



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La verdad. III. La verdad en Dios* 163

ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *La filosofía frente a la física moderna* 171
- ALBERTO CATURELLI: *El progreso de la física actual y la ética cristiana* 185
- WILLIAM R. DARÓS: *¿Ciencia o actividad política en la docencia?* 197
- SILVANA FILIPPI: *La racionalización del mundo en el pensamiento de Aristóteles* 217

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *El nuevo Dictionnaire des Philosophes. Reflexiones de un colaborador* 232

BIBLIOGRAFIA

ROSA ANA CASTRO DE CABANILLAS: *Domingo Muriel. Un filósofo del derecho en la Córdoba del s. XVIII*, (Luis C. Palumbo), p. 235; *Ethos. Revista de filosofía práctica*, Nos. 10 y 11 (E. Fernández Sabaté), p. 237; ANDREA DALLEDONNE: *Implicazioni del tomismo originario*, (Mario E. Sacchi), p. 239.

1985

Año XL

(Julio-Setiembre)

Nº 157

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA



LA VERDAD

III

LA VERDAD EN DIOS

1. La inmaterialidad, constitutivo del conocimiento y de la verdad

Como ya lo hemos expuesto en otros trabajos,¹ el conocimiento se constituye por la superación de la limitación de la materia, o sea, por la inmaterialidad.

Cuando varios objetos materiales se juntan forman un compuesto ya substancial —materia primera y forma substancial en los cuerpos— ya accidental —substancia y accidente o varias substancias en un mismo lugar—. En cambio, en el conocimiento el objeto está en el acto del sujeto cognoscente, como distinto de él y sin unirse ni mezclarse con él y está presente de un modo no material, es decir, inmaterial. Por otra parte, los entes materiales, si bien pueden ser pasivamente determinados por otros, están circunscriptos a su propio ser, no pueden dar ser o existencia a otro ente, de su propio ser.

En cambio, en el conocimiento, el sujeto cognoscente da cabida en el seno de su acto a otro ente; le confiere ser o existir en la existencia inmanente de su propio acto, como objectum o distinto del mismo. Hay en el acto del sujeto existencia para sí y para otro ente: el objeto. Como dice Maritain, el conocimiento es una superexistencia, un enriquecimiento del ser o existencia y, por eso, se constituye por una superación de la limitación o potencia de la materia, es decir, por la inmaterialidad.

2. Los grados del conocimiento constituidos por los grados de la inmaterialidad.

a. - El conocimiento sensitivo

De lo dicho se infiere que un conocimiento será tanto más perfecto cuanto más inmaterial. En esta escala el grado inferior del conocimiento lo ocupa el sensitivo. La sensación no puede ser conocimiento sin cierto grado de inmate-

¹ OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. 3, Segunda Edición del Club de Lectores, Buenos Aires, 1981; *La Persona. Su Esencia, su Vida y Su Mundo*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 1950 y "Ser, Entender y Acto", en *Sapientia*, 1981, Vol. XXXVI, págs. 195 y sgs.

rialidad o superación de la materia, según lo dicho en el número anterior, precisamente porque la aprehensión del objeto no puede ser material sino intencional o inmaterial.

Sin embargo, este conocimiento depende del órgano material —del ojo, por ejemplo y del cerebro— y por eso, en esa misma medida es imperfecto. La inmaterialidad de este conocimiento no es total, no llega al grado de espiritualidad, sino que sigue dependiendo de la materia, del órgano. De aquí que este conocimiento no alcance a develar el ser, que formalmente es siempre inmaterial y sólo aprehensible por el conocimiento espiritual. Por eso la intencionalidad o presencia consciente del objeto en el acto del sujeto, como distinto de éste, en los sentidos es sólo in actu exercito y no in actu signato, es una dualidad consciente vivida, pero no aprehendida expresa o formalmente como tal.

El conocimiento de los sentidos externos es intuitivo, aprehende la realidad concreta presente —lo coloreado, lo extenso, etc.— de un modo inmediato o sin imagen o intermediarios; y es la fuente originaria de las ideas y de todo conocimiento ulterior intelectual. (Cfr. segundo editorial de SAPIENTIA, de este año y S. Th., I, 79, 3 y Ver., 10, 5). De ahí su importancia para todo el conocimiento humano. Pero por sí mismo, su aprehensión no va más allá de la realidad fenoménica concreta, sin penetrar en el ser propiamente tal ni alcanzar la consiguiente conciencia refleja de sujeto y objeto (C. G., II, 60).

b. - El conocimiento intelectual

Esta aprehensión formal del ser del sujeto y del ser del objeto está reservada al conocimiento intelectual (Ibid.). Por su inmaterialidad perfecta o espiritualidad, la inteligencia capta el ser formalmente tal, y desde él la plena intencionalidad del sujeto y del objeto. En efecto, esta aprehensión expresa del ser en todo su ámbito únicamente es posible con la exclusión total de la materia. Si la inteligencia dependiera de un órgano, como acaece en los sentidos, únicamente podría conocer tal determinado ser. La amplitud infinita de su objeto —el ser— implica la superación y eliminación de toda materia. “Nuestro entendimiento, al entender algo, se extiende al infinito” (C. G., I, 43; y I, 55).

También el hecho de la conciencia refleja, el que la inteligencia pueda volver perfectamente sobre sí misma —la redditio completa— como la llama Santo Tomás, es decir, que con su acto pueda captarse a sí misma y, con ella, el sujeto mismo que la sustenta, al menos de una manera implícita y confusa, únicamente es posible por su espiritualidad. Ningún ser material puede volverse enteramente sobre sí mismo y menos conscientemente. La inteligencia —y el alma que la sustenta— ha de estar en acto espiritual para poder, como sujeto,



captarse a sí misma como objeto. Sólo el espíritu está en acto para aprehender —sujeto— y para ser aprehendido —objeto— como ser, con una conciencia refleja o redditio completa (Ver., I. 9).

3. Los objetos cognoscibles en la medida de su inmaterialidad

Y puesto que el objeto cognoscible y el objeto que conoce se identifican en el acto cognoscente, “el sentido en acto es lo sensible en acto y el entendimiento en acto es lo entendido en acto”, como decía Santo Tomás (S. Th., I, 14, 2), síguese que también el objeto en la medida de su cognoscibilidad debe ser inmaterial (Ver., 2, 2). De otra suerte el sujeto inmaterial no podría identificarse intencionalmente con el objeto.

Así vemos que el objeto material es cognoscible por los sentidos por sus formas o actos accidentales, que superan la pura potencia de la materia primera. En cambio, un objeto es cognoscible por la inteligencia por su forma substancial o acto de su esencia —bajo algunas de sus notas, por lo menos— que es inmaterial. Y como la inteligencia no logra formar sus ideas sino a través de los datos de los sentidos, y en estos datos el acto de la forma está sumergido en la potencia de la materia, es preciso que la misma inteligencia haga inteligible en acto esa forma mediante la abstracción de la misma, de sus notas materiales concretas individuantes. El entendimiento agente espiritual toma las notas esenciales de la forma —algunas por lo menos— dejando de lado la materia concreta, y así las hace inteligibles en acto en su propio acto espiritual —species impressa—. Este objeto desmaterializado es la quidditas rei materialis, la esencia inmaterial del ser material, que determina a la inteligencia. (Cfr. segundo editorial de SAPIENTIA de este año).

He aquí cómo sintetiza admirablemente Santo Tomás lo referente a la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento y de la verdad o cognoscibilidad: “Una cosa se encuentra perfecta de doble manera. Primeramente, según la perfección de su existir —esse—, que le conviene según la propia especie. Pero porque el ser específico de una cosa es distinta del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en cada cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal modo que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta como parte de la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas reunidas entre sí. Por lo cual, a fin de que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección propia de una cosa se encuentre en otra; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente; porque alguna cosa es conocida por el cognoscente en cuanto la cosa conocida

se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el Libro III De Anima (8,431 d 21, Lectio XIII del Com. de Santo Tomás) se dice que el alma es en cierto modo todas las cosas, es capaz de conocerlas todas. Según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual, ésta es la perfección suprema que puede alcanzar el alma, según los filósofos, el que en ella se halle descrito todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios (...). Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra, según el determinado existir que tenía en aquella cosa; y, por eso, para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarla sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia; de donde es necesario que también aquello en quien recibe la perfección de tal cosa sea inmaterial; porque si fuera material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber, en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron los antiguos filósofos que defendieron que lo semejante es conocido por lo semejante, queriendo que en cuanto conoce todas las cosas, el alma esté constituida naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociera la tierra, el agua al agua y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente. Por lo que el Comentarista de Aristóteles —Averroés— dice en el Libro III De Anima, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa sea recibida inmaterialmente; y, por eso, vemos que en todas las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad (et ideo videmus quod secundum ordinem inmaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur); porque las plantas y las otras cosas inferiores a ellas nada inmaterial pueden recibir y por eso están privadas de todo conocimiento; como es manifestado por el Libro III De Anima (124, 24 a 17); en cambio, el sentido recibe las especies —formas— sin materia, pero en condiciones materiales; pero el entendimiento las recibe depuradas aun de estas condiciones materiales. De un modo semejante es también el orden de las cosas conocidas: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles; porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmatrimales son inteligibles por sí mismas; de donde ellas son más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación —independencia— de la materia, ya que está enteramente libre de toda potencialidad —de materia y esencia—, síguese que El es el máximo cognoscente y el máximo cognoscible, de donde a su naturaleza en cuanto tiene realmente de existir —Esse— en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es

en cuanto que por naturaleza es para sí, también conoce en cuanto su naturaleza es máximamente cognoscente; por lo cual Avicena en el Libro VIII de su Metafísica dice que: El mismo —Dios— es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia —y de toda esencia distinta de la existencia—, es la cosa que es El mismo” (Ver., 2, 2).

4. La doble limitación del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad en el hombre

Entre el sujeto cognoscente y el ser o verdad conocida hay una identidad inmaterial o intencional. Limitándonos al conocimiento espiritual, la intelección o acto de entender se identifica intencionalmente con el objeto entendido: intelligens in actu est intellectum in actu (S. Th., I, 14, 2). En el mismo acto coexisten el sujeto y el objeto, como realmente distintos entre sí. Por esta identidad intencional el objeto —realmente distinto del acto de entender— es aprehendido en su realidad objetiva o distinta del sujeto, en y por el acto de entender. En este acto de la intelección es aprehendido directamente el objeto distinto del acto, y únicamente por reflexión puede ser aprehendido el acto con que se lo entiende.

Por la misma finitud del ser del sujeto, éste no se identifica más que consigo mismo, y con ningún otro ser. Precisamente, como dice Santo Tomás en el texto arriba ampliamente citado (n. 3), el conocimiento se le ha dado al ser finito como remedio de su finitud, para poder dar cabida en el seno de su acto de entender a todo otro ser que realmente no es él, de una manera inmaterial o intencional. Tal es la primera limitación del conocimiento intelectual humano, nacida de su finitud: que en él sujeto y objeto no se identifican realmente.

La segunda limitación de la intelección humana —y en general de todo ser finito, aun de los ángeles— proviene de que la potencia intelectual no se identifica con su acto de entender. Esta es, ante todo, una verdad empírica. Vemos que para entender, el entendimiento necesita siempre realizar un nuevo acto: la intelección con la que realmente entiende. Lo mismo acontece con los actos de otras facultades, como la volición respecto a la voluntad.

Esta verdad a posteriori, lo es también a priori. Ninguna creatura o ser finito puede tener identificados su ser substancial con el acto de su obrar, y en nuestro caso, la forma o acto esencial o substancial, que es el alma, no puede identificarse con su acto de entender. Porque si el alma o acto esencial permanente y constitutivo del hombre se identificase con su acto de entender, se identificaría con el acto de ser o existir. Porque todo acto segundo u operación de una substancia implica siempre el acto de ser, está identificado con él. Así un acto de entender o de querer encierran y se identifican con el acto de ser, sin el cual no serían del todo y dejarían de ser acto de entender o de querer. “El acto de ser es el acto de todos los actos”, dice Santo Tomás. Por eso, si la substancia de una creatura se identificara con su operación y, en nuestro

caso, si el alma o acto esencial se identificara con su acto de entender, por eso mismo se identificaría con el acto de ser o existir, y sería Dios; ya que sólo en Dios la Esencia es su Acto de Ser o Existencia. "Ninguna creatura es inmediatamente operativa", dice Santo Tomás, es decir, ninguna creatura es operativa por sí misma, esto es, ninguna creatura tiene identificados su acto de ser —su esencia o forma— con su acto de obrar; y, en nuestro caso, tampoco el acto de ser —el alma o acto esencial— del hombre puede identificarse con su acto de entender.

5. Superación de esta doble limitación en Dios

En Dios, no sólo no hay limitación de la potencia de la materia respecto a la forma —inmaterialidad perfecta o espiritualidad—, dentro de la Esencia, sino tampoco de la potencia de la esencia respecto al acto de ser o existencia —Acto puro de Ser—. Los argumentos que prueban la existencia de Dios, demuestran que existe un Ser que es Acto puro e Infinito de Ser, en quien no hay potencia o limitación alguna —ni de materia respecto a la forma ni de esencia respecto al acto de ser—: está todo en Acto.

Al carecer de toda limitación, Dios está en Acto puro e infinito de Entender y en Acto puro e infinito de Ser o Verdad. El Acto puro de Ser no sólo es espiritual —enteramente inmaterial y, por ende, Entendimiento— sino también exento de toda esencia distinta del Acto de Ser o Existir y, por eso, es el Acto mismo de Entender. En Dios el Acto de Ser no llega a Entender, sino que se identifica y es realmente el Acto mismo de Entender.

A su vez el Acto puro de Ser, libre de toda limitación material y esencial, está en Acto de ser entendido, es la misma Verdad infinita en Acto. De lo cual se sigue que Entender y Verdad son idénticos en el Acto puro de Ser. De ahí que en Dios desaparezca la doble limitación del entender humano: la no identidad real con el objeto, y la no identidad del ser substancial con el acto de entender. En Dios el Acto infinito de Ser está en Acto de cognoscibilidad o Verdad y a la vez en Acto de Entender; Ser o Verdad infinitas y Entender infinito en Dios están en acto y son idénticos, son realmente lo mismo.

El conocimiento divino es una identidad real de Sujeto —Entender— y objeto —Verdad—, y una identidad real de Acto de Ser infinito o Verdad infinita y Acto de Entender infinito. "En todo conocimiento el objeto significado como término de la operación está en el mismo operante, y según como está en él así es la operación en acto. Y por eso se dice en el Libro De Anima I, que lo sensible en acto es el sentido en acto y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto (...). Y como quiera que Dios no tiene potencialidad alguna —ni materia ni esencia distinta de la existencia—, sino que es el Acto puro, es necesario que en el Entendimiento y lo Entendido —o Verdad— sean idénticos de todos modos (...). Y así se entiende a sí mismo por sí mismo" (S. Th., I, 14, 2).

6. Dios es la misma Verdad

La verdad está sólo en el entendimiento, según dijimos antes (Cfr. segundo editorial de SAPIENTIA de este año). Es la conformidad del entendimiento con las cosas. "Pero esta conformidad puede ser per se et per accidens. Por sí dice orden al entendimiento, del cual depende según su ser; y accidentalmente al entendimiento por el cual es cognoscible. Por eso la Inteligencia divina es causa de las cosas, y las cosas son causas del entender humano" (Ver., I).

La verdad es lo mismo que el ser en cuanto cognoscible o referido a la inteligencia (S. Th., I, 16, 3). El ser es causado por Dios, y por eso también la verdad. En el caso del Ser mismo de Dios, El es la Verdad en cuanto es conocida por su Intelecto, con el que se identifica. Pero esta Verdad es incausada, como el mismo Ser divino, y está en Acto de Verdad porque se identifica realmente con el acto de entender, según acabamos de ver (n. 5). "La verdad se encuentra en el entendimiento, según que éste aprehenda la cosa como es, y en la cosa en cuanto tiene el ser conforme con el intelecto. Ahora bien, esto se encuentra de un modo máximo en Dios, porque su Ser no sólo es conforme con su Intelecto, sino que es su mismo Entender; y su Entender es la medida y causa de todo otro ser —verdad— y de todo otro intelecto; y El es Ser y Entender y, por eso, se sigue que en El no sólo hay verdad, sino que es la misma Verdad y la primera Verdad" (S. Th., I, 16, 5).

"Es manifiesto que Dios de tal modo se conoce perfectamente a sí mismo, como perfectamente es cognoscible —o verdad—. Por eso, el Entender divino de su propio Ser o Verdad, con que se identifica en el Acto puro, es la suprema Verdad o comprensión perfecta de su entender, por identidad de su Ser o Verdad" (S. Th., I, 14, 3).

De aquí que en Dios, la verdad ontológica sea a la vez lógica y viceversa; pues se puede decir tanto que el Ser divino se conforma —por identidad— con su Entender —Verdad ontológica—, como que el Entender se conforma —por identidad— con el Ser divino —Verdad lógica—.

7. La Verdad y Entender divinos, fundamento de toda verdad y entender participados

Esta verdad infinita —comprensión del Entender de su propio Ser o Verdad, identificados— es el fundamento y causa de toda verdad y entender participados. Porque en el Ser o Verdad infinita y perfecta de Dios está de un modo eminente identificado todo ser o Verdad; de modo que el Entendimiento divino, al conocer su propio Ser o Esencia, conoce todas las cosas (S. Th., I, 14, 5 y 6). Por eso, "la ciencia de Dios es causa de todas las cosas, porque la ciencia de Dios se relaciona con todas las cosas creadas, como la ciencia del artífice con los artefactos" (S. Th., I, 14, 8).

La Verdad o Ser divino es causa ejemplar de las esencias, funda todos los modos finitos capaces de existir. Y el Entendimiento divino al conocer su Ser

o Esencia no puede dejar de ver y constituir desde toda la eternidad las esencias posibles o participabilidades de su Esencia. "Cada creatura tiene su propia especie —esencia— según que participe de algún modo de la semejanza de la divina Esencia. Por consiguiente, en cuanto Dios conoce su Esencia —imitable por tal creatura— conoce a esta creatura por la propia razón e idea de la misma" (S. Th., I, 15, 2).²

... Como el acto de ser o existir depende también de la Voluntad libre divina "es necesario que su Ciencia —de Dios— sea causa de las cosas, según que tiene unida a ella su Voluntad" (S. Th., I, 14, 8).

También el entendimiento humano es participación del Entendimiento divino. Y la verdad del entendimiento humano, su conformidad con las cosas, "se funda en la identidad real del Ser o Verdad infinita y del Entender infinito". Esta verdad infinita de Dios, de su Ser y Entender realmente idénticos, funda la correspondencia de ser y entender creados, de su identidad intencional. Porque en su origen primero y divino, Entender y Verdad están identificados en grado imparticipado e infinito, por eso todo entender y verdad participados finitos están hechos el uno para el otro para encontrarse e identificarse intencionalmente, como reflejo y efecto participado de aquella fundamental identidad real del Entender o Verdad imparticipado.

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

² Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, Emecé, Buenos Aires, 1978; y los cuatro editoriales de *Sapientia*, de 1982.

LA FILOSOFIA FRENTE A LA FISICA MODERNA *

I

LA CIENCIA EMPIRICA Y LA FISICA ACTUAL

1. *La clasificación del conocimiento teórico en Santo Tomás*

Santo Tomás, en el capítulo V de *In Boetium De trinitate* ha elaborado una clasificación del conocimiento especulativo por los grados de abstracción creciente.

La abstracción es una operación mental que aprehende un aspecto de la realidad, dejando de lado otros, sin afirmarlos ni negarlos. "De las cosas que se abstraen no hay mentira", precisamente porque es una prescindencia sin afirmación ni negación.

La abstracción es, por eso, una operación del concepto o idea, no del juicio. Versa sobre las esencias y no sobre la existencia, sobre la cual se pronuncia el juicio.

Hay una primera abstracción, común a todo concepto originario, que capta la realidad material —*quidditas rei materialis*— sin las notas concretas individuantes. Así el concepto de hombre, de animal o de mesa. A esta abstracción la llama Santo Tomás *total*, porque aprehende toda la esencia sin sus notas concretas individuantes. Tal abstracción la realiza todo hombre desde el uso de su razón, sin esfuerzo alguno. Es natural a la inteligencia. Lo cual implica que no hay concepto o idea de la realidad individual: el intelecto no conoce directamente lo individual. Sólo en el juicio reintegra el concepto abstracto con la realidad concreta y conoce así lo individual. Por ejemplo, "esto es una mesa o es un hombre".

El objeto de esta abstracción "no puede ser concebido, sin materia, ni tampoco puede existir realmente sin materia", dice Santo Tomás, en el lugar citado.

La aprehensión de la esencia es total en cuanto sólo prescinde de las notas concretas individuantes, pero no significa que desde una primera aprehensión la inteligencia conozca exhaustivamente la esencia. Comienza por conocer sólo algunas notas de ella, de un modo general.

Con una segunda abstracción más profunda en la realidad material, la inteligencia deja de lado todas las notas sensibles y retiene solamente la cantidad. Tal abstracción no es natural, se realiza con un verdadero esfuerzo cientí-

* Trabajo presentado en el Coloquio Filosófico Internacional sobre "El diálogo entre la física actual y la filosofía cristiana", organizado por el Conjunto de Investigación Filosófica y por la Asociación Católica Interamericana de Filosofía en Río de Janeiro, del 23 al 29 de julio de 1984.

fico. Con ella la inteligencia devela la cantidad extensa y discreta, objeto propio de las matemáticas: de la geometría y del álgebra, respectivamente.

Este objeto es concebido sin materia: la cantidad matemática es inmaterial, abstrae de toda materia concreta. Así un triángulo o un cubo matemático. Pero este objeto que "es concebido sin materia, no puede existir sin materia", dice Santo Tomás. Así un triángulo matemático, en sí mismo inmaterial, constituido de pura cantidad: tres líneas que cierran tres ángulos, es concebido sin ninguna realidad material; pero, sin embargo, no puede existir sin materia, sin estar realizado de alguna materia concreta: madera, hierro, etc.

Finalmente profundizando aún más en la realidad material, pero no ya con una abstracción, sino con una *separatio* o *juicio negativo* se niega o separa del ser material toda materia y sólo queda el *ser inmaterial* o *el ser en cuanto ser*. Este objeto "se concibe sin materia y existe o puede existir sin materia", ya que el juicio negativo excluye de la realidad material toda materia. Este ser inmaterial o *ser en cuanto ser* es el objeto propio de la *Metafísica*; en primer lugar, de la Metafísica directa, es decir de la *Ontología* y *Teodicea*, que tratan del ser en cuanto ser y de su última o suprema Causa divina, respectivamente; o de la Metafísica reflexiva, también llamada *Gnoseología*, que versa sobre el ser en cuanto está presente en la inteligencia.

2. Filosofía y Ciencia en la Antigüedad, en el Renacimiento y en la Actualidad

El ser material del primer grado de abstracción o abstracción total, es objeto a la vez de la filosofía natural y de las ciencias empíricas, de la física entre otras.

Este pertenecer al ser material, como *objeto formal* de dos conocimientos distintos, filosófico y científico, trae aparejados posibles conflictos entre los mismos o inferencia del uno sobre el otro.

En la Filosofía Griega y Medieval la realidad material era objeto de sólo la filosofía natural. Esta echaba mano de la experiencia común, pero no llegó a conocer la experiencia científica a través de la inducción. Por eso, lo que con el correr del tiempo sería objeto propio de la ciencia empírica, de la física en nuestro caso, estaba aún en embrión, cubierto bajo el dominio de la Filosofía natural.

Con el advenimiento de la *inducción*, en el sentido moderno del concepto, en el Renacimiento las ciencias empíricas adquieren un gran desarrollo y madurez, una especie de mayoría de edad, gracias principalmente a las contribuciones de F. Bacon, Descartes, Galileo, Gassendi, Kepler y Newton.

La física y la química y las demás ciencias inductivas han ido descubriendo las leyes que rigen el mundo material. A la vez las matemáticas avanzan notablemente en sus conquistas sobre la cantidad. Bastaría recordar la geometría analítica de Descartes y el cálculo infinitesimal de Newton y Leibniz.

Este desarrollo de las ciencias inductivas y de las matemáticas significó un verdadero avance, una conquista extraordinaria e irreversible en el conocimiento del mundo material y de las leyes que lo rigen.

Pero los hombres de ciencias de entonces, como Descartes, creyeron que este conocimiento científico agotaba la realidad física. Más aún, Descartes elevó este conocimiento al rango de Filosofía y redujo todo el saber científico a Filosofía.

Bajo la influencia de Descartes y otros científicos del Renacimiento, de este modo la Filosofía natural fue desalojada durante tres siglos del ámbito de la Filosofía, como disciplina propia del ser material. Las ciencias empíricas y matemáticas ocuparon su lugar. Las Universidades dejaron de lado el estudio de la Cosmología y Psicología racional, como disciplinas propias de la Filosofía natural.

Wolf, discípulo de Leibniz, incluyó la Cosmología y la Psicología racional como partes especiales de la Metafísica. Kant paga tributo a esta concepción y las incluye también en la Metafísica. La parte general era la Ontología. Así sólo quedaba, por una parte, la Filosofía reducida a Metafísica, como estudio del ser y, por otra, las ciencias inductivas y las matemáticas, como estudio del mundo material. De este modo las ciencias empíricas, que en la Antigüedad estaban incluidas en la Filosofía natural, habían logrado vida propia e independiente.

Desde el Renacimiento las ciencias empíricas y matemáticas no sólo logran fisonomía propia y autonomía, sino que además desalojan a la Filosofía natural del ámbito del ser natural. Recién en nuestro siglo, gracias al avance de la Epistemología o Filosofía de las Ciencias, se ha podido llegar a una armonización entre la Filosofía natural y las ciencias inductivas y matemáticas como estudios del ser material. A ello han contribuido poderosamente los estudios epistemológicos de Duhem, Meyerson y de Einstein. Pero sobre todo J. Maritain es quien con sus notables obras: "Los grados del saber", "Filosofía natural" y "Ciencia y Sabiduría" ha contribuido más que nadie al logro de una armonía de Filosofía natural y Ciencias empíricas y matemáticas, mediante una precisión rigurosa de sus objetos formales propios.

3. *Concordia de la Filosofía natural con las Ciencias empíricas y matemáticas por sus objetos formales*

El conflicto de la Filosofía natural y de las Ciencias empíricas y matemáticas, con una posible invasión de una sobre las otras, nace de que ambas poseen un mismo *objeto formal quod*: el *ser material* o el *ser móvil*, que decían los escolásticos.

Para resolverlo debemos distinguir con cuidado entre objeto material y formal y dentro de éste el *objeto formal que* es alcanzado, y el *objeto formal bajo el cual* aquél es alcanzado.

Llámase objeto material al objeto sobre el cual versa un conocimiento o, cualquier otra actividad. Así la mesa es objeto material de la vista, del oído y demás sentidos externos.

Llámase objeto formal a aquello que "*per se primo attingitur*", aquello que como tal y primeramente es alcanzado o, en otros términos, el aspecto o faceta

bajo la cual el objeto material es aprehendido. Así la mesa —*objeto material*— es aprehendido por la vista *en cuanto coloreado* —*objeto formal*—, y por el oído, *en cuanto sonoro* —*objeto formal*—, y así, respectivamente, por los demás sentidos.

Finalmente, dentro de este objeto formal, debemos distinguir entre el *aspecto que se aprehende* —*la mesa en cuanto coloreada*, en el ejemplo— y el modo bajo el cual el conocimiento se pone en contacto con el objeto formal —*la luz*, en el caso de la visión de la mesa—.

Ahora bien, el objeto material y formal o aspecto aprehendido por la inteligencia en la Filosofía y en las ciencias es el mismo: *el ser material*. Lo que es diferente en ambos conocimientos es el *objeto formal bajo el cual* la inteligencia entra en contacto con su objeto.

El *objeto formal bajo el cual* alcanza su objeto formal la Filosofía natural es el *ser o lo inteligible* del ser material.

En cambio, el *objeto formal bajo el cual* las ciencias inductivas alcanzan su objeto formal es lo *material o empírico* del ser material.

El mismo ser material —objeto formal de ambos conocimientos— es abordado por la Filosofía y las Ciencias empíricas de diverso modo u *objeto formal bajo el cual*: en cuanto *inteligible o ser*, la Filosofía, o en cuanto *sensible o empírico*, las ciencias inductivas o empíricas. En otros términos, la Filosofía natural estudia *la inteligibilidad de lo inteligible o esencial* del ser material, mientras que las ciencias inductivas o empíricas estudian *la inteligibilidad de lo sensible o empírico* del ser material. Ambos son conocimientos intelectuales; el *objeto formal bajo el cual* es lo que cambia en uno u otro acerca del *ser material*: lo *inteligible y lo sensible o fenoménico, respectivamente*.

El hombre de ciencia debe abocarse al estudio de la *inteligibilidad de lo empírico o sensible* del ser material, y dejar al filósofo el estudio de lo *inteligible o esencial* del mismo ser material.

De aquí que donde termina el hombre de ciencia, el estudio de lo *sensible o imaginable*, cualesquiera sean sus conclusiones y teorías, hay lugar para la Filosofía, y el filósofo comienza allí su tarea sobre lo inteligible del ser material. Así más allá de las concepciones o teorías de los noventa y dos elementos o de las partículas y organización del átomo —*aspectos sensibles* del ser material—, el filósofo se pregunta cuáles son los elementos que *inteligiblemente* constituyen la materia. Y así la doctrina hilemórfica aristotélico-tomista tiene amplia cabida más allá del ámbito de las ciencias empíricas.

4. La organización de la ciencia empírica

La ciencia empírica o inductiva comienza por *observar* los fenómenos, ya por una *experiencia común* o natural, ya por un *experimento* o experiencia científicamente organizada para observar mejor y con mayor rigor las manifestaciones sensibles de la realidad material.

A través de esta observación —vulgar o científica— de los fenómenos sensibles, la ciencia busca ante todo la *ley* o enlace que los une —o rechaza— de un modo necesario.

La ley es la meta inmediata de la investigación científica. Descubrir las leyes o modos permanentes de comportarse los fenómenos es el fin inmediato del hombre de ciencia. Mediante la ley científica se logra el instrumento para conocer el orden del universo —fin contemplativo o especulativo— y luego también para dominar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre.

La acumulación de estas leyes ha permitido el avance no sólo para la contemplación de la inteligencia y su consiguiente gozo, sino también para aprovechar más y más los recursos naturales y adueñarse de sus tesoros. Porque la ciencia empírica suele afirmar con Comte: “conocer para prever, prever para poder”. Porque las ciencias tienen un fin eminentemente práctico, ya que ellas, sin negar su aspecto estrictamente especulativo de investigación desinteresada, en que pueden permanecer, generalmente persiguen un fin eminentemente práctico.

Una vez en posesión de las leyes que regulan los fenómenos, la ciencia empírica da un paso más: obtener una explicación de cómo se organizan los fenómenos mediante la *teoría*. Esta constituye un esfuerzo que trata de agrupar los fenómenos y darles una explicación verosímil puramente empírica, sin salir del plano de los fenómenos. No se trata de una explicación inteligible o causal del ser o esencia de las cosas, reservada a la filosofía, sino de una reconstrucción racional de cómo se han organizado los fenómenos. Por eso, la teoría vale tanto cuanto da una explicación razonable o verosímil de cómo se han agrupado o acontecido los fenómenos. Y, por eso también, las teorías tienen siempre un valor provisorio. Una teoría puede ser suplantada por otra, que explique mejor el acontecer de los fenómenos. Así para explicar la formación de los continentes actuales de la tierra, una teoría anterior lo hacía por hundimiento de gran parte de la tierra en los mares; en cambio, la teoría actual trata de explicarlo por un desplazamiento de los mismos sobre un centro incandescente... Mañana podrá encontrarse otra que explique mejor estos fenómenos. Hasta hace pocos años los fenómenos materiales se explicaban por los noventa y dos elementos o átomos, según la teoría de Lavoisier. Hoy esa teoría está superada por las teorías basadas en la división del átomo y de las partículas.

Incluso para lograr una visión teórica más ajustada a la realidad sensible, precisamente porque no se trata del ser real en sí mismo, inteligible, sino de los fenómenos empíricos, la ciencia echa mano de la *hipótesis* y aun de verdaderos *entes de razón*, elaborados con este fin. Recuérdese la importancia que durante tantos años tuvo el *éter* en la explicación científica para la transmisión de ciertos fluidos.

Lo que no cambia son los hechos o datos recibidos por la experiencia y las leyes que los unen —o separan— necesariamente. De aquí que la ciencia deba retornar siempre a ellos para avanzar en la teoría.

5. Limitación y fecundidad de la ciencia empírica

El haber logrado conciencia clara de su preciso alcance, de que su objeto formal bajo el cual entra en contacto con la realidad cubre todo y sólo el mundo fenoménico o empírico, *el mundo de lo sensible o imaginable* del ser material, ha ubicado a la ciencia empírica en su ámbito propio, distinto del objeto formal bajo el cual de *las esencias inteligibles* del ser material, propio de la Filosofía natural o Cosmología.

La ciencia empírica ha logrado así conciencia de la limitación de su objeto. Ella sabe que no es filosofía que busca develar las causas constitutivas, eficientes y finales, el mundo inteligible de las cosas materiales, y sabe que su objeto propio es más modesto: es el conocimiento de los fenómenos sensibles o imaginables organizados científicamente por la observación y el experimento, las leyes y las teorías explicativas de los mismos.

Al limitarse a este objeto propio de los fenómenos, y renunciar a la explicación del ser inteligible o realidad que los sustenta, logra una extraordinaria fecundidad. Ella puede adoptar las teorías que mejor se avengan y adecuen con los fenómenos, sin preocuparse si expresan o no el ser real, lo inteligible del ser material. Así, el atomismo, que explica la realidad fenoménica de la química por los noventa y dos elementos, es completamente admisible en ciencia, en cuanto es capaz de explicar los fenómenos. En cambio, si esa teoría quisiese aplicarse al ser inteligible de la materia y constituirse en una explicación filosófica —tal como ha pretendido Descartes— sería completamente inadmisible, pues en este plano filosófico es incapaz de explicar la especificidad de los cuerpos. En este plano filosófico tampoco sería admisible la teoría de los puntos o mónadas indivisibles de Leibniz, constitutiva de los cuerpos, porque no podría explicar la extensión cuantitativa de los mismos.

Otro tanto ocurre con la explicación actual de las ciencias de los fenómenos, mediante las partículas —electrones, protones, etc.—. Son completamente admisibles en tanto explican el acontecer fenoménico —sensible o imaginable— de la materia; y no se entrometan en el ámbito inteligible del ser o esencia de las cosas.

Donde termina la teoría científica —sea atómica, sea de las partículas, sea cualquier otra— hay un límite, donde comienza la explicación inteligible o filosófica del ser o esencia de las cosas. Sea el átomo o la partícula el último elemento de la teoría científica, el filósofo explicará qué es lo que realmente constituye a ese átomo o subátomo, por qué uno es hidrógeno y otro es oxígeno, por qué uno es protón y otro electrón, etc.

La explicación teórica científica goza de una gran libertad y fecundidad, precisamente porque no quiere ser una explicación de la realidad como tal, sino sólo el modo de explicar el comportamiento fenoménico o empírico de la misma.

La realidad para el hombre de ciencia, dice Meyerson, es sólo una *equis*, sobre la cual se sustentan los fenómenos que son los que únicamente importan a la misma. Esa *equis* indica el sentido realista en que se apoya siempre la

ciencia, y a la vez la prescindencia de lo real, cuya explicación toca a la Filosofía. A ésta pertenece el explicar la incógnita o *equis* en que se apoya la ciencia.

Esta liberación de la explicación de lo real o inteligible del mismo, otorga a la ciencia una gran libertad para elaborar una teoría u otra a fin de explicar su comportamiento empírico. El espacio real, por ejemplo, el de tres dimensiones, es el de Euclides. Sin embargo, la ciencia empírica, al eludir expresamente el orden real, puede adoptar un espacio de cuatro o de n dimensiones para abarcar el tiempo y otros aspectos empírico en el espacio. La teoría de la relatividad de Einstein, al adoptar un espacio no euclidiano, ha logrado una efectividad extraordinaria para explicar los fenómenos del movimiento y de la materia.

Conviene recordar aquí lo que dijimos antes, que alguna vez lo ha recordado el mismo Einstein: no debe confundirse la *relatividad científica* —enteramente válida por sus propios argumentos científicos— con un *relativismo filosófico*, enteramente inadmisibles, por ser contradictorio. La relatividad fenoménica es una cosa, la real es otra.

Subrayemos finalmente que este mundo de la observación de los fenómenos, sus leyes y teorías no tiene límites. Y, por eso, la ciencia avanza sin cesar. Nunca llegará a agotar su objeto. Donde termina la investigación de un sabio, continúa la de otro y así sucesivamente.

6. La ciencia empírica siempre bajo la dirección o de la Filosofía o de las Matemáticas

La ciencia empírica es siempre *inductiva*: nos hace conocer cómo se comportan las cosas en su obrar fenoménico, pero no *por qué* se comportan así; nos develan la vinculación de los fenómenos, sus leyes, los reconstruye en teorías, pero no penetra en sus causas constitutivas o extrínsecas, lo cual pertenece a la Filosofía.

A la ciencia empírica le falta el carácter *deductivo*, el conocimiento por sus causas propio de la Filosofía natural, en cuanto al *ser*, y de las matemáticas, en cuanto a la *cantidad*. Por eso, la ciencia empírica es una ciencia de "*menor edad*", que necesita insertarse o en la Filosofía o en las matemáticas para lograr esta visión causal de los fenómenos. De hecho en la Antigüedad la ciencia se refugió en la Filosofía en busca de tal conocimiento causal o deductivo.

En la Edad Contemporánea la ciencia empírica, la física principalmente, tiende a cobijarse y formularse con las fórmulas matemáticas. En efecto, la cantidad es expresable en fórmulas matemáticas y puede así entrar en un proceso deductivo de amplias aplicaciones.

En cambio, las cualidades son más o menos intensas, pero no son extensas o cuantitativas y, como tales, rehuyen una formulación matemática. Pero la cantidad, si bien es un accidente distinto de la substancia —contra la afirmación de Descartes, que la confundía con el cuerpo real—, es la propiedad esencial de todo ser material. La cantidad está presente en todo cuerpo y en todo proceso

en que intervenga la materia y, por ende, también en toda cualidad, que se constituye o realiza siempre como una modificación del cuerpo extenso.

De acuerdo a la libertad, que le otorga su posición puramente empírica frente a la realidad, el físico moderno sustituye la cualidad —que directamente no es medible— por la cantidad con que va siempre e indisolublemente acompañada, y que se somete enteramente a las fórmulas matemáticas. Un ejemplo simple es el del termómetro. La temperatura, el calor, puede ser más o menos intenso, pero no es en sí mismo cuantitativamente medible, porque es una cualidad. Pero el calor produce la dilatación de los cuerpos, la cual es perfectamente medible. El físico sustituye el calor por el efecto de la dilatación, que está íntimamente unido a aquél, y supone que esa dilatación es homogénea o correspondiente al grado de calor con que el termómetro mide esa dilatación e indirectamente el calor. Sustituye así el calor con su efecto, la dilatación, y mide así indirectamente el calor que la produce, que en sí mismo no es medible. Otro tanto sucede con el sonido, cualidad no medible, por ser cualitativa. Pero el sonido está vinculado a una cantidad de vibración del aire. A cada vibración de una cuerda de tal o cual magnitud, responde siempre un sonido. Pero la vibración de la cuerda —a la cual está vinculado el sonido— es cuantitativa y como tal medible y manipulable por las matemáticas. De este modo con las vibraciones el físico maneja matemáticamente los sonidos; y es capaz de producir un instrumento —un órgano, por ejemplo—, con el cual mediante vibraciones eléctricas produce y maneja los sonidos y hasta puede llegar a producir los armónicos de los mismos.

El ideal del físico contemporáneo consiste, pues, en poder reducir todas las cualidades a cantidades, con las cuales aquéllas están indisolublemente vinculadas, para poder manejar toda la realidad fenoménica material de un modo matemático. La meta de la física actual es poder llegar a expresar matemáticamente toda la realidad física o empírica y poderla manejar así con fórmulas, que con la deducción, ensanchen indefinidamente el ámbito de la experiencia propiamente tal.

II

LA FILOSOFÍA NATURAL

7. Necesidad de la Filosofía natural o Cosmología

Como acabamos de ver, la ciencia empírica no agota la realidad material, se detiene en los fenómenos y en su sistematización legal y teórica y en su formulación matemática, cuando es posible.

Pero más allá de lo empírico, más allá de los fenómenos, está la realidad misma que los sustenta y causa: el *ser o esencia*, que constituye esa realidad. En otros términos, más allá de lo *sensible*, de su explicación empírica o matemática, está lo *inteligible* de la realidad material y la explicación inteligible de sus causas intrínsecas o constitutivas y de sus causas extrínsecas.

Este ser o esencia, esta inteligibilidad que da razón de la realidad material, es precisamente el objeto de la Filosofía natural o Cosmología. Esta Filo-

sofía no estudia la movilidad o empiricidad del ser móvil, sino el ser inteligible, lo que constituye y causa lo permanente de ese ser.

He aquí cómo se expresa Maritain con su acostumbrado vigor y claridad: "las ciencias de la naturaleza físico-matemáticas o puramente experimentales, tienen por objeto el ser móvil según el aspecto de la inteligibilidad de la misma mutabilidad o según el aspecto de la inteligibilidad de la cantidad; pero siempre desde el punto de vista del detalle de los fenómenos, o en tanto observable y mensurable, no en tanto inteligible, *ens mobile aut secundum quantum sub modo definiendi per operationem sensus*".

En cambio, la Filosofía de la naturaleza, añade el mismo Maritain, "tiene por objeto en todos los entes de la naturaleza sensible, no el detalle de los fenómenos, sino el ser inteligible mismo en tanto móvil (...). La esfera de inteligibilidad propia de la Filosofía de la naturaleza es, pues, *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem sensus) sed sub lumine ontologico*".

Las ciencias estudian lo inteligible de lo sensible, mientras que la Filosofía natural estudia lo inteligible de lo inteligible o del ser sensible en cuanto ser.

Sin embargo, tampoco hay que ir al extremo opuesto y confundir la Filosofía natural con la Metafísica. Esta tiene como objeto *el ser en cuanto ser*, y siempre comprende, por eso y bajo este aspecto formal, toda realidad sensible y suprasensible. En cambio, la Filosofía natural trata *del ser en cuanto sensible o móvil* tan sólo, bajo el aspecto inteligible del ser; implica la experiencia como punto de partida y a la vez como punto de llegada.

El error de la clasificación de Wolf consiste en haber admitido una Metafísica general u Ontología y tres Metafísicas especiales: Cosmología, Psicología y Teodicea. En esa clasificación funda precisamente Kant su crítica negativa a la Metafísica en su *Crítica de la Razón Pura*.

Esta clasificación admitida también por ciertos escolásticos contemporáneos, se funda en el desconocimiento de los *objetos formales* o grados de abstracción y separación, que distinguen claramente la Metafísica de la Filosofía natural y Psicología, como lo anotamos al principio de este trabajo.

La Filosofía natural se ubica, pues, en el primer grado de abstracción y tiene, por consiguiente, el mismo objeto formal que las ciencias: el ser *material* o móvil, que decían los escolásticos; pero dentro de él ambos conocimientos se distinguen y diversifican específicamente por el *objeto formal sub quo* o bajo el modo de entrar en contacto y tratar este objeto formal: *sub specie sensibilitatis* y *sub specie intelligibilitatis*, bajo el aspecto fenoménico y bajo el aspecto esencial o inteligible, respectivamente.

Los mismos hechos sensibles, estudiados por la ciencia inductiva o por las matemáticas de una manera empírica —al menos imaginada, como el caso de las partículas del átomo— o cuantitativa, respectivamente, son estudiados también por la Filosofía natural, pero a la luz de los principios inteligibles de la ra-

zón de ser, causalidad, etc., y trascendiendo lo empírico en busca de su esencia constitutiva y de sus causas que la determinan.

Por eso, limitándose a su propio ámbito formal, las conclusiones de la ciencia y de la Filosofía natural, no pueden oponerse, sino que son paralelas o, mejor, *complementarias* una de otra, según diremos luego. Así el atomismo científico es compatible con la estructura de la materia y forma, con el Hilemorfismo filosófico, desde que aquél se limita al orden puramente fenoménico, y éste al orden esencial. Ya dijimos antes que otra cosa sucedería con el atomismo filosófico de Descartes y con el dinamismo de Leibniz, ya que ambas posiciones —por caminos opuestos—, ubicadas como están en un terreno filosófico, llegan a antinomias insolubles y al absurdo: el primero a no poder explicar la especificidad de los cuerpos, el segundo a no poder dar razón de la extensión de los mismos.

A su vez cometería un desmán, *ipso facto* inválido, el filósofo que quisiera derivar de su sistema, insertado en la esencia del ser, leyes o teorías empíricas para el mundo de los fenómenos, algo así como pretendieron hacerlo los idealistas románticos del siglo pasado, principalmente Hegel.

8. Deficiencias del conocimiento filosófico

Más todavía, aun en el terreno inteligible, que le pertenece, la Filosofía natural no logra develar las notas constitutivas inmediatas del ser sensible, y sólo alcanza sus notas o predicados generales más genéricos. Santo Tomás y los escolásticos, en pos de Aristóteles, llegan a la constitución hilemórfica de los cuerpos: todo ser material consta de dos principios constitutivos, materia y forma, como elemento determinable y determinante, como potencia real y acto, respectivamente. Por la materia y su accidente propio, que es la cantidad, se explica el carácter extenso de los cuerpos, y por la forma la especificidad de los mismos. Pero la constitución esencial del ser material en sus notas constitutivas últimas o específicas, no es asequible a la Filosofía natural. Salvo el caso del hombre, ignoramos lo que es una determinada cosa en su constitución específica. Dentro de una familia animal, por ejemplo, ignoramos la diferencia específica de las diferentes especies; y únicamente por sus efectos fenoménicos, que se repiten y configuran sus propiedades esenciales sensiblemente manifestadas, inducimos la diferencia esencial que no alcanzamos a develar directamente con nuestra inteligencia; la diferencia específica, y aun en muchos casos las genéricas, sólo se logran ver por los aspectos empíricos de la esencia, por sus propiedades esenciales sensiblemente manifestadas y organizadas sistemáticamente por las ciencias empíricas en géneros y especies, que suplen así la deficiencia del conocimiento filosófico.

9. Complementación de la Filosofía natural y de la ciencia empírica

Precisamente por esta deficiencia, la Filosofía natural está muy lejos de oponerse a la ciencia. Sin confundirse ni tampoco desalojarse la una a la otra, Filosofía y Ciencias debe complementarse mutuamente.

Para suplir esta falta de penetración de la inteligencia en la constitución específica del ser material, para suplir esta deficiencia del conocimiento filosó-

fico o *dianoético*, el hombre ha de complementar dicho saber filosófico con un conocimiento inferior, *perionoético*, de los fenómenos científicamente organizados, teniendo en cuenta que estos hechos sensibles no son sino las *propiedades* o proyección fenoménica de esa misma esencia, desconocida en lo más íntimo de ella, en su ser específico; propiedades que la ciencia empírica estudia y organiza jerárquicamente en géneros y especies.

10. *Origen de la ciencia por esta falta de intuición inteligible del ser material*

Esta falta de intuición de la esencia por su constitutivo o notas esenciales inmediatas del ser material no sólo debe ser subsidiada por las ciencias, sino que ha dado origen a la misma como a un complemento cognoscitivo empírico indispensable para llenar este vacío inteligible de la Filosofía.

Así como la Filosofía ha nacido como una exigencia racional de superar las explicaciones científicas, a fin de alcanzar lo inteligible constitutivo o esencial del ser material, que escapa a los conocimientos empíricos, del mismo modo la ciencia inductiva, como sistematización de organización racional del conocimiento de los fenómenos, que por su constancia se manifiestan como propiedades sensibles de la esencia, ha surgido de la necesidad de colmar el vacío de la visión inteligible, que no llega a los últimos caracteres o notas constitutivas genéricas y específicas determinadas del ser sensible.

Se, pues, la complementariedad necesaria de ambos conocimientos: de la Filosofía natural, por una parte, y de la ciencia empírica, por otra. Sin la Filosofía natural, la ciencia empírica no puede dar razón de la esencia o notas inteligibles del ser material, se detiene en la explicación fenoménica. Sin ciencia empírica, la Filosofía natural no alcanza a develar las notas últimas específicas de la constitución del ser corpóreo. Necesita ser complementada por la ciencia empírica, de un conocimiento que, por las propiedades sensibles, llegue a significar de un modo *perionoético*, como desde fuera, aquella esencia inteligible o *dianoéticamente* oculta.

Donde termina la ciencia de los fenómenos sensibles o imaginables, comienza la Filosofía del ser inteligible en sí mismo. Y en un orden inverso, donde termina la explicación filosófica del ser o esencia inteligible, comienza el conocimiento científico, el conocimiento *perionoético*, que suple la limitación de aquel conocimiento *dianoético* o inteligible de la esencia.

11. *Fundamento antropológico de esta complementariedad de Filosofía y Ciencia*

Esta complementariedad de Filosofía natural y de ciencia empírica es necesaria para una *inteligencia humana*, que llega a su objeto únicamente a través de los datos de los sentidos, carente de una intuición de la esencia del ser material. Para un puro espíritu la esencia empírica, además de ser imposible de captar, como carente que es de sentidos, no es necesaria: con la intuición de las esencias o conocimiento *dianoético* perfecto penetra y ve desde su causa inteligible todas las perfecciones sensibles de los fenómenos, y de sus leyes, que de aquélla se derivan. En cambio, el hombre —animal racional— debe captar las últimas determinaciones específicas de las esencias desde fuera, *perionoética-*

mente por la experiencia sensible, que sistematizada luego, es llevada a la categoría de ciencia.

La ciencia inductiva, pues, tan noble como es, comparada con la pura experiencia, encierra, sin embargo, un coeficiente de limitación de nuestra inteligencia, obligada a conocer por de fuera, por las propiedades empíricas, a través de los fenómenos sensibles, lo que no logra desde dentro por una vía inteligible o filosófica, por carecer de intuición inteligible. Cuando, por ejemplo, se define una especie zoológica o botánica, se ve que en la impotencia de llegar, como *filósofo*, a una definición específica inteligible de esa especie, como *hombre de ciencia* se la describe por sus notas y leyes empíricas peculiares, por sus propiedades sensibles, que manifiestan empíricamente, por vía *perionoética* la constitución esencial y específica, oculta a la inteligencia.¹

12. *El fundamento último de la necesidad de integrar la Filosofía natural y la ciencia empírica*

Si buscamos más hondo la razón de la posibilidad y necesidad de estos dos tipos complementarios de conocimiento, científico y filosófico, acerca del ser sensible, la encontraremos en la constitución psicológico-gnoseológica del hombre, en su modo peculiar de ser y de funcionar sus facultades cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y en el consiguiente modo de organización complementaria que las vincula o, mejor todavía, en términos metafísicos, en razón del objeto que las especifica; nace de los aspectos aparentemente opuestos de *universal y necesario del orden esencial*, por una parte, y, por otra, del aspecto *individual y contingente del orden empírico*, con los que se presenta simultáneamente el ser sensible. Sabido es que este doble aspecto con que se presenta el ser sensible ha sido desde Parménides, Heráclito, Platón, San Agustín y los medievales en su célebre cuestión de los universales, hasta Kant y Bergson, la antinomia fundamental de la Filosofía, planteada ya en términos ontológicos (el objeto es a la vez permanente y cambiante, necesario y contingente), ya en términos gnoseológicos (nuestro conocimiento se presenta ya como universal ya como individual) y que ha ocasionado ora la exaltación de la inteligencia con detrimento de la sensación (Parménidas y los racionalistas del siglo XVIII y XIX, tales como Spinoza o Hegel), ora, viceversa, de la sensación contra la inteligencia (Heráclito, los empiristas ingleses del siglo XVII y XVIII y los neoempiristas de nuestro tiempo) y de sus correspondientes objetos.

La solución la vio ya Aristóteles y la precisó ahondándola Santo Tomás, con la doctrina del acto y la potencia (orden ontológico) y la de la analogía del concepto de ser (orden gnoseológico). En el caso concreto que nos preocupa, encontramos estos dos elementos en la materia y la forma como constitutivos del ser material, con la correspondiente dualidad de las facultades cognoscitivas del hombre, que captan los aspectos del objeto sensible e inteligible, determinados, en última instancia, por aquellos dos elementos esenciales. En razón del

¹ Este modo de llegar a la delimitación de la esencia por sus manifestaciones externas no siempre es muy seguro, sino probable en muchas ocasiones, con la siguiente probabilidad de que muchas de las llamadas *especies científicas* no lo sean realmente, sino tan sólo variedades de una verdadera especie esencial o filosófica.

principio potencial o material, el ser corpóreo es individual y sensible, la esencia está como fraccionada en partes, se encuentra realizada en individuos que no la agotan jamás. En razón de la forma o acto, el ser material pertenece a tal especie inteligible del ser, posee la unidad específica de su ser. La constitución esencial hilemórfica del ser material se refleja en la composición constitutiva sensitivo-intelectiva del hombre que la capta y que, organizada luego sistemática y reflejamente, constituye el saber compuesto filosófico-científico. Por sus sentidos el hombre sólo llega a lo individual y contingente, pero con un conocimiento intuitivo concreto y rico, por eso mismo; por su inteligencia penetra más hondo, llega hasta la forma (por sus predicados generales, no específicos, precisamente por llegar hasta ellos a través de los sentidos y no intuitivamente), despojada de sus notas materiales individuantes, en un conocimiento, por eso mismo universal y necesario, pero a la vez pobre porque abstracto. El conocimiento inteligible de la realidad sensible ahondado por la reflexión que busca las últimas causas, se sistematiza en *Filosofía*. El conocimiento empírico, de los sentidos, organizados por la inteligencia, que, sin deshacerse de los datos sensibles, busca su sistematización o leyes empíricas, apoyándose en principios inteligibles que fundamentan la inducción, da lugar a las *ciencias*. Y ambos unidos —completándose en sus mutuas deficiencias— suplen en el hombre la intuición inteligible del ser sensible, dándole un conocimiento del ser material relativamente perfecto, y en todo caso el más perfecto posible al que el hombre puede aspirar.

Pero si intentamos profundizar más todavía en el porqué del carácter complementario de la Filosofía natural y de la ciencia empírica, lo encontraremos no sólo en la constitución del ser material, sino en la del mismo hombre.

Por parte del objeto, nos encontramos con un ser material que, en razón de su forma o constitutivo esencial en acto, es inteligible, y en razón de su materia o principio potencial, es sensible; *por parte del sujeto cognoscente* nos encontramos con un ser compuesto también de materia y forma espiritual, de cuerpo y alma: como *ser material* informado por su alma, capaz de percibir lo material, lo *sensible*; y como *ser espiritual*, dotado de inteligencia, capaz de trascender la materia y captar lo *inteligible* del ser material.

Pero así como el aspecto sensible o fenoménico es propiedad emanante de la esencia del ser material y de este modo la esencia inteligible y su manifestación empírica se hallan solidaria e íntimamente unidas en la *realidad sensible*, y así como la sensación es la fuente del saber espiritual del hombre y ambos conocimientos se unen complementan mutuamente, dando el uno la intuición individual de lo empírico y el otro el concepto universal inteligible, unidad de *conocimiento compuesto, ontológicamente fundado en la íntima substancial* unión del alma y del cuerpo; no de otro modo, el conocimiento científico y el saber filosófico de la naturaleza, específicamente distintos como son, han de vivir unidos y complementarse mutuamente en la *unidad del objeto formal* que tratan, el *ser sensible*, y en la correspondiente *unidad gnoseológica* del sujeto que estudia, el *hombre*, compuesto de cuerpo y alma, dotado de sentidos y de inteligencia. Semejante coordinación de ambos conocimientos está condicionada por la jerarquía de sus objetos y de las facultades humanas correspondientes, que los captan. En el orden ontológico, lo esencial inteligible es lo primero y fundamental, del que emana como manifestación suya lo empírico. En el orden

gnoseológico la vida sensitiva aparece sirviendo a la intelectual, lo sensible conduciendo a lo inteligible.

Por eso, también autónomas dentro de sus respectivos sectores de lo empírico e inteligible del ser sensible, *ciencia y Filosofía natural* han de vivir en el hombre jerárquicamente hermanadas y complementándose mutuamente.

13. *Autonomía y subordinación de la Ciencia empírica a la Filosofía*

Ciencia y Filosofía son autónomas, si se atienen a sus respectivos objetos formales propios. Sin embargo, así como lo empírico fenoménico se subordina a lo esencial inteligible, que lo causa, y como en el hombre el conocimiento sensitivo se subordina al intelectual, del mismo modo la ciencia empírica se integra con la Filosofía subordinándose a ella.

Por otra parte, la ciencia empírica recibe sus principios, la determinación de su objeto formal propio, la fundamentación de sus métodos —de la inducción sobre todo—, de la Filosofía y, concretamente, de la Epistemología. En cambio, la Filosofía se da su propio objeto formal y sus principios y métodos. A lo más se fundamentan en una etapa superior de la misma Filosofía que es la Metafísica.

Por eso, en caso de conflicto, es la Filosofía a quien toca dirimirlo. La Filosofía puede juzgar a la ciencia y no viceversa, pero la juzga sólo filosóficamente. Así si el hombre de ciencia dice un error filosófico, la Filosofía lo juzga y le señala el error. Pero no puede entrometerse en la ciencia, para señalarle dónde y cómo ha cometido el error. Ha de ser el propio hombre de ciencia, ante este llamado de atención de la Filosofía, quien con sus propios métodos busque y encuentre el punto preciso donde se ha equivocado.

Pero mientras cada una, Ciencia y Filosofía, se atengan con rigor a sus objetos y métodos, ambas, lejos de oponerse, se complementarán y se integrarán de un modo jerárquico admirable.

Mas para mantener semejante armonía entre ambos conocimientos, autónomos en sus respectivos sectores, es menester que uno de ellos vigile con autoridad sobre el otro para que ninguno de ellos desborde su propio cauce y ámbito objetivo y cuide a su vez de que el inferior sirva al superior, el científico al filosófico. La cooperación entre el conocimiento empírico y el esencial sólo será posible en la unidad armónica que, dando la hegemonía al superior de ellos, al filosófico, subordine jerárquicamente la Ciencia a la Filosofía.

EL PROGRESO DE LA FISICA ACTUAL Y LA ETICA CRISTIANA *

Cuando se me propuso este tema, debí necesariamente preguntarme: ¿Qué se me ha querido de veras proponer? Es evidente que no se me pide una especulación interna a la física misma, puesto que se sabe que soy un lego en esta ciencia. Pero, si bien se mira, aquello de que se trata es particularmente difícil porque se me pide una respuesta a la cuestión acerca de qué actitud debe adoptar el pensamiento filosófico cristiano en general y la ética cristiana en especial, frente a los progresos de la física actual. Y el tema se vuelve especialmente comprometedor porque apunta hacia el operar práctico del hombre (hacia la moralidad) por relación con los aportes de la física contemporánea. Esto supone una consideración crítica de las relaciones entre física, metafísica y moral y, luego, una meditación acerca del sentido según el cual los resultados concretos de la física afectan el orden moral. Pero como aquí se trata de la ética *cristiana*, la cuestión apunta también al orden de la "nueva creación" inaugurado por el Verbo encarnado.

I. FISICA, METAFISICA Y MORAL

1. *Relación mediata de la física con la moral y crítica al cientificismo antimetafísico*

Es evidente que la ética cristiana —en cuanto tiene por objeto el libre operar del hombre en orden al fin último— depende, en su relación con la ciencia empírica, de la metafísica implícita o del rechazo de toda metafísica en la ciencia misma. De ahí que sea menester una consideración previa: *a)* el desarrollo de la ciencia física en cuanto tal, no dice relación necesaria con la moral; *b)* en cambio, en la medida en la cual sus resultados dirijan, condicionen y hasta puedan regir las operaciones libres del hombre, la relación es necesaria y debe ser afrontada por el pensamiento filosófico. En tal caso, la visión del mundo explícita o implícita en la construcción del físico, condiciona la reflexión del moralista y, por eso, éste debe preguntarse por sus fundamentos porque de ellos dependerán los problemas que se plantean a la ética. No será lo mismo, para la vida moral del hombre, un mundo necesitarista (sin espacio para la libertad) que un mundo en el cual exista la causalidad libre no confundida con el determinismo causal; no será lo mismo un cosmos sin Dios o un cosmos identificado con "la Divinidad", que uno que admita la existencia de un Dios creador y personal; no será lo mismo un mundo físico fenomenista, que uno que admita la sustancia "inverificable". De todo esto dependerá la *valoración moral* que se asigne a los resultados que ha logrado la física por medio de la técnica y sus inventos específicos (por ejemplo, el aprovechamiento técnico de

* Trabajo presentado en el Coloquio Filosófico Internacional sobre "El diálogo entre la física actual y la filosofía cristiana", organizado por el Conjunto de Investigación Filosófica y por la Asociación Católica Interamericana de Filosofía, en Río de Janeiro, del 23 al 29 de julio de 1984.

la energía nuclear, el empleo de sustancias radiactivas en química y en fisiología, la mutación de los genes en la especie humana, etc.). En otras palabras: porque la física implica una filosofía (aun cuando la niegue) y toda filosofía funda una ética, mediatamente al menos *los resultados prácticos de la física no pueden eludir una valoración moral*. Y por eso es menester preguntarse por los fundamentos metafísicos implícitos en la ciencia.

Hemos de admitir, para comenzar, que no hay conocimiento del no-ser pues todo conocer conoce, o pretende conocer, *lo que es*. Aun cuando se sostenga que la realidad es una malla de entidades conceptuales a las que deben reducirse mis experiencias (Moore), no se podrá nunca eludir, al menos, las experiencias que son experiencias *de*. Esta partícula "de" señala aquello *algo* que ha producido mi experiencia y tal es la realidad, lo que *es*; por eso, sostener después que la realidad debe reducirse a un tejido de relaciones lógicas, significa una huida de la realidad que conduce al absurdo frívolo encerrado en la afirmación de que las "cosas" son eso que está allí *sin* ser (Russell). De modo que el materialismo fenomenista, que vacía al logos del ser, se contradice y se niega a sí mismo porque siempre será ineludible la afirmación originaria de aquel *algo* dado en toda experiencia: el *ser*. Luego, todo conocer, también el de la ciencia física es, inmediata o mediatamente, conocimiento del ser, ya sea que se refiera a *tal* género de entes (ciencias), ya sea que se refiera al acto de ser participado en todo ente (metafísica). Por eso he dicho que todo conocer es, en última instancia, conocimiento del ser como acto (*esse*) mediatamente en las ciencias particulares, inmediatamente en la filosofía. De ahí que la presencia del ser a la conciencia sea la palabra originaria generadora de todo lenguaje el cual, como quiere el segundo Wittgenstein, *nada* oculta. En efecto, *nada* oculta porque *manifiesta* el ser; de ahí que, si fuera verdad que el lenguaje sólo funciona en sus usos y que no hay lenguaje sino "lenguajes" (juegos de lenguaje) que han suscitado los "problemas" filosóficos que son sólo "perplejidades" sin solución, entonces habría que negar también el hecho ineludible del aparecer del lenguaje; este aparecer equivale al aparecer del *ser* que lo sustenta. Tal es el problema fundamental cuya negación sólo sirve para volver a poner en evidencia el acto de ser. Reducirlo todo a "lenguajes" *sin* ser es, sí, una primera *perplejidad* sin solución posible. Y esto no tiene salida pues cuando se acusa a los metafísicos de producir solamente "enredos lógicos" (Ryle) los que, naturalmente, serán "corregidos" por el análisis del lenguaje, la lógica sin logos (que corresponde a un pensamiento sin ser) tendrá que corregir hasta el infinito en un "enredo lógico" interminable. Por eso, declarar a la metafísica (como lo ha hecho un discípulo de Wittgenstein) una "fantasía neurótica", es generar una suerte de boumerang que se vuelve contra esta curiosa no-filosofía que corrigiendo hasta el infinito se pone de manifiesto no como una fantasía sino como una realidad neurótica que ha vaciado de sentido a gran parte del "pensamiento" actual.

No queda más camino que el del ser participado en los entes; dicho de otro modo, la filosofía comparte con la ciencia física el simple punto de partida de los caracteres del ser tal como se ofrecen en la *experiencia*; pero mientras las ciencias particulares continúan investigando *tal* género de entes, la filosofía, aun-

que carezca de la experiencia de un comienzo absoluto, comprende que todo género de ente sólo "tiene" y no *es* el ser y, por eso, descubre la radical contingencia y finitud del ente; le asiste pleno derecho al metafísico para deducir que esta composición primera de todo ente entre participado (acto limitado de ser) y participante (ente recipiente, potencia) implica el descubrimiento que todo lo que es (metafísicamente) compuesto supone una *causa*; es decir, que todo ente que es por participación, es causado y así aparece el principio de causalidad que para nada debe confundirse con la llamada "determinación causal" de la física "clásica" (lo cual es una mera extrapolación por referencia indebida a la previsibilidad de los fenómenos físicos) sino que expresa simplemente aquel lazo de dependencia (participación del ser en el ente) de lo que tiene razón de efecto respecto de lo que tiene razón de causa. En tal caso, la "nueva física" no molesta a la metafísica pues el principio de indeterminación ("de un corpúsculo no se puede determinar a la vez la posición y la velocidad y, por tanto, permanece indeterminado para el observador") solamente sustituye la interpretación determinista de la física "clásica" (que sí es contraria a la metafísica). Por el contrario, la "nueva física" favorece a la metafísica al permitir poner en evidencia la diferencia esencial entre el mero determinismo entre fenómenos y el principio de causalidad *en el ser* mismo de los entes.

¿Qué relación existe entre estas afirmaciones fundamentales y la moral? Inmediatamente parece que ninguna, pues la ciencia física no es buena ni mala moralmente y es también correcto y necesario que elimine a la filosofía en su método propio; pero, si como quedó dicho, mediatamente todo conocimiento es conocimiento del ser participado en el ente lo cual supone una decisión (al menos implícita) acerca de la realidad como tal y ésta es el fundamento de toda operación libre del hombre, mediatamente la física (y toda ciencia particular) dice relación al sentido del libre obrar del hombre, es decir, a la moral. Esta es la razón por la cual una determinada concepción del mundo físico afecta al orden moral mediatamente aunque el físico no lo perciba críticamente: si el mundo (como ha querido Russell) es la totalidad de los hechos atómicos, puras "cosas" sin ser, es absurdo sostener el ser como substancia; en tal caso, el orden moral fundado en el ser como bondad no existe tampoco, salvo que se pretenda fundar la ética en los deseos subjetivos, lo cual equivale a la negación definitiva de la ética misma: el mundo, transformado en una suerte de infinidad de perspectivas sin absoluto (Dewey) se ve obligado a elevar principios generales (mala filosofía) los principios de las ciencias particulares (cientificismo). Así, en la medida en la cual una teoría física sustente estos principios generales (u otros análogos) mediatamente expresa una concepción del mundo y, con ella, pone inevitablemente una relación con la moral. El progreso de la física, en cuanto tal, para nada afecta al orden moral; pero en la medida en la cual conlleva una visión general del mundo físico, no puede evitar su relación con la moral. Por consiguiente, no es responsabilidad de la física *per se*, la resonancia que pueda tener en el orden moral sino de la filosofía implícita que conlleva; y, actualmente, tales consecuencias serán negativas en la medida en la cual el físico (no la física) viva inmerso en el ambiente creado por la filosofía inmanentista. Cuando el físico está convencido que la realidad es un tejido de meros fenómenos sin sustancia (Occam, Hume, Moore, positivismo lógico) en realidad

concluirá no como físico sino *como hombre*, que no tiene sentido hablar de causalidad libre, de ley natural, de virtudes morales o de la existencia de Dios; si el físico está ingenuamente convencido que una proposición sólo será científica cuando se refiere a lo sensiblemente verificable (Carnap y Círculo de Viena) *como hombre*, no como físico, sostendrá que las normas morales son apenas relativas a la situación inmediata y que, en definitiva, si se refieren a lo “inverificable”, no tienen valor científico alguno. Luego, hemos descubierto una primera relación entre la física y la moral: en el orden metafísico, en la medida en la cual todo conocimiento de la ciencia particular se ordena a la realidad (al ser) mostrada en tal género de entes, tiene relación mediata con la moral; al mismo tiempo, en cuanto conlleva una filosofía implícita, el físico —no la física— no puede sustraerse al ambiente doctrinal filosófico y, desde ese punto de vista, siempre guarda relación con respecto al sentido de las operaciones prácticas del hombre (orden moral). Pero esta primera conclusión apenas nos ha abierto el camino para una reflexión creciente.

2. Integración de la física en la metafísica realista y sus consecuencias morales

a) De lo “inmediatamente inaprehensible” a un orden racional immanente

Si la física implica una metafísica, aun podemos ir más lejos ya que, cuando el físico se plantea el problema de la estructura de la materia apunta hacia un orden a la vez realísimo e inverificable. En efecto, cuando von Weizsaecker expone la estructura interna de los átomos y describe sus constitutivos (protón, neutrón, electrón y luego positrón, mesón, neutrino, cuantos de luz, etc.) reclama una “realidad unificadora que se oculta tras estas distintas formas fenoménicas” y, al estudiar las leyes que regulan el comportamiento de los componentes del átomo señala la aparente contradicción entre la afirmación de que el electrón es una partícula y que el electrón es una onda. Pero, sostiene, “esta contradicción se elimina afirmando que una «partícula» atómica es una realidad física situada más allá de las fronteras de aprehensión inmediata, que en modo alguno podemos describir mediante nuestros conceptos espacio-temporales”. Más aun: “los conceptos de «partícula» y «onda» o, más exactamente «fenómeno espacial discontinuo» y «espacial continuo», surgen como explicaciones exigidas por nuestras formas de aprehensión intuitiva de un suceso que en sí es inmediatamente inaprehensible”.¹ Por un lado se exige la necesidad de una “realidad unificadora” y, por otro, se reconoce un suceso inmediatamente inaprehensible; esta aguda observación evita certeramente convertir al fenómeno en fenómeno sustanciado (si se me permite hablar así) como hace el empirismo y deja abierto el camino lógico para la afirmación, ahora estrictamente filosófica, de la existencia de la *sustancia material*; pero afirmar la sustancia material (sujeto último de todo cambio desde que la realidad física se compone de sustancias elementales) implica la rigurosa aceptación de la sustancia metafísica “inverificable”. Las consecuencias son ineludibles, ya se trate de cambio feno-

¹ CARL F. VON WEIZSAECKER, *La imagen física del mundo*, pp. 34-35, trad. de E. Martino y J. Sanz Guijarro, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.

ménico, ya de cambio sustancial (dinamismo total de la realidad) porque, en el orden de la materia, todo ente aparece así como sujeto-agente (inmediatamente inaprehensible) de operaciones específicas; lo cual incluye al hombre tanto como sujeto sensible cuanto como sujeto metafísico, causa última libre de toda operación. De ahí que, una física verdaderamente dócil a los datos de la realidad deba admitir este orden metafísico inverificable pero no menos científico que es la fuente de la actividad moral del hombre. Esta es, precisamente, la que podrá emitir un juicio ético sobre los resultados concretos del desarrollo de la física, como enseguida veremos. Más aun: con lo dicho ha quedado admitido que aquella "realidad unificadora" exigida por el físico equivale a postular un orden racional inmanente a la materia; es decir, un *ordo naturalis* anterior a la consideración del físico que es un *ordo rationalis* reflejado en la inteligencia humana que lo expresa como una *ordinatio rationis*. El primer deber moral del físico (y de todo hombre) es respetar este orden fundamental que, a su vez, se comporta, para la inteligencia, como un abismo siempre inagotable.

b) La estructura de la materia y el problema del comienzo absoluto

Lo dicho anteriormente confirma lo que sostuve al comienzo pues la estructura de la materia no es determinación pura (acto puro en términos metafísicos) ni mutabilidad pura; por eso las partículas, físicamente indiscernibles, denuncian una estructura metafísica en la cual el ente físico no *es* su acto de existir (*esse*) sino que lo "tiene"; lo cual es admitir, de hecho, el comienzo absoluto de la materia desde que todo ente físico tiene "recibido" o participado el acto de ser. También la física se ha planteado, hoy, el problema del comienzo absoluto (creación) lo cual tiene resonancias fundamentales en el orden moral: ante todo, es evidente, para el filósofo, que en el campo de la física se suele emplear impropriamente el término "creación". Cuando se habla de "creación" para significar la producción de parejas de partículas a partir del fotón, no se pone la *nada* como antecedente y tampoco "se puede hablar de materialización de la energía... puesto que también la energía del fotón es material".²

De todos modos, cuando el físico se decide en contra o a favor de la creación abandona su método propio y hace, bien o mal, filosofía y de esta decisión se seguirán fundamentales conclusiones acerca del obrar moral del hombre.

Podría sostener, como ha hecho Einstein, que en su universo curvo cuyo volumen total sería finito, debe excluirse un Dios personal y creador.³ Dios, como se viene diciendo desde el Iluminismo, es una "hipótesis no necesaria" que es excluida de la regularidad de los acontecimientos del cosmos. En realidad, Einstein es, filosóficamente, panteísta, como lo pone de manifiesto en su telegrama al rabino de Nueva York: "Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía de las cosas; no en un Dios que se interesa por el destino y las acciones de los hombres".⁴ Como se ve, aunque el físico esté prevenido —como hace notar Jordan— contra todo motivo que no sea el del conocimiento científico de la verdad (contra toda teología de tipo creacionista) él mismo y, con

² FILIPO SELVAGGI, *Estructura de la materia*, pp. 262-263, trad. de A. E. Lator Ros, Herder, Barcelona, 1970.

³ *Out of my Latter Years*, New York, 1950 (hay traducción castellana).

⁴ Citado por Giuseppe Ruffino, "La ciencia física y el ateísmo", en *El ateísmo contemporáneo*, vol. I, p. 503 (ed. cast.). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.

él, otros como Bondy y como Hoyle, también toman una decisión *meta*-física al sostener que durante la expansión de la materia, siempre existente, nace o se "crea" nueva materia. El comienzo absoluto sería la nada de materia y así el mundo estaría naciendo continuamente de la nada. He aquí dos contradicciones: en el caso de Einstein (sin que esto afecte sus teorías propiamente físicas) se ha producido una extrapolación del orden cósmico al metafísico (el Dios de Spinoza) y en el caso de Jordan, Hoyle y algunos otros, se pone en la expansión de la materia la causa de la "creación" continua de materia, lo cual nos deja perplejos.

En ambos casos parece volverse al mito precientífico del movimiento circular puesto que "el universo no tuvo principio ni tendrá fin" (Hoyle); sólo cada estrella o sistema de estrellas tiene comienzo y fin y, como Heráclito que es tributario de mitos antiquísimos, las conflagraciones son sólo comienzos relativos en la perpetuidad del todo. Las consecuencias para el orden moral son muchas: en efecto, si en el fondo, *todo es Todo*, cuando el físico decide juzgar moralmente los resultados del aprovechamiento técnico de la física, debería comprender que, en este universo, la *libertad* de la persona singular resulta inexplicable. Aunque esta sea una conclusión estrictamente ético-filosófica, es ineludible ya que debe existir coherencia entre la visión del universo y la moralidad. Por eso, en estas cosmologías desaparece la idea de *sanción* moral perfecta, es decir, perfectamente justa y, por consiguiente, es vano hablar de *responsabilidad* moral como capacidad de dar una respuesta al Legislador y, en este caso, a un *ordo naturalis* racional. Ni libertad moral, ni sanción, ni responsabilidad tienen fundamento alguno en las cosmologías antes mencionadas. En tal caso, aunque en el orden práctico por imperio espontáneo del sentido común, se plantee el problema de la responsabilidad moral del físico en la producción de armas nucleares, por ejemplo, o se pretenda defender los derechos naturales del hombre, en el orden teórico es contradictorio y, de hecho, ineficaz.

Si volvemos al origen probable del cosmos y se acepta la hipótesis de que la materia estaba comprimida; que de núcleos livianos se desarrollaron elementos pesados hasta que, en algún momento, aconteció la explosión primera o gran explosión ("*big bang*"), se puede suponer también que, para cada partícula, existe otra idéntica de signo contrario (antimateria). De todos modos materia y antimateria se habrían formado en la explosión originaria pese a que, según la expresión irónica de Einstein, habría ganado el protón. Sea esto lo que fuere, en un reciente informe sobre "nuevos progresos en cosmología", Wolfgang Priestner, de la Universidad de Bonn, nos cuenta que "en los últimos años se ha demostrado que protones y neutrones no son partículas elementales en el sentido estricto de la palabra. Están compuestos por partículas aún más pequeñas, a las que se les ha dado el nombre de quarks. Cada protón y cada neutrón se compone de tres quarks, entre los que existe una unión muy firme".⁵ Se intenta así establecer una gran unificación entre las fuerzas de interacción y una de esas teorías (Howard Georgi y Sheldon Glashow) propone la existencia del bosón-X, partícula "totalmente exótica" (como la llama Priestner) que, con su antibosón-X, al perturbar la simetría entre materia y antimateria, ha producido la existencia de nuestro mundo y la nuestra. De modo que la materia actual del

⁵ En *Universitas*, XX, 2, p. 129, Stuttgart, diciembre, 1982.

cosmos es apenas un resto de lo que tenía a su disposición la explosión primera. Llegados a este punto, prefiero dejar la palabra al físico alemán: "Permanecemos atónitos ante este acontecimiento grandioso del acto creador, que en el lenguaje de la física denominamos «big bang». Al mismo tiempo nos muestra nuestra propia insignificancia y la fragilidad de la existencia total de la humanidad". El físico ha empleado la expresión *acto creador*, aunque la física, desde su propio método, no está habilitada para hacerlo y Priester lo sabe porque concluye, sin embargo, diciendo: "siempre permanecerá cerrada a los ojos del físico la última mirada a la creación". Es verdad. Pero es mucho más coherente con la física misma detenerse en la comprobación de la extrema "fragilidad" de todo ente que, en lenguaje filosófico, no es otra cosa que haber redescubierto la *contingencia* en el orden de la sustancia material. Nada más. Pero suficiente para que el filósofo ponga en evidencia que la contingencia supone la participación del acto de ser y que la participación implica la causalidad metafísica desde que la explosión originaria supone la donación del acto de ser a lo que es. Y tal es la creación *ex nihilo* por parte de Dios creador.

En tal caso la existencia de Dios no es una "hipótesis no necesaria" sino lógica. Admitida la creación y eliminado el mito del movimiento circular, todo ser es bueno y el Bien infinito es el fin no sólo del hombre sino de todo ente existente; de ahí que, en el tiempo, se ejercitan las opciones de la libre voluntad del hombre en orden a su fin último (el Bien infinito). Por eso, no sólo encuentra en esta doctrina el fundamento de la libertad personal, sino el criterio del juicio práctico-moral acerca de la invención de artefactos hechos posibles por el progreso de la física. Si todo proviene de un acto creador, cada ente y, sobre todo el hombre, posee un *ius suum* originario, fundamento de todo derecho —comenzando por el de la existencia— y se dispone de un fundamento para preservar y defender los derechos naturales del hombre. En este sentido, la sanción perfecta es exigida por la misma estructura del cosmos y, por tanto, la plena responsabilidad moral desde que el progreso de la física y de la técnica ha de subordinarse siempre al orden moral y, en última instancia, al orden metafísico. Entonces sí habrá coherencia entre la visión del mundo y las operaciones libres del físico y su sentido común que, por ejemplo, reclama ante la inhumanidad de ciertos artefactos. Por eso me parecen mucho más coherentes estas hermosas palabras de Max Born, escritas poco antes de su muerte: "El átomo ha sido siempre un amigo para mí. Fue la llave que me abrió las puertas de profundos secretos de la Naturaleza, secretos que me revelaron la grandeza de la Creación y del Creador".⁶

II. EL DESARROLLO DE LA FÍSICA ACTUAL Y LA ÉTICA CRISTIANA

1. En qué sentido los resultados de la física afectan el orden moral

a) Descubrimiento e invención. El artefacto y la moral

He dicho desde el comienzo que la física implica una metafísica (o su negación como modo negativo de volver a la metafísica); lo cual conlleva una implícita moral como ha podido verse cuando he hecho referencia a la cosmología actual. Empero queda aun la consideración de lo más grave o de lo grávi-

⁶ "El ser humano y el átomo", *Universitas*, VII, 2 p. 97, Stuttgart, 1969.

simo que se refiere al desarrollo de la física que ha permitido el aprovechamiento técnico de sus resultados para la producción de ciertos artefactos, como la bomba de hidrógeno. En este caso, la relación con el orden moral es inmediata y cae bajo la consideración de la ética pues el artefacto (sea cual fuere) dice relación por un lado a la causa eficiente principal que lo ha producido (físicos y técnicos) y, por otro, al fin del artefacto mismo.

Por eso el horror y el sentimiento de responsabilidad moral de los mismos físicos que hicieron posible el estallido de la primera bomba de uranio en agosto de 1945, en la ciudad de Hiroshima. Heisenberg narra la profunda conmoción que afectó a Otto Hahn, su compañero como prisionero de guerra en Gran Bretaña, cuando se enteró del estallido de Hiroshima puesto que había sido él quien descubrió la fisión del uranio y se sentía responsable de la horrible catástrofe. En el diálogo que se entabló entre los físicos prisioneros sobre el problema moral un principio de solución fue propuesto por Carl von Weizsäcker al distinguir entre descubrimiento e invento. Hahn había sólo descubierto; en cambio, el inventor "pone sus ojos en una determinada finalidad práctica"; desde este punto de vista, la fabricación de la bomba, es un invento.⁷ Se vislumbra así que la responsabilidad moral recae sobre el invento, no sobre el descubrimiento. Y aun así habrá que hacer algunas precisiones en relación con el invento. Born, considerando esta situación y la real posibilidad de la humanidad de autoaniquilarse, cree que debe hablarse sólo de responsabilidad; pero, al mismo tiempo, no duda en emplear la palabra "crimen", aunque referida a una suerte de "culpa colectiva" producto de una "decadencia de la conciencia" de la que todos participamos.⁸ Y, en el mismo lugar, Born, al recordar a sus discípulos Oppenheimer y Teller que aconsejaron el empleo de la bomba, dice: "Es hermoso haber tenido alumnos tan aventajados, aunque hubiera preferido que hubiesen sido más prudentes que sabios".

Hay aquí, en la conciencia de los físicos, la exigencia de una valoración moral insoslayable y que nos impone la necesidad de efectuar algunas distinciones que valen no sólo para el caso de la bomba nuclear sino de otros artefactos. Ante todo, habida cuenta del sentido del "invento" con finalidad práctica, es menester considerar que el artefacto, en cuanto simple término de la acción del hombre (*finis in re*) se distingue del artefacto en cuanto pensado o imaginado como principio de la acción subjetiva del hombre (*finis in intentione*); y, sobre todo, la bomba por ejemplo, supone aquello a lo que, como tal, se ordena por su propia naturaleza (*finis operis*). En ese sentido, la bomba se ordena a la explosión producida por la fusión de núcleos livianos, en el caso de la bomba de hidrógeno; pero, al mismo tiempo, depende también del objetivo que se propone el agente, es decir, el hombre (*finis operantis*): la explosión puede estar dirigida al aniquilamiento de una ciudad como objetivo bélico, o a la ruptura de un istmo para abrir un canal entre dos mares. Por consiguiente, ya sea como simple término de la acción del hombre o por relación al fin al que se ordena por su naturaleza (*finis operis*) no puede decirse que la bomba sea inmoral; pero sí reclama el juicio moral por relación al fin del operante, es decir, por relación a la libertad del hombre; en tal caso, sin eximir al físico y al técnico

⁷ WERNER HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*, 2ª ed., pp. 242-243, trad. de W. Strobl y L. Pelayo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

⁸ *Op. cit.*, p. 105.

de su responsabilidad por su intención subjetiva, quien dispone por tales y cuales motivos, el lanzamiento de la bomba, es el principal responsable desde el punto de vista moral. Y esta responsabilidad puede llegar a ser terrorífica.

b) El "pecado original de la investigación" y la agresión contra la materia

Pero el análisis propiamente moral debe ir aún más lejos: me parece que quienes denominaron, a las explosiones de Hiroshima y Nagasaki el "pecado original de la libre investigación" (como recuerda Born) acertaron en mucho mayor medida de la que podían sospechar. Ya he dicho anteriormente que la estructura de la materia (sean cuales fueren los progresos que en ese sentido alcance la microfísica) constituye un *ordo rationalis* desde el momento que es menester admitir cierta racionalidad inmanente a la materia; por eso este *ordo rationalis* se convierte con el fundamental *ordo naturalis*. En la investigación de este orden, puede la física avanzar indefinidamente con su propio método, ya que la vocación del físico es, siempre, vocación o llamado del *ser*, tal como se muestra en la materia; es lo mismo que decir que, mediatamente, es llamado de la verdad y del bien. Por eso, cuando el físico, horrorizado por la catástrofe de Hiroshima, habla de una suerte de "pecado original" intuye que los resultados de su investigación han sido utilizados, en el orden práctico, para el despiadado ejercicio del poder y la dominación; en tal caso, los resultados de la física han servido de medio para provocar la catástrofe que les aflige. Y como el fin (someter al Japón en este caso) exige la coherencia del o de los medios (la explosión nuclear) el físico-hombre intuye que tal coherencia no existe. Por eso se siente responsable. En efecto, por un lado, el maravilloso conocimiento de la íntima estructura de la materia ha permitido cierta *agnición* a la materia misma provocando una liberación de energía como medio; por otro, su conciencia tiene justificadas dudas de la bondad del medio. Por eso le llama "pecado". Y tiene razón, pues quizá son pocos los que se han detenido a pensar que, para tales fines, no es lícito utilizar y alterar aquel *ordo naturalis et rationalis* en que consiste la materia. Por eso me atrevo a hablar de una *agresión y falta de respeto por la materia*.

Los jefes de Estado, sobre todo los de la dos superpotencias que se reparten el dominio del planeta, apoyan y fomentan la investigación física porque la consideran fuente de poder. Este manipuleo de los progresos de la física crea problemas morales cada vez mayores que trascienden los límites de la clásica noción de guerra justa. Y así nos enteramos de la existencia de las estaciones espaciales de combate, de los satélites de vigilancia, de los fantásticos cañones que disparan un haz de partículas aceleradas, de misiles que sueltan pequeñas bolas erizadas de barras metálicas dentro de las cuales una pequeña explosión nuclear alimenta un láser multidireccional; nos enteramos también de la existencia de los satélites asesinos y de misiles antisatélites mostrándonos la antesala de una ya posible guerra de las galaxias. En efecto, los físicos que hablaron de una suerte de "pecado original" de la investigación barruntaban la verdad; pero al filósofo le interesa saber *por qué*.

2. El inmanentismo y el vértigo de la aniquilación

¿Por qué se ha negado toda metafísica implícita en la física y, por consiguiente, toda remota vinculación con la ética dejando sin solución posible los

problemas gravísimos que acabo de indicar? ¿Por qué se hace caso omiso a la evidencia de que toda cosmología física implica una visión del mundo que no puede prescindir de la moral? Y, lo más grave, ¿por qué se ha llegado a una perplejidad moral insoluble frente a las acciones prácticas ordenadas al aprovechamiento técnico de los descubrimientos de la física? Algunas de las respuestas ya han sido insinuadas anteriormente y no se refieren a la física sino a la filosofía: en efecto, el principio de inmanencia que es como la médula del pensamiento "moderno", ha supuesto que la razón se vuelve la regla de la verdad (Occam, Marsilio de Padua, Descartes) y, por eso, el pensamiento deja de ser contemplativo y se convierte en activo (Iluminismo) y también se identifica con la experiencia sensible (empirismo); en cuanto autoposición del ser, la razón y, con ella, el mundo del hombre, se vuelve autosuficiente, plenamente autónomo cometiendo, mucho antes que la física, su "pecado original" que no es otro, como decía Sciacca, que "el acto irracional de proclamarse absoluta";⁹ en tal caso, en cuanto niega el Absoluto que no es el hombre mismo, el pensamiento moderno (sin ser) no tiene otro destino que la *nada* en el orden especulativo y, al mismo tiempo, en cuanto se autofundamenta, significa la *nada de fundamento* para el obrar práctico. De ahí esta terrible vocación por la nada (y la autoaniquilación) que tiene la razón autosuficiente que ha permitido, al hombre de hoy, realizar el "sentido de la tierra" proclamado por Nietzsche. Esta autosuficiencia se convierte, por las mismas razones, en autosuficiencia del cosmos (por su relación con el hombre) y, como consecuencia, autosuficiencia moral en la utilización de los artefactos creados gracias a los progresos de la física. Por consiguiente, respecto de la autonomía del cosmos (un cosmos que carece de referencia a Dios y se resuelve en la inmanencia de sí mismo) acontece la pérdida del respeto por la naturaleza, es decir, la progresiva desacralización de la materia. Si el hombre es "el único absoluto para el hombre", la persona pierde su sacralidad y en cuanto es el hombre el ente en el cual se asumen todos los grados del ser cósmico prehumano, el cosmos mismo y la materia pierden su sentido sacro. En cuanto a los artefactos (como es el caso de las armas nucleares) una existencia autosuficiente carece totalmente de motivos fundados para subordinar el artefacto mismo (sea en su misma esencia, *finis operis*, sea en su finalidad extrínseca, *finis operantis*) al orden natural (*ordo naturalis*) que supone el orden moral y el fin último del hombre. Carece, por eso, de una referencia absoluta para determinar la moralidad o inmoralidad de los actos prácticos concretos por la utilización de los artefactos. Con lógica de hierro, un mundo autosuficiente se vuelve cínico e inhumano (aunque proclame farisaicamente lo contrario) y así se explica que Heisenberg haya podido hablar de una "decadencia de la conciencia". El *progreso* de la física ha sido acompañado por un *retroceso* de la conciencia moral y el *desarrollo* físico por un *subdesarrollo ético* desolador. En un mundo inmanentista (que no está referido a *nada*) no existe ninguna razón para impedir una guerra nuclear general como no sea el equilibrio del mutuo terror; pero como, respecto del arsenal atómico, si todos supieran que las bombas jamás serán lanzadas perdería efectividad el equilibrio del miedo, es menester que efectivamente puedan alguna vez ser arrojadas. Pero, en tal caso, alguna vez serán lanzadas. El núcleo de hom-

⁹ *Studi sulla filosofia moderna*, p. 29, 3ª ed., Opere Complete, t. 20, Marzorati, Milano, 1964.

bres que detenta, hoy, el poder en el planeta, carece de fundamentos para impedir un holocausto universal y esta carencia no es debida al progreso de la física sino al inmanentismo que no tiene otra salida que la nada (puesto que ha renunciado al ser). Ante esto, contemplamos un mundo dominado por el vértigo de la propia aniquilación, no como quien se ha asomado a un abismo sino como quien lleva el vértigo en la propia interioridad vaciada del ser y la verdad y el bien. Se trata de una suerte de contravocación del hombre de hoy, vocado, *llamado y seducido por la Nada*.

El inmanentismo ha producido la desintegración de los saberes del hombre y la física no es la causante sino una de las víctimas principales de la crisis de la razón autosuficiente. En cuanto todo saber es saber originario del ser tal como se muestra en todo género de ente, cada ciencia implica esta ontológica *tensión hacia el ser o la verdad*, desde el más humilde de los saberes hasta la metafísica; pero como el ser es también el bien, la integración de todo saber y toda investigación en el ser, en el orden práctico lo subordina y regula por la subordinación de las operaciones libres el Bien infinito. Por eso, sólo por su integración en esta tensión al ser, pueden la física y sus aportes fundamentales alcanzar su sentido ético. Solamente así podrían *renunciar* a tiempo ante lo que *no* se debe éticamente hacer y comprometerse libremente con lo que es menester hacer. Esto es, hoy, una suerte de utopía puesto que el mundo inmanentista y autosuficiente no está dispuesto al desprendimiento y a la integración jerárquica de los saberes a la luz del ser. De ahí que los esfuerzos que pudiera hacer la ética cristiana parecieran destinados al fracaso y la humanidad debe prepararse, quizás, para un holocausto desde el cual (como en una inmensa y terrorífica penitencia) emerja purificada por el dolor.

III. EL COSMOS, LA FÍSICA Y LA ETICA CRISTIANA

Sin embargo, precisamente por tratarse de un enfoque ético-metafísico *cristiano*, aun nos es posible ir más lejos. La filosofía cristiana se constituye sobre la transfiguración de la cultura antigua y la eliminación de sus mitos prerracionales y precientíficos, de modo que no solamente ha sido iluminada por la Revelación, sino que la filosofía progresó como mera filosofía.¹⁰ Este proceso fue aun más evidente en la ética, que proyecta su luz sobre las operaciones prácticas del hombre. A su vez, esto nos autoriza a contemplar el problema que nos preocupa desde el ámbito de la fe; y así nos percatamos que siendo el hombre la *recapitulación* de todos los grados del ser anteriores a él (desde las partículas elementales hasta los irracionales) el misterio de la Encarnación del Verbo, que "se hizo carne" (Jn. 1,14), implica impronta *cósmica* de Cristo y, con él, la nueva consagración de la materia. Así, tal como lo sostenían los Padres, el fin de la Encarnación no es solamente la redención del hombre sino la de *todo* el universo material. La falta originaria del primer Adán, privó al mundo de su mediador, de su cabeza, cesando el hombre de ser, como ha enseñado bellamente Frank-Duquesne, el vice-Dios de la creación.¹¹ El mundo físico se ha rebelado y desorbitado (Gen. 8,21) por culpa de este "tutor infiel" que se

¹⁰ He fundamentado esta tesis en mi obra *La filosofía cristiana en el pensamiento occidental*, Ed. Cruzamante, Buenos Aires, 1983.

¹¹ ALBERT FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la Chute, à la Rédemption et à la Gloire finale?*, p. 67, J. Vrin, París, 1947.

convierte en un tirano exterminador. Frank-Duquesne llega a decir, que el cosmos fue arruinado por el despojo del Logos que es su inteligibilidad, nadi-ficando y oscureciendo los "seis días" de la Creación; de ahí que, desde las partículas elementales el cosmos se ha cargado de incertidumbre y de tiniebla. El Verbo encarnado que recrea todas las cosas, *visibles* e invisibles, que renueva los cielos y la *tierra* (Is. 65,17), llamará a las cosas por su nombre verdadero (aquel que, en la caída, se volvió ininteligible para Adán).¹² Por El se nos hace evidente que el mundo de la materia, desde su más íntima estructura, a su manera adora a Dios (Ph. 2, 10-11) y se comporta como medio sensible para llegar a El. Caen así el panteísmo, la gnosis, la magia, el naturalismo, lo profano, porque la materia ha sido sacralizada en y por el Verbo en este "augusto rito metafísico" como le llama el P. Scalvini¹³ que ha sacralizado todo el universo. Cristo es también Cabeza de la naturaleza material y, por eso, hasta la última estructura de la materia (que la física nos enseña a conocer) "gime" y está como "en dolores de parto" (Rom. 8,22), presa de esta *tensión hacia el Verbo* que es la misma Verdad que sustenta a todas las cosas en el ser y que es, también, la tensión hacia la Verdad de todo conocimiento humano. Por es, simultáneamente, *tensión hacia el Bien* en todas las operaciones libres, movimiento en el cual deben integrarse los saberes del hombre. En este sentido, como decía San Buenaventura, "la creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora en tres grados de expresión: a modo de vestigio, de imagen y de semejanza; de manera que la razón de vestigio se halla en todas las creaturas, la de imagen sólo en las intelectuales (...) y la de semejanza sólo en las deiformes".¹⁴ Cuando se investiga la estructura de la materia como hace el físico, se apunta (aun sin proponérselo) hacia la imagen y hacia la semejanza de las naturalezas deiformes; al penetrar, por ejemplo, en la estructura interna de los átomos, sea que se pregunte por sus componentes (protón, neutrón, positrón, mesón, quantos de luz, etc.), sea por las leyes de su actividad conjunta (en la mecánica cuántica por ejemplo), el físico "toca" el *vestigio* en cuanto "conformidad lejana" con la Verdad viviente y creadora. Max Born intuyó este misterio cuando dijo que la investigación del átomo le había revelado "la grandeza de la Creación y del Creador".

La ética iluminada por la fe cristiana es, en cierto modo, con-vocada por la física y, por eso, aquélla puede iluminar no ya el problema de los componentes internos de las partículas o las leyes de su actividad interna, sino el de la aplicación científica y práctica de sus descubrimientos. Y como esta actitud debe ser, por la gradual participación del acto de ser en los entes, la de toda ciencia, no sólo la de la física, como ríos cuya corriente remontamos hasta su fuente, han de integrarse en la metafísica cristiana primero y en la mística al final. Hoy, más que nunca, deberíamos hablar de una *reductio scientiarum ad Deum*.

ALBERTO CATURELLI
CONICET
Universidad de Córdoba

¹² ALBERT FRANK-DUQUESNE, *op. cit.*, p. 95.

¹³ FRANCESCO SCALVINI O. P., "L'Incarnazione come consacrazione dell'universo intero", *Riv. di Asceitica e Mistica*, IV, nov.-dic., 1959.

¹⁴ *Breviloquium*, II, 12, 1; también *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. ún., q. 2, t. I, 72.

¿CIENCIA O ACTIVIDAD POLÍTICA EN LA DOCENCIA?

PERSPECTIVA TOMISTA SOBRE LA RELATIVA DEPENDENCIA Y AUTONOMIA DEL PROCESO DIDACTICO

I. El sentido y el origen de la actividad social

1. En el pensamiento de Tomás de Aquino, la actividad política no se reduce a la acción de los gobernantes por oposición a la acción de los gobernados. La actividad del hombre es ante todo social. El hombre es naturalmente socio para otro hombre. Esta actividad lo hace ciudadano (*civis*) al habitar en una ciudad (*civitas*), y adquiere un matiz político en cuanto está referida a la *polis* o ciudad organizada y en vista a ordenarla para el logro de un beneficio común que trasciende la actividad propia de los individuos en cuanto tales.

El origen de la sociedad se halla, según Tomás de Aquino, en la naturaleza racional y libre del hombre que lo convierte en un ser social. La sociedad no es fruto de la carencia o de la desigualdad entre los hombres. Estas son condiciones de posibilidad de la sociedad humana, juntamente con la mente humana que es capaz de captar *lo común* y de unir sus fuerzas individuales para formar una comunidad,¹ de modo que cada hombre obtenga —finalidad de la sociedad— en forma analógica, además de un bien individual, un bien superior y común, a partir de un lenguaje y de una acción en común. En la conducción de una nave, por ejemplo, participan muchos hombres con una acción que es, en parte, *común* (pues todos trabajan, con una finalidad genéricamente común) y en parte es *diversa* (pues trabajan en forma diversa, con fines específicos diversos, uno como timonel, otros como carpinteros o herreros, otro planificando la ruta, etc.). La acción común produce la navegación, como un todo superior al producto de la acción individual, no sólo por el orden, sino también por la composición, la unión y continuidad.² Los beneficios de la acción común también son en parte comunes (pues todos reciben algo por esta actividad) y en parte diversos (pues, por diversas razones que luego veremos, se valora diversamente la actividad realizada).

2. La raíz, pues, del bien análogamente común se halla en que el hombre por su inteligencia racional y libre, puede llegar a algo *común* sin perder su interés y perspectiva personal y *propia*. En el hombre existe, por su naturaleza humana racional y libre: a) un componente común y, b) un componente individual o personal. Todos participan del ser que ilumina por igual la razón humana con sus principios comunes, y todos son personas en cuanto son principios de acción intransferibles, propios, libres. Aun en el estado de inocencia original los hombres serían *desiguales*³ no sólo corporal o biológicamente, sino por una

¹ *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I.

² Cfr. *In X Libros Ethicorum*, Lib. I, Lect. 1, n° 5.

³ "Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum" (*S. Th.*, I, q. 92, a. 1, ad 2).

diversa aplicación de la libertad y del esfuerzo humano al conocer, al querer y al hacer. La libertad es, en cierto sentido, origen de la desigualdad.

"Et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum vel cognoscendum: unde quidam magis profecissent in iustitia, et scientia, quam alii".⁴

Tomás de Aquino colocó la raíz de la libertad en la *espiritualidad* que manifiesta la razón humana en cuanto ésta puede conocer y querer las cosas materiales prescindiendo de su materialidad. Según Tomás de Aquino, *el hombre puede ser libre porque es espiritual*. Por esto mismo, todo hombre puede ser ciudadano. Aristóteles, por el contrario, limitó la capacidad de ser libre y de ser ciudadano a "quienes no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables para la vida es ser esclavo".⁵

3. Las personas son originalmente distintas y conllevan —por el uso que hacen o pueden hacer de su libertad— un irrenunciable sello de distinción. Esto no obstante, las personas humanas, dado su condicionamiento material, nacen en un mundo cuyos bienes están subordinados y destinados, por el hecho de nacer, a todos por igual a fin de que cada uno pueda proveer, con su esfuerzo, a su existencia, e incluso usar los bienes ajenos en caso de extrema necesidad.

"Res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitate. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus".⁶

La propiedad de los bienes temporales no excluye que los demás puedan usar de esos bienes.⁷ La propiedad es un derecho humano legítimo siempre que no excluya el derecho también legítimo de los demás a vivir y a vivir bien, por medio del propio esfuerzo puesto en común cooperación y de lo que ella le reditúa. Los hombres que a pesar de su honesto esfuerzo se hallan en extrema necesidad, pueden tomar los bienes materiales ajenos, porque "en caso de necesidad extrema todas las cosas son comunes (*omnia sunt communia*)".⁸

Todos los hombres necesitan para vivir humanamente *bienes materiales y libertad* (que resume la necesidad de bienes espirituales). Estos bienes al ser necesarios a todos son bienes genéricamente comunes, pero que cada hombre concreto se los ha apropiado de modo personal en el transcurso de la historia. Pero la comunidad humana no se forma solamente por una participación igualitaria en los bienes comunes materiales; requiere además de la libertad y del esfuerzo de cooperación de las personas y este esfuerzo no es siempre igualitario. Por último y principalmente requiere una base *moral*, por la que la libertad

⁴ S. Th., I, q. 86, a. 3.

⁵ La Política, Lib. III, cap. 3.

⁶ S. Th., II-II, q. 66, a. 7. Cfr. RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, p. 296.

⁷ S. Th., II-II, q. 32, a. 5 ad 2.

⁸ S. Th., II-II, q. 32, a. 7 ad 3.

se pone límites de modo que su ejercicio sea justo, y los hombres no se escuden en la libertad para robar impunemente lo necesario a los demás socios.

Las personas humanas son, pues, seres individuales y desiguales que poseen un derecho a un *bien común material* (diversamente apropiado) y a un *bien espiritual común* (la verdad, la ciencia, la cultura, y en última instancia Dios, felicidad de la libertad diversamente ejercida). Siendo la condición del hombre pasajera (*homo viator*) en este mundo, el bien material (esto es, la tierra y todo lo que ella produce e instrumenta) se halla en función de posibilitar el acceso al logro personal, con la ayuda del esfuerzo libre y espiritual. La sociedad o comunidad ciudadana (y hoy nacional e internacional) es una comunidad perfecta sólo si en ella sus hombres tienen lo que es suficiente para la vida (biológica, psicológica, cultural, etc.), de modo que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien (*homines non solum vivant sed quod bene vivant*).⁹ Vive bien el hombre que está en condiciones de realizar con libertad sus proyectos y alcanzar su fin último que es la posesión de la virtud (o fuerzas ordenadas y necesarias) para lograr, como efecto, la felicidad acorde con su naturaleza racional.¹⁰

Estos dos bienes comunes (el material y el espiritual), aunque sean analógicamente asumidos por las personas, son bienes de los que nadie puede ser excluido, ni ser privado de los medios para alcanzarlos y con ellos lograr su fin último. Estos bienes le corresponden al hombre por naturaleza y nacimiento, y quien se lo imposibilita se convierte en injusto, pues es injusto quien impide la posesión o no da a cada uno lo que análogamente le corresponde.¹¹

4. La *actividad en común* supone poder usar estos bienes comunes (materiales y espirituales), de los que cada uno se beneficia de modo personal pero sin excluir a los demás. La actividad en común es, pues, una *cooperación*, realizada por diversos sujetos, con diversas fuerzas y diversos resultados.

Dinámicamente considerado, el bien común (material y espiritual) es una base que posibilita la acción en común. El bien común, dinámicamente visto, es la posibilidad y la realidad de actuar y operar en común. El bien común estático se hace dinámico por la *cooperación*. No obstante ser el hombre naturalmente social en cuanto tiene bienes comunes de los que participa personalmente, sin embargo la sociedad no es una construcción totalmente natural: implica la actividad consciente y libre del hombre para utilizar esos bienes y para ver en la *cooperación* un bien. En el pensamiento de Tomás de Aquino, el bien común (material y espiritual) es don de Dios a todo hombre que nace. Es congénito y constitutivo de todo hombre-sujeto-racional el tener un cuerpo y un alma, existir en un mundo material (con necesidades físico-biológicas) y en un mundo espiritual (con ideas y valoraciones). El existir en este mundo material y el tender naturalmente a Dios como fin último son bienes comunes a

⁹ *In Polit.*, Lib. I, Lect. 1.

¹⁰ *De Reg. Princ.*, Lib. I, cap. 15.

¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 66, a. 5.

todo hombre por el mero hecho de nacer y son dones de Dios.¹² Estos dones son las condiciones de posibilidad para que todo hombre actúe y los logre asumir personalmente, sin excluir a los otros de esta posibilidad y de estos medios para alcanzar el pleno desarrollo del hombre (el estado de virtud), que es también el fin de la educación.

Lo que no es un don de Dios es la cooperación de los hombres libres, el bien común dinámicamente considerado.

"El fin de la sociedad política, como el de toda sociedad humana, implica una cierta obra a hacer en común. Esta es una propiedad unida al carácter humano y racional de la sociedad propiamente dicha: esta obra a hacer es la razón objetiva de la asociación y del consentimiento (implícito o explícito) a la vida en común".¹³

5. Los hombres deben convenir en coordinar (establecer un orden) la actividad común. Es aquí donde cobra sentido la acción *social*: en esta *acción común* surge la sociedad y el derecho o ley natural que nace de todo hombre y afecta a todo hombre. En una sociedad, el bien propio de cada ciudadano no existe sin el bien común y viceversa.¹⁴ La acción individual de un hombre se hace común al integrarse como en un todo en la acción de los demás, debidamente ordenada.

El gobernante surge de la necesidad de coordinar la *acción común* (cooperación). El gobernante es el que preside en el intento de lograr este *bien común* social, que es la cooperación o acción en común de personas libres en la sociedad. En la actividad común se concilian el bien de cada uno, diversa y analógicamente logrado, la libertad de las personas y los bienes comunes (materiales y espirituales).

"Dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune... *Socialis* autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet".¹⁵

La expresión "bien común" puede convertirse en una fórmula abstracta si no recibe delimitaciones concretas en cada momento histórico y en una teoría política determinada. En la perspectiva tomista, el bien común tiene tres aspectos:

a) Un *aspecto material* por el que el bien común se concreta en bienes materiales en una ciudad o nación, de los cuales los ciudadanos deben poder participar en forma materialmente proporcionada a las necesidades de los sujetos y a las posibilidades materiales que ofrece el mundo.

¹² Sin embargo, históricamente los siervos no poseen ningún bien material en común con su señor. "Servus non habet aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum" (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. XI, n° 1699). C

¹³ MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires, 1982, p. 45.

¹⁴ S. Th., II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

¹⁵ S. Th., I, q. 96, a. 4. Cfr. *In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. XI.

b) Un *aspecto espiritual* por el que el bien común se concreta en los bienes socioculturales de una ciudad o nación y de los cuales los ciudadanos deben poder participar en forma espiritualmente proporcionada a las necesidades intelectuales y morales de los sujetos, y a las posibilidades logradas en el mundo cultural.

c) Un *aspecto activo* por el que el bien común se concreta en una acción social en común, en una *cooperación*, que genera productos o beneficios sociales que deben distribuirse análogamente en todos los que cooperan (en parte indistintamente para todos los ciudadanos por ser ciudadanos y cooperar, y en parte según la diversa medida o modo de cooperación). El bien común social, producto de la acción social de los individuos, no puede ser un instrumento de rapiña para que algunos ciudadanos —sin el esfuerzo propio que podrían realizar— gocen de los beneficios sociales que reedita el esfuerzo de los demás. El bien común social, basado en un esfuerzo cooperativo, es el instrumento y el objetivo que constituye y mantiene una comunidad.

6. El bien común considerado como cooperación o actividad en común exige una *coincidencia de voluntades* y una *aceptación mutua* de todos los participantes que establecen como ley fundamental la cooperación: *concordantia est circa operabilia. Communiter operantur ea que opinantur esse utilia*.¹⁶ La sociedad implica que sus socios se mantengan bajo el derecho (*ius*), o sea, bajo el yugo de la ley (*iugo legis*) de cooperar en la actividad de mantenerla, aunque de ello se deriven logros diversos para cada socio. Pero aunque estos logros, socialmente comunes, sean personalmente diversos son siempre mayores de los que cada hombre lograría aisladamente. Ser social implica, pues, que cada hombre —sin dejar de ser libre causa y responsable de las consecuencias de sus actos— se avenga a mantener un vínculo de amistad (*vínculo amicitiae*), de legalidad (*sub iugo legis*) y de racionalidad (*sub regula rationis*). Quien no acepta estas condiciones vivirá como un ave de rapiña.¹⁷ El bien y la felicidad, que son el fin último tanto del hombre como del ciudadano, no se consigue sin un *dominio racional* por el cual cada uno limita y ordena sus apetencias personales.

7. Sobre esta base de cooperación y convivencia, establece Tomás de Aquino el fundamento de la vida social. Sobre la vida social establece la vida política, entendida como coordinación de la cooperación. El gobernante es el que preside la administración y ordenación de esa ley de cooperación que los hombres están dispuestos a admitir para beneficiarse (*bene vivere*). Los hombres se constituyen en seres sociales por su personal colaboración entre ellos y por los análogos beneficios que obtienen. La sociedad es política por la ordenación de sus hombres. Estos libre y ventajosamente cooperan en una actividad que los convierte en comunidad y generan la sociedad en su aspecto jurídico de orden, en función de la cual se halla la política.

“In ipsis autem hominibus, sicut cum multis homines ordinat in unam quandam communitatem, quarum quidem communitatem cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae”.¹⁸

¹⁶ In *Ethic.*, Lib. IX, Lect. VI, n° 1832.

¹⁷ S. *Th.*, II-II, q. 188, a. 8 ad 5.

¹⁸ In *Polit.*, Lib. I, Lect. 1.

La relación social de cooperación entre los hombres no agota todo lo que el hombre es. El hombre no es sola y únicamente un ser social. Es ante todo un ser con *originalidad* —expresión de libertad y de inteligencia que trasciende la materia— y que aporta su cooperación.

....“El hombre no está ordenado en la sociedad política, según su ser íntegro y según todo lo que es en él”.¹⁹

Según Tomás de Aquino, no todas las acciones de los hombres fueron políticas: algunas fueron anteriores al ámbito político: las decisiones (implícitas o explícitas) de cooperar en una acción que se vuelve común, a partir de bienes (materiales y espirituales) comunes, son anteriores, esencialmente sociales y bases para lo político.

El acto de distribución (*distributionis actus*) de las cosas materiales —producto de la acción común— pertenece a quien preside; pero el criterio de distribución justa se halla en los que componen esa comunidad y en la forma en que la componen, pues a cada uno se debe según cada sociedad organizada estima que uno es.²⁰ Como todos los hombres son *en parte iguales* deben recibir en parte beneficios iguales por su acción en común; pero como *todos* los hombres son *en parte desiguales* reciben también en parte beneficios desiguales. El bien como el ser es analógico y *el bien común también es analógico*. Entre el bien común y el bien propio hay solamente *proporcionalidad*, como hay proporcionalidad entre el ciudadano y la ciudad. No hay bien común social si los ciudadanos no actúan colaborando y construyendo una acción de todos, y en especial si quien los preside no colabora con la acción común, pues quien preside es la posibilidad instrumental de esa acción.²¹

8. La acción en común debe producir lo suficiente como para que se beneficien analógicamente todos los que cooperan en forma más abundante que si operaran individualmente. La acción común que constituye a la sociedad no

¹⁹ S. Th., I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

²⁰ S. Th., II-II, q. 61, a. 1, ad 3. El criterio de distribución de los productos derivados de la acción en común varía en cada teoría y régimen político. En el régimen democrático, se estima que todos los hombres son iguales con relación a la libertad (*aequales in liberalitate*) y éstos exigen que los productos se distribuyan igualitariamente (*aequalitas eis distribuatur*). El régimen oligárquico privilegia la igualdad para los que tienen iguales riquezas invertidas en la acción común, y exigen que los productos se distribuyan según ese criterio. El régimen aristocrático privilegia a “los mejores” en esa cooperación y exige que los bienes o productos se distribuyan proporcionalmente según ese criterio (*medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem*) (cfr. *In X Ethic.*, Lib. V, Lect. 4, n° 937). La democracia privilegia el bien del pueblo y por pueblo entiende solamente a los pobres: “In democratia illi qui principantur in multis intendunt ad commune bonum, inquantum volunt aequari populares insignibus, intendentes principaliter ad bonum popularium” (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 11, n° 1701). Como la riqueza puede ser a veces adquirida por un legítimo esfuerzo personal (y no solamente mediante robo) la antigüedad y el medioevo vieron cierta perversidad en el régimen democrático por excluir a los ricos de los beneficios de la cooperación (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 10, n° 1679). Se consideraba también perverso que alguien gobernase igualmente a los libres y a los siervos (Idem, n° 1683). Existía un explicable temor de que la democracia llevase al caos social, pues los gobernantes tienen poca fuerza en su gobierno, dado que cualquiera del pueblo tiene casi igual potestad: “In democratia quilibet de populo habet potestatem, quasi ex aequali et principes parum possunt” (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. X, n° 1687).

²¹ S. Th., I-II, q. 92, a. 1, a 3.

sólo es un bien común ella misma por ella misma, sino por los bienes que produce la acción en común, por los *productos* que análogamente repercuten en bien de todos los individuos.²²

La sociedad nos permite vivir mejor porque posibilita a los individuos: a) una mejor organización y dominio racional de sus fuerzas (virtud, sentido moral); b) una protección en paz entre ellos; y c) una producción de bienes materiales suficientes para el bien vivir de cada ciudadano.

“Para *vivir bien un hombre*, se requieren dos cosas: la principal de ellas es obrar conforme a virtud, porque la virtud es por la que se vive bien; y otra secundaria, que es como instrumental, conviene a saber tener suficientemente bienes temporales, cuyo uso es necesario para las obras de virtud... Para instituir que *un pueblo* viva bien, se requiere tres cosas: lo primero, que los de él se junten y constituyan en conformidad de paz. Lo segundo, que unidos con este vínculo sean encaminados al bien obrar; porque así como el hombre ninguna cosa puede hacer bien, si no es presupuesta la unión y conformidad de sus partes, así una muchedumbre de hombres, si carece de esta unión de la paz, contradiciéndose a sí misma se impide en el bien obrar. Y lo tercero, se requiere que por la industria del gobierno haya suficiente copia de cosas que son necesarias para el bien común”.²³

En resumen, la actividad social:

a) Consiste en una acción común o cooperación de personas, que por ser tales son desiguales, las cuales producen y reciben un bien común analógico por esa cooperación.

b) Esa cooperación es lo que formalmente hace a los hombre socios, esto es constituyentes de una sociedad.

c) Lo político (considerado como organización de lo social) supone lo social, la decisión de cooperación de personas libres. En consecuencia, no toda acción humana es política: la decisión de cooperar es lógicamente anterior y hace posible la política.

d) La comunidad se hace sociedad al aceptar o crear pautas racionales de cooperación que los socios que participan asumen como leyes para su comportamiento.

e) La comunidad se basa en un vínculo de amistad que se expresa en la confianza al cooperar con los demás. Esta acción de cooperar tiende en general a posibilitar la felicidad de los socios (finalidad de la sociedad) que cada uno logra en grado diverso. La cooperación es el bien común específicamente social, desde el punto de vista dinámico. El bien es lo que se apetece, lo que mueve a

²² “La analogía del bien común salva los aspectos verdaderos en la unidad de lo diverso, merced a la noción de orden. Cada parte distinta y desigual alcanza su propia perfección en la plenitud de los vínculos que la une a los otros sin negar su originalidad” (BOUCHET, R. C., *Sobre las causas del orden político*, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1976, p. 95). “El bien común de la ciudad es la comunión de esas personas en el bien vivir; es, pues, común al todo y a las partes” (MARTAIN, *op. cit.*, p. 18).

²³ *De Reg. Princ.*, Lib. I, Cap. 15.

los hombres.²⁴ Pero el bien es tan analógico como los entes y el ser. No todos apetecen lo mismo. Sin embargo, podemos suponer que todos apetecen genérica y lógicamente un fin último (que no es medio para ninguna otra cosa y que, en cada uno, toma diversas formas) y los medios para alcanzarlo. El bien común supone un fin común genérico al cual tienden los asociados (por ejemplo, la búsqueda de felicidad, concebida en diversas formas concretas) y un bien común consistente en *medios* comunes para alcanzar el fin (por ejemplo, la cooperación, ciertos bienes materiales y espirituales). El bien singular o particular, sin oponerse al bien común, no es el bien de cualquier persona. Cada persona tiene propio fin y bien específico.²⁵

f) Sobre la base dinámica de la cooperación, la sociedad supone en los socios bienes comunes naturales a todos los hombres por el hecho de nacer hombres en su comunidad: un ideal o fin o bien genérico común (tender a lograr la felicidad, el fin último) y un bien material común que posibilite a los hombres vivir (comer, vestirse, etc.) y, en consecuencia, cooperar con los demás. En el inicio, el bien común natural y material fue la tierra y todo lo que ella naturalmente produce; luego “por división de las cosas y apropiación procedente del derecho humano”,²⁶ este bien común quedó reducido —para los que, por diversas razones (pereza, injusticia, inhabilidad, violencia, etc.) se apropiaron menos— a lo necesario para vivir que les posibilita cooperar al menos con la fuerza de su trabajo.²⁷

g) Los errores más frecuentes en materia social y política referentes al bien común consisten en tomar esta expresión: 1) o bien en un sentido *unívoco*, de modo que todas las cosas serían propiedad igualmente de todos (igualitarismo); 2) o bien en un sentido *equivoco* de modo que “bien común” resulta ser una expresión única para referirnos a realidades radicalmente opuestas: el bien común sería la expresión del bien de unos pocos y del mal de muchos.

Tomás de Aquino advierte que el bien común es una expresión *análoga* que implica, en parte y genéricamente, un *bien de todos* los socios, sin excluir, en parte y específicamente, *diferentes apropiaciones* o beneficios personales de ese bien que resulta de una acción cooperativa. La distribución del bien común pertenece a la justicia *distributiva*. La justicia *commutativa*, que rige entre personas singulares, se rige como en la compra y en la venta por un criterio *cuantitativo* de igualdad. Por su parte, la justicia *distributiva* da a cada uno lo suyo, pero según una *analogía* en la igualdad (así por ejemplo, 6:4::3:2), de acuerdo con la función que cada uno tiene en el todo y de acuerdo con cada sistema político. El sistema oligárquico, por ejemplo, distribuye los bienes comunes según la proporción de las riquezas con las que participa cada ciudadano; el sistema aristocrático según la prestancia o virtud de cada ciudadano; el sis-

²⁴ In X *Ethic.*, Lib. I, Lect. I, nº 9.

²⁵ Cfr. S. *Th.*, II-II, q. 58, a. 9, ad 3.

²⁶ S. *Th.*, II-II, q. 66, a. 7.

²⁷ “Cum enim homo sit ex anima et corpore compositum, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti” (S. *Th.*, I-II, q. 59, a. 3).

tema democrático pretende distribuir los bienes según la libertad en la cooperación, esto es, igualmente a quien contribuye como rico o como pobre.

II. El sentido y el origen de la actividad política

"In distributiva iustitia alicui privatae personae datur in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tantum maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchiam secundum divitias, in democratia secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas. Et ideo dicit Philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum qualitatem, sed secundum proportionem".²⁸

9. La actividad social se origina en la cooperación de los ciudadanos, dado que esta actividad en común les aporta análogamente mayores beneficios de desarrollo material y espiritual a cada uno de ellos que si obrasen separada y aisladamente. La actividad política, por su parte, considera las operaciones de la multitud civil:²⁹ surge como necesidad de organizar (no de suplantar) la acción social de los individuos en su intento de cooperación. En este caso entonces es necesario que los socios establezcan a alguien que presida organizando y ordenando la acción de cooperación.³⁰ El gobierno de la ciudad o polis es el que promueve la unidad del orden en la cooperación de los ciudadanos.

La actividad social se basa en la cooperación de las personas que libremente se unen para cooperar en vista de un genérico bien común. A partir de esta realidad social nace la necesidad de la actividad política de ordenamiento de la acción, que en la polis trasciende la acción de cada ciudadano. El gobierno que preside la actividad política presupone una actitud de honesto esfuerzo en la cooperación entre los ciudadanos y con él y viceversa. Cuando el gobernante no coopera con el bien común, sino únicamente para su bien privado y propio, se convierte en tirano y puede ser justamente destituido por los miembros de esa sociedad.³¹ Según Tomás de Aquino, todo el que ataca (sea gobernante o simple ciudadano) el orden que permite la colaboración es un sedicioso por impedir el dinámico ejercicio del bien común.

Tirano es quien oprime con su fuerza (*per potentiam oprimit*) y no rige la cooperación según justicia. El poder político pertenece al pueblo o multitud que

²⁸ S. Th., II-II, q. 61, a. 2.

²⁹ In X Ethic., Lib. I, Lect. I, n° 6; cfr. Lib. VI, Lect. 4, n° 1188. La ciencia política es una ciencia práctica, aplicada a la utilidad (*utilia*) o medios del bien común de la sociedad, para gobernar las operaciones de la multitud. El objeto material de la política, considerada como ciencia, está constituido por "las operaciones de la multitud" que en cuanto constituyen una sociedad se proponen un bien común, y su objeto propio o formal se halla en el estudio aplicado al "gobierno de la multitud humana" y a todos los medios que lo hacen posible. La multitud cuando establece sus leyes obra políticamente y se requiere en ella una "prudencia arquitectónica" (In Ethic., Lib. VI, n° 1197) para legislar en vistas a las partes en el todo.

³⁰ De Reg. Princ., Lib. I, cap. 1.

³¹ S. Th., II-II, q. 42, a. 2 ad 3.

se organiza para cooperar y obtener beneficios de esta cooperación. El gerente o presidente de la comunidad es sólo un vicario del pueblo.

"Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet".³²

La actividad política es tal porque con ella el pueblo, o sea, los socios, se autoorganizan (directamente o por quien los preside) racional y prudentemente.

10. Si en una comunidad los hombres sólo atendiesen a sus fines particulares sin ocuparse por un fin genérico común, su acción no resultaría comunitaria, no estarían cooperando. Se trataría en este caso, más bien de acciones individuales yuxtapuestas que pronto entrarían en colisión. Las *leyes* son el instrumento soberano por el que los hombres establecen una acción o una finalidad en común,³³ imponiéndosela con fuerza coactiva. La fuerza coactiva de la ley se basa en la racionalidad que la multitud o quien la representa públicamente expresan mediante las leyes y en función de la cooperación: *hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica*.³⁴ Esto requiere en la multitud una gran madurez y sentido de la justicia (que debe manifestarse en las leyes y en la honestidad), para no ceder sus derechos a un demagogo que, condescendiendo con un grupo, tiranice al otro. La democracia, que es el gobierno de los hombres libres pero pobres, también puede corromperse.³⁵ Ni la misma democracia tiene derecho para suprimir la libertad de disenso de las minorías e *imponer* la visión o verdad de la mayoría. La democracia puede exigir de cada ciudadano un orden en la cooperación común, basada sobre una verdad práctica probable; pero no tiene derecho a exigirle que reformule el juicio de su conciencia y acepte, como verdadero y sin más, el juicio de la mayoría. La unificación por coerción, en una comunidad, debe reducirse al mínimo, pues es siempre una unificación exterior y precaria, y no engendra ningún acrecentamiento de la conciencia comunitaria. El bien común unifica interior y vitalmente cuanto es una esforzada acción de cooperación, libremente asumida por los que participan análogamente en ella, y que de ella reciben beneficios análogos.

La ley, antes que una coerción exterior, es *una formulación de la razón* promulgada por la comunidad (o por el gobernante) para que ella pueda dirigirse

³² S. Th., I-II, q. 90, a. 3.

³³ S. Th., I-II, q. 96, a. 1.

³⁴ S. Th., I-II, q. 90, a. 2 ad 2.

³⁵ "No hay verdadera democracia sino allí donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos" (ARISTÓTELES, *La Política*, Lib. VI, cap. 3). "La soberanía debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón" (Idem, cap. 6). "In democratia intenditur solum bonum pauperum" (*In Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 10). La democracia en la antigüedad fue vista con cierto desprecio, pues —entre otras causas— se estimaba que el pobre era pobre por carecer de inteligencia o de esfuerzo personal para adquirir riquezas. El pobre, al no poseer nada, manifestaba o su incapacidad o su despreocupación por el bien común. Pero Tomás de Aquino pensaba que la mejor forma de gobierno sería una *forma mixta*, en la que todos cooperasen para lograr un bien común análogamente participativo y creciente: Uno es el que rige o preside (principio monárquico); pocos, pero los más capaces, organizan las leyes (principio oligárquico), y el pueblo —pues todos deben tener parte (*omnes aliquam partem habeant*) en el gobierno de modo que así se conserve la paz y el orden— elige a los que deben proveer al bien común (principio democrático) (Cfr. *In Polit.*, Lib. II, Lect. 7).

a sí misma con mayor constancia en lo que estima justo y en vistas a una acción en común.³⁶

III. *¿Ciencia o actividad política en la docencia?*

11. Un pueblo que se organiza para ordenar su cooperación o acción en común, es una realidad social y además política. Su sabiduría para organizarse en esta cooperación es el saber más arquitectónico (teórico-práctico) que puede poseer en las cosas humanas.

"Civilis scientia videtur esse... principalissima et maxime architectonica".

"Sciendum autem est quod politica dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum".³⁷

La política, además de una *realidad* de la comunidad organizada, es una *ciencia* práctica o activa acerca del gobierno de la *polis*, que se expresa en las decisiones del gobernante, iluminadas por la razón, atenta a todas las circunstancias particulares y en vistas a lograr arquitectónicamente la cooperación de las partes en el bien común.

12. La comunidad, o quien ejerce su poder ordenador, tiene derecho a ordenar lo que deben saber (los conocimientos o ciencias) los ciudadanos para cooperar y realizar el bien común de la sociedad. Ahora bien, como todo ser tiende a conservarse en su ser, así también toda organización política o constitución de la sociedad crea sus medios para conservar y perpetuar su ser, salvo en el caso que fuerzas exteriores o interiores la lleven a transformarse o revolucionarse.

Para Tomás de Aquino, las organizaciones o sistemas políticos no son ni sagrados ni válidos en sí mismos. La finalidad de la ciudad o del Estado se halla en posibilitar, de muchas maneras, a cada ciudadano, en el modo como los mismos ciudadanos lo estiman en su constitución social, que cada uno logre más fácilmente que en la forma individual su plenitud, esto es, el desarrollo y la organización de sus fuerzas humanas (sus virtudes físicas, intelectuales y morales). Si se hace, en cambio, consistir la felicidad de los individuos solamente en la riqueza material se pensará, en consecuencia, que la ciudad o nación es dichosa cuando es rica. Los bienes materiales, en el pensamiento de Tomás de Aquino, son los instrumentos *indispensables pero no suficientes* para que los ciudadanos logren la felicidad mediante el conocimiento y la voluntad que posibilita a cada uno, de modo que cada uno *pueda* organizar sus fuerzas, adquirir virtud. En esta organización o formación de las fuerzas (físicas, intelectuales, sociales, morales...) de los individuos interviene la educación. La educación consiste en el logro que cada ciudadano realiza de ese estado de virtud, y en la facilitación de posibilidades y medios que (los docentes, la institución escolar) les pueden ofrecer. En este sentido, la actividad política

³⁶ Cfr. GRANERIS, G., *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p. 54.

³⁷ *In Ethic.*, Lib. I, Lect. 2.

del pueblo (o quien lo representa) no puede desentenderse de la educación de sus ciudadanos. La educación (los medios que se ofrece para formación que realiza cada ciudadano) se realiza en cada pueblo o nación teniendo en cuenta la constitución de ese pueblo, a no ser que el pueblo mismo decida cambiar su constitución. Los sistemas educativos reflejan entonces la constitución legal del pueblo; pero no siempre la constitución legal refleja las opiniones de la muchedumbre real.

13. El conflicto surge (y repercute en la educación, y en concreto en los docentes) cuando la muchedumbre no tiene un pensar uniforme, cuando existe *pluralidad* de opiniones sobre temas fundamentales. Ya Aristóteles decía lo que luego hará suyo Santo Tomás de Aquino, con algunos matices, en su comentario.

“No puede negarse que la educación (*paideia*) de los niños debe ser uno de los objetos principales de que debe cuidar el legislador. Dondequiera que la educación ha sido desatendida, la ciudad (*polis*) ha recibido un fuerte golpe. Esto consiste en que las leyes deben estar siempre en relación con el principio de la constitución y en que las costumbres particulares de cada ciudad afianzan el principio... Las costumbres democráticas conservan la democracia, así como las costumbres oligárquicas conservan la oligarquía...”³⁸

Para Aristóteles, el ciudadano es parte de la ciudad o nación, y en cuanto la ciudad constituye un todo y posee un fin genéricamente común debe vigilar para que ese fin se conserve. El ciudadano no es totalmente dueño de sí; sino que la ciudad puede pedirle, mediante sus leyes, que se prepare con el conocimiento y la acción para defenderla, e incluso en casos extremos que ofrezca su vida para defenderla, como en casos extremos de necesidad el ciudadano individual es sostenido por el bien de los demás ciudadanos. Según Aristóteles, la ley debe reglar la educación y ésta debe ser pública. En esto Aristóteles ataca la costumbre vigente en su tiempo, por la cual cada familia —en un régimen más tribal que civil— cuidaba de sus hijos en su casa, educándolos con sus propias técnicas, enseñándoles la disciplina que opinaba más apropiada. Según Aristóteles lo que es común debe aprenderse en común; lo que es para el bien de todos debe ser conocido por todos. Pero para esto es necesario que el pueblo tenga una clara visión (y pueda legislar) acerca de lo que es *común* en la vida de los hombres.

“Es muy esencial saber con precisión lo que debe ser esta educación y cómo es necesario educar. En general, no todos piensan hoy lo mismo acerca de los objetos que los niños deben aprender; antes por el contrario, están muy lejos de ponerse de acuerdo sobre lo que los jóvenes deben aprender...”³⁹

14. El pensamiento aristotélico-tomista establece en este tema una distinción fundamental. El gobernante (sea que represente a la oligarquía o a la democracia) ordena la actividad común de los ciudadanos y prescribe al docente qué ciencias debe enseñarles y qué ciencias (incluida la ciencia política) debe

³⁸ *La Política*, Lib. V, cap. I.

³⁹ *Idem*.

aprender el ciudadano; pero no puede prescribir que es *verdad* lo que manda enseñar por la sola razón de que él lo manda. Por ejemplo:

"La política ordena que algunos enseñen o aprendan geometría. Estos actos, en cuanto son voluntarios, pertenecen a la materia moral y son ordenables al fin de la vida humana. Lo que el político no preceptúa a la geometría es lo que ésta haya de concluir respecto del triángulo: esto, en efecto, no está sujeto a la voluntad del hombre ni es ordenable a la vida humana, sino que depende de la misma naturaleza de las cosas".⁴⁰

Dicho en otros términos, el político tiene en nombre del pueblo el poder de decidir y ofrecer a los ciudadanos, y mediante el docente, ciertos conocimientos y de reconocerlos como válidos; pero no tiene el poder de estar necesariamente en la *verdad*. En una escuela de la ciudad, el docente no es una persona privada que pueda decidir por sí mismo qué ciencias deben presentarse a los alumnos en cuanto son ciudadanos. El docente recibe este encargo del pueblo que ha establecido a sus legítimos gobernantes, a no ser que los *contenidos* que se ofrecen en la enseñanza —como suele suceder en los niveles superiores— no estén totalmente determinados por el poder político. De todos modos, la *forma* de una ciencia, sus métodos de verificación, no los puede decretar el político, porque por su misma naturaleza no son objeto de una decisión e imposición práctica, sino que son el fruto de una libre búsqueda de la verdad. *La verdad necesita, para ser tal, de la libre investigación. La verdad hace libre* no cuando el docente la impone por medio de la violencia externa, sino cuando posibilita al sujeto que aprende la libre investigación para confrontarla con otras opiniones y verificarla y verificarse, en la medida de sus fuerzas.

15. La verdad empírica es una adecuación por la que las ideas que nos hacemos de las cosas se respaldan y basan en la realidad extramental de las cosas: "*Intellectus noster adaequatur rei*".⁴¹ Esta adecuación no puede ser forzada, pues por esto mismo dejaría de ser objetiva, verdadera. La *verdad* exige la *libertad* del sujeto por el cual éste, libre de toda coacción interna (intereses parciales, subjetividad, pasiones irracionales, etc.) y externa (coacciones del docente, del partido, etc.), recibe en sí el ser empírico de la cosa tal cual es.

El gobernante por medio de sus leyes⁴² establece la *materia* de enseñanza teórica, moral, tecnológica; pero no puede hacer *formal, interiormente* verdaderos o buenos a los ciudadanos, porque la bondad y la verdad son actos estrictamente relacionados con la persona e implican el ejercicio de la libertad. En no pocos casos, los alumnos estudian y repiten la enseñanza del docente no aceptándola como verdadera, sino como una condición (*necessitas conditionata ex*

⁴⁰ In *Ethic.*, Lib. I, Lect. 2, nº 27. No nos referimos en este trabajo a la cuestión de *quién tiene derecho a la enseñanza*. No queremos insinuar aquí que el Estado es el único que tiene ese derecho. Por el contrario, según Tomás de Aquino, Cristo Jesús —y en consecuencia su Iglesia— es el Maestro que ejerce la docencia por excelencia. Sobre el derecho de los padres a este respecto véase, por ejemplo, MILLÁN FUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1973, p. 101 y ss.; DARÓS, W., *Epistemología y didáctica*, Ediciones Matética, Rosario, 1983, p. 273 y ss.

⁴¹ *De Virt. in Comm.*, q. un., a. 13. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad. 2. DARÓS, W., *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Apis, Rosario, 1980, pp. 199-241.

⁴² "*Finis cuiuslibet legis... est homines facere bonos*" (SCG., III, c. 116).

finis suppositione) para conseguir el premio del título.⁴³ Una teoría política de un determinado gobernante o pueblo puede ser un legítimo punto de vista sobre la realidad, elegido de acuerdo con algunos intereses prioritarios; pero no es necesariamente una verdad formal. Una teoría es la guía —en el mejor de los casos— para el gobernante en la construcción de un orden político: “Scientia artificis est mensura artificiatorum”,⁴⁴ pero no es necesariamente una verdad empírica. Sólo la búsqueda del bien común justifica en general que el político actúe en la práctica con una teoría aún no verificada, pero posible de verificarse en la realidad empírica.

16. Según Santo Tomás de Aquino, cada alumno es la causa intrínseca y principal de su propio aprendizaje, y ningún docente, ni ninguna teoría puede suplantarse al alumno en la función discursiva y crítica que él debe realizar ante las teorías o hipótesis y ante la enseñanza de su maestro.⁴⁵ El docente *propone* la ciencia al alumno, pero no le *impone* su verdad: cada alumno debe recrearla, recreando el proceso racional y confirmando en la verdad que la ciencia le ofrece. El docente es un facilitador del aprendizaje en cuanto ofrece “algunos auxilios o instrumentos que el intelecto del alumno usa para adquirir la ciencia”.⁴⁶ El saber científico no se halla en lo que dice el docente, sino que el causante próximo de la ciencia es el alumno al discurrir con verdad.⁴⁷ Ya San Agustín consideraba ridículo que los padres (cristianos) mandasen a sus hijos a la escuela para aprender la verdad de los maestros (paganos) por el mero hecho de que los maestros enseñaban. Un gobernante por medio de los maestros puede enseñar la verdad o el error, pero en ninguno de los dos casos el alumno queda eximido de examinar personalmente el contenido y forma de la enseñanza que se lo propone.

“¿Porque quién hay tan neciamente curioso que envía a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han sido dichas cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior que intuye. Entonces es cuando aprenden”.⁴⁸

17. La escuela debe preparar al alumno para la vida social y política que inevitablemente se vive en toda sociedad. La escuela no debe separar, pues, al alumno de la vida real y de sus problemas; sino que por medio del docente y de las ciencias (incluida la ciencia política) debe ofrecer al alumno los medios necesarios para que él pueda buscar la verdad personalmente. La escuela y el docente, si bien en cuanto tienen una función social y política —en cuanto dependen de la organización política de la nación— imparten una determinada enseñanza, sin embargo tienen una misión educativa que trasciende el *contenido* de esa enseñanza: la escuela y el docente tienen la misión de *posibilitar el desarrollo de la razón* que busca la verdad; posibilitar que cada alumno desa-

⁴³ *De Verit.*, q. 17, a. 3.

⁴⁴ *In X Metaph.*, Lect. 2, n° 1959.

⁴⁵ *De Magistro*, a. 1, ad 14.

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1.

⁴⁷ *De Magistro*, a. 1, ad 4.

⁴⁸ *De Magistro*, cap. 14, n° 45.

rolle las formas de verificar. Es aquí donde el docente y la didáctica tienen su *relativa autonomía*: "el docente se rige por la ciencia al enseñar",⁴⁹ y la ciencia —si no es ideología— se rige por la verdad críticamente comprobada.

En la ideología, la verdad o falsedad del ideólogo es *impuesta* (con diversos medios, más o menos sutiles) como el criterio incriticable para toda otra verdad. La ciencia, por el contrario y por definición, conoce sus propios límites, el valor de sus premisas y de sus pruebas. La ideología expresa *una voluntad* (individual, popular o partidaria) *que impone una verdad*: la ideología es la tiranía que invade el pensamiento. Pero la verdad impuesta no es una verdad para hombres libres.

La ciencia teórico-práctica de la enseñanza o didáctica, en la perspectiva tomista, consiste en un método: a) con el que el docente facilita al alumno la libre investigación de la verdad; b) que genera, en consecuencia, en el alumno la necesidad de esforzarse por hallarla personalmente y no contentarse con lo que el docente dice; c) que exige responsabilidad por la verdad, esto es, por los límites de base objetiva que poseen las afirmaciones y creencias.

18. Es, pues, no sólo inevitable, sino necesario que los alumnos entre otras cosas, conozcan su ciudad, su *polis* y —en los niveles superiores especialmente— conozcan la ciencia que los gobernantes emplean al gobernarla (su política). La escuela si prepara para la vida desarrollando la inteligencia, no puede menos de ser *sobriamente crítica ante todo saber*: no puede menos de facilitar los medios para que cada alumno —según su desarrollo— descubra gradualmente los límites y las bases del saber, incluido el saber político con el que nos guiamos en la ciudad o nación. El hecho de facilitar el conocimiento político no se opone a la misión de la escuela y de los docentes pues no pueden vivir fuera de la *polis* (apolíticamente); pero sí es opuesto a esta misión *el identificar el método didáctico con el método político*, el identificar a) las decisiones y presiones políticas (regidas por la prudencia ante las circunstancias concretas) en las que se administra el poder con b) el método de facilitar gradualmente al alumno la búsqueda de criterios y la crítica personal del saber referido a cualquier ciencia, incluso a la ciencia política.

19. Tomás de Aquino siempre ha visto en el uso y desarrollo de la inteligencia un medio necesario —aunque no suficiente— para ser virtuoso,⁵⁰ y el único medio eficaz que no permite reducir a los hombres a la esclavitud.⁵¹ En este ámbito, la función del docente sigue siendo un aporte válido y específico para la construcción de una comunidad de personas libres, con un método que es científico y libre. Sobre lo que es *ciencia* puede darse muchas definiciones; pero nunca podrá negarse que la ciencia es un saber del científico que procede críticamente, autocorrigiendo sus afirmaciones no verificadas, sin adoptar una actitud dogmática ante la búsqueda de la verdad. La *búsqueda científica* (esto es, crítica, consciente de sus criterios, límites y valores de verificación) es, por definición, libre y responsable de su corrección ante los fundamentos que generan la verdad. Esta exige no ser impuesta exteriormente a ningún hom-

⁴⁹ S. Th., I, q. 117, a. 1, ad 2.

⁵⁰ S. Th., II-II, q. 49, a. 5. In *Ethic*, Lib. IX, Lect. IX, n° 1872.

⁵¹ De *Regimine Princ.*, Lib. II, cap. 10.

bre libre, sino que él la asuma sin imposición para liberarse del engaño y como medio de su autoconstrucción y comunión con los demás. El docente que vertebra su método de enseñanza (método didáctico) para facilitar gradualmente —con objetos adecuados a los esfuerzos de los alumnos— el proceso racional⁵² y crítico sobre problemas de su mundo (espiritual, social, político, cultural, intelectual, etc.), se está moviendo ciertamente en un ámbito que no es ni *autárquico* ni *anárquico*, sino propio y *relativamente autónomo*. Sin desconectarse de la sociedad y de sus problemas, el docente con su método que posibilita la crítica, adecuada a las posibilidades de los alumnos, colabora ofreciéndoles la fundamental *posibilidad de crecer en la libertad y autonomía de pensamiento* para edificar, desde sus raíces, una sociedad que posea esas mismas características de libertad, responsabilidad y soberanía.

20. Si bien los ciudadanos y los gobernantes pueden exigir legítimamente al docente y a la escuela ciertos y determinados *contenidos* del saber que debe enseñar o presentar a los alumnos, sin embargo al docente y a los alumnos les queda reservado un ámbito autónomo de proceder derivado de las *formas* del saber, en particular *el inalienable derecho a verificar las creencias*" (sociales, políticas, teóricas o prácticas) que se viven en la sociedad o que hacen su aparición en los programas escolares. No ha sido otra la actitud docente de Tomás de Aquino: su enseñanza comenzaba aceptando las opiniones (vinieren de donde vinieren, de sus alumnos o de los grandes pensadores del pasado) más dispares sobre una cuestión o problema. Continuaba luego esclareciendo los términos de la cuestión y asumiendo los principios que, por evidentes, todos podían aceptar. Sobre esta base avanzaba haciendo ver la evidencia lógica o la verdad empírica de los asuntos tratados que con frecuencia (en las cuestiones *quodlibetales*) le presentaban sus contemporáneos.⁵³ Ante la razón, la mera autoridad de la creencia es un argumento débil. La Universidad en su origen ha sido el intento, de parte de los docentes y de los alumnos, de fundar racionalmente las creencias de la sociedad en que vivían y de resolver con autonomía las dificultades teóricas que a ellos les afectaban.

"Le maître compare les opinions divergentes des autorités sur le point en question. Il faut mettre en forme logique les arguments pour et contre. Cela donne naissance à un nouvel exercice, la disputa, qui au XIII^e siècle, devint l'exercice scolastique par excellence parce qu'il permettait au maître de se détacher du texte et aux étudiants d'éprouver toutes les ressources de la logique. Il les passionnait au point de devenir le plus courant et les plus réclamé. Guillaume de Conches dénonce cette nouveauté comme un rabus: ... Aujourd'hui, à peine entré à l'école, avant de s'asseoir, l'écolier interroge le maître, et, ce qui est encore pis, il le juge!"⁵⁴

21. En la escuela privada, pagada por los alumnos,⁵⁵ los alumnos mismos podían elegir a sus docentes y exigir la materia de estudio o el texto que el

⁵² Cfr. *De Magistro*, a. 1. DARÓS, W., "Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, 1983, vol. 38, p.p. 45-66.

⁵³ Cfr. POFERRADA, G. E., *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970. ZULUAGA, I. y otros, *Introducción a El Maestro*, Universidad, Valencia, 1976. LE GOFF, J., *Los intelectuales de la edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1971; MONDOLFO, R., *Universidad: pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires, 1966. MIALARET, G.-VIALD, J., *Histoire Mondiale de l'Éducation*, Puf, París, 1981, vol. I, p. 298.

⁵⁴ PARIAS, L. H. (Dir.), *Histoire Générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Nouvelle Librairie, París, 1981, vol. I, p. 382.

docente debía facilitar con su comentario. Desde el siglo XV, los maestros pidieron ayuda monetaria a los municipios a fin de poder subsistir, o bien la Comuna misma quiso asegurarse la presencia de ciertos docentes competentes para sus ciudadanos.

“Verso il XV secolo diviene frequente la abolizione delle tasse e dei contributi degli alunni, sicché il maestro viene a dipendere esclusivamente dal Comune, dal quale trae ogni provento, stabilito in misura fissa o in rapporto al numero degli scolari e al grado dell'insegnamento impartito a ciascuno di questi.

L'autorità comunale, nel contempo, intensifica il proprio controllo sulle scuole, sia per quel che riguarda la capacità dei maestri, sia quel che attiene alla regolarità dell'insegnamento”.⁵⁶

Luego vino el control sobre los contenidos de la enseñanza, a fin de evitar la heterodoxia. Los Estados, de uno u otro signo político, establecen en la época moderna los programas de contenidos mínimos de acuerdo a sus propias concepciones políticas. Todo Estado (oligárquico, democrático, dictatorial) pretende conservarse en el poder y se sirve de todos los medios disponibles. Entre otros medios, los gobiernos disponen el contenido de las materias o asignaturas y planes que los ciudadanos (que frecuentan las escuelas estatales) deben conocer. *En sus contenidos, la escuela no es neutra*: estos contenidos dependen de decisiones e intereses políticos y humanitarios reinantes, que superan las decisiones y deseos individuales de los docentes.

El docente se ha visto, entonces, envuelto en la alternativa: a) o bien de recibir el sueldo del Estado y dictar —según su conciencia y verdad— conocimientos contra el pensamiento oficial con la consiguiente posible destitución o persecución; b) o bien, de ser un empleado del Estado tan cambiante en sus opiniones como lo sean sus gobernantes de turno.

22. La función docente se volvió primeramente —desde el punto de vista de los contenidos de la asignatura— una función política, en muchas materias. El docente perdió su relativa autonomía y especificidad profesional para decidir acerca de los *contenidos* que impartiría en su enseñanza. Luego asumió la concepción de que toda acción es política y que el apolitismo es una política acorde con la política reinante.

En la segunda mitad de nuestro siglo, el docente ya no se ha conformado con facilitar la posibilidad de verificar las creencias y las ciencias; sino que con frecuencia, se ha convertido en *un activo militante político en la situación de aula*, que con el contenido de la verdad en la mano ha tratado —a veces quijotesicamente— de *inculcarla* a sus alumnos, concientizándolos y llevándolos a la praxis revolucionaria. Se ha identificado así la función del docente con la función del activista político que, en nombre de la verdad, con métodos más o menos violentos o sutiles, emplea todos los medios para imponerla y para que su partido político se poseione del poder de la *polis*. En este caso, el docente

⁵⁵ In *Ethic.*, Lib. IX, Lect. I, n° 1768.

⁵⁶ MISTRETTA, P., *Storia della scuola italiana nel Medioevo e nel Rinascimento*, en VOLPICELLI, L., *La Pedagogia: Storia della scuola*, Società Editrice Libreria, Milano, 1975, vol. VII, p. 157.

ya no trata de posibilitar la libre discusión crítica y verificada de las ideas políticas de los que gobiernan la *polis*, lo que sería óptimo; sino de convertir la sede del estudio crítico en sede de opciones y decisiones impuestas por los no-estudiantes a todos los estudiantes, decisiones y acciones que hacen directamente a la toma del poder.⁵⁷

El hombre político tiene una perspectiva e intereses propios, diversos de la del docente. Al político le compete decidir en vistas del bien común y actuar realmente —no teóricamente, como lo hace el politólogo— sobre la administración y organización del poder (legislativo, judicial, ejecutivo) de la ciudad o nación. Al docente le compete la profesión del enseñar, entendida la enseñanza como *facilitación de los procesos del discurrir y verificar racionales*, propios del aprendizaje, que el alumno ejerce sobre la materia o contenido que la ciudad o el gobierno le establece. Al docente no le compete decidir en lugar de su alumno o del gobierno; mientras que el político debe decidir —aun con un margen humano de error en las cosas prácticas— en vistas del bienestar común, y esta decisión supera las decisiones en función de los gustos individuales. La función profesional del docente no se identifica, pues, con la función profesional del político. No obstante, todos los regímenes políticos (desde la extrema derecha a la extrema izquierda) han querido reducir la función del docente a la de ser ideológicamente confirmadores —y no facilitadores de la verificación— de sus políticas, suprimiendo el libre juicio de sus alumnos y docentes.⁵⁸

Max Weber, en este siglo, nos ha vuelto a recordar que “las *tomas de posición política* y el *análisis científico* de los fenómenos y de los partidos políticos son dos cosas bien distintas”.⁵⁹

La especificidad del docente, bajo cualquier régimen político, no se halla centrada en los contenidos que puede o debe impartir; sino en el *ejercicio de los procesos propios del método crítico* que desarrolla inteligencias, que posibilita discutir acerca de las opciones diversas, presentando sus opiniones pero sin imponerlas en el camino de búsqueda crítica que el alumno realiza. No se trata ni de negar al docente su derecho a opinar ni de negárselo a los alumnos; se

⁵⁷ Cfr. FEUER, L. S., *El cuestionamiento estudiantil del “establishment” en los países capitalistas y socialistas*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

⁵⁸ “La escuela debe ser cada vez más fascista —dijo Mussolini en 1933— ... Se dirá que la geografía o las matemáticas no son políticas por naturaleza. Desde la tarima algunas palabras, una entonación, una alusión, un juicio o un dato estadístico bastan al profesor para crear una duda, para hacer política. Por eso un profesor de matemática tiene un papel político y debe ser fascista” (cfr. CROUZET, M., *Historia general de las civilizaciones*, vol. III: *La época contemporánea*, Destino, Barcelona, 1961, p. 209). Cfr. HITLER, A., *Mein Kampf*, Franz Eher, München, 1930, p. 456. “En cada trabajo, en cada lección, si la escuela no educa a los estudiantes según la ideología proletaria, los envenena con la ideología burguesa. No hay curso que no ejerza una influencia ideológica. Los antiguos profesores deben esforzarse no solamente en refundir su propia ideología y cambiar de posición y de sentimientos, sino también colocar el pensamiento de Mao Tsé-tung en el puesto de mando en la enseñanza, asumiendo osadamente la tarea de propagarlo” (*Extractos de periódicos chinos*, en GRAS, A., (Edit.), *Sociología de la educación*, Narcea, Madrid, 1980, p. 225).

⁵⁹ WEBER, MAX, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 211-3. Cfr. ANTISERI, D., *Epistemologia e didattica delle scienze*, Armando, Roma, 1977, p. 242.



trata más bien de no sofocar la verdad y —en su nombre— negar el derecho a buscarla con la libre investigación.

“En el dogmatismo y en la no-directividad se destruyen en el alumno las condiciones de verdad (*on détruit dans l'élève les conditions du vrai*): el método, el espíritu crítico, el análisis, la búsqueda de objeciones...

El *educador dogmático* manifestará: la tolerancia es, en realidad, un desprecio hacia los alumnos y hacia lo que se enseña; tolerar sus perezas, sus ignorancias, sus errores, su rechazo de las grandes obras, etc., equivale a desdenar tanto a sus alumnos como a su propia disciplina.

El *no-directivo* responderá: forzarlos a aprender, a comprender, a amar es ir contra el fin que se persigue: es enceguecerlos, bloquearlos, disgustarlos.

De hecho la tolerancia no constituye un desprecio ni un fin en sí misma. Es un medio para acceder a la verdad puesto que sólo se llega a ella libremente. Se tolera el error no porque es “la verdad del alumno”, sino porque es su manera de ir hacia la verdad...”⁶⁰

23. ¿No cabe recordar aquí el espíritu que anima las excelentes páginas de Tomás de Aquino sobre el maestro? El alumno es el protagonista de su aprendizaje, el cual debe llegar a ser: a) señor de sus actos (*suorum actuum dominus*)⁶¹; b) responsable de su propio destino en tanto es capaz de optar y actuar tras la propia consideración de las cosas (*per se ipsum considerare*);⁶² c) co-operando en una sociedad, siendo parte de ella sin reducir su ser total solamente a ella.⁶³

En este proceso, la escuela y el docente son sólo agentes secundarios y exteriores que posibilitan los instrumentos del propio crecimiento crítico del alumno, mediante la libre pero responsable discusión de las opiniones vigentes. Es siempre el alumno el que, a lo largo de su vida, tiene el inexcusable deber de buscar por sí mismo la verdad (*per virtutem sui intellectus*). Aprender no es repetir o recordar las ideas o la ciencia que posee el maestro —como pensaban los platónicos—; sino un adquirir la “*scientiam de novo*”.⁶⁴ Es justamente la posibilidad de admitir una nueva evidencia —que hace de nuevo criterio de verdad— lo que permite revolucionar la ciencia.⁶⁵ Cuando esto es imposible se lleva a los alumnos hacia la *uniformidad de las inteligencias*. El llamado “lavado de cerebro” no es más una técnica drástica de todo sistema que coarta (con la propaganda, con el ridículo, con medios psicológicos o físicos) la libre investigación de la verdad por la que los hombres pueden establecer

⁶⁰ REBOUL, O., *L'endoctrinement*, Puf, París, 1977, p. 95. Hay traducción castellana: *El adoctrinamiento, desintegrador de la personalidad*, Ateneo, Buenos Aires, 1981.

⁶¹ S. Th., I-II, q. 1, a. 1.

⁶² S. Th., *Suppl.*, q. 43, a. 2.

⁶³ S. Th., I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

⁶⁴ S. Th., I, q. 117, a. 1.

⁶⁵ Cfr. *El concepto de “revolución científica” en la época moderna*, en DARÓS, W., *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1984, pp. 84-126.

--dentro de un margen de error-- diversas hipótesis y principios sobre problemas discutibles.

"Sabemos cómo *desintegrar la estructura de la personalidad* de un individuo, eliminando la confianza que siente en sí mismo, destruyendo su concepto de sí y haciendo que dependa de otra persona. Hinkle y Wolff emprendieron un estudio minucioso de los métodos de interrogatorio usados por los comunistas --sobre todo en China-- con los prisioneros, que nos da una idea bastante apropiada del proceso que popularmente se conoce como 'lavado de cerebro'. Su estudio demuestra que no se han usado métodos mágicos ni novedosos, sino una combinación de reglas empíricas...

Si el individuo sospechoso se siente rechazado y permanece aislado durante un largo tiempo, se intensifica su necesidad de una relación humana. El interrogador explota su necesidad creando una relación en la que demuestra un máximo rechazo, y hace todo lo posible por despertar culpa, conflicto y ansiedad. Sólo manifiesta aceptación hacia el prisionero cuando éste "coopera" y se muestra dispuesto a ver los acontecimientos desde el punto de vista del que lo interroga. *El inquisidor rechaza por completo el marco de referencia del prisionero o la percepción personal de los acontecimientos.* Poco a poco, su necesidad de sentirse aceptado lleva al preso a admitir verdades a medias como verdades completas, hasta que finalmente *abandona su propio enfoque* de sí mismo y de su conducta y *acepta el punto de vista de la persona a cargo de su interrogatorio.* Se siente muy desmoralizado y desintegrado como individuo, tal como si fuera un títere. Llegado a este punto, quiere "confesar" que es enemigo del Estado y que ha cometido todo tipo de actos de traición que en realidad nunca llevó a cabo, o que tuvieron para él un significado muy diferente".⁶⁶

Hoy sigue teniendo valor la expresión tomista que afirma que "*la raíz de la libertad se halla en la inteligencia*", la cual puede juzgar sobre su propio juicio advirtiendo las posibilidades y los límites de su criterio de elección.⁶⁷

La escuela y el docente, más allá de los *contenidos* que las diversas políticas les imponen, son los custodios de ofrecer *instrumentos mentales* para que esta raíz de la libertad pueda desarrollarse y expresarse en crítica responsable --posibilitada por una variedad de criterios--; libertad de juicio de la cual se nutren todas las otras dimensiones --no menos importantes y básicas-- de la libertad (social, económica, política, religiosa, etc.). Para muchos niños que padecen hambre los instrumentos de la lectoescritura y del libre juicio que ofrece la escuela no solucionan todos sus problemas (económicos, sociales, psicológicos, etc.). En realidad, la escuela no ha solucionado ni solucionará directamente todos los problemas de la humanidad, pero puede seguir ofreciendo los medios para mantener viva la raíz de la libertad, la *libertad de juicio*. Aquí radica también el principal valor humano y todo el límite de la función del docente y de la escuela.

W. R. DARÓS

Rosario
Conicet

⁶⁶ ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 325.

⁶⁷ "Si iudicium non sit in potestate alicuius, sed sit determinatum aliunde nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in potestate nostra possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat. Unde *totius liberatis radix est in ratione constituta.* (*De Veritate*, q. 24, a. 2. Cfr. S.C.G., II, c. 48).

LA RACIONALIZACION DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO DE ARISTOTELES

UNA PREMISA PARA LA EDUCACION DEL HOMBRE GRIEGO

Parece una cuestión clave en nuestro mundo occidental (y tal vez más allá de él, por un especial fenómeno histórico contemporáneo que podría denominarse occidentalización del mundo considerado tradicionalmente como no occidental) el tratamiento de la *racionalidad*, indisolublemente unida a la noción de hombre que hunde sus raíces en el pasado filosófico griego y que a través de las vicisitudes históricas ha llegado hasta nuestros días.

Entender al hombre como un ser sensitivo, inteligente y racional resulta algo completamente natural y aun está presente tal concepción, sólo que en carácter de oposición, en las diversas corrientes "irracionalistas" que surgieron desde distintos ámbitos como reacción a otras tantas teorías "racionalistas". Sea pues, por exageración, por oposición, o dentro de marcos teóricos más equilibrados, la cuestión del hombre como ser racional, es punto de referencia casi obligado, inherente a la historia del pensamiento acerca del hombre.

Si el hombre es, entonces, un ser inteligente y racional, se expresa, en su relación con el mundo, conforme a esa, su forma de ser. Es propio del hombre leer el mundo de modo inteligente y racional ordenando tal lectura en una estructura del saber.

Al respecto, los griegos, que constituyeron uno de los pilares de nuestra cultura occidental, se empeñaron en una búsqueda consciente y tenaz de la racionalidad. El hombre es por esencia animal racional y se relaciona con el mundo sintiéndolo pero también racionalizándolo, tanto a nivel cognitivo como comportamental. Al menos eso sería lo ideal. En este sentido no es casual que la *ciencia*, tal como se la entiende hoy día, haya sentado sus bases firmes en el mundo griego. La ciencia, en efecto, *no es la única* forma de racionalidad pero sí quizás su manifestación más pura y acabada.

Independientemente de que el hombre pueda, y deba, ser enfocado desde otras perspectivas, no necesariamente opuestas a la racionalidad sino incluso perfectamente compatibles, es innegable la incidencia de este enfoque, no sólo para intentar una comprensión del ser humano, sino también para establecer una interpretación del mundo y de fenómenos tan relevantes como el de la ciencia.

Históricamente la relación entre variables tales como hombre, inteligencia, racionalidad, mundo y ciencia, ha sufrido profundos cambios que a su vez implican enormes diferencias en la manera de entender cada uno de estos términos. En la antigüedad griega, por ejemplo, era un lugar común la aceptación del mundo (empleamos el término en el sentido más amplio) como poseedor

de una estructura inteligible propia. El hombre, a su vez, dotado de sensibilidad, inteligencia y racionalidad, podía descubrir tal estructura del mundo, conocimiento que expresado a través del lenguaje, llegaba a constituir la ciencia. Esta consistía, entonces, en una lectura de la inteligibilidad del mundo.

Inversamente, en la modernidad no está ya el mundo dotado de inteligibilidad sino que le es proyectada por el hombre. La ciencia expresa, pues, la estructura del pensamiento humano impresa al mundo. El hombre no descubre sino que construye la realidad.

Baste lo poco que se ha dicho para inferir la importancia de la indagación acerca del sentido de la racionalidad en función de la educabilidad del hombre: preguntar ¿qué significa "racionalidad"? implica tanto como preguntar (al menos en cierto sentido) ¿qué significan nociones tales como hombre, mundo y ciencia? Las respuestas no son ni simples ni breves.

Pero para no abundar en generalidades será preferible analizar, a modo de ejemplo, el sentido y las implicaciones de una determinada manera de entender la racionalización del mundo: la de Aristóteles. Este eminente pensador griego, aún en sí al mismo tiempo, las peculiaridades de constituir la culminación del pensamiento griego y antiguo en general, y de haber generado, al igual que Platón, una intensa y penetrante onda expansiva en todo el desarrollo posterior del pensamiento filosófico y científico hasta nuestros días. Detenerse a considerar sus ideas no resultará, ciertamente, una tarea inútil.

Estudiar la racionalidad del universo y del hombre cobra una particular relevancia como premisa a toda teoría educativa: ¿Es el hombre racional? ¿Es racionalmente educable? ¿Puede la razón someter o guiar al hombre en su totalidad? Según Aristóteles estas cuestiones deben preceder a toda posible teoría sobre la educación: "Ni aun se sabe a qué debe darse preferencia (en la educación), si a la razón (diánoian) o al corazón («a la disposición de la psique»)".¹

Como luego se verá, el ideal que subyace al pensamiento de Aristóteles y que, en términos generales, dominó en el espíritu griego, es el del hombre educado, entendiendo por tal, aquél que se gobierna a sí mismo con la autonomía de la razón, fundada en el ser y verdad de las cosas. Este hombre es capaz, a su vez, de expresar su propia racionalidad y la del mundo, a cuya imagen intenta constituir la sociedad (polis).

I. EL SENTIDO DE LA RACIONALIZACION DEL MUNDO EN ARISTOTELES

Ante todo aclaremos la significación de los términos inteligencia y racionalidad. No son idénticos pero, al menos en el hombre, van juntos. Sin pretender sondear en la complejidad propia de esta distinción, diremos simplemente que *inteligencia* es la capacidad de captar lo inteligible. Se trata de una intuición, de un conocimiento directo. La *racionalidad*, competencia específicamente hu-

¹ ARISTÓTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, V, 1, p. 163. He tenido en cuenta la versión bilingüe *Politics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass, 1959, VIII, 1.

mana, implica por el contrario, la capacidad de discurrir, de unir o separar, de combinar o dividir, aquello que se ha intuitido. La racionalidad ordena en una estructura relacional lo que se ha captado. Siendo así, se entiende cómo la ciencia constituye una expresión típicamente racional.

Es bien conocido que Aristóteles fue quien definió al hombre como *animal racional*, creyendo expresar en esta breve fórmula su esencia. La racionalidad constituye pues —sobre su fundamento sensible— el carácter distintivo de la especie, lo que hace que el hombre sea hombre. Por otra parte, concibió al mundo, al cosmos, como una totalidad única de sustancias individuales relacionadas en un orden jerárquico y armónico. El cosmos es una verdadera estructura orgánica compuesta de cosas sensibles, a las que es, sin embargo, inherente el carácter inteligible, es decir, la aptitud de ser captadas por el entendimiento. El mundo está dotado de inteligibilidad.

Racionalización del mundo significará entonces desde una perspectiva aristotélica, la capacidad del hombre para descubrir esa estructura inteligible del mundo, indagando sus relaciones con la estructura de su pensamiento y expresando el conocimiento resultante mediante el lenguaje.

Así, podemos considerar que en el proceso de racionalización intervienen dos términos: el hombre y el mundo, relacionados en virtud de tres variables fundamentales: *realidad, lenguaje y pensamiento*. Estas tres variables constituyen tres planos diversos: *óntico* (ser), *psicológico-lógico* (conocer, pensar) y *lingüístico* (decir). La ciencia resulta de la convergencia de los planos lógico (pensamiento científico) y lingüístico (lenguaje científico) orientados hacia el plano óntico (los entes de que se ocupa la ciencia, su objeto propio).

Resulta ahora indispensable subrayar aquella tesis implícita en la teoría aristotélica y presente en toda filosofía realista: la correspondencia entre el ser y el pensar. Lo real es cognoscible y es fundamento del conocimiento, a tal punto que puede decirse: cuanto más ser, más verdad: “en la misma relación en que cada cosa se encuentra con el ser ha de encontrarse con la verdad”.² Y, por esta misma razón, “decir que lo que es es y que lo que no es no es, es verdadero”.³

Permítasenos aun citar al respecto otro texto aristotélico muy significativo:

“La verdad o la falsedad, en la esfera de las cosas, depende de su unión o de su separación, de manera que está en la verdad el que piensa que lo dividido está dividido, o que lo unido está unido, mientras que yerra quien piensa de manera contraria al estado en que se encuentran las cosas. ¿Cuándo tiene lugar o no lo que se llama verdadero o falso? Es menester examinar lo que decimos. No es porque pensemos en verdad que tú eres blanco, tú eres blanco, sino porque tú eres blanco nosotros, al decirlo, estamos en la verdad”.⁴

Nuevamente en este texto se aprecia el modo particular en que Aristóteles vincula las tres variables: el conocer tiene su fundamento en el ser y se expresa en el decir. El punto de convergencia es, pues, el ser. En otras concepciones,

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978, II, 1, 993 b 32, p. 130.

³ *Ibid.*, IV, 7, 1001 b 27, p. 215. (Nótese las tres variables: decir, ser, conocer).

⁴ *Ibid.*, IX, 10, 1051 b 3-9, p. 396.

en cambio, las relaciones pueden establecerse de modo totalmente diverso: o el pensar es fundamento del ser, o el decir es fundamento del ser y del pensar.

Ello no significa, sin embargo, que la correspondencia entre las estructuras de la realidad, del pensamiento y del lenguaje, deba ser interpretada en Aristóteles como una identidad. El pensamiento no es, de ningún modo, un mero reflejo, copia o imitación de las cosas, como se ha dicho frecuentemente. Es ésta una interpretación simplista que ha conducido a errores y ha disminuido la riqueza de la concepción aristotélica. Muy por el contrario, el conocimiento (*gignosko*) implica una actividad conceptualizadora y, por tanto, una cierta gestación (*gígnomai*), por parte del ser humano. Lo mismo cabe decir del lenguaje. Ello tampoco implica que el pensamiento y el lenguaje falseen o deformen la realidad.

La cuestión cobra luminosidad si en vez de atribuir el carácter de identidad a estas estructuras, les atribuimos el carácter de analogía. En efecto, hay una correspondencia entre ellas, una "fluidez" por la cual el hombre accede al ser. Pero no una identidad, por cuanto de ese modo no sería posible el error. El error, la falsedad, está marcando la posibilidad de una ruptura, de una no coincidencia del pensamiento y del lenguaje con la realidad (si bien es cierto que tal posibilidad de discordancia surge en el pensar discursivo, racional, y no en la intelección, intuición del ser).⁵

Estas estructuras son análogas porque en las tres instancias está presente el *logos*: como *forma* en las cosas, como *concepto* en el pensamiento y como *palabra* en el lenguaje. Lo inteligible y la posibilidad de ordenarlo racionalmente fluye en los tres ámbitos.

A pesar de todo, la vinculación entre los tres planos genera algunas dificultades entre las cuales podemos señalar dos cuestiones que han sido largamente discutidas:

a) La primera de ellas se plantea entre el plano óntico y el lógico. Es una dificultad más que conocida en todos los escritos acerca de Aristóteles, la de la relación entre las cosas (concretas, individuales, sensibles, contingentes y cambiantes), y los conceptos de las cosas (abstractos, universales, inteligibles, necesarios e inmutables): cómo la forma inscripta en la cosa individual es conocida en el concepto como algo universal. Al respecto, la distinción entre sustancia primera (individuo) y sustancia segunda (especie y género)⁶ y el privilegio otorgado ya a una ya a otra, son un indicador de las complejidades percibidas por el propio Aristóteles.

Sin pretender encontrar una solución definitiva a una cuestión tan polémica, sugerimos, sin embargo, que ambas perspectivas no son necesariamente incompatibles. Si desde el punto de vista del pensamiento (especialmente de la ciencia) la forma inteligible ha de ser considerada en cuanto universal y

⁵ ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, III, 6, 430 a 27-28 y 430 b 27-31, pp. 223 y 227.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, Porrúa, México, 1981, *Categorías*, cap. 5, pp. 24-25.

necesaria, Aristóteles no olvida sin embargo que —desde el punto de vista de la realidad— estas formas no existen como universales sino realizadas en las cosas sensibles particulares.⁷ Se trata, pues, de dos niveles de consideración diferentes. “La epistemología es idealista; la ontología es empirista”.⁸ Al parecer, el individuo como tal resulta inefable. Estando la ciencia referida o lo universal y necesario, sólo se ocupa de los individuos reales en tanto que éstos participan de la forma específica. La ciencia se ocupa de lo que es común a muchos; las peculiaridades individuales caen fuera del ámbito científico.⁹

b) La segunda dificultad surge en la consideración del lenguaje, respecto de la realidad y del pensamiento. De ella se han ocupado no sólo filósofos sino también lingüistas de reconocido prestigio. La cuestión está centrada en las famosas categorías aristotélicas.¹⁰ Según algunos intérpretes¹¹ cada una de las diez categorías aristotélicas se corresponde con una distinción gramatical propia de la lengua griega. Así la sustancia correspondería al sustantivo; la cualidad, la cantidad y la relación, al adjetivo; el lugar y el tiempo, al adverbio, y la acción, la pasión, la posición y el hábito, a modalidades del verbo. De tal modo, las categorías no resultarían atributos de las cosas, sino que constituirían “la proyección conceptual de un estado lingüístico dado”.¹²

Según otros intérpretes tal equiparación de las categorías aristotélicas con las categorías gramaticales de la lengua griega es un error.¹³

Por nuestra parte, creemos indudable que Aristóteles se valió de las virtualidades de su lengua para la determinación de las categorías del ser, que son modos de predicación. No podía ser de otro modo. Ello, no obstante, no significa que la tabla de categorías sea una mera translación conceptual de la estructura lingüística griega. Desde la perspectiva aristotélica la función del decir no reside en construir el ser sino en un constante esfuerzo por aprehenderlo y traducirlo.

II. EXPRESIONES RACIONALES FUNDAMENTALES

Acabamos de delinear lo que, a nuestro entender, constituye el sentido de la racionalización del mundo entero dentro de la cosmovisión aristotélica. Ahora bien, este peculiar fenómeno humano, la racionalización, tiene ciertos modos propios de manifestación. En el texto del pensamiento aristotélico existen tres expresiones racionales fundamentales: lo que luego se llamó la lógica; la ciencia y la filosofía. Ellas se encuentran entre sí estrechamente ligadas: la Lógica, sin ser propiamente una ciencia, constituye un saber propedéutico, preparato-

⁷ Cfr. Ross, W. D., *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 42.

⁸ MOREAU, JOSEPH, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires, 1979, p. 36.

⁹ Cfr. sobre la imposibilidad del conocimiento científico acerca de las cosas en tanto particulares y contingentes ARISTÓTELES, *Tratados de lógica, op. cit.*, *Segundos Analíticos*, I, cap. 8, p. 165, cap. 31, p. 190, cap. 33, p. 191.

¹⁰ Cfr. *Categ.*, cap. 4, p. 24. *Tópicos*, I, 9, p. 229.

¹¹ Cfr. BENVENISTE, EMILE, *Problemas de lingüística general*, t. 1, Siglo XXI, México, 1979, p. 64 y ss.

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ Cfr. COSERIU, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid, p. 237 y ss. Ross, W. D., *op. cit.*, p. 40.

rio, instrumento de las ciencias (*organum scientiarum*). Por su parte, la ciencia, o mejor debiéramos decir, las ciencias, participan de ciertos caracteres comunes que las constituyen como tales, a pesar de sus diferencias específicas. Entre ellas la filosofía se presenta como un caso ideal; es la ciencia por excelencia.

Corresponde ahora, pues, que analicemos cada una de estas tres expresiones. Con ello obtendremos una visión más acabada de la cuestión que aquí nos ocupa.

1. *La lógica:*

Sería una tarea imposible y ajena a la finalidad de este escrito, tratar de describir exhaustivamente la lógica aristotélica. Nos interesa más bien rescatar su sentido y su papel respecto de la racionalización del cosmos. Así, puede ser considerada como un saber que aúna en sí tres funciones diferentes, aunque complementarias: una función formal o descriptiva, una función metodológica y una función epistemológica.

a) *Función formal:* Desde este punto de vista la lógica realiza una descripción y un análisis del pensamiento, y en ocasiones también del lenguaje, en cuanto que el pensamiento humano posee una estructura que es posible determinar. Ella consta de ciertos elementos y funciones básicas, idénticas para todos los seres humanos: el *concepto*, el *juicio* y el *razonamiento*. Cada uno de estos miembros se inserta en el otro. Así, el juicio o proposición se compone de conceptos, y el razonamiento, a su vez, de juicios. El concepto, obtenido a través de todo un proceso abstractivo de orden cognitivo psicológico que parte de las sensaciones, expresa el "qué" de una cosa. Es de carácter universal porque apunta a lo esencial y no a lo accidental. Sin embargo, no todos los conceptos poseen el mismo grado de generalidad. Así las especies se inscriben en géneros de creciente extensión, hasta llegar a ciertos conceptos de máxima generalidad: las *categorías*.

Ahora bien, el concepto no es aún ni verdadero ni falso (al menos desde una perspectiva lógica, ya que desde una perspectiva ontológica podría afirmarse quizás que es siempre verdadero, pues capta infaliblemente la esencia de la cosa). Los conceptos se expresan con palabras, y la unión de las palabras constituye el juicio o proposición.¹⁴ Precisamente es en el enunciado predicativo (*logos apophantikós*), es decir, en la proposición en la que se enuncia o predica, afirmando o negando, algo de algo,¹⁵ donde se da la verdad o la falsedad: "el error y la verdad sólo consisten en la combinación y división de las palabras".¹⁶

Luego, el encadenamiento lógico de juicios constituye un razonamiento, esto es, un proceso inferencial. Entre los diversos tipos de inferencias, le dio Aristóteles especial énfasis al *silogismo* (*sylogismós*) por considerar que —por su estructura— era éste el instrumento más apto para expresar los nexos causales que vinculan a las cosas. "El silogismo es una enunciación, en la que, una vez sen-

¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, op. cit., *Primeros Analíticos*, I, 1, p. 71.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, I, 1, p. 71. He tenido en cuenta la versión bilingüe *Prior Analytics*, en *Organon*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1955.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, op. cit., *Peri Hermeneias*, cap. 1, p. 49.

tadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente (anagkáios) en otra proposición diferente, sólo por el hecho de haber sido aquéllas sentadas".¹⁷

En suma, podemos observar que estas tres operaciones lógicas: el concepto, el juicio y el razonamiento, tienen sus correlatos en el plano del lenguaje: la *palabra*, la *proposición enunciativa* y la *argumentación*, respectivamente. Y, si bien habíamos dicho que entre el plano lógico y el lingüístico no hay identificación, es innegable que están estrechamente vinculados. Por esta razón los elementos lógicos y lingüísticos aparecen muy a menudo indisolublemente unidos.

También pueden apreciarse las relaciones existentes con el plano óntico: el concepto revela la *esencia* de la cosa; el juicio señala *nexos y notas* de la realidad, mientras que el razonamiento (particularmente el silogismo demostrativo) indica la *causa*, el por qué de algo real.

b) *Función metodológica*: Pero si Aristóteles se detiene a considerar las formas y funciones elementales del pensamiento no es a título de mera curiosidad, sino porque intenta proveer a la ciencia de un instrumento (órganon) apto y eficaz, para conducir con orden y corrección el pensamiento científico. A tal fin, si bien su lógica es más amplia, la piedra angular de su teoría es justamente el silogismo. Este parece constituir el tipo de razonamiento más acabado. Integrado por dos premisas y una conclusión, intervienen en él tres términos entre los cuales el llamado término medio (mésos)¹⁸ es el que establece la conexión entre las dos premisas (prótasis) y permite concluir una tercera proposición.

Al respecto, la estructura del silogismo es reveladora de ciertas nociones metafísicas aristotélicas y de la vinculación entre el ser y pensar. Sabido es el requisito de que todo silogismo para ser válido requiere por lo menos una premisa afirmativa y otra universal.¹⁹ Esto hace posible que unos términos puedan ser incluidos en otros: tal lo que se conoce como *subsunción*.²⁰ De este modo, al igual que en el plano óntico en el que la parte se explica por su inclusión en el todo (el cosmos o un organismo completo, por ejemplo), en el plano lógico, la conclusión (que es particular, o por lo menos tiene un grado de generalidad menor) adquiere sentido y validez porque ha sido inferida de lo universal (o de lo que tiene un grado mayor de generalidad): "quien posee la ciencia de lo universal (katholou epistémén)... conoce, de alguna manera, los casos particulares que el universal abraza".²¹

c) *Función epistemológica*: Sin embargo, no basta en la ciencia proceder de modo válido, sino que en ella debe haber verdad (aletheia). El plano lógico debe tener un fundamento ontológico. El pensamiento científico procede lógi-

¹⁷ *Prim. Anal.*, I, 1, pp. 71-72. Cfr. *Tópicos*, I, 1, p. 223.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, I, 4, p. 73.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, I, 24, p. 98.

²⁰ Cfr. *ibid.*, I, 1, p. 72; I, 2, p. 73; II, 1, p. 118.

²¹ *Metaf.* I, 2, 982 a 23, p. 94. He tenido en cuenta la versión trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

camente en la captación del ser. Por ello, no todo silogismo es científico sino que sólo lo es aquél en el que las premisas de las que se parte son verdaderas: Aristóteles lo llama silogismo científico (epistemológico) o *demostración*.

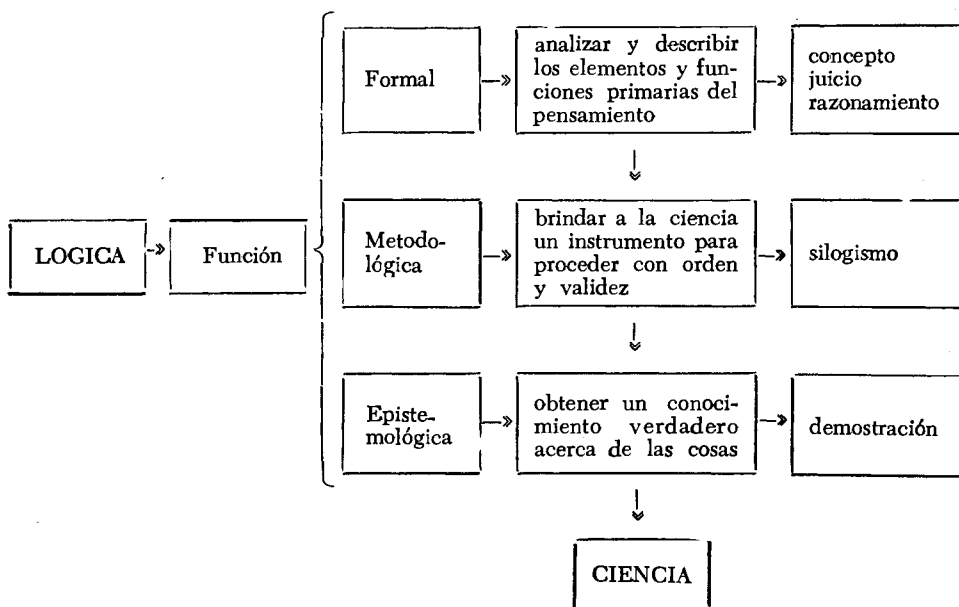
1. "Llamo demostración (apódeixin) al silogismo que produce ciencia (syllogismón epistemonikón); y entiendo por silogismo que produce ciencia, aquél que sólo con que lo poseamos ya *sabemos alguna cosa* (autón epistámetha).

2. Para creer en una cosa y saberla es preciso poseer este silogismo que llamamos demostración, silogismo fundado en el ente porque *las cosas de que se compone existen también* (ésti d'houtos... ho syllogismós).

3. Es una demostración cuando el silogismo está formado de *proposiciones verdaderas y primitivas* (ex alethón kai protón), o bien de proposiciones que deben su certidumbre a proposiciones primitivas y verdaderas".²²

Con el tema de la demostración, la lógica entra entonces en el ámbito de la ciencia y en el problema de la verdad, de las posibilidades y límites de nuestro conocimiento.

Resumamos lo dicho hasta aquí en un cuadro:



Puede apreciarse que existe entre las tres funciones una natural conexión, incluso podría decirse, una progresión cuya meta tendencial la constituye el saber científico.

²² Seg. Anal., I, 2, pp. 156 y 157. Tópicos, I, 1, p. 221. Se ha tenido presente la versión bilingüe *Posterior Analytics, Topics*, en *Organon*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1960.

De más está decir que el hombre educado deberá —según la opinión de Aristóteles— dominar estos modos de saber, para adquirir por una parte una capacidad crítica y, por otra, una conciencia de los límites de su propio saber.

2. La ciencia

Dice Aristóteles: "Todos los hombres, por naturaleza, desean conocer", lo que a su juicio, se evidencia ya en el gozo que produce el uso de los sentidos.²³ Ello implica que, el impulso hacia el logro del saber, es inherente a la naturaleza racional del hombre.

Ahora bien, hay diversos tipos de saberes y existe entre ellos una gradación desde el más simple, común con los animales, hasta el más complejo, propio del hombre. Ellos son: la *sensación* (aísthesis), la *memoria* (mnémesis), la *experiencia* (empeiría), el *arte o técnica* (techne) y la *ciencia* (episteme).²⁴

La misma ciencia tampoco surgió históricamente desde el comienzo, sino que los hombres buscaron primero los conocimientos necesarios para la vida, luego aquellos conocimientos necesarios para el embellecimiento y el goce de la vida y, por último, el conocimiento desinteresado, la ciencia teórica, que se busca por sí misma y tiene su origen en la admiración que surge ante la contemplación del cosmos.²⁵

¿Qué es, pues, la *ciencia*? Veamos algunos textos del propio Aristóteles:

1. "La ciencia es la *facultad de demostrar* (héxis apodeiktiké) regularmente las cosas... Y, en efecto, desde el momento en que alguno tiene una creencia, cualquiera que sea su grado, y conoce los *principios* (arjái) en virtud de los cuales cree, entonces tiene la ciencia, sabe".²⁶

2. "Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofística, puramente accidental, cuando creemos saber que la *causa* (aitían) por la que la cosa existe es la causa de esta cosa y, por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos".²⁷

3. "La ciencia es *universal* (kathólou) y procede de proposiciones *necesarias* (anagkaíon); y necesario es lo que no puede ser de otra manera que como es".²⁸

En consecuencia, la ciencia, según Aristóteles, es un saber universal y necesario, que da razón (la causa) de las cosas, orientado a la obtención de un conocimiento verdadero acerca de los entes. Por ello, es ciencia realista que se aboca al análisis del ser (esto es, de las esencias de las cosas). La ciencia se revela entonces como una lectura racional del mundo, siguiendo un cierto orden y explicitando demostrativamente los nexos que vinculan a las cosas.

Ahora bien, si el instrumento con el que procede la ciencia es la demostración,²⁹ ello implica que existen ciertos principios o nociones previas de los

²³ *Metaf.*, I, 1, 980 a 21.

²⁴ Cfr. *Metaf.* I, 1, 980 a 981 b 15, pp. 91-93. *Seg. Anal.* II, 19, p. 215. ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, VI cap. 2, 3 y 5.

²⁵ Cfr. *Metaf.* I, 1, 981 b 15-25, p. 93.

²⁶ *Moral Nic.* VI, 2, pp. 203-204. Cfr. *ibid.*, 5, p. 207. Se ha tenido en cuenta la versión bilingüe *The Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1956.

²⁷ *Seg. Anal.*, I, 2, p. 156.

²⁸ *Ibid.*, I, 33, p. 191.

²⁹ Cfr. *ibid.*, I, 1, p. 156.

que parte la demostración,³⁰ siendo ellos mismos indemostrables. De otro modo, el proceso demostrativo sería infinito³¹ y no cumpliría su función propia, la de señalar la causa del hecho a través del término medio.³²

Así, si el silogismo consistía en una simple estructura formal de razonamiento, en un modo válido de proceder para obtener desde ciertas premisas la conclusión, ello no es suficiente para obtener un conocimiento científico, pues la ciencia, como vimos, no consiste sólo en vincular proposiciones de modo válido sino en obtener un conocimiento verdadero, universal y necesario, acerca de las cosas. Por ello, son condiciones exigidas por Aristóteles, que los principios de que parte la demostración sean:

a) *verdaderos* (alethé), puesto que la ciencia es un saber referido a las cosas;

b) *indemostrables* (anapodéiktika), *inmediatos* (ámesa), *primarios* (próta), porque si fueran a su vez susceptibles de demostración no serían realmente primitivos;

c) *causas de la conclusión* (aitíai), porque saber es saber por las causas, dar la razón, el por qué, del hecho que se pretende demostrar;

d) *más notorios que la conclusión y anteriores a ella* (gnorismotéra kai prótera), entendiéndose por ello no lo que es más notorio y anterior para nosotros (esto es, la sensación) sino lo más notorio y anterior por naturaleza, de manera absoluta (que es lo más lejano a la sensación).³³

Entre estos principios algunos son comunes a todas las ciencias, como el de no contradicción, el de tercero excluido o el de identidad; otros, son específicos de cada ciencia.³⁴

Llegados a esta altura estamos de acuerdo en admitir que, según Aristóteles, toda ciencia requiere principios a partir de los cuales realiza sus demostraciones, pero entonces habrá que admitir también que el principio mismo de la ciencia "ni la ciencia, ni el arte, ni la prudencia, pueden revelárnoslo",³⁵ puesto que si fuese susceptible de ser demostrado por alguno de esos medios, ya no podría ser aquello de que parte la demostración científica: "el principio de la ciencia no es la ciencia".³⁶

¿De dónde provienen entonces, los principios de la ciencia? Accedemos aquí a un punto difícil de la teoría aristotélica, en parte por la brevedad de los fragmentos referidos a la cuestión y en parte por una, al menos aparente, discordancia entre dichos textos.

³⁰ Cfr. *ibid.*, I, 2, pp. 155, 156 y 158; II, 19, p. 214.

³¹ Cfr. *ibid.*, I, 3, p. 158.

³² Cfr. *ibid.*, II, 11, p. 203.

³³ Cfr. *ibid.*, I, 2, p. 157.

³⁴ Cfr. *ibid.*, I, 10, p. 166; II, 11, p. 168. *Metaf.*, XI, 4, 1061 b. 17-25, p. 458.

³⁵ *Moral Nic.*, VI, 5, p. 207.

³⁶ *Seg. Anal.*, II, 19, p. 216.

a) Efectivamente, en unos, atribuye el origen de tales principios a la *sensación* (aisthesis) o experiencia sensible:

“En todas las ciencias los principios son en su mayor parte especiales; y a la experiencia corresponde suministrar estos principios en cada una de ellas”.³⁷

“Estos conocimientos de los principios no están en nosotros completamente determinados; no proceden tampoco de otros conocimientos más notorios que ellos; vienen únicamente de la sensación”.³⁸

b) En otros textos, sostiene que se obtienen por *inducción* (epagógé). Es éste un procedimiento inferencial en el que del análisis de casos particulares se accede a una conclusión universal. “La inducción es la transición de lo particular a lo universal”;³⁹ “es el principio de las proposiciones universales” mientras que “el silogismo sale de los universales”.⁴⁰

Indudablemente, si la inducción parte de los casos particulares tendrá estrecha vinculación con la sensación: “Es, pues, evidente, que la inducción es la que necesariamente nos da a conocer los principios; porque es la sensación misma la que produce en nosotros lo universal”.⁴¹

c) Pero la inducción, precisamente por su relación con la sensación y las cosas particulares, no puede ser absolutamente rigurosa y cierta, sino que se mantiene aun en el plano de lo probable. Aristóteles, por tanto, encuadra la inducción como uno de los tipos de razonamiento de los que se ocupa la *dialéctica*,⁴² pues ésta trata de las inferencias probables. Por ello le es posible afirmar también que:

“Con el auxilio de este método (la dialéctica), podremos conocer los elementos primitivos de los principios de cada ciencia... Ahora bien: éste es el objeto propio de la dialéctica, o por lo menos a ella pertenecen más especialmente; porque siendo investigadora como es, nos abre el camino para llegar a los principios de todas las ciencias”.⁴³

d) Finalmente, sostiene Aristóteles en otros textos que tales principios se obtienen merced a la actividad intuitiva del *entendimiento* (nous): “sólo resta que sea el entendimiento el único que se aplique a los principios y que los comprenda”⁴⁴ porque “como sólo el entendimiento puede ser más verdadero que la ciencia, el entendimiento es el que se aplica a los principios”.⁴⁵

Nosotros creemos que es posible conciliar estos diversos textos de Aristóteles y las opiniones que han generado en sus intérpretes.

La sensación brinda el material (el conocimiento de los casos particulares) sobre el cual se realiza el razonamiento inductivo. Pero la inducción, entendida como proceso inferencial de lo particular a lo universal, es sólo probable aunque marca una dirección a la inteligencia. Por ello no es suficiente sino que

³⁷ *Prim. Anal.*, I, 30, p. 106.

³⁸ *Seg. Anal.*, II, 19, p. 215.

³⁹ *Tópicos*, I, 12, p. 231.

⁴⁰ *Moral Nic.*, VI, 2, p. 204.

⁴¹ *Seg. Anal.*, II, 19, p. 215.

⁴² *Tópicos*, I, 12, p. 231.

⁴³ *Ibid.*, I 2, p. 224.

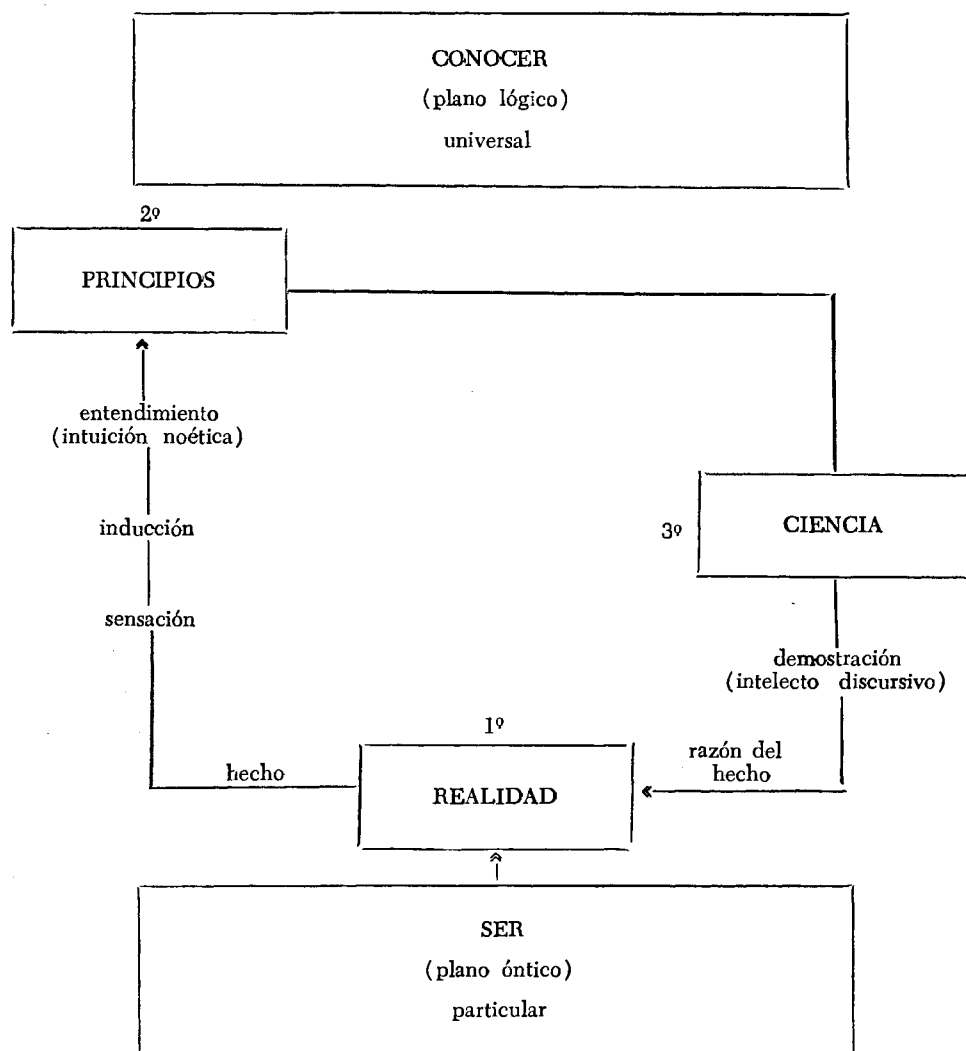
⁴⁴ *Moral Nic.*, VI, 5, p. 208.

⁴⁵ *Seg. Anal.*, II, 19, p. 216.

requiere ser completada por la actividad intuitiva del entendimiento (nóesis).⁴⁶ Así, "es el entendimiento el principio de la ciencia".⁴⁷

Claro está que en algunas circunstancias la captación de lo universal se produce con más facilidad (incluso puede llegar a darse con la observación de un único caso sin necesidad de enunciar muchos o todos los hechos de esa clase). Ello dependerá de la mayor o menor facilidad que exista en tales casos para intuir (abstraer) la forma en la materia.⁴⁸

Si retomamos lo expuesto hasta aquí, el proceso completo desde la obtención de los principios hasta la demostración científica, quedará evidenciado en el siguiente cuadro:



⁴⁶ Cfr. MOREAU, J., *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷ *Seg. Anal.*, II, 19, p. 216.

⁴⁸ Cfr. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 64.

Como puede apreciarse, la ciencia procede desde principios obtenidos de las cosas para volver a las cosas mismas pero dando la razón, la causa de ellas. Se parte de lo real (observación del hecho) retornando a lo real (explicación del hecho). Existe, pues, un constante fluir del ser al conocer y viceversa.

3. La filosofía

Habíamos dejado sentado ya que la ciencia en Aristóteles tiene sentido por su relación con el ser. El conocer y el pensar están orientados a la captación de las cosas, de sus causas y fundamentos.

Ahora bien, será preciso recordar aquí aquella afirmación aristotélica según la cual el término *ente* "tiene muchos significados, pero todos ellos en relación con algo único y con una naturaleza única".⁴⁹ Ello implica, por una parte, que el ser no es unívoco sino multívoco, pues alude a diversos sentidos; pero, por otra parte, las diferentes modalidades del ser (*ente*) cobran sentido por su referencia a un significado primero y fundamental (la *ousía*).⁵⁰

Si esto acontece en el plano óntico, y si la ciencia se ocupa del ser, de los entes, se sigue de ello que la ciencia también es múltiple:⁵¹ no hay una sola ciencia sino varias; y, de igual modo, que la totalidad de las ciencias cobra sentido en virtud de una ciencia primera que da armonía e intelegibilidad a todas las demás. Tal ciencia es la filosofía. Aristóteles distinguió tres grandes ámbitos del saber: poético o productivo, práctico y teórico.⁵² Este último es, estrictamente hablando, el conocimiento propiamente científico. Dentro de él incluyó al menos tres ciencias teóricas: la física, la matemática y la filosofía.⁵³

Es claro que desde la perspectiva aristotélica, el saber teórico es superior al práctico y al productivo, pues es el conocimiento que se busca por sí mismo, sin otra finalidad que no sea la contemplación de la verdad (*theoría tes alétheias*).⁵⁴ Pero aun entre las ciencias teóricas, la filosofía es superior a las demás.⁵⁵

¿En qué se funda tal superioridad? Para responder a esta pregunta debemos establecer previamente de qué se ocupa esta ciencia, cuál es su objeto, puesto que se considera a una ciencia como superior o inferior a otra de conformidad con su objeto.⁵⁶ Dice Aristóteles:

"Hay una ciencia que estudia el *ente en cuanto ente* (to on he on) y las determinaciones que por sí le pertenecen. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de éstas considera en su totalidad al ente en cuanto ente, sino que después de haber deslindado alguna porción de él, estudia lo que le pertenece accidentalmente por sí a esa cosa, tal como ocurre con las ciencias matemáticas".⁵⁷

⁴⁹ *Metaf.*, IV, 2, 1003 a 32-33, p. 191.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 1003 b 18, p. 192.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, XI, 3, 1060 b 31-35, p. 456.

⁵² Cfr. *ibid.*, VI, 1, 1025 b 20-25, pp. 277-278.

⁵³ Cfr. *ibid.*, XI, 3, 1061 a 30 b 9, pp. 457-458.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, I, cap. 1, 982 a; cap. 2 982 a 15-17, p. 94.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, VI, 1, 1026 a 23-33, p. 279.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, XI, 7, 1064 b 5, p. 466.

⁵⁷ *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 20-25, p. 191.

"Puesto que inclusive el matemático se vale de los axiomas comunes, pero empleándolos de un modo apropiado a sus investigaciones, competirá a la filosofía primera el estudio de esos *principios (arjés)*".⁵⁸

Considerando entonces que la filosofía primera se ocupa del ente, de sus principios y causas, y siendo éste, sin duda alguna, el objeto más excelente, se entiende por qué esta ciencia es superior a las demás.⁵⁹

Será, por tanto, función de la filosofía establecer las nociones más generales acerca de la realidad como por ejemplo las de ser, categoría, acto, potencia, causa, esencia, movimiento, etc. También le competirá el establecimiento, la justificación y la defensa de los principios del ser y del pensamiento, como el principio de no contradicción.

Sobre estas bases se asientan las demás ciencias que ya no indagan acerca de tales nociones sino que las presuponen, al par que tampoco fijan los primeros principios sino que los usan de modo analógico en su propio campo⁶⁰ como puntos de partida en sus investigaciones.

La filosofía constituye, entonces, la culminación del saber tanto por la dignidad de su objeto como por la universalidad de sus principios, siendo al par la ciencia que gobierna y armoniza todo el sistema de la racionalidad. Por ello dice Aristóteles:

"Quien aspira a conocer por el conocer mismo tendrá una decidida preferencia por la ciencia más cabal. Y esa ciencia es de lo más cognoscible, pues lo más cognoscible son los principios primeros y las causas. A través de los principios y a partir de ellos se conoce lo demás y no inversamente los principios a través de los particulares que dependen de ellos".⁶¹

Esta ciencia surgió no por un interés utilitario, sino por la admiración (*thau-ma*) que despertó en algunos hombres el orden bello y armónico del cosmos. Estos hombres quedaron perplejos ante tal maravilla y eso los llevó a reconocer su ignorancia por lo que "persiguieron el saber en consideración del conocimiento y no por su utilidad". De este modo se puede afirmar que "ésta es la única ciencia libre, puesto que es la única que tiene su fin (en sí misma)", al tiempo que "ninguna ciencia es superior en dignidad a aquélla".⁶²

III. CONCLUSIONES

El mundo tiene para Aristóteles una estructura inteligible. Ese carácter de inteligibilidad se halla presente tanto en cada cosa, a través de su esencia, como en el cosmos considerado en su totalidad, a través de las relaciones que vinculan a sus miembros.

El hombre, definido como animal racional, accede mediante su sensibilidad al conocimiento inteligible del mundo y lo conceptualiza, pues está dotado

⁵⁸ *Ibid.*, XI, 4, 1061 b 18-20, p. 458.

⁵⁹ Cfr. *Moral Nic.*, VI, 5, pp. 208 y 209.

⁶⁰ Cfr. *Metaf.* XI, 4, 1061 b 17, p. 458.

⁶¹ *Ibid.*, I, 2, 982 b 1-4, p. 95.

⁶² *Ibid.*, 982 b 10 983 a 5, pp. 95-96.

de las capacidades de intelección y razonamiento. Así, puede descubrir progresivamente la estructura del cosmos y ordenarla en una estructura del saber explicitada mediante el lenguaje.

De ello surgen inmediatamente dos notas relevantes inherentes al pensamiento aristotélico: el *intelectualismo* y el *realismo*. La realidad en su totalidad es susceptible de ser conocida y conceptualizada por el entendimiento humano (si no de hecho, al menos potencialmente), y tal conocimiento expresa lo que las cosas son.

Con ello se contraponía Aristóteles a la posición sostenida por sus contemporáneos, los sofistas. Si éstos le atribuían a la racionalidad un carácter de convención cultural, Platón y Aristóteles se empeñaron, cada uno a su modo, en afirmar que la verdad va más allá del mero nomos: la verdad tiene su fundamento en el ser de las cosas.

Claro está, Aristóteles es consciente de que la captación de la verdad del ser es un ideal que muchas veces se traduce en la realidad como una tarea ardua y difícil, no pocas veces obstaculizada por el error y la ignorancia. El profundo deslumbramiento que experimentaron los filósofos griegos ante el descubrimiento de la racionalidad humana, no les impidió reconocer los límites de este poder. Al respecto, no es casual encontrar repetidamente en los escritos de estos pensadores —así sucede con el propio Aristóteles— la contraposición entre el hombre y la divinidad. El sabio tiene algo de divino, pero jamás se confunde con Dios, aquél que Aristóteles describía como “intelección de la intelección”.⁶³

Por ello entonces, como las esencias de las cosas no son siempre fáciles de captar, acepta Aristóteles que en su actividad racional, el hombre puede partir de ciertas convenciones, de proposiciones que se admiten como verdaderas aunque no se evidencien como tales. Así, dedica todo un tratado de su lógica a la consideración de la dialéctica, esto es, de la argumentación que parte de premisas sólo probables.

De todos modos, el hecho de admitir que hay ciertos ámbitos de la actividad humana, como la política o la ética, en que interviene la probabilidad, no entra en conflicto con la convicción aristotélica de la capacidad humana para descubrir la realidad. Si el error y la incertidumbre son posibles es porque antes son posibles la verdad y la certeza.

Así pues, el hombre educado, en esta perspectiva aristotélica, es el hombre político, el habitante constructor de la polis pero sobre el fundamento de la investigación de la verdad (*alétheian zethein*).

SILVANA FILIPPI

⁶³ *Ibid.*, XII, 9, 1074 b 34, p. 511.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL NUEVO *DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES* REFLEXIONES DE UN COLABORADOR

Acaba de aparecer, bajo la dirección del profesor Denis Huisman y editado por Presses Universitaires de France, el *Diccionario de los filósofos* que pretende ser "de todos los países y de todos los tiempos"*. He sido uno de los 447 redactores y, por razones que en seguida se verán, me interesa ofrecer una noticia sobre el mismo al mundo de lengua castellana.

Me referiré, primero, a mi propia participación (lo que vale para todos y es útil conocer) y, luego, a la obra en sí misma tal como ha llegado ahora al lector. Un proyecto como éste, de ofrecer un diccionario de los filósofos de todos los países y de todos los tiempos, como lo reconocen sus autores, era un imposible o una suerte de utopía. Pero, con todas las imperfecciones humanas, era y es un propósito laudable, sobre todo por la apertura a todas las regiones del globo; en ese sentido, aunque existen antecedentes, era un proyecto único. La primera noticia del proyecto la tuve por carta del profesor Huisman, de fines de abril de 1980 y, en los primeros días de junio, respondí haciéndome cargo de la redacción de los artículos sobre los filósofos argentinos, para lo cual disponía de un plazo comprendido en el primer trimestre de 1981. Presses Universitaires, naturalmente, se reservaba la apreciación de las colaboraciones de los redactores en función del público y de la unidad de toda la obra como, asimismo, reclamar a los redactores las modificaciones que creyere necesarias. Para todo lo cual, los redactores debían ajustarse estrictamente a las normas: Los originales (en hojas de 30 líneas de 60 espacios) debían distribuirse (según la importancia de los filósofos y profesores considerados a criterio del redactor) del siguiente modo: Noticia A (15 a 20 págs.); B (13 a 16); C (8 a 10); D (1 a 2); yo agregué E (½ a 1), tal como las normas lo permitían. Es obvio que A y B fueron reservadas para pensadores consagrados y se fue descendiendo hasta E; puse a prueba mi capacidad de objetividad y equilibrio haciendo la selección de autores argentinos no sólo de la actualidad sino desde el siglo XVII hasta el XX; de ese modo, por primera vez todos los principales filósofos argentinos ingresaban a una obra que pretende ser verdaderamente ecuménica. El 1º de mayo de 1981 envié al editor 129 artículos; de éstos me pertenecen 127, totalizando 724 folios.

Según mis cálculos, una obra de semejante envergadura (que provocó mi entusiasmo lógico) sobrepasaría los quince volúmenes si, como se decía en las normas, el número de nombres considerados oscilaba entre 4500 y 5000. Era, realmente, una obra impresionante. Pasaron casi cuatro años y, para mi sorpresa, recibí el anuncio de la ceremonia de lanzamiento del *Dictionnaire* el pasado mes de julio; pensé que se trataba del primer volumen. Hace pocos días, sin embargo, recibí los dos tomos (A-J y K-Z) que contienen toda la obra. Como el lector ya se ha percatado, yo esperaba (en mi inocente error) una obra semejante a los cinco tomos a cuatro columnas de la *Enciclopedia Filosófica*, de Ga-

* DENIS HUISMAN (Y COMITÉ DE REDACCIÓN), *Dictionnaire des Philosophes*, Préface de Ferdinand Alquié, Introduction de Marcel Conche, Avertissement de Denis Huisman, 2 vols., 2725 pp., Presses Universitaires de France, Paris, 1984.

llarate o a la monumental empresa de la *Grande Antología Filosófica*, de la casa Marzorati, con sus 31 volúmenes, obras en las cuales he colaborado.

Inmediatamente comprendí que la ardua y meritisima tarea de Presses Universitaires había implicado la necesidad de resumir y suprimir, actos siempre crueles y riesgosos. Para información del lector argentino y, en general, de lengua española, ofrezco aquí la lista de los nombres cuya noticia redacté y envié a la editorial. Los nombres que llevan un asterisco aparecen en el *Dictionnaire* y el resto ha sido suprimido por los editores: J. Adúriz, J. B. Alberdi*, C. Alberini*, D. Alcorta, A. Alvarez, F. Ameghino, J. Angulo, N. de Anquín, O. Argerami*, F. Arredondo*, A. Asti Vera, C. Astrada*, B. Aybar, C. Baires*, P. Baquero Lazcano*, J. E. Bolzán, C. O. Bunge*, R. Calderón Bouchet*, A. Carpio*, T. D. Casares, M. G. Casas*, A. Casaubon*, L. Castellani, P. I. Castro Barros*, C. del Corro*, C. Cossio (este artículo, en clase A, fue escrito a mi pedido por el doctor Héctor Hernández; en su lugar se ha publicado una noticia firmada por Antonio Martino a quien se debe también una noticia sobre G. Carrió); A. Coviello, L. J. Corroarin*, O. N. Derisi*, L. Dujovne, R. Echauri*, W. Escalante*, M. Esquiú, E. Estiú, J. M. Estrada*, J. M. de Estrada, L. Farré*, V. Fatone, E. Fernández Sabaté, A. Ferreira*, R. Ferreira, A. Fragueiro, O. Francella, A. Franceschi, F. Frías*, R. Frondizi*, G. Funes*, A. Furlán, G. Furlong, A. García Astrada*, F. García Bazán*, J. R. García, A. García Vieyra, J. M. Garro, J. B. Genta, O. A. Ghirardi*, W. Goldschmidt, J. V. González*, N. González, J. I. de Gorriti*, E. Gouiran (no se publicó mi artículo sino otro muy breve firmado por Luis Catalá), L. J. Guerrero, J. Ingenieros*, A. Jacques*, A. Korn*, J. C. Lafinur*, J. M. Liqueno, A. T. Lo Celso, E. López*, C. López Salgado, L. Lugones, R. Martínez Espinosa, E. Martínez Paz*, L. G. Martínez Villada, C. I. Massini, V. Massuh*, J. Meinvielle*, R. Mondolfo (sustituido por breve noticia firmada por Alain Pons, con algún dato erróneo), B. Montejano, S. Montserrat, B. Morales*, C. Moyano Gacitúa, D. Muriel*, L. Noussan-Letry*, R. Orgaz, R. Pardo*, L. Peradotto, J. M. Peramás, E. del C. Pereira*, V. Pessolano, C. Pico*, M. A. Piñero, E. B. Pita, M. D. Pizarro*, N. Plantich, G. E. Ponferrada*, M. Presas, D. F. Pró*, E. Pucciarelli*, I. Quiles*, E. Rabossi*, M. Río*, B. de Riva*, B. Rivarola*, C. Rodríguez*, A. Rodríguez y Olmos, R. Romero*, A. Rougès*, J. Rufo, C. A. Sacheri, A. Sampay, J. A. de San Alberto*, B. Sánchez, P. Scalabrini*, J. R. Sepich*, G. Soaje Ramos (este artículo fue escrito a mi pedido por el doctor Carlos I. Massini y ya ha sido publicado en *Cuyo*, t. XV, Mendoza, 1982), E. Sosa López, A. M. Suárez, S. A. Taborda*, B. Taborga, L. de Tejada*, S. Terán, A. Vassallo*, M. Victoria*, M. A. Virasoro*, R. Virasoro*, D. E. Zavaleta, H. Zucchi. Este conjunto de artículos forman un grueso volumen de 724 páginas y, además de los dos ejemplares encuadernados que conservo en mi poder, un tercer ejemplar ha sido donado a la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba, donde puede ser consultado por quien lo desee; sobre esta base, más el agregado de unos 200 nombres más, ofreceré en el futuro un *Diccionario de filósofos argentinos*.

Los 71 artículos publicados en el *Dictionnaire* han sido resumidos, no por mí sino por colaboradores del editor y, aunque figure mi firma al pie no es mía la redacción final; las bibliografías han sufrido cambios, a veces lamentables. Ignoro cuál ha sido el *criterio* de selección (por mi parte no puedo descubrir ninguno) ni de la extensión de los resúmenes. Algunos resúmenes de ajena mano son buenos (por ejemplo, Muriel, Astrada, Alterini, Massuh) otros son inaceptables (por ejemplo, Quiles cuyas 17 páginas fueron reducidas a 10 líneas, Saúl Taborda, cuyas 17 páginas fueron reducidas a 10 líneas y así en varios más). En mi trabajo original nombres que fueron en la categoría A o B (como de

Anquín, Bolzán, Casares, Castellani, Fatone, Fragueiro y Guerrero) han sido omitidos, o reducidos a mínima expresión (como Korn, Romero, Meinvielle, Rougès y otros). Ahora ya sabe el lector argentino e hispanoamericano *por qué* deseaba dar a conocer la génesis y sentido de mi trabajo en este *Dictionnaire*.

De ningún modo debe pensarse, en base a mi exposición anterior, que intento una crítica negativa de esta obra. Deben reconocerse las dificultades casi insuperables existentes, sobre todo para la primera edición. El profesor Huisman confiesa, en su *Avertissement*, que el propósito del plan consistía en ofrecer un equivalente del *Vocabulaire*, de Lalande (p. XVII) y, en el mismo lugar, advierte que los editores eran conscientes de las posibles reacciones de los lectores ante los criterios de selección; pero, honradamente, también advierte que se comprometen a tener en cuenta esas reacciones para mejorar la obra en ediciones posteriores; destaca también el espíritu "abierto" del *Dictionnaire* y que, si algunos países no están casi presentes o simplemente no figuran se ha debido a una falta de respuesta. Sea lo que fuere es lamentable la ausencia de muchos nombres hispanoamericanos, sobre todo mexicanos, todos ausentes, salvo Caso y Vasconcelos; lo mismo debe decirse de España, por la ausencia de los nombres de Zubiri, Ramírez, Alcorta y muchos más. Estoy seguro que estas lagunas se corregirán en las futuras ediciones. El docto y equilibrado *Préface*, de Ferdinand Alquí, pone de reviele cómo las verdades filosóficas, indisolublemente universales y personales, tienen por sujetos a los filósofos mismos que las han enunciado. Por otra parte, los grandes nombres han sido encargados a los mejores expositores; es verdad que ni siquiera con la filosofía francesa parece haberse logrado ese casi imposible equilibrio (así, uno se pregunta por qué un escritor-ideólogo, como Régis Debray, tiene más espacio que Gouhier), pero debemos cesar en este tipo de observaciones. Señalemos, en cambio, la honradez con la cual el profesor Conche (autor de numerosos artículos) recuerda que el *Dictionnaire* es perfectible y que cada noticia es perfectible (p. XV). De un modo u otro, todos los continentes están representados, todas las lenguas y todas las culturas. El saldo, para el pensamiento argentino (pues es inevitable verlo desde esta perspectiva), es positivo; debe mejorar sensiblemente el de otros países hispanoamericanos. Mirado el *Dictionnaire* en su conjunto, me complazco en citar las palabras del profesor Conche: "en el *Dictionnaire des philosophes*, como en *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio, se encuentra un rico material para examinar, para rumiar". Como siempre, la edición de Presses Universitaires de France es excelente, ofreciendo una digna presentación de esta obra útil para universitarios y estudiosos.

ALBERTO CATURELLI
CONICET
Universidad de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

ROSA ANA CASTRO DE CABANILLAS, *Domingo Muriel. Un filósofo del Derecho en la Córdoba del s. XVIII*, Córdoba, 1983.

La obra objeto de este comentario está compuesta de cuatro capítulos, en los cuales con claridad y síntesis encomiables, se describen los lineamientos principales del pensamiento de Domingo Muriel, como también su trayectoria y obra misionera en el Río de la Plata junto a la Compañía de Jesús.

En el capítulo primero, se hace mención a la vida del maestro jesuita, profesor en la Universidad de Córdoba del Tucumán, Visitador y último Provincial de la orden de la Provincia del Paraguay.

Dio sus votos religiosos en 1736, y en 1749 llega a Buenos Aires para pasar luego a Córdoba, donde dicta el curso de Lógica y los restantes del ciclo de Filosofía.

Sus enseñanzas mostraron una renovación en la filosofía escolástica que se venía impartiendo en Córdoba. Esta nueva orientación triunfa, no sin reparos, en el año 1756.

Constituía un pensamiento de avanzada, ya que introdujo pensadores como Descartes, Wolff, Leibniz, Newton y Gassendi.

Aquí se demuestra una vez más, como expresa la prof. Cabanillas, el alto nivel científico, con que la Compañía ejerció su obra evangelizadora en América.

Fue rector de Monserrat, y encargado de la Orden; estando en Europa para reclutar misioneros para América, lo sorprende la expulsión de la Compañía del Río de La Plata, por orden de Carlos III.

Es detenido, y luego pasa sus últimos años de vida en Faenza, donde muere a los setenta y siete años.

En el capítulo segundo y en el tercero, se vuelcan los principios fundamentales del pensamiento iusfilosófico del P. Muriel, a través del análisis de su obra capital: "Rudimenta juris Naturae et Gentium libri duo".

Esta obra está dividida en dos libros, el primero dedicado al derecho natural, y el segundo al derecho de gentes.

En cuanto al derecho natural, tratado en el capítulo segundo de esta obra, Muriel sigue a Statler discípulo de Wolff, y lo define identificándolo con la ley dada por Dios a todas las criaturas racionales. Perteneciéndoles a ellas en forma participativa y a Dios en forma esencial.

Este derecho es comunicado a los hombres a través del dictado de la sana razón. De aquí se infieren las dos notas del Derecho Natural: su Unidad y su Universalidad, como en la doctrina clásica; pero con distintos fundamentos y concepción, ya que Muriel se aparta del tomismo al no elaborar una teoría de la Justicia, junto con la definición del derecho, y también al no plantearse el

problema de ser del derecho y su analogía, quedándose en una concepción formalista del mismo, al identificarlo con la ley.

En el orden cognoscitivo también hay un apartamiento del pensamiento murellano de la doctrina aristotélico-tomista, ya que para el maestro jesuita la sana razón es principio y regla primera de la moralidad, en los actos humanos.

Es decir, el mundo objetivo en Muriel pasa a segundo plano, la razón juega un papel decisivo; si bien esta posición racionalista se ve atenuada, al identificar esta ley de la razón con Dios mismo. En suma Muriel no es un racionalista, pero tampoco un escolástico.

Con respecto al derecho Positivo, dice Muriel que tiene su origen en el pacto, y en cuanto a su validez, en el concepto de utilidad encuentra su justificación.

Si se unen estos dos criterios: pactismo y utilidad, junto al que esbozamos en primer lugar: identificación del derecho con la ley, se ponen en evidencia los elementos modernos que contiene el pensamiento iusfilosófico del maestro jesuita.

En el capítulo tercero, se desarrollan los temas referidos al Derecho de Gentes, que en su tratamiento no es posible identificarlo con el Derecho internacional moderno; ya que si bien Muriel los define a ambos por su mismo objeto: la relación entre las naciones, agrega temas ajenos al ámbito propio del derecho internacional, como ser: origen de la sociedad política, el poder, etc.

Es dable remarcar, que en este libro las ideas de Puffendorf tendrán decisiva influencia, sobre todo en la fundamentación del estado natural y el estado social; el primero espontáneo no consciente, y el segundo el estado que el hombre elige libremente fijando sus fines a través de la voluntad común de los asociados.

También hay que señalar, que Muriel en este tema no cae en el optimismo de Rousseau ni en el pesimismo de Hobbes, pues para él el estado natural es más bien una hipótesis de trabajo que una realidad histórica, y por otra parte la guerra y la violencia podían suceder en los dos estados, pues ambas se deberían al desconocimiento del Derecho Natural que también podría suceder, según su concepción, en el estado natural.

En definitiva, para Muriel, Dios creó al hombre con necesidad del hombre, luego también el estado social es un estado natural.

En cuanto a la génesis y a los tipos de sociedades, se destaca en Muriel, el sometimiento al Derecho Natural en que se ven obligadas aún las sociedades más complejas, como la política, rechazando así de plano todo intento de maquiavelismo político.

Por último, el maestro jesuita, desarrolla una defensa de la Guerra Justa, fundamentándola en el Derecho Natural y el de Gentes, siguiendo el pensamiento de Suárez.

En el capítulo cuarto la Prof. Cabanillas expresa sus conclusiones sobre los principales postulados del pensamiento murellano.

Creemos en conclusión, que este trabajo tributa la justicia que como finalidad se ha puesto la autora, a la persona del P Muriel, como así también a la Universidad de Córdoba, por el aporte concreto a la formación cultural de nuestro país; pero además agregamos nosotros, también se ha tributado

justicia a nuestra propia historia e identidad nacional, ya que es importante reflotar autores y pensamientos como los del P. Muriel, en épocas como las actuales, donde campean actitudes, que ayer hicieran doler tanto a Menéndez Pelayo, que en nombre de la "cultura" y de las "luces" destierran a los verdaderos forjadores de nuestra historia, y silencian sus obras, cuyo conocimiento es necesario para la permanencia de nuestra identidad como Nación.

Felicitemos a la autora de este libro por su seria contribución a la historia de nuestra cultura argentina.

LUIS C. PALUMBO

ETHOS, Revista de Filosofía Práctica. Nos. 10 y 11. Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1982 y 1983, 369 pp.

Tenemos entre manos una nueva entrega del Instituto de Filosofía Práctica, bajo la forma de la revista *ETHOS*, que alcanza los números 10 y 11, bajo la dirección del prof. Dr. Guido Soaje Ramos y un núcleo de seleccionados investigadores. Es sin duda la mejor revista argentina de filosofía moral y jurídica y estos nuevos números constituyen una confirmación de su excelencia. La prueba está en la calidad de sus colaboradores y en la difusión que la misma tiene.

Joseph de Finance, en un estudio sobre "La Significación Moral del Acto Insólito", analiza los caracteres distintivos de dicho acto, en tanto que opuesto al acto habitual, y revela lo que el primero puede enseñarnos, desde el punto de vista moral, respecto del sujeto y en la medida que es accesible a nuestro juicio.

Rubén Calderón Bouchet se incorpora a este tomo con un trabajo sobre "El Iluminismo y las Preferencias Valorativas de la Burguesía" en el cual sostiene que con el Iluminismo, bajo la influencia de la burguesía ascendente, se impone una cierta preferencia estimativa que denomina economicista. De este modo se otorga a la economía un sentido más amplio que aquel que la limita a los dominios de los negocios comerciales y financieros.

Juan A. Dudley presenta algunas reflexiones sobre "El Sentido de la Felicidad en la Vida Perfecta en la Ética de Aristóteles". El autor examina el sentido cualitativo y cuantitativo de la felicidad humana en la ética aristotélica. Deja de lado deliberadamente el contenido, las fuentes y las condiciones de la felicidad. Muestra que la felicidad tiene varios grados y que la más perfecta es la que se encuentra en los tratados de ética del Estagirita.

Abelardo Pithod ofrece ciertas consideraciones sobre "Las Bases Biopsíquicas y Sociales de la Experiencia Moral" en las cuales pasa revista a una serie de hipótesis propuestas por diversas escuelas y que, según él, pueden mejorar la comprensión de algunos factores que están presentes en la experiencia moral, aunque sus orígenes se encuentren en otros dominios de la experiencia humana.

D. Darío Composta encara algunas "Reflexiones sobre la Filosofía Moral de J. Maritain" en las cuales, luego de analizar los rasgos distintivos de la filosofía

moral de Maritain la compara con la "nueva moral", la ética de situación, el consecuencialismo y el trascendentalismo. Llega a la conclusión de que Maritain no es profeta de la nueva moral sino un repensador original de la filosofía clásica.

Héctor H. Hernández en un denso trabajo titulado "Estudio sobre Taparelli", previa la consideración sobre la vida, el momento histórico cultural, los caracteres distintivos y el método de la obra de Luigi Taparelli d'Areglio, dedica los otros dos capítulos a la exposición y la crítica de sus doctrinas sobre la obligación ético jurídica y el derecho subjetivo.

Thomas Molnar se ha ocupado de unas "Notas sobre el Mito" en las cuales, previo un análisis del concepto de mito y de sus diversos tipos, el autor describe las etapas de la elaboración de los mismos, insistiendo sobre su universalidad. Finalmente explica el sentido que tiene la ausencia de mitos en la civilización moderna.

Ernesto la Croce incursiona por la "Ética y Metafísica en el Protréptico de Aristóteles". El autor considera el tema de la justificación metódica de la ética contenida en el Protréptico bajo dos puntos de vista: por una parte, según una búsqueda de nociones metafísicas y físicas presupuestas por la doctrina ética implicada en dichos fragmentos; por otra parte, según el enfoque del conocimiento teórico metafísico en el proceso dinámico de la praxis moral.

Otfried Höffe agrega a esta publicación un tratado sobre "El Imperativo Categórico de Kant como Criterio de lo Moral". Para Höffe la contribución de Kant a la ética no tiene actualmente una simple significación histórica. En la empresa de fundar las normas morales él debe ser considerado un interlocutor sistemático. El imperativo categórico es el centro del sistema kantiano y a su respecto el autor aborda diversos problemas.

Avelino Manuel Quintas trae un estudio sobre "Razonamiento Categórico y Razonamiento Tópico en la Jurisprudencia" en el cual parte de las objeciones contra el carácter científico de la jurisprudencia y afirma que la distinción entre los dos tipos de razonamientos (el categórico y el tópico) permite una fecunda consideración de esta cuestión.

Servais Pinckers, O. P. presenta "La Cuestión de los Actos intrínsecamente malos y el proporcionalismo" en la cual trata, sobre el telón de fondo de la moral católica después del Concilio y de la "Humanae Vitae", de la doctrina "proporcionalista" del P. Knauer, a cuyo respecto efectúa una serie de interesantes reflexiones y apreciaciones críticas.

Guido Soaje Ramos interviene en esta ocasión con un "Ensayo de una Interpretación de la Doctrina Moral Tomista en términos de Participación". En este trabajo el autor advierte que, en general, es frecuente que la doctrina moral del Aquinate sea presentada desde una óptica teleológica. Considera necesario que este ángulo de visión sea completado por otro que corresponde a la doctrina tomista de la participación (la predicamental y la trascendental), sin la cual ciertos aspectos muy importantes de aquella quedarán sin apreciación.

Juan Valet de Goytisolo emprende la consideración de los "Derechos y Deberes en las Constituciones actuales de Occidente". El autor quiere mostrar, ante todo, la necesidad de un rescate de los primeros principios que fundan

aquello que hoy se llama los derechos del hombre, pero entendidos en su sentido preciso y en su exacta dimensión.

Además la revista incluye una comunicación de Guido Soaje Ramos sobre "Diferentes Concepciones de Derecho Natural" en la cual el autor se propone ofrecer una descripción de las diferentes concepciones del derecho natural, en las cuales señala las raíces de las respectivas diferencias. Finalmente ensaya responder sumariamente al problema de los aspectos comunes a tales concepciones.

EDGARDO FERNÁNDEZ SABATÉ

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*, Quadrivium Edizioni, Génova, 1981, 144 pp.

Este libro de Andrea Dalledonne, profesor de la Universidad de Perugia, recoge diversos ensayos publicados con anterioridad en varios órganos bibliográficos italianos. El autor, dueño de una pluma enérgica, acomete aquí el tratamiento de importantes asuntos filosóficos y de otras cuestiones que interesan directamente a la sagrada teología.

La obra se inicia con un estudio de las connotaciones teóricas de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII y de las exigencias que ella impone al filósofo cristiano (pp. 5-22). Esta sección define claramente la dirección del filosofar de Dalledonne, pues allí anuncia, en consonancia con el documento leonino, que la aceptación de los principios del tomismo obliga a asumir la misión filosófica con la severidad propia de un espíritu cuyo fin es la conquista de la verdad. El rigor de este planteo lleva a un enfrentamiento inexorable con el humanismo inmanentista del pensamiento moderno. En ese enfrentamiento, Dalledonne suscribe las posiciones de Cornelio Fabro, calificado como "el máximo filósofo tomista contemporáneo" (p. 6), quien ha denunciado la homogeneidad de la crisis del inmanentismo desatada a partir del *cogito* de Descartes y que llega a nuestros días con renovado ímpetu a través del grueso de los pensadores actuales, con Heidegger a la cabeza. La respuesta a esta crisis es la proclama de León XIII invitando a regresar a Santo Tomás, cosa que Dalledonne entiende, y con justicia, como la recuperación del "tomismo esencial" en la profundidad de la expresa especulación del Doctor Angélico, sobre todo por lo que incumbe a la tesis suprema de la metafísica aguiniana: la perfección eminente del *esse* concebido al modo del acto más intensivamente determinante de la realidad de los entes que pueblan el universo, y esto, precisamente, por ser una participación del acto puro, el ser subsistente en razón de su esencia.

El segundo estudio es una recensión crítica del libro *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*, Paris, 1970, de M. Jouhaud (pp. 23-29), mientras que el tercero, redactado con similar criterio, refuta la interpretación de Jankélévitch transcrita en la monografía doctoral *Il volere umano nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*, Roma, 1972, de F. Pittau (pp. 30-38).

La cuarta sección contiene una vehemente recusación del volumen *I massimi problemi dell'essere*, Alba, 1977, compuesto por el jesuita G. Blandino (pp. 39-59). Dalledonne sale al cruce del discurso de este autor inculpándole de haber propuesto una "radical destrucción de la metafísica" (p. 40), a la cual arriba en un grado proporcional a su desinteligencia y a su tergiversación de la médula

de la contribución de Santo Tomás a la ciencia del ente en cuanto ente. A ello no sería ajena la adscripción de Blandino a la ontología de Suárez. Dalledonne ve también en ese texto una deformación del verdadero conocimiento del hombre, porque la antropología de Blandino, a consecuencias de su negación de la auténtica metafísica, cae inevitablemente en el abrogamiento de la dignidad humana. De paso, se discrepa igualmente con las reseñas de G. Giannini y de B. Mondin acerca de este libro, ya que Dalledonne encuentra que estos comentaristas de la obra de Blandino le atribuyen una serie de méritos en manera alguna justificables a la luz de la lesión que en ella se inflige a la filosofía primera. Ahora bien: Blandino ha acusado recibo de la crítica de Dalledonne, dirigiéndole éste una réplica a la reacción del profesor de la Compañía de Jesús (pp. 60-66) donde se confirman y hasta se incrementan las graves objeciones previamente consignadas.

Vienen luego un sentido homenaje a Mons. Antonino Romeo (1902-1979), insigne experto en materias bíblicas (pp. 67-71), y una crítica al libro *Liberazione dell'uomo*, Pordenone, 1973, de J. Arias, quien es tildado de "exponente del neomodernismo" (pp. 72-76).

El capítulo octavo reproduce un análisis del aporte de Fabro: "Il tomismo essenziale nell'esegesi «intensiva» di Cornelio Fabro" (pp. 77-98), a nuestro juicio la parte más sustanciosa de esta recopilación. Dalledonne señala aquí los tramos de dicha exégesis intensiva del tomismo esencial de Fabro: la aprehensión del ente como comienzo del pensar, la demostración teórica del teísmo creacionista, la necesidad metafísica del espíritu y su libertad, y la confutación fabriana del inmanentismo en su ataque a la subversión teológica del neomodernismo (Rahner, Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg, Mancini, etc.). El autor se solidariza con la doctrina de Fabro de la "emergenza metafisico-etico-esistenziale del volere sul pensare" (p. 92) que tanto diera que hablar en años recientes y que motivara no pocas controversias en el interior de la escuela tomista.

El texto se cierra con sendos exámenes de obras de Fabro (*La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, Roma, 1979), de N. Incardona (*Tentazione e persuasione. Tesi e anti-tesi sulla diakonia contemporanea*, Palermo, 1970), y de M. Sánchez Sorondo (*La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires-Letrán-Salamanca, 1979).

Dalledonne es uno de los filósofos italianos más fervientemente embanderados en rescatar el tomismo a título de clave especuativa de la genuina filosofía, identificándolo, además, con la filosofía *ut sic* por razón de la verdad que intrínsecamente ostenta en cuanto cuerpo de sentencias que encarnan el paradigma de la sabiduría perenne. Por ello, estima que la restauración tomista consagrada por la Iglesia es la vía más firme y segura, y, desde ya, indispensable, para desprender el alma del hombre moderno de sus ataduras a los errores del pensamiento de los últimos siglos. La vitalidad del mismo cristianismo, en cuota nada desdeñable, se verá fortalecida en la medida en que el doctor Angélico vuelva a iluminar la mente y los corazones de los teólogos y de los filósofos católicos, pues no en vano el magisterio romano continúa insistiendo en la necesidad y en la conveniencia de observar los dictámenes del maestro dominicano.

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K
La expresión del movimiento



Panamérica de Plásticos S.A.I.C.

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Ac. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

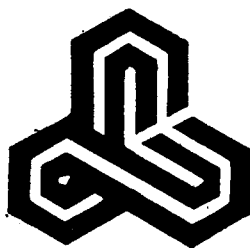
SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEPRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



Inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

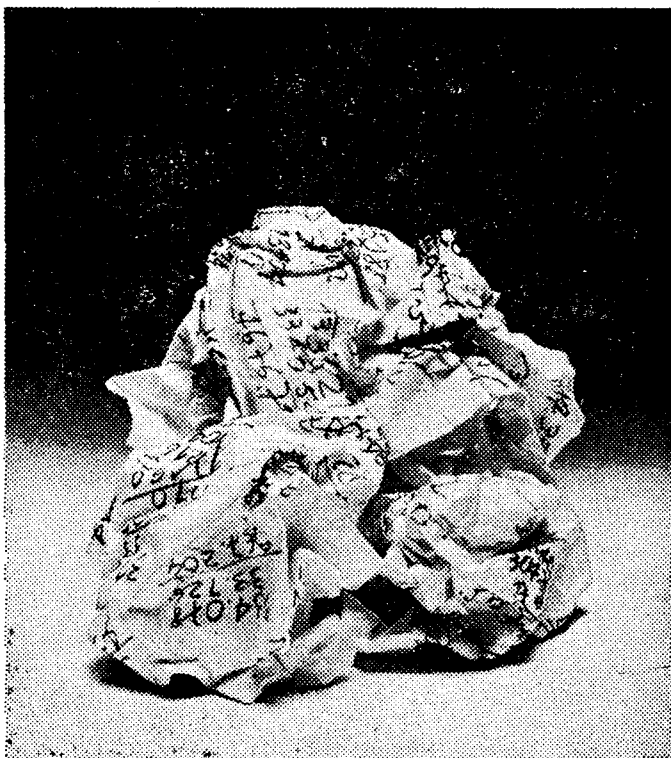
CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios • Comercial •
Industria • Exterior • Agro •
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES**
La seguridad total.



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.


Bagó

Investigación y Tecnología Argentina