Saple III BIBL OTECA PROPERTY OF THE PROPERTY

## Organo del Departamento de Filosofía Facultad de Filosofía y Letras

#### EDITORIAL

OCTAVIO	N.	Derisi:
---------	----	---------

Aspectos fundamentales del conocimiento humano. III. Valor trascendente del conocimiento 163

#### ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	Del ente participado al Ser imparticipado .
THE TO BATH MENDEZ!	Las teris de C. Fabra

WILLIAM R. DARÓS: Exigencias filosóficas para determinar "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje .... 193

#### NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO BUELA:

#### BIBLIOGRAFIA

Gonzalo Ibáñez: Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain, (O. N. Derisi), p. 235; Juan B. Terán: La formación de la inteligencia argentina, (M. I. García Losada), p. 237; Emmanuel Levinas: De Dieu qui vient à l'idée, (Carmen Balzer), p. 237.

1984

Año XXXIX

(Julio-Setiembre)

Nº 153

169

#### **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

#### ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL CONOCIMIENTO



#### VALOR TRASCENDENTE DEL CONOCIMIENTO

#### 1. El valor intuitivo del conocimiento sensitivo

El conocimiento sensitivo se manifiesta como inmediatamente —sin intermediarios— insertado y determinado por el ser material bajo alguno de sus aspectos fenoménicos. En estos sentidos externos el ser está presente en los datos inmediatos de la intuición sensitiva, pero no es aprehendido en su formalidad de ser.

De todos modos, el conocimiento sensitivo exterior es intuitivo y, como tal, articulado totalmente en la realidad trascendente, aunque él no tenga conciencia expresa de ello. La realidad material existente está presente en todo sentido externo.

Los sentidos internos reproducen o también agrupan y combinan los datos de los sentidos externos y, por eso, no son intuitivos. Unicamente el instinto percibe lo útil o nocivo para el individuo o la especie a través de la misma sensación exterior.

#### 2. El realismo inmediato del concepto

Por eso, cuando el concepto aprehende las notas esenciales, lo hace siempre inicialmente desde los datos de los sentidos, que lo colocan inmediatamente en la realidad exterior. Si bien el concepto es abstracto en el modo de aprehender su objeto, no lo es en cuanto a su objeto, a lo que aprehende: la esencia inmeditamente tomada de los datos de la intuición sensible. Por eso, la esencia de los seres materiales —aunque de un modo abstracto— está aprehendida inmediatamente en el concepto. Maritain denomina con razón al concepto como una "intuición abstractiva" o aprehensión inmediata de la esencia trascendente o de alguna de sus notas.

Desde esta esencia de los entes materiales, inmediatamente dados en la intuición sensitiva, la inteligencia pasa a elaborar otros conceptos, siempre insertados e iluminados por el ser trascendente.

Lo importante es subrayar que todos los actos de la inteligencia, tanto contemplativa del concepto —y el juicio que en él se apoya— como discursiva del raciocinio, están insertados en todo su ámbito y alimentados por el ser

trascendente como su objeto formal, iluminados con la verdad con él identificada. En otros términos, la inteligencia no puede actuar si no está determinada objetivamente por el ser trascendente. Todos los pasos de la inteligencia son los pasos dados desde el objeto formal determinante de ese ser trascendente. Sin este ser trascendente la inteligencia es incapaz de actuar y pierde su sentido de tal.

#### 3. La realidad del concepto y del conocimiento

Hemos dicho antes que el conocimiento es una realidad única, precisamente porque no es material, que debe ser aprehendida, descripta y analizada como ella realmente es, sin deformaciones que la mutilan o desnaturalizan.

En el concepto —y en el conocimiento intelectual, en general, que se apoya siempre en él- la realidad trascendente es aprehendida como tal o distinta del propio acto. El ser trascendente está presente y es contemplado como tal en el concepto. El sujeto y el objeto se presentan como inmediata y simultáneamente dados en la unidad del acto cognoscente. El entendimiento en acto es el objeto entendido en acto. El objeto está dado inmediatamente en el acto del concepto como objeto o ser distinto o trascendente a él. Se trata de una unidad intencional que abarca en el acto del concepto la dualidad del sujeto y objeto realmente distintos. Por eso, dice Santo Tomás: "intelligens in actu est ntellectum in actu, el entender en acto es el objeto entendido en acto". El sujeto confiere existencia al objeto, como distinto de él, en su propio acto cognoscente. Como dice Maritain, el conocimiento se constituye, precisamente por su inmaterialidad, como una "superexistencia" o riqueza de ser del acto cognoscente, que se constituye capaz de conferir existencia al objeto trascendente conocido como tal, capaz de hacerlo existir, como distinto del propio, en el acto cognoscente.

Por eso el valor trascendente del conocimiento es una verdad evidente por sí misma, que no necesita demostración.

## 4. Falso planteo del valor del conocimiento

Sin embargo, es fácil materializar el conocimiento y desnaturalizarlo con un falso planteo de su valor trascendente.

Acabamos de afirmar que el conocimiento indica siempre la aprehensión y presencia de un objeto trascendente. Ahora bien, si se plantea el problema de su valor en esta forma: "¿cómo se sabe que al conocimiento responde un objeto o realidad distinta del mismo"?, ya en este mismo planteo el conocimiento ha sido mutilado y deformado de antemano. En efecto, en este planteo se supone ya, sin crítica, que el conocimiento es una imagen, a la cual hay que averiguar si responde una realidad distinta de él. De este modo se ha

despojado al conocimiento del objeto trascendente que el esencialmente encierra y se lo ha materializado al reducirlo a una mera imagen de la realidad.

Siempre que el problema del conocimiento se plantea de esta forma del llamado "puente" entre las ideas y la cosa, en el planteo mismo está postulada, sin crítica, la solución immanentista. Porque nunca se podrá saber si a esa pura imagen, a que se ha reducido arbitrariamente el conocimiento, responde una realidad, ya que nunca podremos llegar a ella, bloqueados como estamos siempre en la mera representación desarticulada de la realidad. Nunca podríamos salir de esta imagen inmanente.

Este planteo está formulado ya en Descartes, cuando se pregunta cómo sabemos que a nuestras "ideas claras y distintas" responde la realidad que ellas "representan". Descartes, de hecho, es realista, porque supone que Dios infunde nuestras ideas y El no puede engañarse ni engañarnos. Pero inmediatamente se plantea el problema, supuesta su concepción de las ideas como pura representación: ¿quién me asegura que a la idea de Dios responde una realidad divina? Por eso, Descartes de iure es idealista. No puede lógicamente saltar de las ideas como pura representación a una realidad trascendente representada.

Tampoco Kant supera "el planteo del puente" entre el conocimiento y la realidad. Porque en la Crítica de la Razón Pura comienza por analizar un conocimiento puramente inmanente, para ver si después puede alcanzar el ser trascendente o, lo que es lo mismo, si es posible la metafísica. Lo grave es que en el planteo mismo Kant despoja al conocimiento del ser trascendente; y analiza el conocimiento dejando entre paréntesis la "cosa en sí", más allá y separada del conocimiento mismo y, desde entonces, inalcanzable por la inteligencia.

Esta mutilación del conocimiento, desarticulado de antemano del ser o realidad trascendente o "cosa en sí", es realizada por Kant sin crítica, en el planteo mismo del problema. Por eso, todos sus ulteriores análisis de este conocimiento, así despojado de su objeto trascendente, no podrán conducir nunca al realismo y están confinados de antemano a un idealismo trascendental. Un formalismo a priori, creador de objetos en la inmanencia trascendental del sujeto, suplanta lógicamente a la realidad en sí o el ser trascendente, de antemano dejado de lado y, por eso mismo, siempre inalcanzado por la inteligencia.

Tal es la raíz última del agnosticismo e idealismo trascendental de Kant, postulado sin crítica en el falso planteo del análisis de un conocimiento mutilado, separado como está de su objeto: el ser trascendente.

Este falso planteo del conocimiento, que conduce al inmanentismo o bloqueo de la actividad intelectiva en sí misma, sin objeto trascendente, se repite en otros sistemas de la filosofía moderna y contemporánea de diversos signos. Así, para señalar una posición actual, el neo-positivismo matemático supone que el único objeto de la filosofía es "el dato sensible verificable" o aprehen-

sible por varios sujetos. Esta posición completamente arbitraria, comienza por deformar el conocimiento al reducirlo a datos puramente sensibles y aprehensibles por varios sujetos. El ser trascendente dado, constitutivo del conocimiento intelectivo, está arbitrariamente suprimido; y se analiza consiguientemente un conocimiento que no es el verdadero conocimiento.

Por lo demás, esta posición es también contradictoria, porque la afirmación en que se funda, a saber, que sólo valen los hechos empíricos verificables. no es ningún hecho empírico; es una afirmación antojadiza y deformante del verdadero conocimiento.

## 5. El verdadero planteo del valor del conocimiento

El valor trascendente del conocimiento es una verdad evidente, que no se puede demostrar, precisamente porque es primera, pero que tampoco necesita demostración. No se pude demostrar, porque únicamente la inteligencia podría hacerlo, y habría que presuponer su valor antes de demostrarlo. Es decir, querer demostrar el valor de la inteligencia mediante la inteligencia misma —único medio que tenemos para hacerlo—, constituiría una petición de principio, o sea, habría que suponer su valor antes de demostrarlo para poderlo demostrar.

Pero la verdad es que el valor trascendente de la inteligencia no necesita demostración. Es una verdad evidente por sí misma: que en el acto de entender aprehendemos el objeto o ser trascendate al acto.

Toda demostración se apoya en las verdades o principios primeros evidentes por sí mismos. Si no hubiera verdades evidentes por sí mismas, y, como tales, indemostrables, nada se podría demostrar, porque no se llegaría nunca a las verdades que por sí mismas fundan las otras verdades no evidentes. Y una de esas verdades primeras es precisamente el valor trascendente de nuestra inteligencia, cuya evidencia se impone por sí misma.

El verdadero planteo del valor del conocimiento consiste en analizar el conocimiento tal cual él se manifiesta en nuestra conciencia y darnos cuenta de que implica esencialmente un objeto trascendente o distinto del propio acto de entender.

Acabamos de ver que el valor del conocimiento, intelectivo principalmente, no se puede demostrar, pero que no necesita demostración por ser una verdad evidente por sí misma. Sin embargo, este valor trascendente de la intelección puede demostrarse indirectamente, haciendo ver que a dicho valor no se lo puede negar o poner en duda, es decir, redarguyendo a los que se oponen a él. En efecto, sólo la inteligencia es capaz de negar o poner en duda el valor de dicha inteligencia. Ahora bien, para que esta negación o duda del valor de la inteligencia posea valor y sentido, es menester que la inteligen-

cia posea valor objetivo; porque si la inteligencia es capaz de negar o poner en duda el valor de la inteligencia para conocer la verdad, quiere decir que la inteligencia es capaz de conocer esta verdad: a saber que la inteligencia no vale o es dudosa en su valor. Y, consiguientemente, la inteligencia vale. En otros términos, si la inteligencia tiene capacidad para ver que su propio conocimiento no es objetivo o es dudoso, quiere decir que es capaz de conocer la verdad del alcance de la inteligencia. Como el ave fénix de la leyenda, la inteligencia resucita de sus propios cenizas, de la negación o duda de su propio valor objetivo, ya que tal negación o duda ni sentido tendría sin el valor trascendente de la misma.

El valor de la inteligencia para aprehender la verdad del ser trascendente se puede poner de manifiesto por un análisis directo del acto de entender. En efecto, este acto siempre implica intencionalidad, es decir, el acto de entender encierra siempre un objeto distinto o trascendente a él, o sea, que no hay intelección posible sin un ser trascendente al acto mismo de conocer. Así lo han puesto en evidencia, no sólo Santo Tomás, en el Medioevo, sino también en nuestros días E. Husserl y M. Scheler. Toda la actividad intelectiva se manifiesta como nutrida e iluminada por la verdad del ser trascendente, distinta del propio acto, de tal manera que sin este ser trascendente no puede ejercerse y pierde todo sentido el acto intelectivo.

La inteligencia de sí está vacía de todo contenido propio inmanente. Unicamente desde el ser trascendente, que se hace presente en ella, puede actuar y tiene sentido su actividad y sólo después de esta aprehensión de la realidad objetiva, puede reflexionar y aprehender su propio acto. Sólo después del cogitatum es posible aprehender el cogito.

Si tenemos en cuenta que todo ser trascendente inmediatamente dado es finito y contingente y, como tal, únicamente es por participación causal del Ser imparticipado, llegamos a la conclusión de que toda actividad intelectiva se apoya, en última instancia, en el Ser que es por sí mismo o Acto puro de Ser, por el cual son los demás entes

La inteligencia está, pues, abierta e iluminada por la luz o verdad del ser trascendente; el cual, en definitiva, es por participación de la Luz o Verdad infinita del Ser en sí. Detrás de cualquier objeto de la inteligencia, el Ser divino está para sustentar y dar razón del mismo, de su ser o verdad trascendente. Vale decir que la apertura esencial de la inteligencia al ser o verdad trascendente, sin el cual no tiene sentido, es, en última instancia, una apertura al Ser en sí de Dios, por el que es todo otro ser o verdad. El Ser o Verdad de Dios es el fundamento de todo otro ser o verdad y, consiguientemente, el fundamento de la capacidad de la inteligencia para aprehender cualquier verdad o ser trascendente.

6. Las tres verdades implicadas en todo acto de conocimiento intelectivo

Acabamos de hacer ver que todo acto de inteligencia implica el ser trascendente y, en definitiva, el Ser de Dios. Esto es lo que constituye la primera verdad implicada en el conocimiento intelectivo, la capacidad de éste para aprehender la verdad o ser trascendente.

Pero en todo conocimiento está implicada también la existencia propia, ya que no se puede pensar, aunque sea para negar o poner en duda el valor de la inteligencia, si no es real el sujeto que formula esa intelección.

También en todo conocimiento intelectivo está implicado el valor del principio de no contradicción; porque sin él toda formulación del pensamiento carece de sentido: sería lo mismo afirmar una cosa que negarla o afirmar su contradictorio. Sin este principio, el problema del conocimiento, aunque sea para negar o poner en duda el valor del conocimiento, no podría formularse siquiera.

Mons. Dr. Octavio N. Derisi

#### DEL ENTE PARTICIPADO AL SER IMPARTICIPADO

## 1. El Concepto del Ente

Del ente no hay definición estricta, porque toda definición se hace por género y diferencia, y sobre el ente no hay noción superior alguna genérica: es la más abstracta, de mínima comprehensión explícita, ya que abarca bajo su extensión toda la realidad actual y posible.

Es el concepto primero formulado por el entendimiento y el más evidente, ya que en él se resuelve todo otro concepto y conocimiento. En efecto, el concepto de ente está presente en todo concepto y conocimiento, ya que todo conocimiento participa y es un modo de ser, un ente particular. Sin el concepto de ente —lo que es— cualquier conocimiento perdería su sentido de tal, se diluiría en nada. Porque el ser es por quien se ilumina y cobra sentido cualquier ente determinado y cualquier conocimiento.

Sin poder definirlo, precisamente porque es el primer concepto inteligible, podemos tomar conciencia de él, de lo que realmente es el ente. El ente es lo que es o puede ser, algo, una esencia capaz de recibir el ser. El ente está compuesto de esencia y ser, como potencia y acto, como lo que puede llegar a ser y lo que es.

Mucho menos que el ente, pueden definirse los principios de esencia y ser. Pero también ellos son las primeras nociones, evidente e inmediatamente dadas a nuestra conciencia, en todo conocimiento.

La esencia es la potencia o capacidad de ser, lo que constituye el modo propio de ser de cada ente, lo que hace que un ente sea tal o cual ser y no otro.

En cambio, el ser o acto que confiere realidad o actualidad a la esencia, hace que la esencia realmente sea.

Todos los entes inmediatamente dados son, pues, compuestos de esencia y actos de ser, son modos distintos y diversos y, por ende, *finitos*, capaces de recibir el acto de ser en la medida de la esencia.

La esencia es lo directamente conceptualizable o aprehensible por la inteligencia del ente, lo que constituye tal ser y no otro.

En cambio, el acto del ser del ente escapa a todo concepto propiamente tal: es la actualidad por la cual la esencia es intelectualmente aprehensible. Está más allá del concepto de la esencia, es una especie de trascendental que con-

diciona la conceptualización de la esencia y el concepto mismo de la inteligencia que la aprehende, y está significado en el juicio por la cópula verbal es.

Está supremacía del acto de ser respecto a la esencia y respecto a la misma inteligencia que la capta, se verá mejor en el transcurso de este trabajo, cuando hablemos del Ser imparticipado.

## 2. El Ser Participado

Los entes que nos rodean son finitos, están limitados en su ser: son un ser de tal esencia y no de otra; y son también contingentes: ontológicamente indiferentes para existir o no, existentes pero no necesariamente, de tal modo que podrían no existir, y haber no existido.

Ahora bien, finitud y contingencia de los entes tienen su causa en la distinción y composición real de esencia y acto de ser. En primer lugar, porque el ser no pertenece al concepto de la esencia. Se puede pensar en un hombre o en un objeto cualquiera individual, sin saber si ese objeto realmente existe. Y consiguientemente el acto de ser o existir es realmente distinto de la esencia, "Porque lo que no es del concepto de la esencia o quididad, proviene de afuera y forma composición, porque la esencia no puede ser entendida sin todo aquello que es parte de la misma. Pero toda esencia o quididad puede entenderse sin que se entienda —piense— nada de su ser; porque puedo entender qué es el hombre o el ave Fénix e ignorar si tienen ser real. Por consiguiente, es evidente que el ser es cosa distinta de la esencia o quididad".¹

En segundo lugar si la esencia y el ser se identificasen la esencia sería el acto de ser, el cual, por su noción misma, no tiene límites, es infinito y, por eso mismo, único; y es también necesario, puesto que el acto de ser no puede dejar de ser. Por consiguiente, la finitud y la contingencia de los entes son propiedades esenciales de la esencia del ser participado, que esencialmente consiste en la distinción y composición real de esencia y acto de ser. Esta distinción y composición es la esencia metafísica del ser participado, la participabilidad. Así como la infinitud y necesidad son propiedades esenciales del Ser o Esse subsistente por sí mismo. Y el Esse subsistente es la esencia metafísica del Ser imparticipado, la imparticipabilidad.

En síntesis, los seres finitos y contingentes son esencialmente entes participados, y, éstos son tales porque la esencia no es el acto de ser, es decir, porque están realmente compuestos de esencia y ser, como potencia y acto.

## 3. La Participación de la Esencia

Hemos dicho que la esencia es un modo o medida del ser, lo que hace que el ser sea tal ser y no otro.

<sup>1</sup> Santo Tomás, De Ente et Es., c. IV.

Ahora bien, una esencia es tal cuando es posible, cuando es capaz de llegar a ser o, en otros términos capaz de participar del ser.

Esta posibilidad de participar del ser depende inmediatamente de la compatibilidad o no contradicción de las notas que la constituyen. Así un hombre es una esencia posible, y también lo es una montaña de oro, porque, aunque no exista, es en sí misma capaz de ser: no hay contradicción entre sus notas constitutivas para ser. En cambio, no es posible un círculo cuadrado o que la nada sea, porque estas notas son incompatibles o contradictorias entre sí para ser simultáneamente.

Pero si analizamos con más profundidad de dónde proviene que una esencia sea posible o que sea simplemente esencia, veremos que ese fundamento les el Ser o Esse subsistente. En efecto, la esencia, es tal cosa, que es, un modo o medida de ser. Por consiguiente, se constituye como una relación trascendental hacia el Ser o Esse. No se trata de una relación predicamental o accidentalmente sobrevenida a la esencia, sino de una relación constitutiva y, como tal, identificada con ella. Toda la esencia se constituye y se concibe como relacionada o participada del Ser.

La esencia implica, o mejor, se constituye y es una relación o participación del Ser. Sin el Ser, la esencia pierde todo sentido y se diluye en lo impensable, en la nada. Por consiguiente, desde que la esencia se presenta a la inteligencia con toda evidencia como objetivamente posible o capaz de ser realmente o, más brevemente, como esencia inteligible, ella implica el Ser imparticipado, sin el cual dejaría de serlo y perdería su propio contenido esencial.

Pero el Ser imparticipado no puede ser una noción objetiva puramente posible, pues si no existiese por sí mismo y, por ende, necesariamente, dejaría de ser imparticipado, no podría llegar a ser. Porque el Ser imparticipado o es y existe por sí mismo y necesariamente, o es imposible que exista, pues no puede llegar a Ser o existir, ya que en tal caso dejaría de ser imparticipado por sí mismo y comenzaría a ser participado desde otro Ser imparticipado.

He aquí como sintetiza lo dicho Santo Tomás: "La creatura tiene su propia esencia en cuanto de algún modo participa de la semejanza de la divina Esencia. Por eso, Dios al conocer su divina Esencia en cuanto imitable —participable—por tal creatura, conoce a ésta en su propia razón —causa ejemplar— y en la idea de esta creatura". Y en otro lugar añade: "Dios es la causa ejemplar de todas las cosas. Para entender lo cual hay que considerar que para la producción de una cosa se requiere un ejemplar, para que el efecto logre una determinada forma (...). Pero es evidente que las cosas que se hacen naturalmente —por la naturaleza—, logran determinadas formas. Tal determinación de las formas es necesaria que se reduzca como al primer principio, a la divina Sabiduría, que ha pensado —organizado— el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas. Por eso hay que afirmar que en la divina Sabiduría están las razones —esencias— de todas las cosas, a las que antes llamamos

<sup>2</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 15, 2.

ideas, es decir, las formas ejemplares existentes en la Mente divina. Las cuales aunque se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo no son realmente distintas de la divina Esencia, en cuanto su semejanza puede ser participada por diversos entes de diversas maneras. De este modo, pues, Dios es el primer ejemplar de todas las cosas".3 Y, finalmente dice en otro lugar: "El Entendimiento divino es la medida de todas las cosas, porque cada cosa en tanto participa de la verdad en cuanto imita, -participa- del Entendimiento divino".4

El Ser imparticipado, por su infinita perfección, funda infinitas esencias o modos finitos capaces de ser o existir fuera de El, infinitas participabilidades finitas de ser, trascendentes a El. Fuera de El o trascendentes a El, porque en el Ser imparticipado mismo no cabe ningún ser participado finito. (Error que llevó a Spinoza al panteísmo, al colocar los modos finitos o esencias en la misma Substancia divina o Ser imparticipado).

Y como el Ser imparticipado es infinito y se identifica con todo ser o perfección, y es a la vez Inteligencia o Verbo infinito, que no puede dejar de aprehender infinita y exhaustivamente la Verdad infinita de su Esencia, y que no puede dejar de ver todos los infinitos modos finitos capaces de ser, todas las infinitas esencias finitas, que Aquella funda, como Ejemplar divino, por eso las esencias se constituyen tales por participación de la divina Esencia, que las funda necesariamente por el mero hecho de ser el Ser o Perfección imparticipada e infinita; y que, como Inteligencia o Verbo divino, las constituye formalmente tales y también de un modo necesario, al contemplarlas en la divina Esencia o Ser de Dios, que las funda y causa ejemplarmente.

En síntesis, las esencias son participación necesaria del Ser o Esencia divina, que las funda por vía de causa ejemplar, y son constituidas formalmente esencias por el Verbo divino que no puede dejar de verlas fundadas ejemplarmente en su Esencia, como modos finitos capaces de ser fuera de Ella.5

De ahí que las esencias, aunque participadas del Ser imparticipado del modo dicho, sean eternas y necesarias, como el mismo Dios que las funda y constituye necesariamente desde toda la Eternidad. El Ser imparticipado no puede dejar de fundar las esencias. Por la misma razón también las esencias son también inmutables y no cabe en ellas modificación alguna.

Conviene advertir que las esencias en sí mismas no son reales, son capacidades de ser, participabilidades de ser, pero no son. Por eso son constituídas y no creadas. Sólo son o existen en Dios. Quien, al contemplar su Ser o Esencia infinita, no puede dejar de constituirlas formalmente con su Verbo y contemplarlas como objetos capaces de ser o participar de aquel Modelo infinito.

Esta realidad sui generis de las esencias es una realidad metafísica, que las diferencia de la nada al hacerlas capaces de ser, capacidad de que carece la nada. La esencia es más que la nada, es de alguna manera -capacidad de ser- sin llegar a ser realmente.

<sup>3</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 44, 3.

<sup>4</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I-II, 93, 1 ad 3. 5 Conf. Octavio N. Derisi, La Palabra, c. II, pp. 41 y ss., Emecé, Buenos Aires, 1978.

Semejante realidad de la esencia se constituye por participación causal ejemplar necesaria del Ser o Esencia divina.

## 4. La Participación del Ser

Hemos visto que todo ser finito y contingente es participado; y es participado porque es realmente compuesto de esencia y ser.

En el c. IV del De Ente et Essentia, Santo Tomás señala una gradación de las esencias: en la cima se ubican las formas o actos esenciales puros, sin materia—los ángeles—; y luego siguen las esencias compuestas de forma y materia, como acto y potencia: los cuales descienden a su vez en la medida en que es menor la intervención del acto esencial o de la forma y mayor la intervención de la potencia de la materia. De estos seres los más perfectos son las formas puras; y sin embargo, también ellas, subraya Santo Tomás, son participadas finitas y contingentes, porque en ellas "no hay una simplicidad total de naturaleza de modo que sean el Acto puro de Ser, sino que están compuestas de potencia y acto", es decir, de esencia y ser. Y a continuación Santo Tomás da la razón, en el texto que hemos citado en el n. 2 de este trabajo: porque la esencia, aun en estas formas puras e inmateriales, no incluye en su concepto la nota de ser, que debería incluir si el ser se identificase con ella.

Ahora bien, en todos estos seres finitos y contingentes, también el ser que actualiza la esencia es participado del Ser en sí o Esse susbsistens. Porque este ser, distinto de la esencia "no puede estar causado por la misma forma o quididad de la cosa, como por causa eficiente, porque de este modo alguna cosa sería causa de sí misma y alguna cosa se produciría a sí misma lo cual es imposible -porque del no ser no puede proceder el ser-. Por consiguiente es necesario que toda cosa determinada -tal cosa-, cuyo ser es distinto de su esencia, tenga el ser por otro. Y como quiera que todo lo que es por otro se reduce al que es por sí, como a su causa primera, es necesario que haya algo que sea causa del ser para todas las cosas, porque él es solamente Ser; va que de otro modo se iría al infinito en las causas, como quiera que todo lo que no es únicamente Ser, tiene causa de su ser, según se dijo. Es evidente que la inteligencia -el ser espiritual, el ángel- es forma -acto esencial- y ser, y que tiene el ser por el primer ente que es sólo Ser y ese Ser es la Causa primera de Dios. (...) Luego es necesario que la misma quididad o forma que es la inteligencia -el ser espiritual- esté en potencia respecto al ser que recibe de Dios, y ese ser es recibido como acto".7

Solamente el Ser imparticipado es por sí mismo, el Acto puro de Ser y todos los demás entes son esencias —formas con materia o sin materia—, que, como potencias, participan y reciben de El, Acto puro de ser, su acto de ser.

<sup>6</sup> SANTO TOMÁS, De Ente et Es., c. IV.

<sup>7</sup> SANTO TOMÁS, De Ente et Es., c. IV.

Ningún ente que tenga el ser participado puede ser por sí mismo —sería causa de sí, lo que es absurdo—, sino sólo por participación de Quien es el Acto puro e infinito de Ser.

Esta dependencia del acto participado frente al Esse o Ser imparticipado es por vía de causa inmediata eficiente y libre.

El Ser o Esse divino es infinito y no necesita de ningún acto para su Perfección y Felicidad. De aquí que no esté necesitado a comunicar el ser a otras esencias o capacidades de ser.

Pero lo puede hacer, porque es una Perfección poder comunicar su Ser a otros seres. En todo caso lo puede hacer libremente; y de hecho lo ha realizado.

Pero tal comunicación de este ser participado en el mundo y en el hombre no se puede realizar por emanación del Ser en sí, porque Este, por su concepto mismo, es simple e indivisible; ni tampoco por información, porque es Acto puro y, como tal infinito, que no puede mezclarse ni limitarse por ninguna potencia fuera de El.

Por consiguiente, la única manera como el Ser puede comunicarse a otro ser, es por causa inmediata eficiente y libre.

De aquí que todo ente participado sea tal por participación del Ser en sí por causalidad eficiente y libre; y por eso posee su acto de ser contingentemente, porque depende de un Ser que se lo comunica libremente. La contingencia en el efecto procede de la libertad de la Causa.

Por otra parte, esta comunicación del ser desde el Ser imparticipado al ser participado, es necesariamente inmediata; porque el Ente imparticipado es el Ser, el Acto puro infinito de Ser, y todo otro ente no es el acto de ser, sino que lo tiene por participación en la medida de su esencia.

## 5. Los Grados de la Participación del Ser. A) Creación

Ningún ente puede llegar a ser, a participar por vez primera del ser, sin la intervención inmediata y única del Ser, que lo saca de la nada total, que lo hace ser como tal. Esta intervención del Ser imparticipado en la comunicación primera del ser se llama creación. Por ella, una esencia posible —que en sí misma realmente no es— comienza a ser realmente por la comunicación del ser que la hace ser o existir en acto.

Unicamente el Ser imparticipado es capaz de crear o sacar un ser desde la nada total de sí, porque sólo El puede obrar bajo la razón infinita de ser. Y crear es dar el ser formalmente tal a un ente desde la nada total. Por eso, crear requiere un poder infinito: obrar bajo la razón formal de ser, que sólo el Ser en sí posee, precisamente porque sólo El es ser. Cualquier otro ente actúa bajo la razón formal finita de tal ser, de su esencia finita, y, por eso, es esencialmente incapaz de crear.

"Si todo el ser es hecho, lo que es ser hecho, el ente en cuanto ente, es necesario que sea totalmente de la nada".8

"Todas las demás cosas -fuera del Ser en sí de Dios -no son su Ser, sino que participan de él. Es necesario, pues, que todas las cosas -distintas del Ser en sí de Dios— estén causadas por un único Ente que es perfectísimo".9

## 6. Los Grados de la Participación del Ser. B) Conservación

El ser participado es una esencia que ha recibido contingentemente su acto de ser. Esa esencia nunca es ni exige su acto de ser. De aquí que para perseverar en el ser, para mantenerlo como acto de su esencia, necesite ser conservado como ser.

Pero los entes participados, precisamente porque son esencias, sólo pueden actuar bajo la razón de tal ser, sólo son capaces de conservar el ser en cuanto tal ser: en cuanto substancia, cualidad, cantidad; pero nunca bajo la razón de ser en cuanto ser, en cuanto al ser que hace que una cosa realmente

Y desde que mantener unidos contingentemente el acto de ser con la esencia es conservar al ser en cuanto ser, tal acción conservadora sólo puede provenir del Ser en sí, único capaz de obrar bajo esa razón u objeto formal de ser.

"La conservación de las cosas por Dios, consiste en una continuación de la acción que da el ser -creación-".10 "Dios se relaciona inmediatamente con todos los efectos, en cuanto El es la causa de que seam y de que todas las cosas sean conservadas en el ser". 11 "Después que las cosas han sido hechas -- creadas-Dios podría no influir en su ser, y en ese caso dejarían de ser. Lo que equivaldría a aniquilarlas".12

## 7. Los Grados de la Participación del Ser. C) Premoción y Concurso

Es evidente que los entes contingentes son causa de muchos nuevos entes que comienzan a existir bajo su influjo. Tal verdad consta por experiencia externa e interna, iluminada por la inteligencia.

Sin embargo, cada vez que se produce un efecto y un nuevo ente comienza a ser o existir, la causa segunda ha de pasar de la potencia al acto para causar. Esto no es sólo un hecho de nuestra experiencia, sino una verdad apriori absoluta. Porque no podría un ente participado estar identificado con su causalidad o acto de causar; ya que todo acto implica el acto de ser o de

 <sup>8</sup> SANTO TOMÁS, In Phys., lec. 2 y 5.
 9 SANTO TOMÁS. S. Th., I, 44, 1.

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., Í, 104, 1.

<sup>11</sup> SANTO TOMÁS, Comp. Th., 135. 12 SANTO TOMÁS, S. Th., I, 104, 3.

existir, puesto que sin ser no podría ser o existir como acto. Por consiguiente, si un ente estuviera identificado con su acto de causar o causalidad, sería el acto de ser y, consiguientemente, sería el Acto mismo de Ser imparticipado. Sólo en El, el Ser y el Obrar son idénticos.

Si, pues, todo ente participado para causar necesita pasar de la potencia al acto, no puede hacerlo sino por otro que esté en acto y, en última instancia por otro Ser que sea el Acto de Ser. Porque en el orden de las causas no se puede ir al infinito, porque si no hubiera una primera Causa que es la Acción o Ser de causar, ninguna otra causa podría causar o pasar de la potencia al acto. Y un ser que es su acción de causar está en acto de causar, y está en acto de causar sólo en cuanto es el Acto de Ser; y, por eso, tal ser es el Acto puro de Ser, el Ser en sí y por sí.

Sólo bajo la moción y concurso de Ser en sí, el ente participado puede actuar o pasar de la potencia al acto de ser.

Por otra parte, el ser participado es una esencia que no es sino que tiene el acto de ser; y, por eso mismo, obra formalmente como esencia y tal ser que es, pero no formalmente bajo la razón de ser que no es. Por eso, si bien es causa de ser de otros entes, el ser participado, sólo lo es bajo el objeto formal de la esencia, y tal causalidad y su efecto no se pueden realizar sino bajo la acción inmediata del Ser en sí, que causa esa misma acción de causar y su efecto bajo la razón del objeto formal de ser. La causalidad y el efecto del ser participado son totalmente da la causa segunda, es decir, del mismo ser participado, y a la vez totalmente de la Causa primera o Ser imparticipado, bajo las formalidades respectivas distintas señaladas: como tal ser y como ser.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás al respecto: "Toda aplicación de la potencia a la operación procede principal y primeramente de Dios. Porque las potencias operativas se aplican a sus propias operaciones por un movimiento del cuerpo o del alma. Pero el primer principio de ambos movimientos es Dios; porque es el primer Motor enteramente inmóvil (...) Toda operación, pues, debe atribuirse a Dios como al primer y principal Agente". 13 "Por más perfecta que sea una naturaleza corpórea o espiritual no puede proceder a su acto, si no es movida por Dios".14 "Ninguna cosa creada puede proceder a acto alguno, si no es en virtud de la moción divina". 15 "La fuerza de la Causa primera une la causa segunda a su efecto".16

## 8. Los Grados de la Participación del Ser. D) Conclusión

Todo ser participado en cuanto ser, en su creación, conservación y en aumento de ser por la propia causalidad participada depende del Ser en sí,

<sup>13</sup> SANTO TOMÁS, C. G., III, 67.
14 SANTO TOMÁS, S. Th., I-II, 109, 1.
15 SANTO TOMÁS, S. Th., I-II, 109, 9.
16 SANTO TOMÁS, S. Th., I, 36, 3 ad 4.

como de su Causa inmediata eficiente y libre. Ningún ente participado puede ser, conservarse o crecer en el ser sin la intervención inmediata de la Causa eficiente divina o del Ser en sí.

Todo ser o es el mismo Ser en sí de Dios o depende de El, como de su Causa eficiente inmediata o actualmente actuante. Los entes participados sólo pueden ser causa de tal ser bajo la moción y concurso inmediato de la Causa primera o del Ser en Sí.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás sobre el particular: "Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Porque si algo se encuentra en una cosa por participación, es necesario que sea causada en él por Aquél a quien eso esencialmente le conviene (...). Pero Dios es el mismo Ser subsistente por sí mismo. Y el Ser subsistente no puede ser sino uno —porque es infinito— (...). Se sigue, pues, que todas las cosas distintas de Dios no son su ser —esse—, sino que participan del ser —esse—. Es necesario, pues, que todas las cosas —distintas de Dios— (...) estén causadas por el mismo primer Ente, que perfectísimamente es". 17 "Es inconveniente que lo que no tiene el ser por sí mismo, pueda obrar por sí mismo —a se— (...). Por consiguiente en aquél cuya esencia es por otro, es necesario que la potencia y la operación sean desde otro". 18

En síntesis "Dios es Causa de todos los efectos y acciones".19

## 9. El Ser Imparticipado

Desde que hay esencias posibles, que sólo pueden ser tales por participación del Ser en sí (n. 2 y 3 de este trabajo); y desde que existen entes cuya esencia no es su ser o existir, sino que participan del mismo (n. 4 de este trabajo), síguese la necesidad de un Ser o Esse subsistente que sea o exista por sí mismo. Sin El no habría ni esencia ni entes existentes, sólo sería la nada absoluta.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás sobre este punto: "Todo lo que conviene a un ente o es causado por los principios de la naturaleza —principios o causas intrínsecas: potencia y acto— o le viene de otro principio extrínseco (...). Pero el ser subsistente no puede ser causado por la misma forma o quididad de las cosas, como por causa eficiente, porque entonces una cosa sería causa de sí misma y una cosa se produciría a sí misma, lo cual es imposible. Luego es necesario que toda cosa, cuyo ser es distinto de su naturaleza —esencia— tenga el ser por otro. Como todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí como a la Causa primera, es necesario que exista una cosa, que sea causa del ser de todas las cosas, en cuanto la misma sea sólo Ser; de

<sup>17</sup> Santo Tomás, S. Th., I 44, 1.

<sup>18</sup> SANTO TOMÁS, II Dist. 37, 2, y ad 2.

<sup>19</sup> SANTO TOMÁS, De Ver., 21 ,5.

otro modo se iría al infinito en las causas, como quiera que toda cosa que no es necesariamente ser deba tener causa de su ser. Es evidente, pues, que la inteligencia —el ser espiritual o ángel— es forma y ser y que tiene el ser del primer Ente que es sólo Ser, y esta es la Causa primera que es Dios". 20

Lo que quiere decir Santo Tomás en esta serie de textos es que toda esencia o forma que no es su ser, supone, en última instancia un Ente que es el mismo Acto puro de Ser. Porque tal ser supone otro ser que ya tenga el ser y se lo comunique causalmente. Pero la concatenación de las causas no puede llegar al infinito, porque de ese modo no habría primera Causa, y si no hubiera Primera causa, ninguna de las siguientes podría causar, ya que ninguna de ellas es incausada, sino todas causadas o participadas en su ser. Luego desde que hay esencias que no son su ser, pero lo tienen contingentemente, es menester llegar al primer Ente que sea incausado e imparticipado, que no reciba el ser de otro, sino que sea por sí mismo, es decir que sea el mismo Ser en sí, el Acto puro de Ser, cuya esencia no es distinta del ser, Ser, por ende sin límites o infinito y, por eso mismo, único.

Tanto por la realidad de la esencia que no es tal por sí misma sino por participación del Ser o Esse en sí, como por la realidad de la esencia que es y existe por participación de ese mismo Ser subsistente, se sigue, pues, la necesidad del Esse per se, del Ser en sí de Dios. Sin El no sería ninguna esencia ni ningún ser de la esencia.

10. La Singularidad del Argumento de la Existencia de Dios por Participación de la Esencia y del Ser en el De Ente et Essentia

Santo Tomás no ha repetido este argumento de la existencia de Dios, de la necesidad del Esse subsistente, a partir de los entes participados en su esencia y en su acto de ser, tal como lo formula en su obra de juventud, De Ente et Essentia. ¿Por qué razón?

En verdad, este argumento de la existencia de Dios es el fundamental y está implícito en todos los demás argumentos, en las "cinco vías" de la Suma Teológica y de la Suma Contra Gentiles. Todos estos argumentos parten de un modo u otro de algo que implica un ente participado: el cambio, la causa causada, el ente contingentemente existente, la perfección limitada y el orden del mundo. Desde ese ente participado se concluye también, en última instancia, en el Esse o Ser imparticipado: el Esse per se subsistens.

De aquí que este argumento por la participación resume y sintetiza admirablemente todos los argumentos de la existencia de Dios de una manera evidente y clara: el ente participado —tanto en su esencia como en su acto de ser— no puede darse sin el Ente imparticipado como puro Ser o Acto de Ser, ya que sólo por el ser —un Ser que es sólo ser sin Esencia distinta de El— es la esencia y el acto del ser del ente.

<sup>20</sup> SANTO TOMÁS, De Ente et Es., c. V, S. Th., I, 3, 4 y 1, 13, 11.

Sin duda, razones didácticas influyeron en el Santo Tomás maduro para no dar este argumento sino en su encarnación en las "cinco vías". Sin embargo, este argumento por la participación del Ser es sin duda el más profundo y que resume todo el movimiento de la creatura a Dios, el que mejor expresa la necesidad del Ser de Dios para explicar los seres participados finitos y contingentes.

## 11. Los Entes Participados desde el Ser Imparticipado

Si nos colocamos ahora en el Acto puro del Ser, en la cima del puro Ser imparticipado, veremos que lo primero que es participado es la esencia o modo finito de ser. En efecto tal participación es causada ejemplar y necesariamente por el Ser o Esencia divina y formalmente por el Verbo o Inteligencia divina que la formula y constituye.

En cambio, el ser de los entes es por participación eficiente y libre desde la Voluntad divina.

Y si bien en Dios el Ser o Esencia y la Inteligencia y la Voluntad son idénticos, eternos e infinitos, hay sin embargo entre ellos un orden de razón de ser que hace que la Voluntad sea por la Inteligencia.

De aquí que también entre las dos participaciones señaladas, de la esencia y del acto de ser haya un orden jerárquico: primero es la participación de la esencia, que procede necesariamente desde el Ser o Esencia y Entender de Dios; y luego la participación del acto de ser de la esencia, que procede libremente de la Voluntad divina. La causalidad ejemplar del Ser y Entender divino precede en orden de ser —no de duración— a la causalidad eficiente libre de la Voluntad de Dios.

Dios puede libremente hacer partícipes del ser a los entes —puede crear, conservar el ser y concurrir con la creatura a su acrecentamiento—, precisamente porque anteriormente —en el orden del ser, no de la duración— ya están constituidas las infinitas esencias finitas, capaces de recibirlo. Porque si, por absurdo, Dios no hubiese constituido necesariamente las esencias como participación de su Ser, no podría hacer partícipe de su Ser, es decir, conferir el acto de ser, a los entes, porque sin esencia no podrían ser participados, ya que un ser sin esencia que lo reciba y coarte, sería un puro ser, y un puro ser es siempre imparticipado y divino e incapaz por ende, de ser participado.

Se ve entonces la gradación ontológica con que proceden las dos participaciones: primero y necesariamente la de la esencia y, fundada en ella, la participación del acto de ser, que le confiere realidad o actualidad. La participación libre del acto de ser desde el Ser en sí de Dios supone la participación necesaria de la esencia, capaz de recibir aquel acto de un modo finito y contingente.

En el principio, pues, es el Acto puro e infinito y único de Ser, sólo y todo Ser imparticipado.

Por participación necesaria del mismo Ser son las infinitas esencias o modos finitos capaces de ser, las participabilidades finitas de ser.

Y, supuesta esta primera y fundamental participación necesaria de las esencias, por causalidad eficiente de su Voluntad, Dios puede participar su Ser a determinadas esencias libremente elegidas por El para recibir el Acto de Ser.

Pero lo que queda claro es que tanto las esencias como los actos de ser de los entes —necesaria o contingentemente, en uno u otro caso—, son por participación immediata, también necesaria o libre, respectivamente, del Ser imparticipado, del Acto puro, infinito y único de Ser.

OCTAVIO N. DERISI

#### LAS TESIS DE C. FABRO

## I. El "tomismo originario"

Sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos bibliográficos a relevar en el campo tomista es la reciente publicación de la nueva *Introducción a santo Tomás* <sup>1</sup> del prof. Cornelio Fabro. Después de más de cincuenta años de labor, que lo han distinguido entre los intérpretes más autorizados del Aquinate, ofrece esta obra que recoge una condensada síntesis de sus reflexiones.

Esta "Introducción" tiene su propia historia. Inicialmente fue un largo artículo en la *Enciclopedia Cattolica*;<sup>2</sup> posteriormente fue ampliado en su problemática y en la bibliografía, constituyendo esa segunda redacción un volumen, la *Breve introduzione al tomismo.*<sup>3</sup> La reciente tercera redacción, de que nos ocupamos, presenta novedades sustanciales, al punto de caracterizarla como una obra diferente.

La conocida profundización del prof. Fabro en las fuentes de la filosofía moderna y contemporánea (reflejada en una copiosa producción bibliográfica), le ha permitido una consideración especulativa sobre el pensamiento de s. Tomás que no sólo lo alcanza en una exégesis textual histórico-genética rigurosa, sino que lo proyecta hasta el presente en confrontación teorética sobre los puntos claves de la filosofía.

De allí que esta obra no sea una síntesis escolar o de divulgación. Precisamente por la convicción, confirmada no sólo por sus propias investigaciones, sino por el constante debate académico, de la originalidad y valor de la filosofía de s. Tomás, es que busca proporcionar los hitos de lo que llama desde hace tiempo el "tomismo originario".

La polémica con la llamada "escuela tomista", que a poco de la muerte del Aquinate volcó su pensamiento en las vías del formalismo esencialista, reclama que se acceda a los textos mismos del Angélico, descubriéndolo en su evolución y percibiendo el movimiento de su especulación a través del tiempo y del uso de las fuentes. En este sentido, se trata de "introducirse" en el mismo s. Tomás (no en la "escuela tomista") para aquilatar su pensar originario.

<sup>1</sup> C. FABRO, Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno, ed. Ares, Milán, 1983, 390 pp.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. IDEM, "Tommaso d'Aquino", in Enciclopedia Cattolica (vol. XII, col. 252-297).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. IDEM. Breve introduzione al tomismo, Coll. Phil. Lateranensis, Roma, 1960. De esta obra hay trad. esp.: Introducción al tomismo, ed. Rialp, Madrid, 1967.

Es éste el que resulta no sólo original en el contexto de la historia del filosofar sea precedente, sea posterior a él, sino (más aun) satisfactorio en sede teorética absoluta y válido interlocutor de la filosofía contemporánea y portador de respuesta a los problemas que ésta plantea.

Por ello la impostación general de la obra señala recurrentemente que el pensamiento del Aquinate se comprende mejor después del pensamiento moderno y contemporáneo: que precisamente las cuestiones planteadas por la modernidad, a la par que revelan insuficientes las respuestas dadas por las filosofías de la crisis moderna y contemporánea y de la escolástica esencialista, permiten desplegar las virtualidades de la especulación tomista originaria con mayor alcance que el que le da su contexto histórico medieval.

Desde ese ángulo, las primeras consideraciones del Aquinate (pp. 7-25) son ya una reflexión crítica que perfila los puntos fundamentales del "tomismo originario" en contraluz con el pensamiento griego clásico, la escolástica y la filosofía moderna y contemporánea. Desde las primeras páginas busca el autor introducir al lector en s. Tomás de un modo especulativo y desde una cierta familiaridad con la problemática filosófica. Estas consideraciones no se encontraban en la edición anterior.

Podríamos decir que se trata de una introducción a la filosofía de s. Tomás escrita para quienes ya caminan en la filosofía, en modo de penetrar su núcleo ayudados por la versación del autor. El hilo conductor, ya desde el inicio, resulta el problema metafísico: como el "locus theoreticus" por excelencia.

#### II. Historia y Doctrina

Después de esa ubicación reflexiva, desarrolla en el capítulo primero (pp. 24-46) una presentación resumida de la biografía del Aquinate, con el objeto de acercar al lector al personaje en sus coordenadas históricas y en su concreta personalidad.

Las líneas salientes resaltan las vicisitudes contrastantes que trazaron y definieron tan grandiosa figura en el arco de una vida joven y tenazmente vivida al servicio de la Verdad. Se recogen los puntos de admiración e incomprensión por parte de sus contemporáneos, así como el testimonio de sus virtudes y de su originalidad y rigor especulativo.

El segundo capítulo (pp. 47-67) presenta el elenco de las obras de s. Tomás, con las observaciones que la actual crítica textual aporta, seguido de una breve indicación del contenido de las obras principales.

También incluye una tabla cronológica aproximativa siguiendo los criterios más aceptados de M. Grabmann y P. Mandonnet, con las precisiones de algu-

nos aportes más recientes. 4 Es de notar que las citas son tomadas siempre de la edición leonina.

Seguidamente, en el tercer capítulo (pp. 68-95) aborda el tema de las fuentes de s. Tomás, problema siempre abierto a las puntualizaciones de la investigación genético-histórica. Aquí expone una vez más el autor su aporte, ingresando como una adquisición definitiva para el tomismo de este siglo. Frente a la vieja y simplista unilateral tesis según la cual el tomismo sería un "aristotelismo cristianizado", Fabro muestra cómo s. Tomás realiza una Aufhebung hegeliana, sea del separatismo platónico, sea de la inmanencia realista aristotélica mediante la propia original noción de participación fundada en la emergencia metafísica del esse.

Ubicando el contexto histórico del siglo XIII y el movimiento bibliográfico de entonces, así como de las disputas académicas y las personales indagaciones del Aquinate, presenta las líneas maestras de sus intuiciones originales y de su evolución especulativa a través del tiempo. Allí comparecen las sugerencias teoréticas provenientes de las SS.EE., la Liturgia y los Padres, y también los importantísimos Pseudo-Dionisio, Proclo, el "Liber De Causis", Avicena, Averroes, Agustín, Boecio y Simplicio.

La tesis sustentada por Fabro es ya desde hace tiempo un punto de partida. El método usado: a) individuación de los textos-fuentes y la versión utilizada; b) análisis en el contexto interno del Aquinate; c) confrontación con las otras interpretaciones de esas fuentes en el ambiente cultural de s. Tomás; nos parece también adecuado y fecundo para el progreso del esclarecimiento del tomismo en su originariedad y en sus rasgos distintivos.

Desplegando lo adquirido en el estudio de las fuentes, en el cuarto capítulo (pp. 96-130) presenta en tres secciones los principios doctrinales más salientes de la filosofía tomista.

Comienza con la estructura del conocimiento, delineando el proceso que va de los sentidos externos e internos al conocimiento intelectual resalta el papel de la cogitativa, como nexo en vía ascendente y descendente. Asimismo, señala la original síntesis del realismo horizontal aristotélico con el verticalismo neoplatónico, en donde el conocimiento humano no sólo es una participación causal sino (más profundamente) una "participación formal" de Dios.

El segundo punto versa sobre la estructura del ser, desarrollada en el marco de la polémica con el agustinismo y el averroísmo. El "primer momento"

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> El punto más crítico en el estado actual es la discusión sobre la datación de la Summa Contra Gentiles, que según P. Marc (curador de la edic. Marietti, Turín, 1961) no habría sido terminada antes de noviembre de 1272 (cfr. el volumen Introductio... a la edic. cit., publicado en 1967). A raíz de un trabajo que realizamos sobre esta SCG, nos hemos ocupado de la cuestión y nos parece que los argumentos de Marc no son concluyentes; en cambio, encontramos razones de crítica interna (que no es aquí de exponer) para mantener como muy probable la data 1259-1264, generalmente aceptada. El msimo tenor sigue nuestro A.

de la metafísica tomista es la prolongación de la noción aristotélica de acto y su primacía respecto a la potencia al plano trascendental como "actus essendi", de manera que la esencia resulta potencia; así de frente al hilemorfismo universal puede afirmar que las formas puras (acto in linea essentiae) resultan potencia in linea entis. En la misma dirección del nuevo concepto de acto intensivo, el "segundo momento" es la tesis de la unicidad de la forma sustancial: donde la forma superior incluye virtualmente las inferiores y es la apta a recibir el "actus essendi". El "tercer momento", en polémica con el averroísmo, es la afirmación de la individualidad personal del principio espiritual: la experiencia fenomenológica de la autoconciencia permite el análisis metafísico que desde los actos arriba al sujeto y lo descubre como a quien le corresponde el esse participado de un modo necesario e inseparable.

El "cuarto momento" es la distinción real entre esencia y esse "ut actus" en todas las creaturas, consecuencia de su condición de entes por participación y punto de partida para arribar, por la creación, al *Ipsum Esse Subsistens*.

Se completa el capítulo con algunos puntos sobre la moral y sobre la relación entre razón y fe en s. Tomás.

El quinto capítulo (131-155) se engarza con el anterior en cuanto, siguiendo las coordenadas históricas, muestra cuál ha sido la suerte del tomismo luego de la muerte del Aquinate; en especial cómo súbtamente, aun entre sus defensores, se fue desfigurando la estructura fundamental por oscilaciones más o menos importantes, hasta llegar al giro definitivamente formalista de Cayetano, Báñez y Juan de santo Tomás. Estas consideraciones son complementadas en el capítulo séptimo (pp. 225-226) que ubica al Aquinate en el contexto de la escolástica en todo su despliegue histórico, hasta nuestros días.

En el sexto capítulo (pp. 156-204) trata de la consideración que el Magisterio de la Iglesia ha dado al pensamiento de s. Tomás, aportando extractos de los principales documentos desde León XIII en adelante. Para completar el elenco nos permitimos indicar además lo siguiente:

- a) el Decreto Optatam Totius (n. 15) al hablar de "patrimonio filosófico perennemente válido" remite a la encíclica de Pío XII "Humani Generis" (12-VIII-1950) que explícitamente hablaba de s. Tomás; por otra parte, la Sgda. Cngr. de Seminarios y Universidades el 20-XII-1965 contestó que dicha expresión "S. Thomae principia significare intellexisse".
- b) El documento sobre la formación filosófica en los seminarios, emitido por la Sgda. Congr. para la Educación Católica (20-I-1972) expresa: "continúan siendo válidas las recomendaciones de la Iglesia acerca de la filosofía de s. Tomás en la que los primeros principios de la verdad natural son clara y orgánicamente enunciados y armonizados con la Revelación".
- c) La carta Lumen Ecclesiae, de Paulo VI al Maestro General de la Orden de Predicadores (20-XI-1974), con motivo del VII centenario, donde se explaya sobre la autoridad científica y el valor eclesial de la doctrina de s. Tomás.

d) El nuevo Código de Derecho Canónnico, promulgado (el 25-I-1983) por S. S. Juan Pablo II en el canon 251 expresa: "philosophica institutio, quae innixa sit oportet patrimonio philosophico perenniter valido...". Y en el canon 252 (n. 3): "Lectiones habeantur theologiae dogmaticae, verbo Dei scripto una cum sacra Traditione semper innixae, quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant...".

#### III. Las nuevas tesis tomistas de C. Fabro

En un Apéndice a ese sexto capítulo (pp. 204-224) se encuentra lo más original de esta nueva obra de Fabro. Allí presenta una propuesta de formulación de treinta y cinco nuevas tesis tomistas, en sustitución de las clásicas "veinticuatro tesis". Se trata de breves aserciones que presentan escalonadamente la penetración en el "tomismo originario".

El punto de partida es la determinación de los principios potencia-acto, como constitutivos del ente finito, en tres niveles analógicos: a) como materia prima y forma sustancial (linea essentiae); b) como esencia y actus essendi (linea entis); c) sustancia y accidentes (orden operativo). La composición propia de todo ente finito es la segunda; pues, si bien hay formas puras, éstas son seiempre potencia respecto a su esse. Por la "reflexión intensiva" se arriba al esse ut actus que es acto de todo acto: una forma sólo es acto por participación del esse. Esto sea en el orden estático, sea en el orden operativo.

De allí que el "ente" como participio del esse, como "id quod habet esse" o "id quod finite participat esse", resulta el "semantema originario", es decir, la denominación más concreta y más profunda de toda realidad (más que cualquier denominación esencial). Asimismo, "ente" es el "plexo noético" originario, es decir, lo primero conocido (asido antes de todo concepto y de todo juicio: ambos lo suponen y en él se fundan); también el "iluminante trascendental" que posibilita todo conocimiento.

La primacía especulativa-fundante del plexo ens-esse revela asimismo su uutoafirmación. El conocimiento en primera instancia es pasivo frente al acto

<sup>5</sup> La Comisión redactora del CIC, al informar este canon 251, lo explicó del modo siguiente: "No se hace una explicita referencia a la filosofía tomista, como había sido solicitado por algunos organismos de consulta, porque esto ya se haya indicado en la expresión clásica «patrimonio philosophico perenniter valido»" (cfr. Communicationes, XIV (1982), p. 52, trad. nuestra). Entre las numerosas expresiones de S. S. Juan Pablo II en este sentido, nos place citar una dirigida a los obispos del centro-sur de Francia sobre la formación en los seminarios: "... En un temps où la possibilité même d'une métaphysique est l'objet d'une contestation radicale et où une sorte de "flou" impressioniste tend souvent à remplaçer la rigueur d'une pensée juste, il est nécessaire que les jeunes qui entrent dans les seminaires découvrent le plus vite possible —tout en l'approfondissant après— cè qui légitime et conditionne l'effort intellectuelle qui va leur être demandé pendant six années et tout au long de leur vie. L'approche de Dieu par l'ontologie proprement dite, cen rée sur l'intuition de l'être, dans la perspective thomiste, demeure irremplaçable" (cfr. L'Osservatore romano, 11-XII-82; p. 2).

de ser que se presenta por sí solo; sin la mediación lógica de la "nada" (como supone alguna escolástica trascendentalista). Sólo en un segundo momento la inteligencia descubre por derivación el principio de no-contradicción. También en segunda instancia se descubren los *implicados trascendentales* del ente real: esencia, aliquid, uno, verdadero y bueno.

La limitación del esse ut actus en el ente proviene de la esencia, principio real de finitud y distinción. En la composición del ente sintético la esencia participa del esse.

Hay una doble participación. La participación predicamental se da en el orden formal: las especies al género, los individuos a la especie y la sustancia a los accidentes; es unívoca en su orden, aunque en la realidad los sujetos sean diversos. Esta diversidad real proviene de la resolución de todas las perfecciones en el esse ut actus: participación trascendental; la real unidad del ente proviene de su actus essendi (acto de todo acto) y en la resolución del orden predicamental en el orden trascendental real se verifica una atribución analógica en el modo de participar el esse.6

En el orden trascendental la esencia siempre es potencia respecto al esse, que emerge como acto. Es el esse la fuente del operar, por ello el esse y el operari se relacionan como acto primero y acto segundo; la diversidad de las operaciones proviene de la diversidad limitante que la esencia introduce en el esse.

El conocimiento humano, partiendo del ente originario, asciende de acto en acto: de las formas (accidentales primero y luego las sustanciales) al esse fundante; de este esse participado multiplemente al Esse per Essentiam. Es por la dialéctica de la perfección que se arriba a Dios.

Dentro de la variedad de las creaturas hay un orden de las cosas materiales, hilemórficas (donde la materia participa la forma, como potencia y acto en el orden predicamental). El hombre, por su corporeidad, comulga con él, pero por su espíritu participa del esse en un modo absoluto; esto lo revela el análisis de sus operaciones. Esta distinción descubre que el hombre es causado por Dios, en cuanto al cuerpo por generación, pero en cuanto al espíritu por directa creación individual.

El compuesto humano, por la unicidad del esse intensivo participado, posee una íntima estructura donde las distintas facultades se articulan jerárquicamente por participación de las inferiores a las superiores.

<sup>6</sup> Relevamos algunos errores de imprenta. En la tesis XVI (p. 211) la cita del De Veritate (q. I a. 1) debe leerse: "...secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio sequitur rationem entis". Luego, en la tesis XX (p. 214) en el último párrafo del cuerpo se debe introducir la expresión "ma anche", de lo contrario carece de sentido; quedaría así: "...ogni soggetto è diversamente dottato e può realizzarsi non solo diversamente (ma anche) in direzione opposta" (habiendo expresado esta observación al prof. Fabro, la ha recogido).

Dentro de las facultades humanas, la más originaria, profunda y emergente es la voluntad. Si bien ella es condicionada por el conocimiento, sin embargo no es causada por él en su movimiento; en cambio, la voluntad es causa motriz de todas las facultades, aun de la inteligencia. En definitiva, lo que "realiza" al hombre y lo transforma en un sentido u otro son sus elecciones libres.

Hasta aquí las "nuevas tesis" de C. Fabro. La justificación de las que se refieren al orden metafísico se encuentra en su profusa bibliografía, conocida y considerada ya como clásicos de la hermenéutica tomista, en particular sus dos grandes obras sobre la participación y la serie de estudios condensados también en otros dos volúmenes. No vamos a detenernos en ello; solamente nos parece oportuno indicar que el libro que comentamos incorpora bajo el título de "L'essenza del tomismo" (cap. octavo, pp. 267-292) las conclusiones de la primera de las obras indicadas La nozione metafisica di partecipazione...), con función de fundamentación hermenéutico-teorética y selección de textos probatorios. 9

Posteriormente, en los capítulos noveno ("Tomismo e pensiero moderno", pp. 293-294) y décimo ("Il futuro del tomismo", pp. 325-354) responde a los puntos polémicos, en un debate no sólo con representantes de filosofías totalmente ajenas al tomismo (neokantismo, racionalismo, actualismo) sino también con la llamada "escuela tomista", como es lógico se sigue de su propuesta de nuevas tesis tomistas (en vez de "las veinticuatro") y de una nueva presentación de la "esencia del tomismo" (diversa de la sustentada por Manser en su clásica obra). También es valiosa la confrontación con el pensamiento heideggeriano y la escolástica "trascendentalista". 10

Si se nos permite un juicio complexivo, nos parece que las razones hermenéutico-teoréticas aportadas por Cornelio Fabro avalan satisfactoriamente sus tesis metafísicas, como auténtica vuelta a la reflexión y a la semántica del tomismo de s. Tomás. Una de las precisiones claves (que no es solamente terminológica) es, a mi parecer, la referida a la composición-distinción de "quod est et esse" o "essentia et esse", y no de "esencia y existencia": esta última expresión no se encuentra en s. Tomás, y la divergencia es de largo alcance

<sup>7</sup> Cfr. C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino, 13 ed., Milán, 1939, 23 ed., Turín, 1963. Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin, París, 1960, trad. ital. Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino, Turín, 1961.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. IDEM, Esegesi tomistica, Pont. Univ. Lateranense, Roma, 1969, Tomismo e pensiero moderno (ibidem).

<sup>9</sup> En la cita del *De Potentia* (q. VII a. 2 ad 9) de pág. 272 hay un *lapsus calami*; el último párrafo debe leerse así: "...unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum sed magis sicut actus per potentiam".

<sup>10</sup> Al respecto se puede ampliar con la lectura de sus obras: La svolta antropologica di Karl Rahner, Milán, 1974 (trad. esp. El viraje antropológico de Karl Rahner, ed. Ciafic, Buenos Aires, 1981); L'avventura della teologia progressista, Milán, 1974.

teorético. No se trata de una simple variedad de palabras; pues el "esse" es un principio metafísico, en cambio la "existencia" es un mero hecho, resultado derivado del esse fundante. Así, los accidentes tienen existencia pero no tienen un esse propio: existen en virtud del esse de la sustancia.

#### IV. La tesis "novísimas"

Las últimas afirmaciones, de contenido antropológico, corresponden a las tesis XXXI-XXXV <sup>11</sup> y constituyen una primera indicación de las consecuencias metafísicas en el orden de la "scala entium", particularmente en la estructura entitativa y operativa del hombre. La tesis saliente sobre la emergencia de la voluntad procede del hilo conductor realista de la emergencia del esse, tal como se presenta en las tesis estrictamente metafísicas.

Más recientemente el prof. Fabro ha desarrollado la temática antropológica y ética en otras *diecinueve tesis* que se continúan directamente con las anteriores. <sup>12</sup> Daremos también una visión de conjunto.

El hombre se reconoce en la realidad del mundo, de su propio cuerpo (por el cual es en-el-mundo), y de su propio espíritu (por el cual se realiza en el mundo responsablemente).

El "yo" es el dato inicial, a la vez independiente de la libertad y ligado a ella. En la estructura psicológica del yo, tanto en la esfera cognoscitiva como en la tendencial, el punto de articulación de los niveles superiores e inferiores es la cogitativa; ésta es también la facultad donde se produce la primera conjunción operativa de ambas esferas en su determinación concreta práctico-existencial.

La ley natural que discierne el bien y el mal informando la razón práctica guía a la voluntad en la elección del fin y los medios. En la concreta actuación de esta conjunción es la cogitativa la que prepara al individuo en su exclusiva personalidad a las elecciones, con el caudal de las valoraciones emergentes de la propia singularidad y de la propia "vida vivida". De allí la importancia de la cogitativa en la educación de la personalidad.

Así, la razón práctica opera con la confluencia de las iluminaciones de la ley eterna (participada en la ley natural) con las solicitaciones e indicaciones de la cogitativa. Esta no es exclusivamente sensible, sino que participa del intelecto y es iluminada por él. De este modo se verifica la unitaria estructu-

12 Cfr. C. Fábro, L'ordine morale in 19 tesi", in Studi Cattolici, Milán, 1984, nº 276,

pp. 83-87.

<sup>11</sup> En la tesis XXXIV (p. 223) en la cita de Summa Theol., I, q. 84 a. 7, hay otro lapsus calami; debe leerse: "... Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem ut in particulari existentem".

ración del hombre en su actuación ética personal; el recto orden realista está en la jerárquica y armónica integración de los niveles sensitivos y espirituales.

Al servicio de este orden, para procurar la jerarquía de bienes en la vida de una comunidad histórica, son necesarias las leyes positivas, que determinan espacio-temporalmente las exigencias de la ley natural. Esta relación de subordinación por participación se extiende también a los contenidos: de modo que los bienes espirituales preceden a los materiales y los de la sociedad a los de los individuos.

Siendo toda creatura por participación de Dios, la máxima dignidad del hombre está en su semejanza como "imagen" suya. La actuación del ascenso en esta participación se da por el conocimiento (que aspira la visión de Dios en su Infinitud) y por la voluntad (que busca la Felicidad Perfecta).

Pero mientras el conocimiento durante la existencia temporal es limitado por la analogía, el amor se dirige directamente a Dios y termina en El, no como es conocido por el espíritu finito sino como El es en Sí.

De allí que el amor a Dios (virtud de la caridad) no difiere esencialmente de la beatitud eterna sino como lo implícito de lo explícito; la diferencia está en el modo, no en la sustancia: aquí mediante el "lumen fidei" y los dones del Espíritu Santo, en la beatitud mediante el "lumen gloriae" y la posesión total de la visión facial y el gozo amoroso.

Hasta aquí las tesis "novísimas". Daremos también una apreciación complexiva sobre las tesis antropológicas y éticas.

Respecto a la visión integral del hombre en su ontometafísica como entenecesario-por-participación, la justificación hermenéutico-teorética se encuentra en las obras ya citadas de Fabro y nos parece válida, sobre todo considerando los textos fuentes de la Summa contra Gentiles (II, 30) y sus lugares paralelos, en especial la In librum De Causis Expositio (prop. XV).

En cuanto al papel de la cogitativa en el organismo de las facultades, también nos parece concluyente la fundamentación que se encuentra en sus clásicas obras antropológicas, <sup>13</sup> con abundancia de textos.

La tesis que resulta más novedosa en el campo tomista es la del primado de la voluntad en la elección concreta del fin último existencial. La "escuela tomista" siempre ha sostenido, en general, el primado de la voluntad respecto al ejercicio del acto por el cual elige los medios para conseguir el fin último;

<sup>13</sup> V. C. Fabro, Percezione e pensiero, 2ª ed., Brescia, 1962, trad. esp. Percepción y pensamiento, Eunsa, Pamplona, 1978. También L'anima, Roma, 1955, trad. esp.: Introducción al problema del hombre, ed. Rialp. Madrid, 1982.

al mismo tiempo se ha reconocido a la razón el primado en la determinación del objeto, es decir, el bien al cual la voluntad se dirige como a fin.

Esta posición es considerada por Fabro como "determinista", haciendo residir la causalidad en el conocimiento o no del fin la específica determinación de la elección; esto -dice Fabro- supone un paso indebido del orden formal al existencial y reduce la libertad a la indiferencia frente a los medios, quitándole la especificación del fin. Si en algo se ejercita seriamente la libertad es precisamente en la elección del fin último. La fundamentación de su posición se encuentra en diversos estudios recogidos en el volumen Riflessioni sulla libertà.14

Nos parece que los textos habitualmente aducidos por la escuela para hablar del "intelectualismo tomista" en este campo (por ejemplo, el célebre y programático "totius libertatis radix est in ratione constituta", De Veriate, q. 24 a. 2; o la detallada tratación de Summa Theol., I-II, q. 9 a. 1-6) señalan una clara posición del Aquinate que se puede (aunque con algunos matices) tipificar como de impronta aristotélica.

Al mismo tiempo, hay textos, aducidos largamento por Fabro, 15 de la última etapa de s. Tomás, donde, con una reflexión más volcada a la problemática cristiano-existencial del hombre que elige el objeto en que pone su Fin Ultimo Real, se inclina en la línea de la primacía de la voluntad y su acto: el amor.

No es ya el natural y universal apetito a la Felicidad como Fin Ultimo Formal, sino la decisión de la especificación de ese Fin Ultimo en una realidad concreta que lo llena de contenido; a esa realidad auto-puesta como Fin Ultimo Real se auto-dirige todo el movimiento existencial de la persona.

La libertad aparece así como la posibilitante estructural de compromiso de toda la persona en una elección absoluta, no sólo de los medios sino del mismo Fin Ultimo (Dios) en su Absolutez. La raíz de la libertad no estaría, entonces, en el conocimiento limitado de Dios sino en el propio sujeto: en el hombre como ente-necesario-por-participación, que puede jugarse absolutamente su destino solamente por un acto de amor (o su negación) al Absoluto: en ese amor (participante del libérrimo amor creador de Dios) el hombre se hace bueno. 16 Porque el hombre es absoluto (por participación) es capaz de (por participación) amar al Absoluto per Essentiam.

<sup>14</sup> Ed. Maggiolo, Rimini, 1983, pp. XI-346. También se puede ver: "Atto esistenziale e impegno della libertà", in Divus Thomas, LXXXVI (1983), nº 2-3, pp. 125-161.

15 "Intelligo (...) quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo" (Q. D. De Malo, q. 6 a. único). Cfr. In II Sent. d. 24 q. 1 a. 2 - De Cantate a. 3 - S. Theol., I, q. 5 a. 4 ad 3; II-II q. 82 a. 1 ad 1; q. 83 a. 3 ad 1. También: "voluntas hominis (...) est potissimum in homine", S. Th., II-II, q. 34, a.4 - La "caritas" es presentada como "forma", "fundamentum et radix", "finis", "mater" de todas las virtudes (S. Th., II-II, q. 23, a.8) y residiendo "in voluntate sicut in subiecto" (S. Th., II-II, q. 24, a. 1 s.c.). En esta nota solamente recogemos una mínima serie de esos textos.

16 "Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem" (S. Theol., I q., 5 a.4, ad. 3).

Sin extendernos más, nos parecería que se trata de un punto donde el Aquinate ha desarrollado una evolución de su pensamiento, de modo que este último sería más concorde con su metafísica y antropología. No se trata, a nuestro parecer, de simples acentuaciones diversas. Pero también nos parece que la simple lectura de los textos mismos no refleja un cambio decidido en el sentido de la tesis de Fabro; permanece como una cuestión que se asoma pero no es definitivamente elaborada por santo Tomás.

En definitiva, nuestra opinión (con un dejo de provisoriedad) es que la exégesis de Fabro en este particular prolonga las afirmaciones del Aquinate en un sentido no definitivamente terminado por él; por otra parte, que el mismo parece ser teoréticamente válido y principio de solución para algunas aporías (como la del "concurso" divino, la posibilidad y realidad del mal y, sobre todo, la efectiva responsabilidad del sujeto). Asimismo, una tal interpretación parece armonizar mejor con las exigencias metafísicas del mismo santo Tomás.

Sin embargo, hay que reconocer que dicha exégesis no es fácil por la oscilación de los textos; no se trata de una claridad matemática y tampoco se prepretende. El planteo de C. Fabro señala un punto seriamente dificultoso; para nosotros la cuestión permanece abierta y reclama una elaboración hermenéutica, cuyos fundamentos son materia disponible a la investigación genético-histórica y al debate especulativo.

## V. Colofón

El "epílogo" del libro que comentamos (pp. 355-357) retoma la reflexión inicial y subraya la necesidad de desescombrar el estudio de s. Tomás de los moldes formalistas de la neoscolástica que ha bloqueado el propósito de la Aeterni Patris.

Nos permitimos coincidir, añadiendo que el reclamado diálogo con la cultura contemporánea tantas veces indicado por la jerarquía de la Iglesia a los laicos y clérigos sólo puede hacerse desde una metafísica y una antropología en condiciones de establecer ese puente; ésas pertenecen al "tomismo originario".

En este sentido, la actual tendencia a nutrirse de filosofías de compromiso (sin ejercer una radicalidad crítico-teorética y con abandono de la metafísica) o a cultivar una teología puramente positiva, representa una hipoteca especulativa y pastoral de alto riesgo en el futuro inmediato.

Pensamos que el mundo del espíritu sigue su propio dinamismo y no hay soluciones "por decreto". Estamos convencidos de que la inteligencia humana naturalmente irá planteando su insatisfacción y requerirá la respuesta a los interrogantes que son de siempre y no se pueden soslayar. Mientras se abren los nuevos caminos, es sensato no prescindir de lo ya aquilatado: quienes nos hemos asomado a Tomás de Aquino sabemos que por allí van las huellas y que con él se alumbra nuestro propio espíritu al hacer sus sendas.

Con vivo interés auguramos que esta Introduzione a san Tommaso <sup>17</sup> sea traducida al español, para uso del gran público de habla hispana, donde el tomismo es seriamente apreciado y cultivado. Sería oportuno que en dicha edición se incluyeran también las diecinueve tesis originalmente publicadas por separado.

Julio Raúl Méndez

Pont. Universidad Lateranense. Roma

CONICET

<sup>17</sup> Al final de su libro C. Fabro ofrece una "destilada" guía bibliográfica sobre los diversos temas. Nos permitimos añadir las siguientes ausencias en el apartado sobre la vida de Santo Tomás. a) WALZ-NOVARINA, Saint Thomas d'Aquin, ed. P. U. Louvain, 1962. b) A. FERRUA, Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, ed. Domenicanae, Alba, 1968; c) JAMES A. WEISHEIFI, Friar Thomas d'Aquino, ed. Lyons, New York-Doubleday, 1ª ed. 1974, 2ª ed. 1984, Esta última es la mejor y más científica biografía del Aquinate; existe una reciente traducción alemana, no conocemos versión española (es de desear).

## EXIGENCIAS FILOSOFICAS PARA DETERMINAR "LO PSICOLOGICO" EN EL PROCESO DE APRENDIZAJE

"Omnis res est propter suam operationem".

(Sto. Tomás, De Virtutibus in Communi, a.9).

A) Breve referencia al origen de la problemática moderna acerca del "psicologizar" la enseñanza

Amós Comenio puede ser llamado el padre de la teoría de la enseñanza, o sea, de la didáctica en la época moderna. El fue, en efecto, el primero que prestó atención al proceso de enseñar y aprender (no ya ni principalmente en sus posibilidades filosóficas) en vistas a sistematizarlo y aplicarlo metódicamente. Comenio consideraba que el deseo de saber y aprender era fundamentalmente innato y espontáneo en el hombre; pero luego se robustecía apoyándose en la voluntad: "El deseo de aprender se apoya en la voluntad y no puede ser obligada".1 Esto no significa que el niño deba entenderlo todo racionalmente ya en su primera edad: el niño puede querer aprender a ejercitarse y adquirir hábitos que luego comprenderá en su justificación adulta.<sup>2</sup> En realidad, lo que suele fallar en el aprendizaje no es tanto el deseo de aprender cuanto el método que no es adecuado al alumno.

> "No hay que asegurar que existe algo inaccesible para el espíritu humano, sino que los escalones no están bien dispuestos... es decir, el método es pésimo".3

Sin embargo, ha sido más bien J. J. Rousseau quien llamó la atención de los docentes hacia la necesidad de centrar el aprendizaje en las posibilidades de enseñanza de acuerdo con las condiciones psicológicas de los alumnos. La educación es, en una primera instancia, crianza, cultivo; pero lo es a partir de las posibilidades y necesidades del niño, de modo que él se constituye en el protagonista de su propio crecimiento.

Según J. J. Rousseau, los docentes conocen poco al niño. Buscan al hombre adulto en el niño. El docente debe comenzar por conocer mejor al niño 4 para tratar a cada uno según el orden de la naturaleza: al niño como niño y al adulto como adulto.

> "Employez la force avec les enfants et la raison avec les hommes; tel est l'ordre naturel; le sage n'a pas besoin de lois.

> Traitez notre élève selon son âge. Mettez-le d'abbord à sa place".5

<sup>1</sup> COMENIO, A., Didáctica Magna, que expone el artificio universal para enseñar a todos todas las cosas, Reus, Madrid, 1922, cap. XVII, nº 12, p. 140.

2 Idem, cap. XXII, nº 11, p. 230.

3 Idem, cap. XII, nº 15, p. 96.

4 ROUSSEAU, J. J., Emile ou de l'éducation, Flammarion, Paris, 1966, p. 32.

5 Idem, p. 109.

Tanto el adulto como el niño no tienen derecho a caprichos; ambos deben atenerse al orden natural. Por esto mismo, el docente adulto no puede sofocar el ejercicio de la libertad creciente en el niño. Su conducción pedagógica debe ir dando lugar a que el niño asuma la responsabilidad de su libertad.

El docente debe centrarse en el aprendizaje del alumno y avanzar en proporción a las fuerzas de éste, pues él es el primer artífice de su propio aprendizaje: el alumno debe obrar, pensar, sin poder ser reemplazado en esto por el docente.<sup>6</sup>

J. E. Pestalozzi desarrolló estas ideas y acentuó aún más la necesidad de psicologizar la enseñanza, esto es, de adecuarla a las posibilidades de actividad autónoma del alumno. La educación es ante todo autodesenvolvimiento autónomo.

"El primer principio es el siguiente: toda educación del hombre es, en definitiva, un autodesenvolvimiento de sus energías; no es la comunicación o la transmisión de una determinada forma exterior, sea de otras cosas o de otros individuos que puedan actuar como formadores. Las cosas no pueden proporcionarle más que un material que hay que elaborar, y la ayuda, realmente necesaria de los demás puede y debe ser en todo momento una «ayuda para la propia ayuda»... Esto se puede denominar principio de la autonomía: el hombre se forma de acuerdo con las propias leyes de su esencia".7

En la concepción de Pestalozzi, cada alumno es el agente de su propio desarrollo y la función del docente consiste en facilitar y favorecer los medios de este desarrollo. Esto lo logrará organizando y ordenando psicológicamente los medios de enseñanza para que los alumnos lleguen a poseer una capacidad lógica bien fundamentada.

"El arte de facilitar el paso desde la conciencia clara de los objetos particulares de intuición al recto pensar y juzgar sobre los mismos, valiéndose de una serie bien organizada y psicológicamente ordenada de los medios de enseñanza, está en nuestras manos como factor poderoso de solidificación y de perfeccionamiento. Desde que el mundo es mundo se trabaja en facilitar los medios para favorecer, por el arte, el paso entre los medios de desenvolvimiento de la capacidad de intuición y los de la capacidad de pensar, y para elevar al hombre desde el sentido común que procede de la simple intuición de los objetos, a la capacidad lógicamente fundamentada del pensamiento y del juicio".8

Pestalozzi, pues, ve el proceso de educación como un pasaje del ejercicio de las funciones del alumno a un ordenamiento y dominio lógico de su pensar

<sup>6</sup> Idem, pp. 270 y 323.
7 NATORP, P., Pestalozzi, su vida y sus ideas, Labor, Barcelona, 1981, p. 62. Cfr. Pestalozzi, J., Carta sobre la educación primaria, La Lectura, Madrid, 1923, p. 131.
8 Pestalozzi, J., El canto del cisne, La Lectura, Madrid, 1927, p. 93.

y actuar, ayudado por el docente que favorece —adecuando psicológicamente—este pasaje con medios didácticos de ordenamiento. La enseñanza, en su esencia, no es otra cosa que la facilitación de medios para que el alumno realice un progresivo esclarecimiento de sus ideas. En la concepción de Pestalozzi, la enseñanza no se reducía ni a la lógica ni a la psicología; sino que ella hacía de puente facilitador entre ambas, empleando a ambas como medio para favorecer el crecimiento personal del alumno. El concepto de educación —al servicio del cual se halla el de enseñanza— no dependía según Pestalozzi, ni de una concepción meramente psicológica del alumno, ni de una concepción fundada en la lógica formal. Su concepto de educación se basaba en una determinada concepción del ser humano, constituido armónica y subordinadamente por una capacidad de amar (corazón), de pensar (espíritu) y de hacer amar (arte).<sup>11</sup>

B) Intento de absolutizar o, por el contrario, de suprimir o infravalorar "lo psicológico" en la concepción contemporánea del aprendizaje

Si la concepción de la enseñanza en la antigüedad y en el medioevo acentuó la necesidad de que el alumno acceda al dominio de una estructura *lógica* para racionalizarse y adquirir una concepción racionalizada de sus creencias, los teóricos de la educación en la época contemporánea centraron su interés en el *alumno* y en su *psicología* diversamente concebida.

No pocos teóricos, después de Darwin y tras el menosprecio iluminista de la filosofía metafísica tradicional, recurrieron a la biología (desde E. Claparède a J. Piaget), para pensar lo que es el hombre y su educación. La psicología reducida fundamentalmente a biología (y a veces a fisiología), establecía absolutizada las bases para comprender el modo de pensar y de aprender del hombre y —en consecuencia— las bases para educarlo.

"La psicología debe, pues, partir del niño. La escuela para el niño y no el niño para la escuela; los programas y los métodos gravitando alrededor del niño, y no el niño gravitando, mejor o peor, alrededor de un programa, confeccionado fuera de él; tal es la revolución copernicana (como se la ha llamado con justicia) a la cual invita la psicología al educador". 11

Según E. Claparède, a la psicología compete establecer cómo es el espíritu del niño, cuáles son sus funciones y las funciones del educador y de la enseñanza, cuáles son sus técnicas y procedimientos para emplear en clase. La didáctica se convertía así en un medio (una tecnología) para realizar los fines que le proponía la biología: desarrollar al hombre según lo que el hombre es biológicamente.

PESTALOZZI, J., Comment Gertrude instruit ses enfants, Delegrave, París, 1984, p. 102.
 Ofr. PESTALOZZI, J., El canto del cisne, e. c., pp. 5-6.

<sup>11</sup> CLAPAREDE, E., La escuela y la psicología, Losada, Buenos Aires, 1965, p. 20.

Comprender al niño es comprender sus funciones a partir de sus necesidades biológicas que generan intereses y motivos. El niño es auténtico cuando actúa por esos móviles interiores que dan sentido a su acción. La El docente observando al niño explota esos intereses. El niño y el hombre, sin embargo, piensan siempre en función biológica de asimilación y adaptación aunque evolucionan con la edad sus estructuras mentales.

"La organización intelectual, en su punto de partida —afirma J. Piaget, continuando a su maestro Claparède— prolonga sin más la organización biológica... La asimilación psicológica, en su forma más simple, no es más que la tendencia de toda conducta o de todo estado psíquico a conservarse y, para ello, a buscar su alimento funcional en el medio exterior". <sup>13</sup>

El trabajo de la inteligencia descansa sobre el interés del niño. El interés expresa la identificación de una necesidad biológica o psicológica, el alimento necesario para la actividad del sujeto. El esfuerzo de aprender sale del alumno mismo en cuanto éste como sujeto necesita asimilar un objeto. Esta concepción, según J. Piaget, puede ser llevada a dos extremos. Por un lado se puede concebir la evolución del pensamiento individual como una "embriología regulada hereditariamente". En este caso, el maestro perdería el tiempo y la paciencia al querer acelerar el desarrollo de sus alumnos. Por otro lado, si la evolución del pensamiento depende únicamente de la experiencia individual y del medio físico-cultural, entonces, el maestro podría acelerar la evolución y hacer suprimir etapas a sus alumnos, identificando rápidamente al niño con el adulto. Piaget llega en esto a asumir una posición básicamente psicológica, pero flexible, de modo que la psicología es indicativa para la didáctica de la escuela; pero no es sin embargo la única y absoluta variable que ha de tener presente el maestro. La metodología escolar o didáctica tiene su importancia.

"Desde el punto de vista de la escuela, esto significa por una parte que hay que reconocer la existencia de una evolución mental; que todo alimento intelectual no es bueno indiferentemente para todas las edades; que deben tenerse en cuenta los intereses y necesidades de cada período. Esto significa también, por otra parte, que el medio puede jugar un papel decisivo en el desarrollo del espíritu; que la evolución de las etapas no está determinada de una vez para siempre en lo que se refiere a las edades y a los contenidos del pensamiento; que, por lo tanto, los métodos sanos pueden aumentar el rendimiento de los alumnos e incluso acelerar su crecimiento espiritual sin perjudicar su solidez". 15

<sup>12</sup> CLAPAREDE, E., L'éducation fonctionnelle, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1973,

p. 145. 13 Piacet, J., El nacimiento de la inteligencia en el niño, Aguilar, Madrid, 1982 pp. 308 y 309

 <sup>308</sup> y 309.
 14 Cfr. Piaget, J., Psicología y pedagogía, Ariel, Barcelona, 1980, p. 192.
 15 Idem, p. 199.

Piaget distingue lo lógico de lo psicológico en el aprendizaje. Lo lógico está constituido por una axiomática objetiva de la razón (con carácter hipotético-deductivo y que reduce a un mínimum sus apelaciones a la experiencia o las excluye), mientras que corresponde a la psicología el estudio experimental y genético de los procesos individuales por los cuales el niño llega a "construir estructuras coherentes, susceptibles de composición operatoria". 16 Su psicología, sin embargo, tiene como marco de referencia y como modelo las exigencias y la operatoria básica de la biología animal. Este marco constituye y excusa a Piaget de todo recurso a la filosofía, la cual es para su mentalidad positiva una ilusión que evade la confrontación empírica de sus conclusiones.<sup>17</sup>

Ha sido más bien C. Rogers quien ha absolutizado la psicología, estableciéndola como la ciencia fundamental para comprender al niño y a su mundo. La psicología nos dice cómo es el niño y qué es el mundo o realidad que le rodea, y cómo debe desarrollarse el proceso de educación.

> "El organismo reacciona ante el campo tal como lo experimenta y lo percibe. Este campo perceptual es para el individuo, la realidad...

> La única realidad que me es posible conocer es la del mundo y el universo tal como yo lo percibo y plasmo en vivencias en este momento... ¡Existen tantos «mundos reales» como personas!... Cada conciencia humana, cada persona, crea su propio mundo de existencia objetiva y significado".18

La didáctica es concebida como una función terapéutica, fuertemente empática, y centrada en la capacidad organísmica del alumno para valorar y actuar.

El aprendizaje es pensado por Rogers como un proceso por medio del cual el ser humano se convierte en persona, siempre abierta a las experiencias y a la resolución flexible de las necesidades existentes en el medio. 19 La educación no se basa en la enseñanza, sino en el aprendizaje, y la concepción del aprendizaje se basa en la psicología. La psicología nos dice que el único aprendizaje que puede influir significativamente sobre la conducta es el que el individuo descubre e incorpora por sí mismo. La educación, como la experiencia, no puede comunicarse directamente a otro.20 Cada persona es un organismo psíquico original, un sistema de vivencias y valoraciones organísmicas intransferibles.

 <sup>16</sup> Piaget, J., Psicología de la inteligencia, Psique, Buenos Aires, 1977, pp. 37 y 41.
 17 Bringuier, J., Conversaciones con Piaget, Laffont, Barcelona, 1977, p. 36. Cfr. Piaget,
 J., Sabiduría e ilusiones de la filosofía, Península, Barcelona, 1973, pp. 20-21.
 18 Rogers, C., Psicoterapia centrada en el cliente, Paidós, Buenos Aires, 1975, p. 411;
 La persona como centro, Herder, Barcelona, 1981, pp. 207-208.

<sup>19</sup> Cfr. Roceas, C., Freedom to learn: Libertad y creatividad en educación, Paidós, Buenos Aires, 1978, pp. 210-211.

<sup>20</sup> Cfr. Rocers, C., El proceso de convertirse en persona, Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 242.

Burrhus F. Skinner, por el contrario, ha proseguido una línea de pensamiento opuesta a la de C. Rogers que lo llevó a identificar la psicología con la fisiología y a infravalorar, en consecuencia, lo psíquico, lo interior, la conciencia, los sentimientos. Ya C. Lloyd Morgan (1852-1936) trató de explicar la conducta humana mediante lo experimentado con animales. E. Thorndike (1874-1949) y luego Pavlov entendían que

"la fundamental tendencia de atribuir fenómenos designados como actividad psicológica a hechos fisiológicos comprende la más importante empresa científica contemporánea".<sup>21</sup>

En esta concepción se puede decir que los animales y los hombres aprenden en cuanto son capaces de almacenar en la memoria una respuesta a estímulos determinados que ha tenido éxito y volverla a aplicar en situaciones similares.

J. B. Watson veía difícil poder diferenciar la psicología del estudio de la conducta y de la fisiología. El conductismo "sólo difiere de la fisiología en el ordenamiento de sus problemas, no en sus principios fundamentales, ni en su punto de vista central".<sup>22</sup> En el conductismo, los problemas interiores del psiquismo humano han sido objetivados y desalmados: se han vuelto problemas de relaciones entre estímulos y respuestas mecánicas del sujeto, hasta el punto de que controlando los estímulos se puede controlar y predecir la conducta o respuesta del individuo".<sup>23</sup> Con esto la psicología habría alcanzado el status de ciencia positiva, objetiva y predictiva, como las ciencias de la naturaleza física. En realidad, lo que Watson ha realizado ha sido la supresión de la psicología en su sentido clásico y la ha reducido a fisiología.

En esta línea de pensamiento, B. F. Skinner sostiene que el conductismo no es sólo una ciencia, sino una filosofía de la ciencia, esto es, una valoración de lo que es ciencia y de lo que no lo es.<sup>24</sup> Con este presupuesto, Skinner postula que se le admita metodológicamente que la conducta humana está determinada.

"Si vamos a utilizar los métodos científicos en el campo de los asuntos humanos, hemos de suponer que la conducta está determinada y regida por leyes. Hemos de esperar descubrir que lo que el hombre hace es el resultado de unas condiciones empíricas, y que una vez descubiertas éstas podemos anticipar y, hasta cierto punto, determinar sus acciones.

<sup>21</sup> NUTTIN, J., Comportamento e personalità, Pas-Verlag, Zürich, 1964, p. 260.

<sup>22</sup> WATSON, J. B., El conductismo, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 27.

<sup>23</sup> Idem, p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> SKINNER, B., Contingencias del reforzamiento. Un análisis teórico, Trillas, México, 1979, p. 20.

Esta posibilidad es ofensiva para muchos; se opone a una vieja tradición que ve al hombre como un agente libre cuya conducta es el resultado, no de unas condiciones antecedentes específicas; sino, por supuesto, de unos cambios interiores espontáneos".<sup>25</sup>

Es ciencia, pues, lo que puede ser observado públicamente. El mundo interior puede ser que exista; es más, sería tonto (foolish) negarlo; pero queda exluido de toda consideración científica ya que, por su naturaleza, ese mundo no se adecua con lo científico (out of scientific consideration by their nature).<sup>26</sup>

En esta concepción, lo que cobra importancia no son los procesos íntimos y psicológicos del aprendizaje de los alumnos, sino los procesos de enseñanza. El recurrir a la mente (mind) no explica nada y nada favorece al hallazgo de medios para aprender y enseñar con éxito. La educación es en última instancia enseñanza, o sea, la disposición graduada de estímulos o refuerzos para las respuestas o conductas del alumno con fines de condicionamiento.<sup>27</sup> El aprendizaje es un comportamiento adquirido por la conducción y presión de los estímulos que provienen del ambiente (docente, cultura). Más que de "psicología del aprendizaje" cabe hablar de "conducción del aprendizaje". El aprendizaje, como el mundo de los procesos psicológicos o internos, no interesan en su misma intimidad: no son objetivos, no son científicamente tratables, no ayudan a cambiar o mejorar nada.

# C) Delimitar el concepto de "lo psicológico"

Para delimitar "lo psicológico" que se halla presente en el proceso de aprendizaje de los alumnos es necesario remitirse a un delimitado concepto de psicología entendido como logos de la psique, como estudio racional y científico del psiquismo humano.

<sup>25</sup> SKINNER, B. F., Ciencia y conducta humana, Montanella, Barcelona, 1977, p. 38.

<sup>26</sup> SKINNER, B. F., Beyond Freedom and Dignity, Bantani, Nueva York, 1980, pp. 181-182.

<sup>27</sup> SKINNER, B. F., Ciencia y conducta humana, e. c., p. 424. He tratado más ampliamente de estos temas y autores, aquí sólo brevemente mencionados, en mi libro: Daros, W. R., Epistemología y didáctica, Ediciones Matética, Rosario, 1983.

<sup>28</sup> Cfr. Rohde, E., Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, Labor, Barcelona, 1973; Aristóteles en el Tratado del alma, Espasa, Buenos Aires, 1944, libro primero, menciona ya una serie de teorías filosóficas anteriores a él acerca de lo que es el alma. Cfr. Werner, H., Psicología comparada del desarrollo mental,, Paidós, Buenos Aires, 1965; Levy-Bruhl, L., El alma primitiva, Península, Barcelona, 1974.

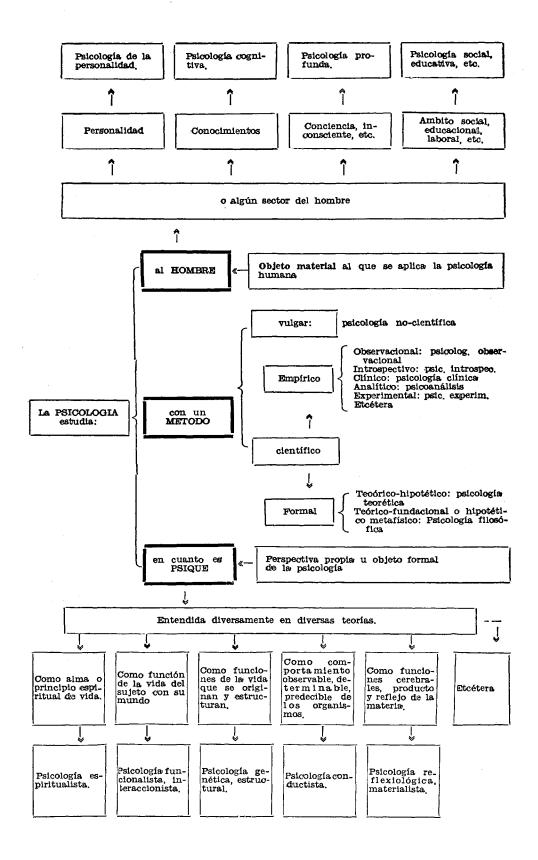
El empleo de un término tal como psique o psicología no asegura de por sí la delimitación de un concepto. Los términos son significantes que remiten a significados los cuales varían según el tiempo, las mentalidades, las filoso-fías o las ciencias que los emplean.<sup>23</sup>

La psicología, como toda ciencia, debe definir al menos su propio objeto material y formal (o perspectiva propia). Sobre estas definiciones puede haber disparidad en la integración de los elementos o variables fundamentales por lo que aun dentro de la psicología habrá diversas teorías y subteorías acerca de lo psicológico, elaboradas en un nivel ya filosófico, ya teórico experimental.29 Las mismas historias de la psicología implican que sus redactores opten al escribirlas por un concepto previo, más o menos preciso, de psicología por el que incluirán o excluirán a uno u otro autor u obra en sus historias. Todo autor que desea tratar de lo psicológico debe determinar sus hechos y sus conceptualizaciones básicas. S. Freud, por ejemplo, para realizar un análisis de la psique, se vio en la necesidad de organizar los fenómenos que él observaba como psíquicos, mediante una teoría que le daba sentido; se vio necesitado de crear una tópica, unos lugares de referencia (yo, superyo, ello, principio del placer o de muerte, teoría del narcisismo, etc.).30 De este modo, lo que Freud dice se entiende solamente dentro del contexto de su teoría, de sus hechos y de sus supuestos

De hecho, dentro de un objeto material de estudio común (el hombre), la psicología humana se convierte en ciencia cuando cada estudioso define su propia perspectiva u objeto formal y sus métodos. Dentro de la denominación común de psicología, surgen así distintos referentes y conceptos que otorgan un diverso sentido a esa denominación. El método (que expresa la intención, el rigor, los medios y a veces los niveles del que hace ciencia) contribuye también a subdividir análogamente el sentido que le atribuimos a la psicología. La diferente combinación o acentuación de una de estas tres variables (el hombre, en cuanto psique, y el método para estudiarla) hace proliferar un sinnúmero de conceptualizaciones diversas acerca de lo que es la psicología y lo psicológico.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Marx, M. y Hillix, W., Sistemas y teorías psicológicas contemporáneas, Paidós, Buenos Aires, 1976. El biólogo F. Jacob ha reducido la psique al ciego mensaje que trasmite el código genético, haciendo afirmaciones de tinte metafísico con las que pretende negar otras afirmaciones metafísicas contrarias: "Todo organismo es la realización de un programa prescrito por la herencia. La Psique queda sustituida por la traducción de un mensaje. El ser vivo representa sin duda la ejecución de un diseño que no ha concebido ninguna inteligencia. Se dirige hacia una meta que no ha escogido voluntad alguna. Dicha meta no es otra que preparar un idéntico programa para la generación siguiente. Su finalidad es reproducirse" (Jacob, F., La Logique du Vivant, Gallimard, Paris 1970, pp. 9-10).

<sup>30</sup> Cfr. Freud, S., El yo y el ello, Alianza, Madrid, 1973.



La psicología es, pues, un concepto análogo, que bajo el común y vacío o formal concepto de psique recibe diversas —a veces opuestas y a veces complementarias— determinaciones concretas de lo que ella es.

La ciencia está compuesta por un conjunto de teorías. Las teorías implican opciones hipotéticas (más o menos fundadas) a partir de las cuales se organiza un saber para verificarlo, corregirlo o rechazarlo como falso.<sup>31</sup> La adjetivación (espiritualista, estructural, conductista, etc.) que recibe la psicología expresa la opción, la integración y la acentuación (de aspectos, hechos y métodos) que realizan los psicólogos y que define una u otra psicología o teoría dentro de la psicología.

La ciencia es una forma de conocer. La ciencia es cuestión de forma (y el nétodo es el aspecto dinámico de la forma de conocer) y no sólo de contenidos. Hay hechos o realidades psíquicas que se convierten en psico-lógicos cuando se ponen en relación con una concepción o teoría acerca de la realidad psíquica. Un hecho puede ser formulado en diversas teorías. Delimitar, pues, o definir el concepto de "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje implica hacer relevantes y explícitas las acentuaciones que se encuadran en una teoría.

El filósofo —desde la perspectiva de la epistemología, entendida como análisis de las estructuras científicas— se exige clarificar explícitamente estas acentuaciones y constatar los elementos (hechos, afirmaciones, creencias) en que los psicólogos desean fundarse en el momento de conformar una teoría.

Una teoría relaciona variables de una manera precisa y así delimitada en una axiomática (o valoración jerarquizada de hechos, conceptos y principios) lo que ella entiende por psicología y por proceso psicológico. Dentro de la psicología reflexiológica o materialista, por ejemplo, el psiquismo es una función del cerebro de un organismo viviente, por el cual éste responde a estímulos.

"La psicología —afirma, por ejemplo, Asimov dentro de la escuela rusa— es la ciencia de los fenómenos psíquicos, o sea, de las funciones cerebrales que reflejan la realidad objetiva...

Lo primario es la mtaeria; lo psíquico, la conciencia es lo derivado, el reflejo de la realidad objetiva en el cerebro.

Lo psíquico, la conciencia, es una propiedad de la materia que aparece al alcanzar ésta un cierto y elevado grado de desarrollo... Los primeros seres vivos sólo poseían la excitabilidad, es decir, la capacidad de reaccionar en cierto modo a las influencias del medio... El reflejo mediato y generalizado de la realidad es lo que se llama pensamiento".32

<sup>31</sup> MARX, M.-HILLIX, W., op. cit., p. 61.

<sup>32</sup> Sirmov, A., y otros, Psicología, Grijalbo, Madrid, 1964, p. 13.

El hombre, en cuanto psique, puede ser estudiado en diversos grados de consideración, abstracción y fundamentación. Se pueden hacer hipótesis (a partir de algunos hechos) acerca de lo que es la psique, para verificarlas, corregirlas o para falsarlas; y se pueden hacer hipótesis metafísicas acerca de lo que es la psique, las cuales son por definición inverificables. Afirmar, por ejemplo, que el hombre es —en última instancia— libre o determinado, material o espiritual, es hacer afirmaciones metafísicas que establecen los fundamentos para otros modos coherentes de proceder.

No todo psicólogo hace una psicología filosófica. Con frecuencia los psicólogos prescinden —sin negar— de justificar las últimas instancias en que fundamentan teóricamente sus hechos empíricos. A menudo emplean una concepción funcional del psiquismo humano: describen cómo lo ven funcionar. Pretenden construir, de este modo, una ciencia psicológica positiva, intersubjetivamente constatable, sin negar (pero remitiendo a la filosofía) las consecuencias últimas de las descripciones o constantes que la psique manifiesta en su funcionamiento, según la lectura selectiva y parcial que el psicólogo hace de la realidad psíquica.

"Según nos dice Wundt, el verdadero punto de partida de la psicología «científica», consiste en eliminar eso que en otros tiempos de pensadores mitológicos se conocía con el nombre de sujeto substancial del pensamiento. Todos convienen en que la «mente» no es más que una función; pero disputan si esta función se desarrolla con independencia de la actividad cerebral y paralela a ella, o si depende de la misma actividad como el efecto de su causa".33

La confusión comienza cuando el psicólogo no sólo prescinde de planteos filosóficos, sino que además los niega o establece los suyos como los únicos posibles. Cuando la ciencia niega o desconoce sus propios límites deja de ser ciencia. Bajo el pretexto de que sólo hay ciencia de lo experimentable se puede negar el carácter de cientificidad a las teorías psicológicas que no son estrictamente experimentables y que se basan sólo en la descripción e interpretación causal —de una causa libre— de los hechos. Bajo el pretexto de que sólo hay ciencia de lo empírico se puede negar el status de ciencia a los saberes formales (lógica, matemática). Con el pretexto de que sólo hay ciencia de lo observable se puede negar cientificidad o lo metafísico.

Lo que generalmente llamamos "psicología científica" supone una elección y delimitación del ámbito y método de conocer la psique. La psicología moderna, en sentido moderno, prescinde del estudio del ser de la psique y ha ceñido el objeto de su investigación al estudio —guiada de un modelo teórico, por ejemplo, el organismo— de su modo de funcionar o actuar, en cuanto

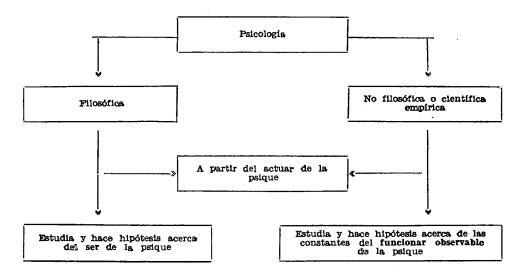
<sup>33</sup> Gruender, H., Psicología sin alma, Difusión, Buenos Aires, 1945, p. 17; Cfr. Poggi, S., I sistemi dell'esperienza. Psicología, logica e teoría della scienza da Kant a Wundt, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 566.

esa función puede ser intersubjetivamente observada y a veces provocada como reacción y repetible de modo experimental.

"Si la psicología hubiera seguido siendo una rama de la filosofía consagrada al «alma», su historia comenzaría junto con los primeros indicios del pensamiento humano. Pero hace solamente cien años que se entrevió la posibilidad de una psicología científica, dedicada a estudiar, por medio de la observación y de la experiencia, las reacciones de organismos completos ante las diferentes condiciones del medio que los rodea...

Se diferencia de la psicología filosófica no solo por su objeto, sino también por su método, que es esencialmente el de las demás ciencias: consiste en someter hipótesis a la prueba de hechos establecidos objetivamente, es decir, de tal modo que puedan ser comprobados por cualquier observador que sepa utilizar las técnicas que sirvieron para establecerlos".34

De acuerdo con lo dicho, podemos distinguir entonces una



En la delimitación de los ámbitos propios de cada ciencia pueden darse extralimitaciones por las que una ciencia particular se absolutiza en su objeto formal o en sus valoraciones y pretende absorber el campo propio de las demás. En nuestra cultura se ha dado tanto un filosofísmo (donde la filosofía minusvalora los ámbitos de investigación más reducidos) como un cientismo donde una ciencia particular (la física, por ejemplo) se propone como el único modo válido de saber. La psicología puede convertirse en un psicologíamo sea por proyectar lo psíquico en todas las cosas e interpretarlas según

<sup>34</sup> REUCHLIN, M., Historia de la psicología, Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 7.

las categorías psicológicas, sea por valorar las otras ciencias solamente a partir de los supuestos de la psicología. En este caso, lógica y gnoseología, por ejemplo, pueden quedar absorbidas en la psicología. El logicismo pretende, por el contrario, absorber el psiquismo en la mente y reducir la psicología al operar únicamente lógico.35 Del hecho que el hombre pueda pensar lógicamente ateniéndose a ciertas leyes sin contradecirse, no significa que el hombre sea, en su operar, lógico necesariamente, siempre y sin ningún esfuerzo.36 Estas extralimitaciones tienen en parte una explicación en el intento que realiza el hombre por unificar arquitectónicamente el saber y no descansar hasta llegar a un último y fundamental principio de explicación; y en la necesidad de cierta lógica para organizar los conocimientos. Sin embargo, a pesar de que el ebjeto material de la psicología humana es el hombre -su realidad psíquica— los objetos formales implican cortes epistemológicos, opciones diversas que integran axiomáticas o conjuntos de principios interpretativos diversos. El saber es sabio cuando reconoce sus límites. El saber científico, en otras palabras, implica el reconocimiento de los límites y perspectivas propias que los mismos científicos establecen. Cuando el científico afirma más de lo que lo permiten las propias premisas (hechos, datos, principios) asumidas, esa afirmación deja de ser consecuente y lógica, para establecer -en el mejor de los casos- una nueva afirmación de principio.

"El psicólogo, como todo científico, tiene derecho y necesidad de entrar en teorías generalizadoras muy amplias... Pero en este caso tiene la obligación de conocer cuándo ha trascendido el límite de los datos que se puede verificar y no conceder el mismo valor a los datos extraídos con la metodología científica y a las inferencias que la rebasan. Debe, además, en todo lo posible, reconocer los supuestos con los cuales está trabajando". 37

Nadie puede obligar, por una parte, a un científico a trascender el plano de los fenómenos, pero su ciencia será simplemente una organizada descripción del acontecer psíquico (ciencia descriptiva). Nadie puede negar, por otra parte, a un científico la legitimidad de buscar y colocar su - puestos o hipó - tesis a los fenómenos de modo que lo que se hace (las acciones psíquicas) sean supuestamente hechas por alguien (sujeto psíquico, yo, "alma" o como quiera llamársele). Un supuesto o hipótesis hace en este caso la función de una causa agente o productora (activa o pasivamente) del fenómeno. Un saber es propiamente científico cuando puede buscar las causas —libres o determinadas— del fenómeno, aunque éstas sean hipotéticas y siempre

<sup>35</sup> Cfr. Bolton, N., Introducción a la psicología del pensamiento, Herder, Barcelona, 1978, p. 23; Humphrey, G., Psicología del pensamiento, Trillas, México, 1973, p. 47; Bruner, J.-Brown, R., Il pensiero, Armando Armando, Roma, 1973, p. 341.

<sup>36</sup> Cfr. Deaño, A., Las concepciones de la lógica, Taurus, Madrid, 1980, p. 309; Oerter R., Psicología del pensamiento, Herder, Barcelona, 1975, p. 209.

<sup>37</sup> BLECER, J., Psicología de la conducta, Paidós, Buenos Aires, 1973, p. 241. "La moderna Psicología tiene la misión de recuperar el horizonte filosófico, en el cual se planteó originariamente la teoría del alma y de lo anímico" (LERSCH, Ph., La estructura de la personalidad, Scientia, Barcelona, 1974, p. 54).

corregibles. Cuando, por ejemplo, S. Freud hace la hipótesis de un yo o do un ello, como instancia del aparato psíquico que explica el operar psicológico, está buscando una causa a los efectos o apariencias fenomenales. Sólo cuando de una causa segunda o próxima nos pasamos a una causa primera o remota — autofundante o metafísica— estamos haciendo filosofía.

D) Delimitación de "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje dentro de una concepción filosófica aristotélico-tomista

Para proceder con orden en este punto nos detendremos:

- En considerar esquemáticamente los supuestos filosóficos de lo psicológico en la concepción aristotélico-tomista.
- En considerar también brevemente los supuestos del aprendizaje en esta concepción,
  - En considerar finalmente la relación entre los dos aspectos anteriores.
- 1º El psiquismo, en la concepción filosófica aristotélico-tomista, referida al hombre, tiene su base en el alma, concebida como fundamentalmente espiritual (esto es, separada en su ser del cuerpo, pero sustancialmente unida a él al vivificarlo y operar), potencialmente inteligente, y radicalmente —por su relación con el cuerpo humano— sensiente y vegeativa.<sup>39</sup>

El psiquismo es, ante todo, el principio intrínseco de vida por el cual el animal y el hombre pueden moverse espontáneamente y no necesitan ser movidos. El principio vital es el sujeto permanente o sustancial de acción.

"Nomen vitae sumitur ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam".40

La vida humana es objeto observable de la psicología en cuanto el sujeto se mueve y se manifiestan sensiblemente sus acciones; pero es también objeto metafísico en cuanto el principio sustancial —como toda sustancia— no es sensible, sino sólo inteligible y racionalmente concebido. En efecto, parece irracional y contradictorio que haya accciones sin un sujeto que las realice.

La vida es movimiento y el alma es *psique* en cuanto es el principio que al vitalizar el cuerpo orgánico le da su forma.<sup>41</sup> El principio se constituye, entonces, en *sujeto* organizado jerarquizadamente, que subsiste desde sí mis-

<sup>38</sup> Cfr. Daros, W., "El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana", en Rivista Rosminiana, 1979, Fasc. III, pp. 249-272.

<sup>39</sup> Cfr. In De Anima, lib. II, Lect. 1-4.

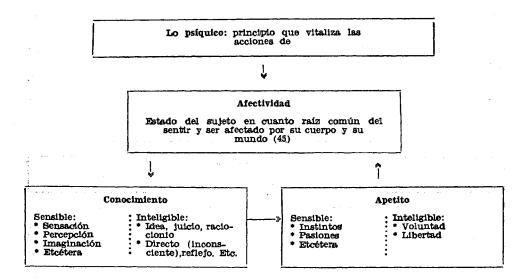
<sup>40</sup> S. Th., I, q. 18, a.2.

<sup>41</sup> De Anima, II, 1.

<sup>42</sup> S. Th., I, q.29, a.1.

mo. Este principio subsistente, individual, en cuanto es racional se constituye en persona humana, esto es, en un principio que puede tener dominio de sí (dominium sui actus) y puede obrar por sí (per se agit).42

El único principio vital humano, en relación con su mundo, realiza diversos actos que genéricamente se pueden reducir a tres: sentir, conocer, apetecer.43 Estos actos se especifican luego por diversos objetos,44 y producen así acciones específicas. Lo psíquico se reduce, entonces, dinámicamente a actos de afectividad, de conocimiento y de apetición.



Considerar "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje consiste entonces en estudiar ese proceso en cuanto está constituido por una serie de actos en su raíz personales. Estos actos son intransferibles: nadie los realiza por otro, ni el maestro puede sustituir al alumno en esa experiencia. Nadie siente, conoce, quiere o es libre por otro; nadie se educa por otro, porque educarse es ejercer esos procesos psicológicos y personales con los que el sujeto educe, domina 46 y encauza todas sus fuerzas para realizar sus proyectos y hacerse a sí mismo perfecto como persona: perfectum... dicitur quasi totaliter factum.47.

Pero el principio vital y psíquico no realiza actos psíquicos cerrados en sí mismos, sino en relación con sus objetos propios que constituyen el mundo del sujeto. Entre el vo o sujeto y el objeto o mundo existe una relación de mutua implicancia funcional: no hay sujeto sin objeto ni viceversa. La activi-

47 S. Th., I, q.4, a.1, ad 1.

<sup>43</sup> Cfr. S. Th., I, q. 18, a.2, ad 1; I-II, q.50, a.1; I-II, q.49, a.4; Doncel, J., Antropología filosófica, Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 136.
44 S. Th., I, q.77, a.3. In De Anima, Lib. II, Lect. VI, nº 304.
45 "Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa" (In De Anima, III, Lect. III, nº 609). 46 "Est suorum actuum dominus" (S. Th., I-II, q.1, a.1).

dad del sujeto se especifica por los objetos, pero esto no significa que el sujeto humano sea totalmente dependiente, en su ser, de los objetos materiales. El sujeto humano, al ser espiritual, es radicalmente autónomo, aunque su operar se ejerce sobre el mundo sensible y con la presencia posibilitante de sus objetos.48

Como la acción del principio vital o alma se diversifica en otros actos (afectar, conocer, apetecer) y estos actos no siempre se ejercen de hecho, podemos entonces racionalmente hacer el postulado metafísico que el alma posee potencialidades o potencias para realizar esos actos; es capaz de hacer actos de inteligencia o de apetición en relación a su mundo. Entre el yo y el mundo se da, pues, un comportamiento funcional, ya que el funcionamiento no es más que el ejercicio de un potencia activa o receptiva. Las potencias, en efecto, dentro de la concepción aristotélico-tomista, son postulados metafísicos para dar cuenta del aspecto esencialmente dinámico del sujeto en su psiquismo humano en interrelación con su mundo de objetos físicos o mundos de proyectos y fines (mundo cultural, social, político, etc.).



El operar del ser humano se sigue de su modo de ser. Algo que el sujeto siente puede ser por él conocido y apetecido. Existe en estas tres posibilidades humanas un cierto orden de mutua dependencia y necesidad: el ser humano necesita conocer algo para apetecerlo volitivamente. La inteligencia mueve a la voluntad proponiéndole fines, y la voluntad mueve a la inteligencia aplicándola a considerar los objetos o a suspender esa consideración. El ser humano ejerce, pues, su actividad parcializándola con una relativa limitación y autonomía. A veces, esta actividad relativamente dependiente y relativamente autónoma de las potencias del hombre es conflictiva, sobre todo cuando no logra coordinar las fuerzas de sus potencias para lograr el mismo objeto. Los sentimientos y pasiones, por ejemplo, pueden mandar, en cierta medida, sobre los juicios de la inteligencia y voluntad o viceversa. 49 Pero el sujeto común de todas sus acciones (coherentes o contradictorias entre sí) es el hombre. Éste aprende en la medida que quiere (secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum) y en la medida en que logra organizar sus acciones, dominarlas y aplicarlas para mejorarlas y alcanzar sus propios fines.50

<sup>48&</sup>quot;Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actus exer-

<sup>&</sup>lt;sup>48°</sup>Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actus exerceatur, sed ratione obiecti" (S. Th., I, q.75, a.2 ad 3).

<sup>49</sup> S. Th., I-II, q.33, a.3 ad 3; q.77, a.1 y 2. El motor fundamental de las potencias del sujeto lo coloca Tomás de Aquino, refiriéndose al hombre, en el amor, concebido como apetito universal en apertura hacia el mundo: "ad res secundum quod sunt in seipsis" (S. Th., I, q. 19, a.6; Cfr. q.16, a.1). Respecto de los objetos considerados como fines de las acciones, véase: In De Anima, lib. II, lect. VI, nº 305.

<sup>50</sup> S. Th., I-II, q.37, a.1 Cfr. Gevaert, J., El problema del hombre, Sígueme, Salamenca 1976 p. 190

manca, 1976, p. 190.

2º) El aprendizaje, en efecto, consiste en los procesos psíquicos con los cuales el que aprende hace la experiencia de acceder a un saber objetivo o ciencia. "El hombre puede por sí mismo adquirir la ciencia". El hombre, al aprender, es por sí mismo activo, sea investigando y hallando el saber o ciencia, sea ayudado por medio del docente y de una ciencia ya organizada que es disciplina mental y que disciplina y ordena al que aprende. Al aprender el discípulo hace la experiencia psicológica, personal de inventar o recrear un saber lógicamente organizado (ciencia), ayudado frecuentemente en su discurrir racional por los signos y palabras del docente. 52

"Es él (discípulo, alumno) quien ha de entender los términos con que el maestro le habla; pues por mucha elocuencia que éste tenga sus ideas no pasan al discípulo por una especie de transfusión conceptual. El que aprende tiene que ir re-produciendo lo que va diciendo el que enseña, y este reproducir es un verdadero producir los actos de intelección correspondientes a los que hace el maestro".<sup>53</sup>

El docente con su enseñanza es sólo la causa instrumental que posibilita —adecuando los obstáculos— la adquisición de la ciencia por parte del alumno que es siempre la causa intrínseca y principal del aprendizaje. El alumno al aprender se desarrolla, se educa (educet in actum), esto es, educe los actos organizados de sus potencias, ayudado instrumentalmente por el docente. El aprendizaje consiste en una actividad en la cual el sujeto se perfecciona no sólo por la adquisición (simbólica, mental) de un objeto o contenido que antes no poseía; sino por el desarrollo de las habilidades del sujeto, las cuales hacen al crecimiento y perfeccionamiento de la persona. El aprendizaje es una actividad que puede corregir y perfeccionar al objeto aprendido, al sujeto que aprende y a la actividad misma de aprender (perfectio secundum quod proficit in actum).54

El aprendizaje es un proceso psicológico (esto es, de la psique del sujeto) complejo que implica al menos tres variables fundamentales: a) un objeto científico o tecnológico del aprendizaje (que puede ser más o menos complejo y estructurado: lógica del objeto) que exige el esfuerzo y organización de las fuerzas del sujeto. Este objeto al ser aprehendido enriquece al sujeto. b) Una actividad psicológica irremplazable del sujeto que realiza el aprendizaje. Esta actividad puede adecuarse empíricamente a la lógica del objeto o bien ser libre respecto de ella (generar hipótesis, imaginaciones, interpretaciones, intuiciones libres, proyectos, compromisos en relación con ese objeto). La actividad psicológica no se confunde con la lógica. c) Un mejoramiento relativo del sujeto después de haber realizado esta actividad de aprender, porque él como sujeto

<sup>51</sup> De Veritate, q.11 (De Magistro), a.1.

<sup>52 &</sup>quot;Secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri, exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum" (*Idem*).

<sup>53</sup> MILLAN PUELLES A., La formación de la personalidad humana, Rialp, Madrid, 1981,

<sup>54</sup> In De Anima, Lib. II, Lect. XI, no 367.

-después de esta actividad y experiencia- domina y encauza mejor que antes sus fuerzas personales ante el mundo de los objetos y puede guiarse mejor a sí mismo para proponerse y lograr sus fines propios (autonomía).

Aprender exige esfuerzo en el sujeto que aprende; exige una organización y repetición hasta lograr el dominio habitual de todas sus potencias o fuerzas interiores en relación con su mundo. Las fuerzas o potencias apetitivas sensibles (instintos, pasiones) no obedecen directamente a la razón, sino que tienden a descargarse ciegamente en su propio objeto apetecido.55 El sujeto humano puede dominar, con su razón, esas fuerzas instintivas suyas solamente respetando la relativa autonomía que poseen.56 Así, por ejemplo, la razón puede encauzar las fuerzas sensuales en cuanto con la imaginación el sujeto puede presentarles objetos atractivos o repulsivos.<sup>57</sup> Por otra parte, los apetitos o instintos no pueden arrastrar a la razón si ésta no consiente.

> "El hombre no se mueve de una manera inmediata según el apetito irascible y concupiscible, sino que aguarda el imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Porque en todas las potencias ordenadas, el motor segundo no mueve sino en virtud del primero; por lo cual el apetito inferior no basta para mover, si no consiente el apetito superior".58

El aprendizaje es una experiencia personal, un ejercicio que irremplazablemente debe realizar cada sujeto que desea aprender. Aprender es una actividad y como toda actividad se realiza actuando. El alumno aprende aprendiendo, esto es, aprende por y en la experiencia. Las posibilidades que tiene un alumno para realizar una experiencia son la base para corregir y robustecer esas posibilidades, en la medida en que al obrar puede reflexionar, ordenar y dominar habitualmente el ejercicio de esa experiencia.

> "Operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in activis operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quae oportet facere postquam didicerunt. Sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae".59

Esto no significa que el aprendizaje sea una experiencia puramente formal, hecha en el vacío, sin ideas que guíen la acción. Todo aprendizaje implica algún contenido mental o ciencia; pero el aprendizaje consiste, en última instancia, en la actividad discursiva, en la operatoria de los procesos propios de una ciencia o técnica, por medio de los cuales el que aprende domina habitualmente el saber y puede llegar a conocer y dominar habitualmente el

<sup>55 &</sup>quot;Appetitus sensitvus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam" (S. Th.,

q.81, a.2).

56 "Appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu, et ideo non totaliter subiicitur rationi" (*Polit.*, Lib. I, Lect. 3).

57 De Verit, q.25, a.4, S. Th., I, q.81, a.3.

<sup>58</sup> S. Th., I, q.81, a.3. 59 In Ethic, II, Lect. 1, n° 250.

sí mismo personal. Entonces el aprendizaje ha llegado a ser un hábito de vida, algo "habido": se ha convertido en una forma de ser en la forma de ser educado, esto es, en la forma de ser por la cual el sujeto en el obrar y con el obrar corrige su forma de ser. Con el aprendizaje el sujeto logra su formación, su propia forma moral de comportamiento en la que es fundamental la experiencia.60

3º) Determinar "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje es algo diverso de determinar lo psicológico (o psicologizar o adecuar) en la enseñanza.

El proceso de aprendizaje es ante todo un proceso psicológico, una actividad experiencial en el ejercicio y desarrollo de los actos de la psique o principio vital del alumno. El aprender implica el vivir, pero vivir no es sinónimo de aprender. El aprendizaje supone una experiencia o ejercicio personal en el que el individuo se esfuerza por ordenarse en sus furzas vitales (intelectuales, afectivas, volitivas, etc.) y usarlas provechosamente, perfeccionando su ser al desarrollarlo con una operatoria autónoma, personal, mediante la cual logra realizar sus proyectos o fines.

El hombre, en efecto, no es totalmente perfecto al nacer; es sólo potencialmente perfecto en su ser y debe actualizar -con una ordenada operatoria- su ser, de modo de lograr los fines a los que con su libertad tiende.

> "Perfectio alicuius rei triplex est. Primo quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secundo vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem".61

El proceso psicológico en el aprendizaje se halla, pues, en un ejercicio y desarrollo entre dos extremos: las potencias o posibilidades del que aprende y los fines que tiende a lograr. El aspecto psicológico del proceso de aprendizaje consiste entonces en una actividad vital que el que aprende debe aplicar y dominar en relación con su mundo. Esta actividad es siempre personal, propia del sujeto, con las características del sujeto sin ser totalmente subjetiva, de acuerdo con las expresiones clásicas del tomismo: agere sequitur esse; omne agens agit simile sibi; quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur; cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.62

Aunque la ciencia en el docente pueda ser "una misma ciencia... en cuanto a la cosa sabida", sin embargo la ciencia en el alumno no es la misma que la del docente, pues "la ciencia se desarrolla en el discípulo según la capacidad del que aprende, y no según la capacidad del maestro".63

<sup>60</sup> In Ethic., I, Lect. 3, nº 38: "maxime cognoscuntur per experientiam".
61 S. Th., I, q.6, a.3.
62 Cfr. Daros, W., "Diversidad de la verdad y relativismo en el pensamiento de Tomás de Aquino" en Problemi Metafisici. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Editrice Vaticana, Vaticano, 1982, pp. 222-245.
63 Opusc. VI: Sobre la unidad del entendimiento (hacia el fin).

Hay que distinguir, en consecuencia, la ciencia: a) en cuanto es una estructura lógica incontradictoria respaldada en la estructura de la cosa misma; y b) en cuanto es un conjunto de procesos personales (intelectivos, afectivos, libres y más o menos contradictorios) con los que el alumno mueve su psiquismo para elaborar, hacer suya o reelaborar la estructura lógica.

El hombre al aprender es un ser provisto de afectividad, de intereses diversos, de fuerzas no siempre concordes que actúan en él, que lo dispersan y le impiden o dificultan proponerse a lograr fines. 64 Los fines son los objetos (afectivos, intelectivos o volitivos) a alcanzar y exigen -al ser complejos o arduos de alcanzar- la organización del ser del sujeto que los aprehende, de tal modo que la razón, sin suprimir la afectividad y los instintos, los encauce. De otro modo, el hombre no sería de hecho racional. El hombre está constituido de tal manera que puede -tiene la potencia- y de hecho debe actuar iluminado por la razón si desea ser racional. En caso contrario, el hombre se desnaturaliza de hecho y cae fuera de su orden natural animalizándose.65

En este sentido, los procesos psicológicos (vitales, personales) del sujeto, sin dejar de ser valorativos, selectivos e irremplazables, tienen como pauta y ayuda los procesos objetivos insertos en el scr de los objetos. Una ciencia objetivada en un texto implica procesos lógicos de coherencia y verificación empírica que exigen en el sujeto que la va a aprender un discurrir racional objetivo, no contradictorio. La ciencia es un efecto de la razón humana y un instrumento para que otros aprendan a ordenar racionalmente el pensar.36 En un objeto técnico se ha encarnado la racionalidad u ordenamiento funcional que le ha impuesto el inventor; pues bien, aprender una técnica exige al alumno que su psiquismo (que no es necesariamente lógico u ordenado) se ordene y reconstruya esa lógica operatoria.

> "En todas aquellas cosas que son movidas por la razón aparece el orden de la razón de quien las mueve, aunque esas cosas mismas no estén dotadas de razón... Y lo mismo sucede con los movimientos de los relojes y de los artefactos ingeniosos".67

El aprender exige a la psique del alumno: a) cierta vehemencia de intención 68 y de esfuerzo para dominar paulatinamente las fuerzas dispersivas

<sup>64 &</sup>quot;El apetito inferior que se produce sin deliberación, anula la deliberación y aparta al hombre de lo que deliberó. Algunas veces, por el contrario, el apetito superior que per-

al hombre de lo que deliberó. Algunas veces, por el contrario, el apetito superior que pertenece a la razón deliberadora mueve al apetito que pertenece a la fantasía sensible" (In De Anima, Lib. III, Lect. XVI, nº 843).

65 "El apetito superior, aunque posee algún movimiento propio, se mueve sin embargo por un orden natural, por el movimiento del apetito superior y por el movimiento de la razón deliberadora. Si ocurriese lo contrario, a saber que el apetito superior fuera movido por el inferior, caería fuera del orden natural" (In De Anima, Lib. III, Lect. XVI, nº 844).

66 Cfr. De Verit, q. 11, a.l. Bronowski, J., El sentido común de la ciencia, Península, Barcelona, 1978, p. 122. Reboul, O., Qu'est-ce qu'apprendre? PUF, París, 1980, p. 116.

67 S. Th., I-II, q.13, a.2

68 Studiositas "consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam" (S. Th., II-II, q.166, a.2, ad 3).

con una razón robustecida con los objetos; 69 b) poder aprehender la operatoria del objeto o ciencia; y c) cierto dominio de sí o autonomía a fin de no tender inmoderadamente al saber desequilibrando a la personalidad.

El aprendizaje es, pues, un proceso complejo que implica, por una parte el objeto o ciencia con sus formas o procesos objetivos propios, y, por otra, exige al sujeto que con su psique y fuerzas vitales proceda a aprehenderlo reconstruyendo el discurrir racional (decursum rationis) u operatoria ínsito en el objeto científico, tecnológico, moral. To Sin referencia a los objetos, las acciones psicológicas permanecen en tal subjetividad o intimidad que no constituyen procesos objetivos. Resulta, pues, imposible estudiar lo psicológico en el aprendizaje si no es objetivado por referencia a un objeto a saber. En consecuencia, el estudio de "lo psicológico" referido al aprendizaje del alumno (en el ámbito de una psicología con posibilidades de verificación empírica y en el marco de una concepción tomista del hombre) tiene por objeto al menos tres temas fundamentales:

- a) Describir la trayectoria personal o el discurrir del sujeto al aprender; esto es, constatar y si es posible ver las causas —libres o determinadas— o por qué el sujeto organiza, por una parte sus fuerzas personales y, por otra, los objetos de conocimiento (estructura cognitiva personal) de tal o cual manera en relación con la estructura lógica, objetiva e intersubjetivamente validable de un saber. En otras palabras, el psicólogo tratará de describir y ver las causas —libres o determinadas— de la facilidad o dificultad personal del alumno cuando éste debe proceder a acceder a una estructura social o culturalmente compleja y congruente, pudiendo abstraerse (considerarla separadamente) de ella y rearmando las posibilidades que ella ofrece de otras maneras (lo que supone un dominio mental o simbólico de las variables).
- b) En segundo lugar, es tarea del psicólogo describir y, si es posible, ver las causas de las dificultades y facilidades relativas del alumno en relación con el dominio de la totalidad de la estructura personal y en relación con su mundo de personas y cosas (estructura psicoevolutiva y social de la personalidad). Describir y analizar los fines y proyectos vitales que se establece el individuo, que son a veces productos de sus elecciones y que como tales superan el ámbito de una mera estructura lógica o científica y remiten al recinto más personal de los valores.
- c) En tercer lugar, es tarea del psicólogo describir y, si es posible, ver las causas —libres o determinadas— del aprovechamiento o desaprovechamiento de las experiencias personales del sujeto para mejorar sus mismas posibilidades (estructura de la psicología del aprendizaje). Educarse es, en buena medida, poder mejorar —aprendiendo— y perfeccionarse como persona en el ejercicio de una libertad responsable.

 $<sup>^{69}</sup>$  "Ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus et flexibilitas humorum" (S. Th., Suppl. III, q.43, a.2).

<sup>70</sup> Sobre este aspecto del aprendizaje en la concepción tomista véase: Daros, W., Epistemología y Didáctica, Ediciones Matética, Rosario, 1983, pp. 270-290.

La relación sistemática de estos tres temas fundamentales constituyen sin duda resultados válidos y diagnósticos para el docente. El psicólogo se pone, en este caso, verdaderamente al servicio de la educación y del aprendizaje, sin renunciar al estudio de la *psique*; pero sin pretender por otra parte absolutizar sus aportes e imponerlos como única norma para elaborar una didáctica o para establecer lo que es la educación.

En este contexto, psicologizar la enseñanza significa que la función del docente consiste en adecuar gradualmente los objetos científicos y tecnológicos a las potencias o posibilidades crecientes de los alumnos. Psicologizar la enseñanza no significa ni infantilizar a los alumnos, ni sensibilizar materialmente todo concepto renunciando al esfuerzo por comprender lo abstracto. "Psicologizar la enseñanza" --para usar una expresión moderna, poco feliz-- significa en la concepción tomista "proponer auxilios o instrumentos de los que el entendimiento del discípulo se sirve para adquirir la ciencia" 71 y crecer como persona autónoma. El hombre comienza a conocer a partir de lo sensible y por eso los objetos y ejemplos sensibles, semejantes u opuestos (sensibilia exempla, vel similia vel opposita) son de gran utilidad, pero sólo en cuanto llevan a comprender. Se trata, en efecto, de hacer crecer la fuerza relacionante y racional (virtutem collativam). Esto fortalece el intelecto(confortat intellectum addiscentis) de los alumnos que no son iguales, especialmente proponiéndoles y posibilitándoles ordenar el saber y ordenarse a sí mismos (proponit discipulo ordinem). En efecto, no sería de gran valor para la construcción moral del que aprende el conocer la variable verdad de las cosas contingentes operables (variabilem veritatem contingentium operabilium) si esto no posibilitase al sujeto adquirir una forma de ordenarse a sí mismo y de operar prudente en medio de la contingencia de este mundo.<sup>72</sup>

# E) Conclusión

En conclusión, podemos afirmar que investigar los aspectos *psicológicos* en el aprendizaje escolar implica:

- a) Delimitar el concepto de lo psicológico a nivel filosófico.
- b) Para poder investigar con sentido a nivel empírico.
- c) Los procesos vitales y personales de los alumnos.
- d) Por lo que se refiere a la adquisición de un saber (intelectual, tecnológico o moral) organizado.

<sup>71</sup> S. Th., I, q.117, a.1.

<sup>72</sup> In Ethic., II, Lect. 2, nº 256. Cfr. nº 259. Cfr. Titone, R., Metodología didáctica, Rialp, Madrid, 1974, p. 16. Oerter, R., Psicología del pensamiento, Herder, Barcelona, 1975, p. 472. Daros, W., "Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino, en Sapientia, 1983, Vol. 38, nº 147, pp. 45-66.

- e) A fin de constatar empíricamente las dificultades, facilidades o habilidades que poseen los alumnos para lograr los objetos que desean aprehender, las metas y proyectos que desean realizar.
- f) Estas dificultades o facilidades o habilidades se hallan, por una parte, en la relación bipolar sujeto-objeto, yo-mundo (mundo físico, cultural, político, religioso, etc.) en que se desarrolla la vida o psique del alumno, por lo que las complejidades de su mundo pueden ser excesivamente arduas y exigentes para el sujeto o excesivamente simples, decayendo —con las posibilidades de realización— su interés por el aprendizaje. Por otra parte, las dificultades o facilidades psicológicas en el aprendizaje pueden provenir de la organización o desorganización de la vida psíquica del sujeto que no logra encauzar y dominar sus energías vitales para realizar sus fines. En otras palabras, descriptas empírica y precisamente las dificultades y habilidades en relación con el aprendizaje de un objeto, el psicólogo buscará las causas dentro de una delimitada teoría de lo psíquico y dentro de una precisa concepción filosófica del hombre. Rehuir encuadrar los hechos en una teoría es científicamente imposible. Para que los hechos sean científicos (y no vulgares) se requiere encuadarlos en una teoría científica, aunque sea hipotética y a verificar. A su vez, la teoría de una ciencia empírica, si bien se verifica con los hechos empíricos, no rehuye un marco de referencia filosófico que de coherencia a esos hechos y posibilite clarificar lo empírico y concreto con lo universal y abstracto.
- g) Este encuadre filosófico del proceso psicológico en el aprendizaje es tanto más útil cuanto no sólo da a la investigación empírica un marco racional coherente y la ilumina en el sentido y en la corrección de lo investigado, sino también, en cuanto no se necesita negar lo espiritual de la persona humana para "experimentar científicamente", mediante estímulos y respuestas determinadamente proporcionados.

Analizar "lo psicológico" en el proceso de aprendizaje de un alumno es analizar la operatoria personal, individual (en relación con su mundo de personas y cosas) que realiza el alumno al aprender, dominando las fuerzas psicológicas o vitales que se manifiestan, desarrollan y enriquecen en su modo de operar: Omis res est propter suam operationem. Los objetos (fines y proyectos) constituyen la ley objetiva de las acciones a la cual el sujeto, psicológicamente libre, trata de llegar a partir de modos y maneras personales. Los aprendizajes de un ser psíquicamente libre discurren entre procesos psicológicos libres (de intuición, de creatividad, de actividad espontánea, etc.) y procesos lógicos objetivamente necesitados en sus nexos. En esta concepción lo lógico no se reduce ni suprime lo psicológico, ni viceversa. Por otra parte, la descripción ordenada y sistemática de los procesos psicológicos del aprendizaje del ser humano no permiten concebirla como un saber con carácter predictivo para las fases posteriores del proceder psicológico del alumno. El organismo somático

<sup>73</sup> De Virtutibus in Communi, a.9.

es una de las condiciones en que se apoya el operar psíquico; 74 pero este operar no queda determinado por estas condiciones: las necesita y las usa, mas las supera al realizar operaciones que se abstraen libremente de lo sensible. El psiquismo humano puede realizar algunas acciones imprevisibles, dada la originalidad espiritual. Es más: es índice de madurez psicológica el uso personal de la voluntad para ordenar la vida según la propia visión y opción acerca de las cosas (per se ipsum potest considerare). 75 La independencia (fundada y responsable de las consecuencias) de criterios es índice de la autonomía personal, a la cual tiende todo el proceso educativo.76

La descripción ordenada de las dificultades y facilidades (o competencias) de los alumnos en el aprendizaje -sin ser predictiva- resulta, sin embargo, de gran utilidad diagnóstica para la enseñanza del docente. Este, conociendo las dificultades y facilidades que posee hoy y aquí su alumno, tiene un riguroso diagnóstico del proceso de aprendizaje y puede ordenar su enseñanza en forma más adecuada y gradual para su alumno. Conocer así la operatoria psíquica y, en particular, la de la inteligencia de sus alumnos y sus obstáculos en el desarrollo individual ante su mundo, es amarlo concretamente y ponerse en condiciones de hacer crecer ese psiquismo y esa inteligencia que Dios ama en grado sumo entre los valores humanos. (77)

> W. R. Darós Rosario CONICET

<sup>74 &</sup>quot;Unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis" (S. Th., I-II, q. 51, a.1). Cfr. JACQUARD, J., La ciencia duna amenaza? Interrogantes de un gene-

<sup>1-11,</sup> q. 51, a.1). Cfr. Jacquard, J., La clencia duna amenazar Interrogantes de un genetista, Gedisa, Buenos Aires, 1983, pp. 95 y 165.

75 S. Th., Supplem. III, q.43, a.2. Cfr. Secadas, F.-Serrano, G., Psicología evolutiva: 14 años, CEAC, Barcelcna, 1981, p. 95.

76 Cfr. Strobl., W., La realidad científica y su crítica filosófica, Navarra, Pamplona, 1966, p. 65. Bassis, H., Quelles pratiques pour une autre école? Le savoir aussi, ça se construit, Casterman, Tournai, 1982, p. 16.

77 In Ethic, Lib. 10, Lect. 13.

# LO INTELIGIBLE

¿Puede el pensamiento en su explicación de la realidad prescindir del Absoluto? Desde el comienzo de la filosofía, el hombre, en la búsqueda del fundamento de lo real ha encontrado en Dios su fundamento y causa; la realidad no puede concebirse sin un ser que la piense y que en cuanto la piensa la hace ser y la hace ser algo. Toda la realidad dice una relación al entendimiento, ya humano, ya divino, y en este sentido decimos que el ser es inteligible.

Referido al entendimiento divino dice una relación necesaria en cuanto que sin él no podrían subsistir, referido al entendimiento humano dice una relación accidental en cuanto conoce lo que es. El ser tiene un sentido el cual el hombre debe develar. De ahí que el planteo de la inteligibilidad de lo real no pueda prescindir del planteo de lo Absoluto. La filosofía moderna a partir del pensamiento kantiano al destruir la capacidad de la inteligencia como acceso a la realidad nouménica relega la inteligibilidad al plano de la práctica. Hegel, por su parte, en su intento de volver a lo Absoluto al plano de la explicación destruye el valor de lo finito absorbiéndolo en lo Infinito. Actualmente las ciencias reducidas a un plano de explicación fenoménica reducen el acceso a la realidad en su sentido último.

Si el ente pierde su inteligibilidad y sentido ¿cuál será la orientación del hombre en la realidad?, ¿cuál el sentido de su ciencia?, ¿cuál el sentido de su existencia y su obrar?

Nuestra pregunta acerca de la inteligibilidad del ser abarcará dos momentos; qué es la inteligibilidad y por qué el ser es inteligible, la respuesta a este segundo interrogante será la respuesta por el sentido y fundamento del ser.

T

#### SENTIDO DE LO INTELIGIBLE

Inteligible es el ente en cuanto referido al entendimiento.¹ De ahí su naturaleza relativa y toda noción relativa en cuanto tal en el concepto de ella incluye la otra;2 "la noción del ser como objeto inteligible supone aquellos dos términos..., el ser que ha de ser entendido, y el entendimiento que ha de entender".3 La inteligibilidad indica la capacidad que toda cosa tiene para ser enten-

3 Prisco, J., Elementos de Filosofía Especulativa, Imprenta del Tejado, Madrid, 1866,

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, Ciudad de Dios, L VIII, cap.8: "inteligible, a los que sólo pueden

ser entendidos por la mirada de la mente".

2 Santo Tomás, Del Ente y de la Esencia, V, "...las formas no son inteligibles en acto sino cuando están separadas de la materia" y "ni se hacen inteligibles en acto sino por la virtud de una sustancia inteligible en cuanto son recibidas en ella y en cuanto que son hechas por ella".

dida, pero por ser una noción relativa incluye dos relaciones, al ente en cuanto puede ser entendido y al entendimiento en cuanto puede aprender dicha inteligibilidad.

En virtud de esta relación lo inteligible es objetivo y subjetivo. Objetivamente es el término de referencia del ser objetivo y real, subjetivamente en cuanto al modo en que concebimos este ser en nuestro entendimiento idealmente y del cual se deriva la razón de inteligible.

El ser se hace presente en el espíritu y esta misma presencia supone la integibilidad del ser.

Antes de abordar el tema de lo inteligible mismo y su naturaleza nos es necesario circunscribir el problema, por eso debemos determinar el sentido de términos afines como son comprensión y entender. Comprender es agotar el conocimiento de una cosa, es circunscribirla, incluirla en otra,<sup>4</sup> como dice Santo Tomás siguiendo a San Agustín; "se comprende por entero lo que se mira cuando se ve en forma que nada de lo que se tiene se oculta al que lo mira o también cuando abarca sus límites con la mirada".<sup>5</sup>

Así lo comprensible hace referencia a la capacidad del sujeto más que el objeto, Dios no sería comprensible para el hombre, mientras que sí lo sería para sí mismo; "Dios se entiende, luego se comprende".6

La comprensión humana se realiza por medio de la definición y esencia; al conocer una cosa la ordenamos en especie y género, el género se toma en cierta medida de la forma; queremos indicar con la expresión "en cierta medida", que el género, la especie y diferencia guardan una proporción con la materia, el compuesto y la forma; porque el género no es la materia sino que se toma para significar el todo, al igual que la forma que está tomada para significar el todo.

El comprender hace referencia a la capacidad del sujeto cognoscente y supone la inteligibilidad del objeto.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. Santo Tomás, Summa Teológica, I, q. 14 a.3; "Comprender una cosa es agotar su conocimiento con que es cognoscible"; "en sentido propio se dice lo que abarca e incluye alguna cosa y por esto, todo lo comprendido es finito como lo es lo incluido".

<sup>5</sup> Idem, I, 12 a 7.

<sup>6</sup> Idem, I, q. 14 a 35.

<sup>7</sup> Cfr. Santo Tomás, Del Ente y de la Esencia, III; "ninguna cosa es inteligible sino por su definición y esencia"; "la cosa es cognoscible por su esencia y por ella es ordenada en especie y género"; "género se toma de materia aunque no sea la materia mientras la diferencia por el contrario es a manera de cierta denominación tomada de una forma determinada".

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Santo Tomás, op. cit., III; "de lo dicho aparece la razón por qué el género, la especie y la diferencia guardan proporción con la materia, la forma y el compuesto en la naturaleza aunque no sean lo mismo que ella; por qué ni el género es la materia sino que la materia se toma para significar el todo; ni la definición es la forma sino que de la forma se toma para significar el todo".

Entender por su parte "consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible".9

El entender en cuanto toma semejanza con lo entendido, adquiere su perfección. Entender designa así el acto mismo en el que el entendimiento y lo inteligible son la misma cosa"; "ser perfeccionado por lo inteligible y adquirir semejanza con ella sólo conviene el entendimiento... toma su semejanza, que, a su vez, es reproducir de lo entendido y por ello recibe su complemento y su perfección"; "...quiere decir que la representación del objeto entendido es la forma del entendimiento". 11

Aclaremos que la palabra "inteligencia" significa propiamente el acto de entender. Así la inteligencia no se distingue del entendimiento como de una potencia a otra sino como el acto de la potencia. La inteligencia se dirige a lo sensible y en él encuentra lo compuesto de materia y forma, mas estas formas no son subsistentes, no son simples, por eso nuestro entendimiento capta la forma en la sustancia concreta. Estas formas son inteligibles en potencia en la sustancia, para pasar al acto deben prescindir de la materia, <sup>12</sup> requiriendo un entendimiento que las abstraiga de la materia, y que constituya con ellas una unidad, <sup>13</sup> y así el entendimiento entiende en cuanto tiene en sí las formas de las cosas entendidas. <sup>14</sup>

II

#### INTELIGIBLE

En el pensamiento de Aristóteles lo inteligible es la forma recibida por el intelecto; la cosa conocida no está en el cognoscente según su ser material sino según su forma.<sup>15</sup>

Este intelecto que ha de recibir estas formas ha de ser una potencia similar a la forma para poder devenir dichas formas, por eso concluye Aristóteles que el entendimiento es forma de formas.<sup>16</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Santo Tomás, S. Th., I, q. 79 a 8.

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS, op. cit., I, q. 14.1.

<sup>11</sup> Idem, I, q. 85.2, ad 2.

<sup>12</sup> Santo Tomás, Summa Contra Gentiles, L. II, cap. LXIV; "las formas son inteligibles en acto en cuanto prescinden de la materia, necesariamente un ser es inteligible en cuanto es inmaterial".

<sup>13</sup> Cfr. Santo Tomás, op. cit., L. II, cap. XLIX; "y las formas intelectuales en acto forman una unidad con el entendimiento que entiende en acto".

<sup>14</sup> Cfr. Santo Tomás, op. ctt., L. II, cap. LIV; "...entiende en cuanto tiene en sí las formas de las cosas entendidas".

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, Acerca del Alma, L. III, cap. 3; "no es la piedra, sino la forma de ésta lo que recibe el intelecto"; "...el intelecto ha de recibir forma... ha de ser una potencia tal como la forma para ser ella misma y sería respecto d lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de los sensibles" (L. III, cap. 4).

<sup>16</sup> Idem, L. III, cap. 3: "...el intelecto es forma de formas".

Santo Tomás determina lo inteligible como las formas, distinguiendo un inteligible potencial que está en las cosas y un inteligible en acto en cuanto está en el entendimiento.<sup>17</sup> Esas formas no son inteligibles en acto sino en cuanto han sido separadas de toda materia y es así que el entendimiento hace la universalidad de las cosas; "el entendimiento es quien hace la universalidad de las cosas, pues la forma corporal es en acto inteligible... en cuanto es abstraída de la materia".18

Esta inteligibilidad que el entendimiento capta está por así decirlo sumergida en las cosas; y es por ellas que adquiere su carácter real. El acto de ser es el fundamento de lo inteligible; el acto de ser ilumina la inteligible y le da su consistencia; "... porque todo cuanto puede ser, puede ser inteligible".19 Las formas no tienen ser, serán los compuestos los que lo tienen por ella.20 Lo que propiamente subsiste es el compuesto; la forma no es el ser, sino aquello por lo cual algo es; "lo que en realidad de verdad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste... la forma es lo que propiamente es hecho; pues el hacerse o ser hecho pertenece al mismo que al ser, ya que el hacerse no es otra cosa que vía al ser.21

## De lo visto resulta:

- 1) Lo inteligible es aquello que dice relación con el entendimiento; ya humano, ya divino. Pero nuestro análisis se limitó a lo inteligible en relación al entendimiento humano. Allí determinamos:
- 2) Que lo inteligible en acto es lo entendido en acto es la forma; lo inteligible dice una relación entre la cosa y el entendimiento, la forma conocida y el entendimiento.
- 3) Inteligibilidad y acto de ser; el acto de ser ilumina lo inteligible y le da consistencia.
- 4) Lo inteligible en estado potencial está en las cosas y pasa a inteligible en acto por medio del proceso de abstracción de nuestro entendimiento. Esto nos lleva al problema de la captación de lo inteligible.

#### Ш

## CAPTACION DE LO INTELIGIBLE

Es Platón quien hace la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible "de la división en dos partes de lo opinable e inteligible";22 en su

<sup>17</sup> Santo Tomás, S. Th., I, q. 79 a 3; "todo ser es inteligible en acto, por cuanto su semejanza está en el entendimiento".

<sup>18</sup> SANTO TOMÁS, *Del Ente y de la Esencia*, V.
19 SANTO TOMÁS, S.C.G., L. II, cap. XCVIII.
20 SANTO TOMÁS, S. *Th.*, I, q. 65,a. 4.
21 SANTO TOMÁS, S. *Th.*, I, q. 110, 2c.
22 PLATÓN, *República*, L. VII, 534 d.

afán de encontrar una ciencia inmutable, necesaria, eterna, desvaloriza el elemento de la experiencia atribuyendo a estas ideas abstractas un valor ontológico; "la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible",<sup>23</sup> "a esta región llegamos no por los sentidos sino por medio del razonamiento" "...y por medio del cuerpo tenemos nosotros comunidad con el devenir a través de lo sensible; en cambio a través del razonamiento, por medio del alma, tenemos comunidad con la existencia real; y esto, afirmamos nosotros es siempre idéntico, inmutable, mientras que el devenir varía a cada momento",<sup>24</sup> así alcanzamos "...la contemplación del ser y de la parte más luminosa de éste" <sup>25</sup> y la idea de Bien "... en el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de éste, y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento".<sup>26</sup> Para Platón lo inteligible son las ideas, las formas, lo visto intelectualmente, dichas formas son subsistentes por lo tanto no potenciales en la materia sino actuales.

Para los racionalistas influidos por el pensamiento cartesiano las sustancias que el espíritu concibe serán lo inteligible, dicha captación escapa a los sentidos, sin relación o con relación problemática con la realidad extramental.

Para Leibnitz los objetos externos sensibles no obran inmediatamente sobre el alma; "podría decirse que el objeto inmediato del alma es el alma misma; pero lo es en cuanto contiene las ideas, que por su parte se refieren a las cosas. Pues el alma es un pequeño mundo en donde las ideas claras son imágenes de Dios y las confusas imagen del universo" (27).

Es Malebranche quien desarrolla la idea de "extensión inteligible"; no conocemos las cosas particulares por ser contingentes, lo que conocemos por revelación es la extensión inteligible arquetipo de la extensión material. Consecuente con su racionalismo "es más fácil demostrar la realidad de este mundo repleto de bellezas inteligibles, que demostrar la existencia de ese mundo material". Una vez puesta en duda la existencia del mundo extramental nos basta ver el mundo inteligible y para ello debemos consultar la Razón que encierra las ideas inteligibles, eternas y necesarias, el arquetipo del mundo visible; pero referido al mundo sensible su existencia es necesario que Dios nos lo revele "porque no podemos ver más que sus voluntades arbitrarias en la Razón necesaria". 29

¿Cómo verificar la realidad de las ideas? Ellas golpean fuertemente en el espíritu que las conoce de manera tal que las propiedades de una se diferencian de las propiedades de las otras.

<sup>23</sup> Idem, 517 a-b.

<sup>24</sup> PLATÓN, Sofista, 248d.

<sup>25</sup> Platón, República, L. VII, 517 a-b.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>27</sup> Leibnitz, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Aguilar, Madrid, s/f, p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> MALEBRANCHE, Entretiens sur la metaphysique et la religion, en C. FERNÁNDEZ, Los Filósofos Modernos, B.A.C., Madrid, 1973, p. 28.

<sup>29</sup> Idem, p. 29.

Estas ideas son inmutables, eternas, necesarias no ocupan ningún lugar, sólo obran sobre nuestros espíritus. Esta extensión inteligible es subsistente de la cual todos participamos, es pues Dios mismo. Y es en Dios mismo en el que vemos esas ideas "...no es más que en él donde nosotros las vemos...". Pues nuestro espíritu habita en esta sustancia inteligible, que guarda las ideas y que nosotros descubrimos; sea consecuencia de la ley general de la unión de nuestro espíritu y nuestra razón sea consecuencia de las leyes de nuestra alma y nuestro cuerpo, de la cual la causa ocasional no es más que las impresiones que se imprimen en nuestro cerebro por la ocasión de los objetos. Sin embargo, no vemos a Dios tal cual es sino que participamos de la luz universal que ilumina la inteligencia según la medida de que es necesario para conducirse y descubrir perfecciones en tanto que participable por seres limitados. La extensión inteligible que nosotros vemos "en la sustancia divina que la encierra, no es más que esta misma sustancia en tanto representativa de los seres materiales y participable por ellos...".31

Pero nuestra inteligencia está sumergida "en el océano de lo inteligible transobjetivo, ilumina las cosas para descubrir su estructura escondida y poner en acto cuanto sea posible la inteligibilidad que ellas abrigan en potencia; y por el racioncinio se transportan hacia nuestro acto de inteligibilidad".<sup>32</sup>

Nuestra inteligencia en cierta medida lo abarca todo porque está orientada hacia el ser y porque lo puede abarcar con su entendimiento.<sup>33</sup> Esto es posible porque el entendimiento capta su objeto bajo la razón universal de ser y por esto el entendimiento se hace todas las cosas.<sup>34</sup>

El hombre se abre al mundo por los sentidos y aquí distingue "el ser que conoce del que no conoce, ...en que en cierta medida puede llegar a ser los otros seres", 35 y es así que el alma humana se convierte en cierta medida en los seres que conoce por ser inmaterial.

El conocimiento no se detiene en lo sensible sino que constituye la materia del conocimiento intelectual. Es necesario que nuestra inteligencia capte su objeto propio; lo inteligible. Lo inteligible sólo está en acto en Dios; "hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo ser; tal es el entendimiento divino que es la esencia de Dios en el cual preexiste originaria y virtualmente todo el ser como en su causa primera". 36

<sup>30</sup> Idem, p. 30.

<sup>31</sup> Idem, p. 30.

<sup>32</sup> Maritain, J., Los grados del saber, Club de Lectores, 1978, p. 320.

<sup>33</sup> Cfr. Santo Tomás, S.C.G., L. III, cap. CXIII: "cada naturaleza intelectual en cierta medida lo abarca todo, en cuanto que es la única que puede abarcar el ser con su entendimiento".

<sup>34</sup> Cfr. Santo Tomás, S. Th., I. q. 79 a 7; "...el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal, puesto que el entendimiento posible es aquello «por lo cual nos hacemos todas las cosas»".

<sup>35</sup> SANTO TOMÁS, op. cit., I, q. 14 a 1.

<sup>36</sup> Idem, I, q. 79 a 2.

Pero el entendimiento creado está en potencia respecto a los objetos inteligibles; mas las formas están en potencia en las cosas; es necesario que algo las pase de la potencia al acto y esto es posible por una facultad; el entendimienot agente. Dicho paso se realiza por el proceso de abstracción el cual posee fundamentos psicológicos y metafísicos.

En su aspecto psicológico decimos que lo inteligible está en potencia en las cosas sensibles y sólo pasa a ser formalmente inteligible en acto por la acción del entendimiento agente, luz intelectual y sólo así lo inteligible aparece ante la inteligencia como apto para ser conocido.<sup>37</sup> En su aspecto metafísico las esencias se hacen inteligibles por el acto de ser; si no fueran no podrían ser inteligibles, este ser extramental se impone al espíritu; con una evidencia idéntica a la que posee en su realidad transobjetiva.

Lo inteligible es el concepto en condición abstracta y universal, pero lo inteligible es también la naturaleza en la cosa. La cosa como conocida es la misma cosa en cuanto su naturaleza inteligible.<sup>38</sup> Nuestro entendimiento capta las realidades materiales objetivándolas de las imágenes y por medio de lo material alcanza lo inmaterial, captando directamente lo universal y por reflexión lo singular.

Es el juicio quien va a restituir a las esencias inteligibles al mundo de la existencia.

El ser se da en el juicio, el juicio hace vivir intencionalmente la cosa, de ahí que su función sea en suma una función existencial. El espíritu pasa del plano de la simple esencia captada por el pensamiento al plano de la existencia de la cosa. La inteligencia al juzgar "vive intencionalmente por un acto que le es propio, el mismo acto de existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu". 39

Implícitamente el entendimiento conoce su conformidad con el objeto inteligible pero no al captar la esencia, sino al juzgar que la realidad que percibe es tal como la realidad es en sí misma.<sup>40</sup> Por la existencia así afirmada la inteligencia logra su acabamiento y perfección, es decir, logra su acto. Dijimos que todo ser es inteligible en la medida en que es, el acto de ser como constitutivo

<sup>37</sup> Cfr. Santo Tomás, S. Th., I, q. 79 a 4; "...hay en ella una energía derivada del entendimiento superior capaz de iluminar las imágenes"; S.C.G., L. II, LlV; "porque la divina sustancia es el primer inteligible y el principio de todo conocimiento... necesita el entendimiento creado reforzarse con alguna luz divina para poder contemplar la esencia de Dios"; "...la luz no une al entendimiento creado con Dios según su ser sino únicamente según su conocimiento".

<sup>38</sup> Cfr. Maritain, J., Breve tratado acerca de la existencia y de lo Existente, Club de Lectores, Buenos Aires, 1982, p. 23.

<sup>39</sup> MARITAIN, op. cit., p. 28.

<sup>40</sup> Cfr. Santo Tomás, S. Th., I, q. 16 a 2: "...el entendimiento puede conocer su conformidad con el objeto inteligible pero no lo percibe cuando conoce la esencia de las cosas sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe y entonces es cuando primero conoce y dice la verdad".

del ente es la raíz de todos los aspectos inteligibles del ente; por eso al juzgar, cuando el ser se hace presente intencionalmente en el espíritu, éste logra el máximo de inteligibilidad porque cuando hay más acto hay mayor inteligibilidad.

Por lo inteligible el ser y el espíritu coinciden en el espíritu encarnado pero no como una coincidencia plena sino intencional. El ser desborda lo inteligible objeto propio de la inteligencia y es por eso que hablamos del acto de ser como un suprainteligible. Esto sucede en el juicio en el cual la existencia objetiva no se expresa como concepto sino en el acto de afirmar o negar.<sup>41</sup>

El acto de ser es la fuente primaria de la inteligibilidad, por eso podemos decir con Maritain que es un "sobreinteligible". 42

IV

## VERDAD E INTELIGIBILIDAD

Todo lo que es, es verdadero, en cuanto dice una relación de adecuación a nuestro entendimiento y sólo puede decir relación a nuestro entendimiento en cuanto es inteligible, si no fuera inteligible no podría ser verdadero. Pero es el acto de ser que hace inteligible al ente, si no fuera no sería inteligible precisamente por no ser.

De ahí la estricta vinculación entre la verdad, la inteligibilidad y el ser; siendo sólo distinguibles conceptualmente, verdad e inteligibilidad explicitan la relación del ser al entendimiento.

Lo verdadero designa aquello a lo que tiende el entendimiento. El espíritu humano en un doble movimiento sale de sí hacia las cosas, que se le presentan como apetecibles, el bien término del apetito está en la cosa apetecida; pero por el conocimiento trae la cosa y lo conocido se hace presente en el que conoce asimilando al sujeto en el objeto. La verdad reside en el entendimiento en cuanto se conforma con el objeto conocido, así decimos que la cosa es verdadera porque se ordena al entendimiento que es de donde se deriva la razón de verdadero. Verdadera es una cosa en cuanto se agrega al ente su relación de adecuación con el entendimiento ya sea la inteligencia divina, ya sea la inteligencia humana. Respecto de la inteligencia divina se establece

<sup>41</sup> No entramos en el espinoso tema de la captación del acto de ser. Dentro del realismo encontramos posiciones opuestas tal como la de Maritain, el cual sostiene una captación intuitiva del acto del ser: "una intuición que es un hecho primario" (Breve tratado acerca de la Existencia y de lo Existente, Club de Lectores, Buenos Aires, p. 29 y ss.). Por otra, Gilson sostiene la imposibilidad de la captación intuitiva del Esse: "De l'acte de percevoir tel ou tel étant, nous pouvons abstraire la notion abstraite d'être; cet être comun et universel atribuable à tout ce qui est, mais l'être propre à chaque etant ne nous est comu que comme cause immanente a cè qu'il fait être... Aucum ètant n'est tel que sa quiddité soit son être, il ne faut donc pas prendre l'intuition sensible de l'étant pour une intuition intelectuelle de son être" ("Propose sur l'être et sa notion" en Studi tomistici, 3, p. 10).

<sup>42</sup> MARITAIN, J., op. cit., p. 32.

una relación necesaria porque Dios es causa del ser de las cosas, que participan del ser y, por lo tanto, no son la Verdad, sino que participan de la Verdad subsistente. Respecto del entendimiento humano dicen una relación accidental en cuanto que las conoce. Sin embargo, cuando digo verdad, cuando el ser es referido al entendimiento y lo ilumina en cierta forma se relaciona con la Verdad Primera. Digo, por ejemplo, "el hombre es racional", digo algo verdadero, develo por lo tanto lo real pero este algo develado se funda en la Verdad y Ser Subsistente dado en la estructura misma de la realidad del cual ese algo participa. 44

¿Cuál es la relación entre ente y verdad? "Las cosas son tanto más cognoscibles en cuanto más tienen ser. también se ha de identificar lo verdadero y el ser... lo verdadero (añade al ser) la comparación con el entendimiento". Ser y verdad difieren sólo en los conceptos; "puede... decirse que el ser está en las cosas y en el entendimiento como verdadero, si bien la verdad está principalmente en el entendimiento y el ser principalmente en las cosas. 46

En cuanto el ser como verdadero dice una relación al entendimiento, por ser inteligible, no puede concebirse al ser sin que se siga la razón de verdadero, sin concebir la razón de ser, ya que el ser entra en el concepto de lo verdadero. Esto nos lleva al principio de razón de ser, en tanto que el ser debe ser explicitado y justificado.

El ser se explicita por sí mismo en virtud de su carácter trascendente y absoluto; posee en sí lo necesario para satisfacer al espíritu en su búsqueda de inteligibilidad. En virtud de la relación inteligibilidad y ser todo lo que es tendrá su suficiencia inteligible en el ser; equivale a decir que el ser tendrá todos los elementos necesarios para dar cuenta a la inteligencia.

Leibnitz es quien enuncia el principio de razón suficiente, como un principio distinto del resto de los primeros principios. Desde una perspectiva realista nos podemos preguntar en primer lugar si admitimos este principio en su formulación tradicional y en segundo lugar si constituye un nuevo principio o puede ser reducido a otros principios. Para resolver ambos planteos nos es preciso hacer un análisis de dicho principio.

Según Leibnitz nuestros razonamientos están regidos por dos principios: el de contradicción y el de razón suficiente "en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enunciación puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro

<sup>43</sup> Cfr. Santo Tomás, S. Th., I, q. 16. 1: "Por esencia dicen orden al entendimiento de que dependen su ser y accidentalmente lo dicen al entendimiento que puede conocerlas".

44 Santo Tomás, S. Th., I, q. 107, a. 2; "la verdad es la luz del entendimiento y Dios es, además, la regla de toda la verdad"; idem, I, 88, 3 ad. "Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz del la Primera Verdad, en cuanto la propia luz de nuestro entendimiento, poseido naturalmente o por la gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad".

<sup>45</sup> Idem, I, q. 16 a 3.

<sup>46</sup> Idem.

modo".<sup>47</sup> La razón suficiente es la causa del efecto; el término razón es entendido como causa,<sup>48</sup> observemos cómo el término razón, nacido del plano *noético*, es trasladado al plano existencial.

Atendiendo a un criterio de verificación más que en el sentido tradicional de verdad como adecuación, distingue Leibnitz dos tipos de verdades; verdades de hecho que son contingentes y verdades de razonamiento que son necesarias. Las causas o razones de las verdades necesarias se encuentran por medio de análisis hasta llegar a las verdades más simples y primitivas que las fundamentan. Pero también podemos aplicar el principio de razón suficiente al campo de las verdades de hecho o contingentes.

En las series de cosas, todo lo contingente encierra contingentes anteriores; uno da razón de otro y éste de otro pero tiene que haber una "Razón suficiente o última que tiene que estar fuera de la secuencia o serie de este detalle de las contingencias, por infinita que pudiera ser". El principio de razón suficiente nos lleva al problema del fundamento de los seres; es Dios mismo la fuente de toda esencia y de toda existencia. Es en el entendimiento divino en donde las esencias en tanto posibles y las verdades eternas existen, y es en este Ser necesario en donde la posibilidad adquiere realidad.

¿Cómo salen los posibles a la existencia? Según la elección de lo mejor. En Sobre la originación radical de las cosas, explica cómo las verdades temporales y contingentes nacen de las verdades eternas, esenciales o metafísicas; "en las cosas posibles o sea la posibilidad misma o esencia hay una cierta exigencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia", todo lo que tiene una realidad, esencia posible tiende a la existencia "en proporción a la cantidad de esencia o de la realidad, ...en proporción al grado que implican; pues la perfección no es más que la cantidad de la esencia". El principio de razón suficiente se reduce en Leibnitz al problema del fundamento y la posibilidad. Este principio explica que la esencia en tanto posible es "Razón" suficiente o causa del efecto que es la existencia, lo posible sale a la existencia según lo mejor en la mente divina.

Si razón equivale a causa y si conocer es conocer por las causas, tarea de la filosofía, nos será necesario explicar cómo se vincula el principio de razón suficiente con la causalidad en Leibnitz.

Leibnitz no es mecanicista como Descartes; en filosofía trata de explicar el movimiento por un doble juego causal de causas eficientes y finales. Las

<sup>47</sup> Leibnitz, G. W., Monadología, 32; en G. W. Leibnitz, Escritos Filosóficos, editados por Ezequiel De Olaso, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982.

<sup>48</sup> LEIBNITZ, G. W., Resumen de Metafísica; "...una causa no es otra cosa que una razón real" (ed. cit.).

<sup>49</sup> LEIBNITZ, G. W., Monadología, 37 (ed. cit.).

<sup>50</sup> Cfr. idem 46; "...las verdades contingentes cuyo principio es la conveniencia o la elección de lo mejor...", (ed. cit.).

<sup>51</sup> LEIBNITZ, G. W., Sobre la originación radical de las cosas (ed. cit., p. 473).

solas causas eficientes o de la materia no pueden dar razón por ellas mismas del movimiento, se hace necesario recurrir a causas finales; pero estas leyes no serán regidas por el principio de necesidad como las verdades lógicas o aritméticas "sino del principio de la conveniencia, es decir, de la sabiduría" <sup>52</sup> y que convienen mejor con las razones abstractas y metafísicas. Las causas eficientes aparecen sólo como causa motriz; "hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran a formar parte de la causa eficiente de mi escritura presente"; <sup>53</sup> estas causas eficientes se restringen y explican el plano material. Las almas, por su parte, actúan por leyes de "causas finales mediante apeticiones, fines y medios..." <sup>54</sup> en las mónadas o almas sus perfecciones se adquieren de otras perfecciones según leyes de los apetitos o causas finales del bien y del mal.

Por una operación sintética las leyes del movimiento, causalidad motriz, son reducidas a causas finales las cuales se reducen al principio de conveniencia, de la elección de la sabiduría divina.

Podemos preguntarnos en este contexto cuál será el papel de las causas primeras y cuál el de las causas segundas.

La causa primera o general es el poder divino, el cual produce continuamente las cosas; pero para explicar las cosas no podemos sólo recurrir a esta causa general, es necesario recurrir a las causas segundas; "en filosofía hay que tratar de dar razón haciendo conocer de qué manera la sabiduría divina ejecuta las cosas según la noción del asunto de que se trate". <sup>55</sup> En el concurso ordinario Dios actúa de una manera especial e inmediata. Inmediata "porque Dios concursa tanto y tan directamente a producir este efecto como a producir su causa" y en especial "porque no sólo está dirigido a la existencia de la cosa y a sus actos sino al modo de existir de las cualidades en cuanto hay en ellas alguna perfección que siempre fluye de Dios...". <sup>56</sup>

Las causas segundas en el planteo de Leibnitz tienen sólo carácter explicativo y quedan oscurecidas por la causa general o primera y por el concurso inmediato y especial; las causas segundas se reducen a un mero canal de la causalidad Divina, no obrarían realmente.<sup>57</sup> Es una consecuencia lógica de planteo en el cual no hay influencia de una sustancia en otra; "ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada".<sup>58</sup> Todo está regulado por una armonía preestablecida; "todo está regulado de una vez y para siempre con tanto orden y correspondencia como es posible, pues la suprema sabi-

<sup>52</sup> LEIBNITZ, G. W., Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón (ed. cit., p. 603).

<sup>53</sup> LEIBNITZ, G. W. Monadología, 36 (ed. cit.).

<sup>54</sup> Idem, 79 (ed. cit.)

<sup>55</sup> LEIBNITZ, G. W., Nuevo sistema de la naturaleza (ed. cit., p. 467).

<sup>56</sup> LEIBNITZ, G. W., Vindicación de la causa de Dios (ed. cit., p. 533).

<sup>57</sup> Cfr. LEIBNITZ, G. W., Nuevo sistema de la naturaleza, "...incluso es claro cómo obra Dios... y cómo existe en él no sólo la causa eficiente sino la causa final" (ed. cit., p. 477).

<sup>58</sup> LEIBNITZ, G. W, Nuevo sistema de la naturaleza (ed. cit., p. 467).

duría y bondad no puede actuar sino con una perfecta armonía".<sup>59</sup> Todo resulta crdenado, regulado desde un principio; optimismo finalístico. El problema de la comunicación tiene su raíz en la concepción de las sustancias que como fuerzas primitivas "no contienen sólo el acto o completo de la posibilidad, sino incluso una actividad original"; que comienzan por creación y terminan por aniquilación, y "que siempre subsisten".<sup>60</sup>

Retrospectivamente podemos determinar las bases sobre las cuales se estructura el principio de razón suficiente. En primer lugar la concepción de las sustancias, mónadas incomunicables, eternas, etc.; fundadas en la mente divina en cuanto verdades contingentes que salen a la existencia según la elección de lo mejor. El principio de razón suficiente aplicado a la explicación de lo contingente nos llevó al problema del fundamento de los seres; la mente divina es la razón suficiente de lo que existe. El término razón era en Leibnitz un término equivalente con el término causa, esto nos llevó a analizar el papel de la causalidad en Leibnitz. La causalidad eficiente queda reducida a la causalidad final; por su parte, las causas segundas son sólo explicativas y se reducen a causas primeras o generales. La reducción a la mente divina oscurece el papel de las causas eficientes y las causas segundas. En este mejor de los mundos posibles todo resulta regulado según una armonía preestablecida.

Es en suma la concepción de lo que existe lo que genera este principio, sustancias incomunicables, cuya esencia es lo posible y cuya existencia es el complemento de la posibilidad.

¿Es posible admitir este principio en una perspectiva realista? La misma concepción de lo que existe hace imposible admitir este principio en su formulación tradicional. La esencia no es lo posible ni la existencia es el complemento de la posibilidad.

En una perspectiva realista el ente resulta de dos coprincipios; esencia y acto de ser.

La causalidad se reduce en Leibnitz a la causa motriz, y la final a sólo actividad interna.

Al no haber prioridad del esse en la causa eficiente la explicación se mueve hacia un plano ideal, por eso reduce la eficiencia a la finalidad. Luego explica la causalidad final por reducción a la sabiduría divina. Esto explica por qué oscurece las causas segundas en favor de las primeras.

La causalidad en un sentido realista no se restringe a la explicación del movimiento. La causa eficiente no es meramente motriz sino que tiene sentido en el plano del acto de ser, esta causa explica la comunicación del esse; la cau-

<sup>59</sup> Idem (ed. cit., p. 603).

<sup>60</sup> Leibnitz, G. W., Nuevo sistema de la naturaleza (ed. cit., p. 462).

salidad final hace que la eficiente ejerza su causalidad. ¿Es posible tal reducción de causas? El fin explica la causalidad eficiente; todo agente obra por un fin, el fin hace que la causalidad eficiente se ponga en movimiento, pero en su obrar conserva su independencia.

Tampoco es válida la reducción de las causas segundas a causas primeras, las causas segundas tendrían en Leibnitz un valor meramente explicativo y no obrarían realmente, serían un canal de las causas primeras. En un planteo realista las causas segundas son verdaderas causas y obran realmente, participan del esse trascendental pero ellas mismas producen tal efecto.

Por tanto, es inadmisible este principio en una perspectiva realista. La causalidad en esta perspectiva no tiene un sentido meramente explicativo limitado al campo del movimiento, sino que explica el ente. Las causas del ente derivan de su propia composición; esencia y acto de ser. El ente es explicable por una doble causalidad; ejemplar y eficiente. Ejemplar es la idea en la mente divina y la forma en la cosa. Esta causalidad explica qué es la cosa; aquello que se imita. Por la causalidad eficiente Dios decide libremente la existencia de las esencias ya por creación, ya por causas segundas.

Además de no poder ser admitido este principio en una perspectiva realista tampoco constituye un nuevo principio sino que se reduce al principio de causalidad; causalidad eficiente y causalidad ejemplar. Aciertan autores realistas al decir de "todo indica que este principio es una fórmula abreviada de las distintas formas de causalidad y del modo de ser de la esencia".<sup>61</sup>

٧

## VERDAD - INTELIGIBILIDAD - DIOS

Dijimos al comienzo de nuestro trabajo que lo inteligible por ser una noción relativa incluye dos términos; el ente y el entendimiento que ha de entender. El inteligible tenía dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo. Subjetivamente es el modo en que concebimos el ente en nuestro entendimiento, aquí analizamos la captación de lo inteligible.

Hablamos también de un inteligible objetivo; objetivamente es el término de referencia del ser objetivo y real. Distinguimos entre un inteligible propiamente dicho que es la forma y un sobreinteligible que es el acto de ser. Este acto de ser es el que hace inteligibile al ente. La inteligibilidad es relación al entendimiento, si esta relación es de adecuación decimos que es verdadera. Esto nos llevó al problema de la verdad.

Verdad e inteligibilidad explican la relación del ente al entendimiento. Esta explicitación implica que todo ente tendrá su suficiencia inteligible, vale decir, que el ente tendrá en sí todos los elementos necesarios para dar cuenta a la inteligencia.

El análisis de esta explicitación nos llevó al estudio del principio de razón suficiente en Leibnitz; determinamos que dicho principio era inadmisible en

<sup>61</sup> Ponferrada, G. E., "Los primeros principios", Sapientia, XXXIV, p. 202.

una perspectiva realista y que además se lo podía reducir al principio de causalidad; ejemplar y eficiente.

Por la causa ejemplar explicábamos la forma, es decir, el inteligible propiamente dicho; por la causa eficiente explicitamos el acto de ser, lo que denominamos lo sobreinteligible; raíz de la inteligibilidad y de la verdad.

La misma composición del ente nos descubre el fundamento de lo real y surge entonces la pregunta por qué el ente es ente. Dijimos que el ente es explicable por una doble causalidad; eficiente y ejemplar. Analicemos esta doble participación.

Lo inteligible propiamente dicho son las formas; estas formas están en las cosas existentes y que en cuanto se encuentran en la mente divina las denominamos ideas.

Las ideas en la mente divina tienen un doble carácter; como principio de conocimiento y como producción de las cosas.<sup>62</sup> Las determinaciones que encontramos en las formas nos remiten a estas ideas, nos remiten a su primer principio; la sabiduría divina.<sup>63</sup>

Y como Dios obra por su entendimiento es necesario que las formas ejemplares o ideas se encuentren en su mente a cuya semejanza se ha hecho el mundo. $^{64}$ 

Las cosas son verdaderas en cuanto guardan semejanza con el entendimiento divino, con las especies del entendimiento divino. Las cosas son todas verdaderas porque todas ellas se conforman en la medida de su ser con la fuente última de la verdad; Dios. Si la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto conoce las cosas tal cual son y en las cosas en cuanto tienen su ser acomodado con el entendimiento, entonces Dios en el cual su ser se adapta a su entender sería causa de todos los demás seres. Luego estas cosas son verdaderas en cuanto se conforman con su principio o causa; el entendimiento divino. El ente y lo verdadero son nociones convertibles; lo que es, es inteligible ontológicamente verdadero.

La inteligibilidad de los seres particulares tiene su fuente absoluta de toda verdad en el *Esse* subsistente. Dios es, por lo tanto, la fuente de toda inteligibilidad; todo lo que es participa de su valor de ser.

# ALEJANDRO DE PAOLI

<sup>62</sup> Cfr. Santo Tomás, S. Th., I, q. a. 3: "Las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen tal como nosotros los ponemos en la mente Divina".

<sup>63</sup> Cfr. *Idem*, I, q. 44, a. 3: "...es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas y esta determinación de las formas es necesario reducirla como a su primer principio en la sabiduría divina...".

principio, en la sabiduría divina...".
64 Cfr. *Idem*, I, q. 15 a. 1: "...Dios, que, como obra por el entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo".

<sup>65</sup> Cfr. Idem, I, q. 16. a. 6: La fuente última de verdad es Dios; "si hablamos de la verdad como está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad, a la que se conforman en la medida de su ser".

## NOTAS Y COMENTARIOS

# EL PROTREPTICO DE ARISTOTELES. INTERPRETACION, DESARROLLO Y BIBLIOGRAFIA

#### 1. Interpretación y desarrollo

El Protréptico es a nuestro juicio un género propio, no un diálogo, en donde se invita a convertirse a la vida filosófica, entendida esta como contemplación, no de un mundo de Ideas a la manera de Platón, sino de un orden natural de cosas jerárquicamente organizado, a partir del cual el hombre extrae los principios éticos del buen obrar.

Desde siempre se supo que Aristóteles había escrito una obra denominada Protréptico. Las menciones más antiguas las encontramos en Diógenes de Laercio (Nº 12), Stobeo (IV, 32, 21), Alejandro de Afrodisia (In Top., 149, 9-17). Al par que la influencia directa de sus textos la encontramos en el Hortensio, de Cicerón, en el De Trinitate, de San Agustín, en el De Consolatione Philosophiae, de Boecio, en los Stromata, de Clemente de Alejandría, en los Capitula Theologica, de San Máximo Confesor, así como en Proclo, Plutarco, Quintiliano, Séneca, Simplicio y Jenofonte, entre otros. No obstante lo cual, la obra se había dado por perdida.

El primero en llamar la atención sobre la probable vinculación del *Protréptico*, de Aristóteles con las obras de los filósofos neoplatónicos fue el investigador J. Bernays en un trabajo titulado *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín, 1863.

Pero corresponde todo el mérito al erudito inglés en temas de ética aristotélica Ingram Bywater quien, en un histórico artículo aparecido en 1869 titulado "On a Lost Dialogue of Aristotle" (The Journal of Philology, II, 1869, pp. 55 a 69) descubrió un estrecho paralelismo entre el fragmento 50 del Hortensio y el capítulo IX del Protréptico del filósofo neoplatónico Jámblico; para lo que se basó también en el testimonio de Boecio (Cfr. De Consolatione Philosophiae, III. 8) y en el tono indudablemente aristotélico de la obra de Jámblico. Para concluir que gran parte del Protréptico de este último no era sino la copia del Protréptico, de Aristóteles. Trabajos posteriores como los de R. Hirzel, "Uber den Protreptikos des Aristoteles", Hermes, 10, 1876, pp. 61-100; Valentín Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Leipzig, 1886, y P. Hartlich, "De exortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole", Leipzig, Rev. Philologie, 11, 1889, profundizaron distintos aspectos del tema. Para llegar finalmente al Aristóteles, de W. Jaeger, aparecido en 1923, que marca el comienzo de un período realmente fructifero en los estudios, no sólo sobre el Protréptico sino sobre todo el Corpus Aristotelicum.

W. Jaeger y, juntamente con él, D. Ross (su Aristóteles aparece por rara coincidencia también en 1923) inauguran el período de los estudios críticos de los trabajos del filósofo de Estagira. Comienzan las ediciones anotadas de sus

obras, se implanta la lectura filológico-genética de sus textos, se destruye definitivamente el monstruo Aristomás, como justamente denominó E. Gilson a esa *mélange* de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que creó la manualística escolástica para uso catequístico.

Volviendo al *Protréptico*, a la visión exclusivamente platónica del mismo que dio W. Jaeger, siguió una aceptación casi universal de ésta. No tanto por razones propias al *Protréptico* que da Jaeger, sino por la influencia que ejerció su interpretación sobre el desarrollo intelectual de Aristóteles. La que tomó como punto de partida y fundamento de su evolución, justamente, al *Protréptico*.

Una sola voz discordó, y ésa fue no la de un filólogo sino la de un filósofo de verdad, Hans Gadamer, el que en un artículo titulado "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik (Hermes, Nº 63, 1928, pp. 138-164), sostiene que el Protréptico no es una obra especulativa, sino más bien una exhortación a la filosofía en general, donde Aristóteles utiliza ciertas doctrinas sin que por ello las profese él mismo; y afirma una sustancial identidad entre la filosofía del primero y del último Aristóteles.

Luego de una serie de trabajos parciales entre los que se cuentan, entre otros, los de J. B. Monan, S. Mansion, E. de Strycker, G. de Vogel, aparece el capital trabajo de Ingemar Düring, Aristotle's Protrepticus an Attempt at Reconstruction, Stockholm, 1961, fruto de una serie de trabajos continuados sobre el tema, que sostiene la idea que el concepto de Physis sustituye la noción de idea separada, y que el Protréptico fue escrito de una vez y para siempre, pues es una pieza única, dirigida a una situación precisa y concreta: Temisón Rey de Chipre, durante el invierno del 351 al 350.

Los trabajos poteriores como los de E. Berti, La filosofía del primo Aristotele, Padova, 1961, pp. 454-489, no son más que un resumen de todo lo dicho anteriormente sobre el tema, pero sin ninguna proposición propia.

Finalmente, del último trabajo que tenemos noticias es el del filósofo de Estrasburgo, Bernard Deumoulin, el que en su trabajo *Recherche sur le premier Aristote*, París, 1981, afirma que la categoría de lo útil y la jerarquía de los valores son, entre otros, elementos indispensables para una acabada inteligencia del *Protréptico*.

En otro orden de cosas, es dable destacar que la autenticidad del texto del *Protréptico* fue puesta en duda sólo por W. G. Rabinowitz: *Aristotle's Protrepticus and Sources of its Reconstructon*, Univ. of California, 1957, sobre el que ha afirmado De Strycker en la revista *Gnomon*, p. 234, "Rabinowitz no había examinado en esta primera parte sino los testimonios y los fragmentos 1 al 5 de Walzer; su método y sus conclusiones han sido rechazadas de manera decisiva, es ésta, sin duda, la razón por la cual la segunda parte no apareció jamás".

Teniendo en cuenta los Protrépticos conservados, entre otros, el de Posidonio, los dos de Isócrates a Nicokles, las dos exhortaciones a filosofar en el Eutidemo, de Platón, nosotros sostenemos que el Protréptico de Aristóteles no sale fuera de ese género. En otras palabras, "el Protréptico es un género propio y no un diálogo, como han sotenido W. Jaeger y su discípulo R. Walzer, influenciados más que nada por el preconcepto de lectura platónica con que Jaeger manejó el texto de Aristóteles".

¿Y en qué consiste el género protréptico? Es antes que nada un llamado a la metánoia, a la conversión a otro tipo de vida mejor. En su forma es lo más parecido a un sermón eclesiástico para ganar prosélitos. Por otra parte, nosotros creemos que son éstas las dos razones más fuertes por las cuales el género

fue adoptado por la Iglesia Católica desde sus primeros tiempos. Más aún, de manera específica encontramos treinta y una referencias directas en los escritos de los padres de la Iglesia al breve texto aristotélico, v. gr.: ocho realiza San Agustín, Hortensio, de Cicerón, mediante, que —como es sabido— está totalmente inspirado en el Protréptico, de Aristóteles; doce hace San Clemente de Alejandría, del que —a su vez— nos ha llegado su propio Protréptico; cinco lleva a cabo San Basilio, dos realiza San Gregorio Nazianceno, y una respectivamente San Máximo confesor y Tertuliano. Como puede apreciarse, la influencia aristotélica, Cicerón o Jámblico mediante, sobre el primer pensamiento filosófico cristiano ha sido determinante. Y no sólo por el género, sino sobre todo, en este caso, por el contenido.

En cuanto tal, el género protréptico es como su nombre lo indica, una exhortación donde podemos distinguir una introducción, que en general nos dice a quién está dirigida; un cuerpo apologético donde se demuestra que lo que se propone es posible, ventajoso, relativamente fácil y útil para la vida práctica. Y, finalmente, una conclusión que muestra que si uno se conforma a las indicaciones dadas logrará el más grande de los bienes esto es, la patria celestial o la isla de los bienaventurados según sea, cristiana o pagana, la versión protréptica.

De modo que, teniendo por una parte el *Protréptico* en tanto género literario, así tratado por E. Berti y, por otra, la numeración de los fragmentos que lo componen dada por I. Düring que, *de facto*, engloba todos aquellos que han sido dados por R. Wekzer y D. Ross, nosotros proponemos como esquema básico para una lectura coherente del *Protréptico*, el siguiente:

## Introducción:

Fragmento 1: se especifica a quién va dirigido.

Fragmento 2 a 5: establecimiento del tema principal.

Fragmento 6: ¿qué significa hablar de filosofía?

Fragmento 7 a 9: valor del conocimiento filofósico para la vida política y práctica.

# Cuerpo apologético:

Fragmentos 31 a 37: la filosofía es posible.

Fragmentos 38 a 40 y 63: la filosofía es ventajosa.

Fragmentos 54 a 57: la filosofía es fácil.

Fragmentos 41, 58 a 77 y 97 a 103: la filosofía es deseable.

Fragmentos 42 a 52: la filosofía es últi para la vida práctica.

### Conclusión:

Fragmentos 10 a 30: la filosofía es, según el orden natural, el fin del hombre.

Fragmentos 78 a 96: en la filosofía se encuentra la felicidad.

Fragmentos 104 a 110: se debe filosofar o decir adiós a la vida.

## 2. Bibliografía

En lenguas contemporáneas tenemos las siguientes versiones:

Berti, Enrico, Esortazione alla filosofia (Protreptico), traducción al italiano con notas. Versión antológica no crítica, Perugia, 1966.

Doumoulin, Bernard, Le Potreptique d'Aristote, traducción al francés, sin notas ni aparato crítico, edición mecanografiada, Strasbourg, sin fecha de edición.

Ross, Davm, Select fragments of Aristotle, traducción al inglés sin notas ni aparato crítico, Oxford, 1952.

Schneeweiss, G., Der Protreptikos des Aristoteles, traducción al alemán, con notas sin aparato crítico, Bamberg, 1966.

En cuanto a la lengua castellana, nos ha correspondido a nosotros hacer la primera traducción, la que actualmente se encuentra en prensa. La misma se ha llevado a cabo sobre el texto griego de la edición bilingüe con inglés, de Ingemar Düring, Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction, Stockholm, 1961. Otras ediciones del texto griego son las de W Pistelli, Jamblici Protrepticus, Leipzig, 1888 (reimpresión 1937); Valentín Rose, Aristotelis qui ferenbantur librorum fragmenta, Leipzig, 1886 (reimpresión 1967); Richard Walzer, Aristotelis dialogorum fragmenta, Firenze, 1934 (reimpresión 1962).

Teniendo en cuenta los diferentes estudios críticos sobre el texto del *Protréptico*, encontramos que los fragmentos puestos en duda son: el 7, 22 a 30, 45 y 58. No obstante lo cual no está dicha la última palabra, pues la tarea de legitimación de los fragmentos en las obras perdidas de los escritores clásicos, contempla muchas variantes. Si bien no es este el lugar apropiado para explayarnos sobre el tema, obsérvese que el criterio de selección y concatenación de fragmentos de escritos perdidos no es unívoco. En nuestro caso, si bien hemos aceptado el criterio de selección de I. Düring, hemos rechazado su criterio de concatenación, ya que él mismo no expresa, en nuestra opinión, el sentido del género protréptico.

Las más significativas interpretaciones del *Protréptico* pueden reducirse a dos: las de W. Jaeger e I. Düring. Con todo, se presentan algunas variantes y trabajos dignos de mención como los siguientes:

- AUBENQUE, PIEPRE, La prudence chez Aristote, PUF, Paris, 1963.
- Bloch, O. R., "Protreptique d'Aristote, Fragment 17 de l'édition Ross", Revue philosophique de la France et de l'étranger, Nº 89, 1964, págs. 219 a 240.
- Brunshwing, J., "Aristote et les pirates tyrhénies (à propos des fragments 60 Ross du Protreptique)", Revue philosophique de la France et de l'étranger, Nº 88, París, 1963, págs. 171-190.
- Berti, E., La Filosofía del Primo Aristotele, Padova, 1961, págs. 454-489.
- Chroust, A. H., "What prompted Aristotle to Address the Protrepticus to Themison?, Revista Hermes, no 94, 1966, pág. 202 a 207.
- Chroust, A. H., Aristotle's Protrepticus, a Reconstruction, Univ. of Notre Dame, USA, 1964.
- DE STREYCKER, "Reseña al Protrepticus de Düring", en la Revista Gnomon, Nº 41, 1969, págs. 233-255.
- Monan, Donald, "La Connaissance morale dans le «Protreptique» d'Aristote", Revue Philosophique de Louvain, Tomo 58, 1960, págs. 185-219.
- RABINOWITZ, W. G., Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction, in Classical Philology, Univ. of California, 1957.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, "Vie Bienheurese et Philosophie Les traces du Protreptique dans le libre X de l'Etique a Nicomaque", Revue des Etudes Philosophiques, Nº 4, 1975, págs. 399 a 414.
- Turkowska, D., "De Aristotelis Protreptico", Revista Meander, Nº 17, 1962, págs. 34-39.
- Versenius, W. J., "Aristotle Protrepticus B. 84 (Düring)", Revista Mnemosyne, Nº 15, 1962, págs. 365-396.

## BIBLIOGRAFIA

GONZALO IBAÑEZ, S. M., Persona y Derecho en el Pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, 215 pp.

En esta obra, expositiva y crítica a la vez el autor trata de buscar las relaciones entre el derecho y la persona, a través de tres eminentes filósofos del llamado "personalismo".

Una amplia Introducción y un primer capítulo tratan de exponer las fuentes en que se han inspirado los personalistas; y en especial, cómo ciertas ideas del liberalismo individualista e incluso del marxismo han ido penetrando en algunos círculos católicos. Así el llamado "catolicismo liberal" de Lamennais. Más tarde las ideas de los llamados "católicos para la liberación". Y antes el modernismo, que quería adaptar el Dogma católico a las exigencias de la filosofía de entonces. Loisy y el movimiento de Le Sillon y el P. Laberthonière son analizados por el autor en busca de ciertas ideas que influirán en el personalismo.

Luego viene la parte central de la obra. Se inicia con un estudio sobre Berdiaeff, primero de su vida y obras y luego de su filosofía personalista. Berdiaeff desarrolla un personalismo individualista y en cierta medida antisocial; habla de una sociedad personalista y comunitaria. Una sociedad de hombres libres una sociedad de personas, no es ni una monarquía, ni una teocracia, ni una aristocracia, ni una monarquía, ni una sociedad autoritaria o liberal, o burguesa o socialista, ni una sociedad comunista; ella no es ni siquiera una sociedad anarquista (...), es una sociedad apophantique pura, les decir, fundada en el conocimiento de Dios, una sociedad ajena a todas las nociones, libres de toda racionalización". Esta sociedad rechaza toda pretensión de señalar los principios sobre los cuales descansa. "En la base de la mejor sociedad personalista encontramos, no la idea del ciudadano o del productor, no la idea política o económica, sino la idea espiritual del hombre concreto, de la persona". El Estado nace del pecado. Sin embargo, su función sería el impedir un excesivo desbordamiento de las malas consecuencias del pecado. En síntesis, se trata de un personalismo con desmedro del bien común propio de la sociedad política.

Emmanuel Mounier es el gran propulsor del personalismo. Es difícil, según Ibáñez, sintetizar su pensamiento, que tiene más de proclama que de fundamento filosófico. La persona es el centro de todo, la sociedad debe subordinarse a ella. La persona no es parte de un todo social, es un absoluto. A él le pertenece la distinción de individuo y persona: el hombre como individuo es parte de la sociedad, pero como persona está por encima de ella y, ésta debe servir a la persona. Esta filosofía se presenta contra el individualismo liberal y contra el colectivismo marxista. Busca una sociedad personalista y pluralista, donde la persona sea el fin de todo. Pero Mounier no precisa los medios para lograr este fin. Ibáñez señala una serie de dificultades en esta filosofía acerca del bien común de la Sociedad Política y otras.

La parte principal y más extensa del libro está dedicada a J. Maritain. Un minucioso análisis de sus obras procura extraer sus idesa fundamentales sobre la persona, la sociedad y el derecho. Maritain distingue entre persona e individuo. La individuación procede de la materia, y el individuo es parte de un todo social y está sometido a la sociedad. En cambio, la persona proviene del espíritu, de la forma o alma espiritual y, como tal, está sólo ordenada y sometida a Dios; y por eso la sociedad es para la persona y no viceversa. El ideal social de Maritain es una sociedad pluralista, sobre la base de una concepción natural recta de la sociedad, donde los cristianos puedan influir con su pensamiento y su acción. Con prolijidad Ibáñez expone la concepción maritainiana del hombre, la moral y sus derechos y de la sociedad. Temas ampliamente conocidos por lo demás.

El autor ensaya una crítica sobre el pensamiento de Maritain. Le reconoce grandes valores, pero señala a su vez lo que él cree desviado en el filósofo francés y no conforme con el pensamiento de Santo Tomás. Sobre todo rechaza la distinción de individuo y persona para explicar la sociedad. En lo cual tiene razón. La persona es miembro de la sociedad como persona individual, pero no como individuo opuesto a persona. Además, anota Ibáñez que el bien común como bien del conjunto de las personas, está por encima del bien de la persona individual.

Por nuestra parte creemos que la solución verdadera reside en que la persona debe someterse a la sociedad para constituir el bien común —no sólo como individuo, como dice Maritain—; pero que a la vez la sociedad con el bien común es para la persona y para cada persona individual. El sometimiento de la persona a la sociedad se refiere a aspectos secundarios de su libertad, de su vida y de sus bienes, precisamente para salvar sus derechos esenciales, por los que se ordena a Dios, su Fin trascendente, y a su propia perfección en la sociedad política.

De todos modos, la crítica de Ibáñez está muy bien estructurada y fundada en los textos de Maritain y constituye un serio esfuerzo para llegar a la conciliación del bien de la persona, de la sociedad y los derechos de ambos.

En todo su transcurso la obra está fundada en los textos de los autores estudiados, y en su crítica en autores de recooncida autoridad y, sobre todo, en un prolijo análisis de los textos de Santo Tomás.

Se podrá disentir con el autor en algunas de sus conclusiones, sobre todo sobre el pensamiento de Maritain; pero lo que no se puede poner en duda es la seguridad de su análisis y de su crítica en todo este libro, que constituye una de las contribuciones más sólidas y bien organizadas sobre el personalismo en sus principales representantes.

OCTAVIO N. DERISI

JUAN B. TERAN, La formación de la inteligencia argentina, Compilación de estudios, Estudio preliminar de Alberto Lago, Ed. Docencia-Proyecto Cinae, Buenos Aires, 1981, 118 pp.

La formación de la inteligencia argentina, es el nombre bajo el cual aparece esta recopilación de estudios de Juan B. Terán relativos a su pensamiento

educativo. Además del que da nombre a la obra, integran la misma los siguientes: "Espiritualizar nuestra escuela"; "La escuela laica"; "El sistema educacional americano", perteneciente a La salud de América española; "La pedagogía del ocio", capítulo de Voces campesinas. Estudios que si bien éditos, lo están, en el país y en el extranjero, un tanto dispersamente. De ahí que esta selección signifique un real aporte al conocimiento y divulgación de la historia de las ideas en la Argentina.

La adecuada consideración de la multifacética obra de Juan B. Terán impone reconocer, como lo advierte Ricardo Rojas (*Historia de la Literatura argentina*, tomo IV, Buenos Aires, 1922, p. 94), el "genius loci", la fuerza que en este pensador argentino ejerce su Tucumán natal, cuya Universidad fundara en 1914.

Corría el año 1899, contaba Terán sólo disciocho años y era estudiante de Derecho, cuando en su artículo "Educación Superior" ya reclama la espiritualización de la enseñanza y desecha la tendencia universitaria profesionalista.

La concepción espiritualista de la enseñanza, que Terán sostiene, exige la formación de la inteligencia y de los hábitos morales, más que la mera formación enciclopédica. Cultivarse en lo intelectual y moral no es sólo una exigencia de nuestra condición de persona sino también un reclamo del progreso de la ciencia y de la técnica. Cuanto mayor es la vida útil, tanto más imperiosa es la inútil.

El ideario educacional de Terán —cuyo origen, desenvolvimiento y sentido muestran sus trabajos reunidos en la compilación que nos ocupa— es, en síntesis, el que se reconoce en el blasón que estampó en el frontispicio de la Universidad de Tucumán: Ptdes in terra ad sidera visus.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

EMMANUEL LEVINAS, De Dieu qui vient à l'idée, J. Vrin, Paris, 1982.

Los diversos temas reunidos bajo el título de "De Dieu qui vient à l'idée" ha sido agrupados en tres partes, que llevan respectivamente los siguientes encabezamientos: "Ruptura de la inmanencia", "La idea de Dios" y "El sentido del ser". Esta unificación no responde a una estructura formal sino al orden cronológico de la publicación de los distintos artículos, conferencias y ensayos. Sin duda que esto no excluye la coherencia interna del conjunto, pues en todos los trabajos se traduce la temática fundamental del eminente filósofo francés. En efecto, Emmanuel Levinas en todos ellos vuelve a insistir sobre dos puntos básicos de su pensamiento. Por un lado queda acentuada la idea de infinito, esa suerte de lugar utópico o "no lugar", desde el cual el filósofo tiende un puente a la absoluta trascendencia de Dios; por otro, está la reflexión en torno a "la epifanía del rostro", que pide ser interpretada como la "presencia inmediata del otro como otro".

Ya en el prólogo, el autor denuncia el error en que ha caído la filosofía occidental que consiste en haber exaltado el "yo pienso" —el cogito— de tal manera que el pensamiento inevitablemente ha sido encerrado en el círculo de la inmanencia y de lo "mismo". Tal actitud atenta contra la absolutez implícita en la misma palabra Dios. ¿Acaso hablar de Dios no supone incluirlo ya en un saber que lo asimila y en una experiencia que sigue manteniéndose dentro de los módulos del aprehender y del captar? De aquí surge la desvirtuación de la subjetividad así replegada sobre sí misma sin posibilidad de acceder a la trascendencia. En consecuencia, también la infinitud o alteridad total, la novedad absoluta, que es Dios, es introducida en la inmanencia, en esa totalidad que el cogito de la apercepción trascendental abarca.

Entre esta errada actitud reductora de la trascendencia y aquella otra que intenta rescatarla como lo que adviene desde afuera, cosa que pretende precisamente la filosofía de Levinas, se establece un juego dialéctico que enfrenta sueño y vigilia o insomnio. El filósofo aclara lo que para él significa la vigilia: "Velar —dice— no es velar en vista de..., pues esto ya supone buscar lo idéntico, el reposo y el sueño: al contrario, "velar" sobre este nivel quiere decir inquietarse, ser desgarrado" (p. 98). Esta es una vela o vigilia que prescinde de la intencionalidad o del dirigirse a, y en ésta su pureza es forzosamente desinteresada. Además esta clase de vigilia está vinculada con la típica exaltación de la trascendencia del otro, tan cara al pensamiento levinasiano. Desde este ángulo, la presencia del otro representa el primer paso para liberarse de las confinaciones inmanentistas, pues el enfoque recto del otro no puede nunca reducirse a su representación en la conciencia.

En el prólogo ya subraya Levinas la importancia de acercarse a una auténtica trascendencia. El punto de arranque es para el filósofo la idea de infinito tal como fuera concebida por Descartes, pues el autor del célebre Discurso del método llamaba idea de lo infinito en nosotros, pensamiento pensante más allá de lo que es en su disposición de contener, a la idea que, de acuerdo con la propia manera cartesiana de expresarse, Dios había depositado en nosotros. Se trata pues de una idea excepcional, única, que para Descartes es el "pensar en Dios". Pero tal "pensar" no puede ser reducido sin más al acto de conciencia de un sujeto o a su pura intencionalidad tematizadora. Sigue diciendo Levinas al respecto: "...l'idée de l'infini contiendrait plus qu'elle ne serait à même de contenir, plus que sa capacité de cogito" (prólogo, p. 10). Para el fenomenólogo francés, muy a semejanza de como la idea de infinito cartesiana adviene a la conciencia, el otro nos sale al encuentro como algo completamente distinto que exige la aceptación de nuestra responsabilidad para con él, cuyo sentido más profundo está contenido en el tratado talmúdico (p. 32), donde se exige nuestra responsabilidad por su responsabilidad. Semejante responsabilidad, rescatada en la ética levinasiana, no proviene de la fidelidad a un principio universal, ni tampoco de una evidencia moral, sino que supone una relación excepcional con el otro, por la cual el mismo responsable puede ser concernido por el otro sin que éste quede asimilado a él. Es decir, yo debo responder del otro sin ocuparme de su propia responsabilidad para conmigo. Sólo de este modo el amor al prójico es un amor sin eros, y es precisamente por este ser para otro que el hombre llega a Dios. El yo implicado ya no se designa a sí mismo sino que dice simplemente: me voici ("Dieu et la philosophie", p. 119). Levinas cita finalmente a Dostoiewski en Los Hermanos Karamazov: "cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo y yo más que los demás".

Bibliografía 239

La orden que se nos dirige interpelándonos desde la trascendencia es tan perentoria que no nos permite sustraernos al rostro del otro, que con su desnudez de abandonado brilla entre las grietas que rajan la máscara del personaje o su piel arrugada. La desnudez sin recursos del otro alude al grito que éste ya ha lanzado de antemano hacia Dios, a esa especie de "resonancia del silencio"—Geläut der Stille—. La proximidad del otro, el aproximarse a él responde a la exigencia de: "être gardien de son frère, et être gardien de son frère, c'est être son otage" (p. 118). Cuando terminamos la lectura de la primera parte del libro constatamos que la filosofía de Levinas no se queda en los temas estrictamente filosóficos, sino que gira hacia la preocupación ética, hasta tal punto que su pensamiento se ha convertido en una meditación analítica sobre el amor desinteresado, único capaz de trascendencia.

De la segunda parte del libro vamos a destacar el excelente estudio que lleva por título: "Hermeneutique et au-délà". En él nuestro filósofo vuelve a insistir en el pensamiento vigil. Sólo éste puede rebasar los límites del mundo o escuchar una voz más íntima que la intimidad humana misma. Dentro de este clima casi agustiniano prospera lo que Levinas entiende por psiquismo religioso, ajeno a toda clase de experiencia, pues también él rechaza la representación. La propuesta del filósofo francés es realmente original por cuanto llevaría a instaurar una nueva "filosofía de la religión", que desde ya iría más allá de los tradicionales planteos de Dios. Tampoco en Filosofía de la Religión se ha concebido un Dios realmente trascendente, por haberlo identificado con el ser. La pregunta clave sobre este dominio, que al mismo tiempo equivale a una reacción frente a la fenomenología, es formulada de la siguiente manera: "¿Dónde y cuándo rompe la trascendencia con el «fuera-de-sí» de la intenciona-lidad, dentro de la misma estructura noética?"

A fin de responder al interrogante crucial, comienza Levinas por un replanteo de las fórmulas husserlianas; ellas deben ser examinadas en todo su alcance. Una vez puestos sobre esta pista, resulta claro que la "conciencia" había sido promovida por el pensamiento fenomenológico al rango de un "acontecer" que, de alguna manera, despliega en el "aparecer" —en la manifestación— la energía o la "esancia" (inglés, essance, neologismo de "essence") del ser que así se hace psiquismo. Con el nuevo término de "esancia" nuestro autor alude a ex-posición o manifestación del ser en la conciencia". La "esencia" remite por una parte a su posición de ente, a un fortalecimiento sobre un terreno firme, es decir, a una fundamentación, a la positividad del aquí y del ahora" (p. 160). Mediante la "esancia" Levinas denuncia el peligro que entraña toda re-presentación y su presencia implicita que, sobre el campo fenomenológico, conduce inevitablemente a la ipseidad del yo. Por otra parte, la misma vida de la conciencia ha sido temporalizada. No obstante, ésta no parecería ser una situación inevitable, de tal suerte que cabe preguntarse si el psiquismo no tiene otra manera de significar distinta a la de la "epopeya" de la "esancia" que en él se exalta; si la positividad del ser, de la identidad, de la presencia, es decir, del saber, son realmente el último asunto que ocupa al alma. La posibilidad de semejante pregunta (p. 164) es la que rompe el criticado equilibrio del "alma igual" y del alma que piensa sólo a su nivel, para poder entender algo mayor que su propia capacidad; que sus deseos, sus cuestiones, su inquirir no son asuntos que delimitan los vacíos y la finitud del alma, sino que, por el contrario, son despertares a la des-mesura; he aquí una adquisición positiva. Existe, de este modo, una "alteridad" que puede desbaratar la simultaneidad o sincronía temporal y el alineamiento de lo sucesivo en la conciencia.

Asimismo, el lenguaje es otro medio capaz de destruir el cerco de la intencionalidad fenomenológica. La nueva función lingüística surge del mismo fracaso de la intencionalidad, puesto que ésta nunca llega a captar al otro, cuya interioridad monádica se le cierra obstinadamente. También aquí, en la esfera lingüística, por una suerte de inversión, la deficiencia de la re-presentación del otro puede transformarse en una relación de orden superior o por lo menos en una trascendencia que se da en términos de actividades y exigencias éticas. En de lo superior, de otro orden. De ahí que la experiencia fallida invierta el incumplimiento intuitivo de la re-presentación en un "más-allá" de la experiencia, en una trascendencia que se da en términos de actividades y exigencias éticas. En resumidas cuentas, la resistencia que la captación del otro ofrece a todo saber tematizante se convierte en el primer paso hacia la relación des-equilibrada con el Infinito y, por eso mismo, queda identificada con el "insomnio originario" o el despertar del psiquismo.

Dentro de la tradición filosófica occidental el único pensamiento que supera los desvíos esencialistas es el existencialismo "avant la lettre" de Sören Kierkegaard, pues él coincide premonitoriamente con la visión crítica de Levinas, al hacer hincapié en la "insatisfacción" que brota del incumplimiento del deseo como verdadero acceso a lo supremo. Además también la fe, de acuerdo con la filosofía kierkegaardiana, nunca, cuando es auténtica, conduce a una certeza inmediata. No; por cuanto es pensada dialécticamente, ella se traduce por la preocupación infinita del yo que así logra una actitud "vigilante" —según la terminología levinasiana— dentro de un riesgo total.

Altamente laudables son los intentos de Levinas de recuperar un depurado concepto de trascendencia, sin duda necesario para rescatar una religiosidad auténtica. No obstante, sus conclusiones terminan por ser extremas, ya que las posibles soluciones al problema del inmanentismo fenomenológico que el filósofo francés nos propone, llevan a una especie de irracionalismo existencial que más que aclarar la problemática de lo divino la oscurecen y tornan casi ininteligible. Tal vez falte aquí el sentido cristiano y evangélico de la "encarnación", para concebir la trascendencia más próxima a la misma corporalidad humana y a la concreción histórica. Sea como fuere, tampoco es posible confundir ni la propuesta evangélica ni la talmúdica con la propuesta estrictamente filosófica; y si partimos de la filosofía no podemos saltar a la religión o a la reflexión teológica para dar una respuesta a una cuestión que se plantea en términos de rigurosa filosofía.

CARMEN BALZER

# Ciclo sobre Psicología y Pastoral

El Consorcio de Psicólogos Católicos de Buenos Aires, ha organizado un Ciclo sobre Psicología y Pastoral (aportes de la Psicología de hoy a la tarea de Agentes de Pastoral) que se desarrollará en la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, sita en Hipólito Yrigoyen 2441, 1er. piso, de 16 a 18 horas, durante los meses de setiembre (jueves 6, viernes 14, jueves 20, viernes 28); octubre (viernes 5, jueves 11, viernes 19 y 26); noviembre (viernes 2, 9, 16 y 23). La coordinación del Ciclo estará a cargo del señor Presidente del Consorcio, Dr. Saúl Miguel Rodríguez Amenábar.

Arancel Ciclo completo: \$a 1.500.

Inscripción e Informes: Tel. 41-6127 de 8.30 hs. a 20.30 hs.

# Adhesión de la Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

**BUENOS AIRES** 

# YERBA MATE Y TE



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

# ALZAGA UNZUE y Cía. S. A. CONSIGNATARIOS COMERCIAL Y AGROPECUARIA T. E. 394 - 1360 - 1364 Av. Corrientes 378 - 5º piso

# ASTRA

# ASTRA

ASTRA

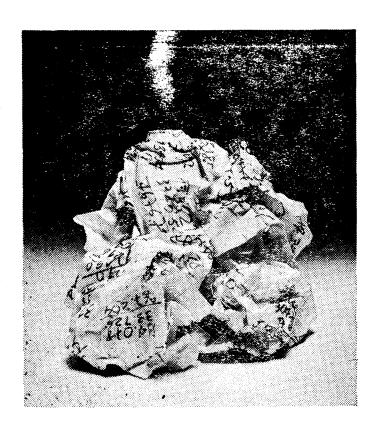
COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

# SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEPRA S. C. A.

**ARQUITECTOS** 

ARENALES 1132 CAPITAL



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

La investigación exige, por sobre 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.

# 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





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

Carlos Pellegrini y Rivadavia 1**009** Capital Federal Tel, 35-2**02**1/9 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