

1
SAD

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

INGRESADO
M F N
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

SAPIENTIA

Volumen XLVI

1991

BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

BIBLIOGRAFIA

- OCTAVIO N. DERISI: *Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo Esse. Subsistens (I)* 5

ARTICULOS

- MARIO E. SACCHI: *Los fundamentos de la especulación metafísica sobre el conocimiento* 13
- OCTAVIO N. DERISI: *Humanismo y humanismo cristiano* 35
- CARLOS P. BLAQUIER: *El concepto de substancia sensible en Aristóteles. Génesis histórica de la cuestión* 51

NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI: *IX Congreso Tomista internacional sobre "El Aquinate doctor humanitatis"* 59
- CARLOS CAFFARRA: *Aspectos antropológicos de la fecundación in vitro* 66

EDITORIAL

JOHANNIS DE ORIA: *Opera logica, vol I: Summularum volumen primum* (Mario E. Sacchi), p. 77; RAMÓN GARCÍA DE HARO: *Legge, Coscienza e Libertà* (Octavio N. Derisi), p. 78; JUAN A. CASAUBON: *Palabras, ideas, cosas* (Mario E. Sacchi), p. 79.

1991

Año XLVI

(Enero-Marzo)

Nº 179

SAPIENTIA

Propiedad de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

SAPIENTIA es órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina; es también órgano de la Sociedad Tomista Argentina.

Director: Octavio N. Derisi

Subdirectores: Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

Secretarios de Redacción: Gustavo E. Ponferrada, Juan R. Courrèges

Prosecretario de Redacción y Administración: Néstor A. Corona

Comité de Redacción: Juan A. Casaubón, Alberto Caturelli, Abelardo F. Rossi, Carmelo E. Palumbo

Coordinadores: Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

Encargada de Publicidad: Nélica S. Danese de Brennan

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO ESSE SUBSISTENS *

I

EL CONOCIMIENTO

1. — La maravilla del conocimiento.

El conocimiento es una actividad única, singular que no tiene parangón en todo el orden natural. "Sólo la naturaleza intelectual tiene fin en sí misma en el universo; las otras cosas son por ella (...)". "Cada substancia intelectual es en cierto modo todas las cosas, en cuanto es comprensiva de todo el ser en su intelecto".¹

Mientras en el plano natural, los objetos se juntan y forman un compuesto substancial o accidental, en el conocimiento el sujeto y el objeto se unen en un solo acto sin mezclarse: el objeto está en el acto del sujeto cognoscente, pero como realmente distinto de él. Hay una identidad intencional: "Intelligens in actu est intellectum in actu", "el entendimiento en acto es lo entendido en acto" dice Santo Tomás; se identifican en un solo acto, pero sólo intencionalmente, es decir, como realmente distintos entre sí: sujeto y objeto coexisten en un mismo acto, como realmente distintos. O como dice Juan de Santo Tomás: el conocimiento "est fieri aliud in quantum aliud", "es hacerse otro en cuanto otro" o distinto del sujeto cognoscente.

Y en esta identidad intencional el entendimiento puede abarcar en su acto todas las cosas distintas de él: "intellectus quodammodo fit omnia", "el entendimiento en cierto modo se hace todas las cosas".² Cosa que ningún ser material puede realizar; ni siquiera el conocimiento sensitivo, que no es espiritual, por depender de un órgano material.

Esta aprehensión del objeto presente en el acto cognoscente, como realmente distinto de él, nada tiene que ver con un cuadro, retrato o esquema, en que las cosas están representadas en ellos, pero no aprehendidas por los mismos, y mucho menos conscientemente. Reducir el conocimiento a una ima-

* Aunque en los editoriales del año 1988 nos hemos ocupado del problema: "La Naturaleza del conocimiento humano y la significación de la abstracción en Santo Tomás", nos ha parecido oportuno volver sobre el tema con nuevos aspectos en este trabajo, que fue expuesto en la Asamblea General del IX Congreso Internacional Tomista de la Academia Pontificia Romana de Santo Tomás de Aquino, en Roma, el día 26 de septiembre de 1990.

¹ C.G., 112; *De Ver.*, 2,2., y C.G., I. 113.

² C.G., I. 112 y III, 59.

gen es materializarlo y privarlo de su especificidad propia: la presencia consciente del objeto en el acto cognoscente del sujeto, como realmente distinto de él.³ Por eso, veremos más adelante que el conocimiento es esencialmente inmaterial o acto en oposición a la potencia pasiva.

El problema del conocimiento es, pues, un problema fundamental de la filosofía. De la determinación de su naturaleza y de su alcance depende toda la filosofía. Los múltiples sistemas filosóficos tienen sus consecuencias y su raíz en la solución de este arduo y grave problema. De ahí la importancia de darle la solución debida.

La dificultad proviene de que el conocimiento no es una realidad material, trasciende todo y está más allá del ámbito material. Ya dijimos que cuando dos realidades materiales se juntan forman un compuesto substancial o accidental.

Por otra parte, la materia recibe pasivamente las determinaciones. En este sentido, el conocimiento es una realidad nueva, fuera de todo el orden material, y cualquier intento de materializarlo lo desnaturaliza y conduce a conclusiones absurdas.

Ahora bien, todo lo contrario al orden material acaece en el conocimiento: el sujeto y el objeto se unen en un mismo acto, sin mezclarse ni identificarse realmente. En el mismo acto del sujeto está presente de un modo consciente otro ente como ob-jectum o distinto de él. Esta presencia del objeto distinta en cuanto objeto en el acto cognoscente es lo que se llama identidad intencional: identidad de un acto en que sujeto y objeto coexisten sin mezclarse ni identificarse realmente, es decir, como realmente distintos entre sí y de una manera consciente.

De aquí que el conocimiento sea una realidad inmaterial, como veremos más detalladamente más adelante, no por destrucción de la materia —a la manera de Sartre y de otros filósofos contemporáneos— sino por superación, por colocarse por encima de toda materia y carecer del carácter potencial pasivo de ésta.

El acto de conocimiento se constituye por una superación de la limitación de la materia, de su pasividad o potencia, por un enriquecimiento del acto o del ser. En el acto de ser del sujeto cognoscente hay acto también para conferirlo al objeto. Sujeto y objeto coexisten, como realmente distintos y de un modo consciente en un mismo acto. Esta identidad del acto del sujeto y del objeto, como realmente distintos, es lo que dijimos se llama identidad intencional, que se opone a una identidad real, porque en la identidad intencional del sujeto y objeto están identificados en un mismo acto, pero como realmente distintos entre sí. Esta identidad intencional en que esencialmente consiste el conocimiento tiene su origen en esta riqueza del ser o existencia,

³ C.G., I, 112. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, "El acto constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad", SAPIENTIA, p. 97 y ss., 1987, pp. 97 y ss. También en un número anterior de SAPIENTIA la intencionalidad.

en una "super existencia", como dice Maritain, del sujeto cognoscente que tiene capacidad para otorgarla al objeto como objeto o ser distinto del propio.

En la medida del grado de inmaterialidad o superioridad del acto, se acrecienta el grado del conocimiento, de capacidad del albergar en el seno del acto del sujeto más objetos u objetos más inmateriales y universales, superiores a la materia. Por eso, cuando la independencia de la materia es total, es decir, espiritual, el ámbito del sujeto para dar cabida en su seno es infinito: el sujeto es capaz de abarcar en su acto de ser todo el ser distinto del propio, como tal, en todo su ámbito. Como dice Santo Tomás "El entendimiento de alguna manera se hace todas las cosas" es decir, es capaz de abarcar en su seno todas las cosas de una manera intencional. Por su espiritualidad el entendimiento es capaz de abarcar en su acto todas las cosas como realmente distintas del propio.

De ahí la dificultad de penetrar en la esencia inmaterial y espiritual o totalmente inmaterial de la inteligencia, del conocimiento.

Muchas veces se lo deforma materializándolo como si consistiera en una imagen o en un cuadro o en un esquema de una realidad distinta de él. Se lo separa así de la realidad conocida, con lo cual se destruye el conocimiento: presencia del objeto en el sujeto cognoscente, de un modo no real, pero sí intencional.

En otras ocasiones —también materializándolo— se separa en el acto del conocimiento el objeto del sujeto, como si esta realidad del objeto no estuviera en el acto mismo del sujeto, sino enfrente a él. Este es el origen del llamado "problema del puente": ¿cómo puedo saber que a mi acto de entender —puro sujeto— responde un objeto distinto y separado de él? Es un planteo de un falso problema inexistente, que comienza con una deformación del conocimiento materializándolo, porque éste no es una imagen de algo que está fuera de él, sino la unión intencional en un mismo acto de sujeto y objeto. Lo grave es que aun posiciones espiritualistas como la de Descartes, proponen el problema del puente, separando el sujeto cognoscente del objeto conocido.

Todo el problema del conocimiento está en tener conciencia de la identidad intencional de sujeto y objeto en un mismo acto cognoscente. No hay conocimiento sin identidad intencional en un mismo acto de sujeto y objeto. No hay sujeto cognoscente sin objeto conocido. Todas las posiciones falsas del conocimiento tienen su raíz en el desconocimiento de esta realidad singular —única— de la identidad intencional de sujeto y objeto, constitutiva o esencial del conocimiento. Precisamente porque es única, singular —espiritual— es tan fácil de deformarlo en esta forma: cómo sé yo que a mi acto de inteligencia responde una realidad distinta y separada de él. Como muy bien dice Husserl refiriéndose a este carácter intencional del conocimiento, no hay nóesis —sujeto— sin noema —objeto— el conocimiento es un acto que encierra en su unidad el sujeto y el objeto realmente distintos.

Para entender mejor esta realidad única del conocimiento es indispensable penetrar en su esencia constitutiva que es la inmaterialidad o superación de la potencia de la materia o, en otros términos, el acto.

2. — El conocimiento, constituido por la inmaterialidad

Aunque de este tema nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos,⁴ queremos referirnos a él brevemente para la integridad de esta monografía.

La inteligencia es un conocimiento enteramente inmaterial o espiritual y, por eso, es capaz de aprehender el ser formalmente tal.

Más aún, porque es capaz de aprehender el ser formalmente tal que abarca toda la realidad, es espiritual. Si la actividad intelectual dependiera de un órgano material como los sentidos, no podría tener un objeto sin límites, infinito, como el ser formalmente tal.⁵

Por la inmaterialidad el conocimiento es intencional. Los objetos materiales cuando se juntan forman un compuesto substancial o accidental. En cambio, hemos dicho, desde el principio, que el conocimiento se constituye en un acto, en que el sujeto y objeto coexisten como distintos, es decir, intencionalmente, o sea, sin mezclarse ni formar un compuesto. Es precisamente lo que constituye la intencionalidad, esencia y constitutivo del conocimiento.⁶

Ya en los sentidos hay cierto grado de inmaterialidad, imperfecta, no espiritual, porque depende del órgano corporal. Pero gracias a esa inmaterialidad imperfecta, a la superioridad sobre la materia de la forma o acto esencial, es capaz de albergar en el seno de su acto el objeto distinto de él. Pero con la limitación mencionada de no de-velar el ser formalmente tal —dado pero oculto en su objeto formal— ni la consiguiente dualidad intencional expresa de sujeto y objeto.

Pero cuando la inmaterialidad logra ser total o perfecta, es decir, espiritualidad, entonces el ser se de-vela en su formalidad propia y en toda su amplitud infinita.

Por eso la inteligencia es espiritual, porque el de-velar el ser en toda su amplitud, llegando a conocer el mismo Ser en sí de Dios, implica no estar limitada por ningún órgano material.⁸

3. — La cognoscibilidad también constituida por la inmaterialidad.

No sólo el conocimiento, también la cognoscibilidad o verdad se constituye y de-vela en la medida de su inmaterialidad. Así, en el conocimiento sensitivo la forma o acto esencial es el objeto cognoscible, porque supera a la materia primera.

⁴ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología, II Gnoseología, C. V, Ser, entender y acto*, y cap. XXIII, III, *La inmaterialidad o el acto constitutivo del conocimiento*.

⁵ C. G., I, 41; III, 59; I, 42; *De Ver.*, 22,10. *Com. In De An.*, III,4, 4,24 y ss., Lec. 7., 630.

⁶ S. Th., I, 14,1.

⁷ *De Ver.*, 2,2.

⁸ S. Th., I, 75,2.

Y la forma o acto espiritual, despojada de toda materia que lo limite —por abstracción, como veremos después— es inteligible en acto, aprehensible formalmente como tal, como ser u objeto trascendente.

Ahora bien, la inteligencia es enteramente inmaterial o espiritual por su objeto enteramente inmaterial, el ser formalmente tal, que lo abarca todo: “quodammodo fit omnia”, en cierto modo, se hace todas las cosas.

Por eso, por su espiritualidad, está en acto de conocer y en acto de ser conocida, es decir, tiene conciencia de sí: ser sujeto y objeto a la vez. Ningún objeto material puede volverse totalmente sobre sí, y menos conscientemente. En la conciencia todo el sujeto cognoscente es todo el objeto conocido, en una identidad intencional perfecta, la redditió completa, que llama Santo Tomás.⁹ La cual supone la espiritualidad.¹⁰

He aquí cómo este tema de la inmaterialidad cognoscitiva y cognoscibilidad o verdad, está expuesta en un texto célebre de Santo Tomás: “Una cosa se encuentra perfecta de doble manera. De un primer modo según la perfección de su existir, que le conviene según la propia especie. Pero porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en otra cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal manera que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta como parte de toda la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas entre sí. Por lo cual para que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa, y esta perfección es del cognoscente en cuanto cognoscente; porque alguna cosa es conocida por el cognoscente, en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el libro III De Anima (8, 4, 31 d. 21; Lec. 13 del Comentario de Santo Tomás) se dice que el alma es en cierta manera todas las cosas porque es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual esta es la perfección suprema que puede alcanzar el alma según los filósofos, el que en ella sea descripto todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios (...). Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa, y por eso para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarlo sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí el que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia; de donde es necesario que también aquello en que se recibe la perfección de tal cosa sea inmaterial; porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto cognoscible, a saber en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron

⁹ De Ver., I, 9.

¹⁰ Ve Ver., 2,2, ad 2; y S. Th., I, 75,2.

los antiguos filósofos, que defendieron que lo semejante es conocido por los semejante, creyendo que en cuanto conoce todas las cosas el alma esté constituida naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociese a la tierra, el agua al agua, y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente, por lo que el Comentarista (de Aristóteles, es decir, Averroes), dice en el III De Anima, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa, sea recibida inmaterialmente; y por eso vemos que en las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad: porque las plantas y las otras cosas inferiores a ellas nada inmaterial pueden recibir, y por eso están privadas del conocimiento, como es manifiesto por el libro III De Anima (12, 4, 24 a 17); en cambio, el sentido recibe las especies (o formas) sin materia pero en condiciones materiales; el entendimiento empero, las recibe depuradas aun de estas condiciones materiales. De este modo semejante es también el orden de las cosas cognoscibles: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles, porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmaterialmente son inteligibles por sí mismas; de donde que sean más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación (o independencia) de la materia, y está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscente y el máximo cognoscible; de donde a su naturaleza en cuanto tiene realmente el existir, en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es cuanto que por naturaleza es para sí, también conoce en cuanto su naturaleza es máximamente cognoscitiva, por lo cual Avicena en el libro VIII de la Metafísica dice que El mismo es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es él mismo".¹¹

4. — La superación de toda potencia: el Acto puro infinito de Ser y Entender

La inmaterialidad total o espiritual de la inteligencia humana —y en general, de todo ser creado— posee aún una limitación proveniente de la esencia, que coarta el acto de ser o existir. Por eso, en la espiritualidad de la inteligencia humana hay dos limitaciones.

Primeramente, la inteligencia no está en acto de entender, no es su acto de entender o intelección, ha de pasar de la potencia al acto para lograrla. Esta limitación afecta a la actividad de todos los seres creados. Todos han de

¹¹ De Ver., 2,2. Cfr. S. Th., I, 14,1; y C. G., I, 44.

pasar de la potencia al acto de su actividad. Ningún ser creado o participado se identifica con su actividad. Es una verdad empírica universal.

Pero además este modo de obrar de los seres participados, el ser inteligente en nuestro caso, es también una verdad a priori, que no podría ser de otro modo. En efecto todo acto implica el acto de ser. El acto de ser "est actus omnium actuum", dice Santo Tomás, "el acto de ser es el acto de todos los actos". Sin el acto de ser no existiría acto alguno. Todas las cosas son por el acto de ser. De modo que el acto de entender, como todo acto, implica el acto de ser. Pero el acto de ser de las creaturas no se identifica con su acto de obrar, con el acto de su actividad; sino que lo llega a hacer y tener contingentemente. También la inteligencia llega a tener el acto de entender. Porque si el acto de ser de la creatura se identificara con el acto de ser —sin el cual no sería— sería el Ser de Dios. En el caso de la inteligencia si el ser inteligente se identificara con su acto de entender, como éste se identifica con el acto de ser, sería el Acto de Ser, sería Dios. Por eso, como sintetiza Santo Tomás; "nulla creatura est immediate operativa" "ninguna creatura es inmediatamente operativa", es decir, no tiene su ser identificado con su obrar, debe pasar de la potencia al acto para realizarlo y poseerlo.

Esta limitación proviene precisamente, de que la creatura o ser participado se constituye con la composición de esencia y acto de ser.¹² Ninguna creatura es su acto de ser. De esta composición proviene la limitación de ser, por la esencia esencialmente limitada y también la contingencia: poder tener o no el acto de ser, con el cual no se identifica.¹³ Y por eso la inteligencia no es su acto de entender, porque de ser así, sería el acto de ser implicado en el acto de entender y sería Dios.

La segunda limitación del ser espiritual creado proviene también de la composición de esencia y acto de ser o existir. Por esta composición el ser inteligente participado es finito, está limitada por su esencia y, consiguientemente, no se identifica realmente con los demás seres.

Por eso, la identidad de sujeto y objeto en el entender del hombre —y, en general, de las creaturas— es sólo intencional, el sujeto y el objeto son realmente distintos, pero coexisten como distintos en un mismo acto. Cuando Santo Tomás dice: "Intelligens in actu est intellectum in actu", "El entendimiento en acto es lo entendido en acto", se refiere a la identidad intencional.

Cuando se llega al Ser sin composición de esencia y acto de ser, al Ser en sí o Acto puro de Ser de Dios, desaparecen estas dos limitaciones: 1) El Ser es su Entender, 2) y el Entender de Dios se identifica infinita y realmente con su Acto infinito de Ser o Verdad.

Ser infinito y Entender infinito están realmente identificados en Dios. Todo Ser o Verdad —identificados en el orden trascendental—, está infinitamente entendida con el Entender infinito realmente identificado con ella.

¹² De Ente et Es., C. V.

¹³ Ibid.

*En el plano trascendental infinito de Dios, no hay Ser o Verdad que no esté realmente entendida e identificada realmente con el Entender infinito divino, y no hay Entender que no esté realmente identificado con toda Verdad.*¹⁴

5. — Fundamento divino del conocimiento humano

Esta identidad real de todo ser o verdad —Ser o Verdad infinita— con todo entender —Entender infinito— en Dios es el fundamento metafísico último de la identidad intencional de sujeto y objeto —entender y verdad— del conocimiento humano.

*Al descender de Dios por participación ejemplar, las esencias, y por participación eficiente, el ser real, esencia y acto de ser se distinguen realmente y se realizan de un modo finito.*¹⁵

También el entender espiritual del hombre —y, en general, de toda criatura— se realiza de un modo finito y realmente distinto de las esencias y de los seres creados conocidos.

Pero tanto las esencias y actos de ser finitos —participación de la Verdad y el Amor divinos— como entender finito humano —por participación del Entender divino— están impregnados del Ser y Entender de Dios, del que participan y, por eso, están hechos aquéllos para éste, y éste para aquéllos. Y así se encuentran en la unidad intencional de verdad u objeto con el acto intelectual del sujeto, se vuelven a unir no real sino sólo intencionalmente el ser y el entender, del objeto con el sujeto, pero precisamente porque en su Origen divino están realmente identificados, y son participación de la identidad divina del Ser o Verdad y Entender.

La ordenación esencial del entender para acoger en su acto la verdad del objeto distinto de él, esta ordenación de la verdad del objeto para ser aprehendido por el acto de entender, como realmente distinto de él, la unidad intencional del acto intelectual, que une el sujeto con el objeto, el entender con la verdad dentro de él, en la unidad intencional del acto, se funda, en definitiva, en la identidad real de Ser o Verdad infinita y Entender infinito de Dios.

Pero ahora vamos a llegar a la misma conclusión con un análisis ascendente del acto mismo de entender.

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

¹⁴ De Ver., 2,2.

¹⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología, Metafísica, C. IV.*, p. 25 y ss., Educa, Buenos Aires, 1984.

LOS FUNDAMENTOS DE LA ESPECULACION METAFISICA SOBRE EL CONOCIMIENTO

1. ANOTACIONES PRELIMINARES

Si bien la teoría filosófica del conocimiento se nutre de las conclusiones de diversas ciencias, como hemos de verlo más abajo, la última palabra en esta materia la tiene la metafísica. Autores de las más variadas orientaciones coinciden en ello, pero los motivos por los cuales llegan a tal coincidencia difieren radicalmente entre sí. Algunos, como Hegel, por ejemplo, quisieron hacer de la lógica, que es una disciplina enteramente enfilada a un aspecto del conocer, una versación que, según sus declaraciones, se identificaría por completo con la filosofía primera y, más formalmente aún, con la teología: "La lógica debe concebirse, pues, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad desnuda, tal y como es.* Podríamos decir, por tanto, que este contenido es la *representación de Dios, tal y como Dios es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito*".¹ Otros, como Nicolai Hartmann, reclamaron la consideración metafísica del conocimiento a la manera de una refutación del idealismo, ya que no admitieron que las cosas del mundo exterior pudieran justificarse en su existir propio a título de datos trascendentales puestos por el hombre.² Karl Rahner, por su parte, habló de la metafísica del conocimiento finito dentro de un planteo donde el ser y el ser conocido advendrían a una identidad enraizada en la apertura trascendental del sujeto cognoscente.³ E igualmente comprobamos que los filósofos neotomistas no ocultan su inclinación a dar una respuesta a las cuestiones relativas al conocimiento apoyándose en premisas extraídas de las argumentaciones de la ciencia del ente en cuanto ente.⁴

Es evidente que la misma historia de las teorías del conocimiento arroja una enseñanza digna de ser destacada: a nivel científico, el auténtico conoci-

¹ G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, 2. Aufl., Leipzig, 1948 (=Philosophische Bibliothek, 56/57), Band I, S. 31. Cfr. E. BLOCH, *Die Selbsterkenntnis. Erläuterungen zu Hegel*, trad. españ., de W. Roces: *El pensamiento de Hegel*, México-Buenos Aires, 1949, p. 134, que fue publicado primero en castellano sobre la base del original alemán todavía inédito.

² Cfr. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921; 5. Aufl., ibi 1966.

³ Cfr. K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, 1939; 3. Aufl., München 1964. Cabe recordar que este libro se inspira, por un lado, en la fenomenología existencial de Heidegger, y, por otro, en el proyecto de una simbiosis entre Kant y el tomismo expuesto en la obra de J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges 1922 ss., donde la aporética de la filosofía primera es desarrollada a la vera de lo que modernamente se tiene por "el problema crítico fundamental", para lo cual pueden consultarse J. MARITAIN, "Note à propos des 'Cahiers' du R. P. Maréchal": *Revue Thomiste* XXX (1924) 416-425; et G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, 1946, pp. 263-300.

⁴ Cfr. Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, 1923 (=Bibliothèque Française de Philosophie).

miento del conocimiento requiere fundarse en una filosofía robusta de las cosas que son o que pueden ser y aun en el saber profundo acerca del ser, que es el acto de tales cosas. Esto no significa que la gnoseología deba prescindir de las valiosas contribuciones de la lógica, de las secciones de la física que estudian la naturaleza y las operaciones de los cognoscentes compuestos de materia y forma, y hasta de la filosofía, primera, que tiene a su cargo la investigación de la índole de la verdad y del conocer como un modo de ser de quien conoce, siendo la metafísica, precisamente, la ciencia que sintetiza los principios supremos de la noética.

Además, si se desea proyectar la teoría del conocimiento a un plano todavía más amplio, será menester incorporarle las inferencias obtenidas por la teología sagrada en sus análisis de las intelecciones divina, angélica y humana de acuerdo a las informaciones suministradas por la revelación, ya que sólo en el fuero de la doctrina dependiente de la fe nos es permitido adentrarnos en múltiples facetas del conocer que no nos son accesibles a través del esfuerzo natural de nuestra razón discursiva. Por otro lado, en ciertas ocasiones, la teoría del conocimiento también necesita acudir a los resultados de las ciencias positivas, porque en este campo de indagaciones se han cosechado numerosas noticias con respecto a los condicionamientos anatómicos y funcionales de las potencias y de las acciones cognoscitivas de los entes animados, sobre todo después de las notables conquistas contemporáneas que marcaron hitos en la perfección del saber fisiológico.

Por lo incumbente a las ciencias filosóficas, la explicación más acabada del conocimiento concierne a la especulación metafísica, según ya se dijo, pues el conocer posee una entidad cuya inteligencia rebasa la competencia de las ciencias particulares. La lógica y la física incluyen en sus consideraciones muchas tesis referentes al conocimiento, pero ninguna de ambas da cuenta de él a la altura donde se ventilan los principios máximos de este acto tan peculiar y, a la vez, tan difícil de puntualizar en sus razones de mayor hondura. La causa de ello es obvia: el conocimiento sigue al ser. Para que algo sea conocido, se requiere que de alguna manera sea o tenga ser y, por otra parte, para que alguien conozca, es indispensable que ejerza el acto de ser. Es imposible conocer algo que de ningún modo sea o que no tenga ser, porque lo que no es, o lo que no tiene ser, es la nada, que ni es ni es algo, ya que no puede ser algo y no ser; pero la nada no es cognoscible, pues conocer la nada sería no conocer. Al unísono, algo que no sea, o que no ejerza el acto de ser, no puede conocer, porque lo que no es no puede obrar. Si hay conocimiento, luego, lo hay porque hay algo que es y es conocido, y también porque hay algo que es y es cognoscente en acto. En consecuencia, el conocer sigue al ser, ya al del cognoscible, ya al del cognoscente. Este bosquejo primario de la trama inicial de la teoría del conocimiento confirma que el estudio gnoseológico nos sitúa indefectiblemente en el ámbito noemático de la ciencia del ente en común.

Lo que antecede nos lleva a afirmar que el ser es el fundamento del conocimiento, al menos cuando se trate del conocer obrado como algo subsecuente a las operaciones aprehensivas que unen un cognoscente a una cosa conocida cuya substancia no es la misma substancia de quien conoce. La única excep-

ción a este canon gnoseológico es el conocimiento divino: solamente en Dios el conocer es su substancia, mientras todos los demás cognoscentes son cosas en las cuales su esencia es realmente distinta del acto en que el conocimiento estriba.

El conocimiento que las cosas finitas o compuestas pueden adquirir no es lo que ellas son, no es la quiddidad de tales cognoscentes, tal como se lo verifica advirtiendo que, en todas esas cosas, el conocimiento es algo recibido por sus sujetos al modo de un accidente, lo que presupone la existencia anterior de dichos sujetos recipientes del accidente receptible. Un simple ejemplo basta para esclarecer este rasgo típico del conocimiento de los cognoscentes infradivinos: Sócrates era una substancia primera con prelación a su adquisición de la sabiduría. El no hubiera dejado de ser tal substancia si la sabiduría no hubiera adornado su alma. La adquisición de la sabiduría le fue posible al ser su sujeto, el entendimiento de Sócrates, algo previamente actualizado en su ser, y así el ser en acto de este griego insigne fue imprescindible para que aquella virtud se implantara en su espíritu. Empero, para que Sócrates haya obtenido el conocimiento sapiencial, fue imperioso que su sabiduría expresara algo que no era ella misma, sino algo de algunas cosas cuyo ser en acto también fue necesario a los fines de poder juzgarlas de una manera tal que convirtieran al cognoscente Sócrates en un sabio. Mas el ser en acto de Sócrates y de cualesquiera de sus cognoscibles reclamaba el acto de ser antecedentemente inmanente a la substancia del filósofo y a las cosas juzgables, pues nada sería en acto —ni Sócrates ni sus cognoscibles— si el acto de ser no hubiese hecho ser en acto a este cognoscente y a los entes cuya inteligibilidad fermentó en la sabiduría socrática al advenir inteligibilidad en acto gracias al acto de conocer ejercido por el docto maestro.

Sin ser, por ende, no habría ni cosas cognoscibles, ni cosas cognoscentes, ni conocimiento que atestigüe la unión mutua de aquéllos, porque la ausencia de ser comportaría la nulidad del no ser. Tal la nada, que no es ni es cognoscible.

2. LA CONTRADICCIÓN INTRINSECA DE UN CONOCIMIENTO DE LA NADA

Conocer la nada es un despropósito, a pesar de lo cual algunos han creído que se puede establecer con firmeza un presunto vínculo entre un cognoscente y lo que no es. Así ha ocurrido con aquellos pensadores adictos a las formulaciones del escepticismo, quienes no han reparado en lo siguiente: si la postura escéptica fuese admisible, ello se deberá a que no podemos conocer, a que el conocimiento se esfumaría en el no ser de sí mismo; pero sucede que, en tal caso, se vendría a parar a la contradicción de estar conociendo que no se puede conocer, y esto es sencillamente absurdo, pues conocer el supuesto no ser del conocimiento es destruir lo mismo que se está aseverando y aseverar lo que no puede ser conocido.

En última instancia, el escéptico se debate dentro del galimatías indescifrable que su mente ha urdido al querer vaciar en la nada la eminencia de un acto, como es el conocimiento. Por poco que sea lo que se ha conservado

del pensamiento de Antístenes, uno de los escépticos más famosos de la antigua Grecia, en esto parece terminar su repulsa de la definición y de toda predicción intelectual.⁵ Otro tanto cabe decir de las locuciones encerradas en un libro publicado en el siglo XVI por el médico y ensayista portugués Francisco Sánchez, cuyo título es tan locuaz cuanto desconcertante: *Que nada se sabe*.⁶ Pero ni la ciencia ni la sensatez toleran estos exabruptos.

De la nada apenas podemos decir que nada es; por eso es mejor no decir nada acerca de ella. No obstante, en algunas oportunidades estamos obligados a referirnos a la nada; no porque ella concite por sí misma nuestra atención, sino porque algunos autores se dan a emitir opiniones que afectan la verdad de las cosas al asignar al no ser un papel que no conviene ni a lo que es ni a lo que no es, ya que todo lo que conviene al ente forzosamente es algo que es. A la nada, inversamente, nada le es conveniente. Con ello, por tanto, esos autores se exhiben en derredor de asuntos que tocan las relaciones entre el ente y el conocimiento y entre el ser, el acto de los actos, y el conocer, que es el acto del cognoscente en cuanto tal. Pero, ¿qué motivos les inducen a versar en torno a la nada si ésta no es o es meramente nada? La respuesta a esta pregunta no ha de proceder de quienes no tenemos ni autoridad ni capacidad suficientes para adentrarnos en la intimidad personal de nadie, al menos con una certeza mínima que nos garantice la percepción de eso que se busca averiguar. De ahí lo prudente de callar al respecto, porque un problema de este tenor no nos permite adelantar más que conjeturas. Los intelectos ansiosos de penetrar en la nada, en lo que no es, más que una inquietud acerca de ella, delatan, tal vez, un desencanto respecto de lo que es, quizás porque todavía no hayan llegado a conocer en qué medida tan capital el ser es la máxima perfección de todas las cosas que son.

Al no haber arribado a esta inteligencia, los autores en cuestión son propensos a mirar lo imperfecto como algo que sustituiría positivamente las perfecciones que reputan inexistentes, y por eso, como la imperfección de las cosas es la merma de ser en ellas registrada, estiman que la dosis de ser no percibida en ellas debería dar paso a una "presencia" del no ser a la manera de un contenido concreto del vacío de ser que creen atisbar en aquello que se les exhibe deficiente. En base a este criterio, del que nunca sabremos hasta qué punto se halla prohijado por compromisos emocionales o por tendencias apetitivas ajenas a las auténticas preocupaciones científicas, hay quienes se lanzan a discurrir sobre la nada atribuyéndole un cierto ser y aun algunas propiedades que, a la postre, revelan que ello, en el fondo, no concuerda con el no ente acerca del cual se quiso especular originariamente, sino que tal nada

⁵ Cfr. DIELS/KRANZ 66 1-3: II 70. Vide A.-J. FESTUGIÉRE O. P., "Anthisthenica", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXI (1932), 345-376.

⁶ I. e.: *Tractatus de multum nobilit et prima universalis scientia, quod nihil scitur*, Lugduni 1581; ed. 2ª, Francofurti 1618. Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin 1924, S. 167-168; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1892, t. II, pp. 195-366; y E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, 1906, trad. españ. de W. ROCES: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México-Buenos Aires, 1948-1953, t. I, pp. 201 y 219-220.

sería algo —vaya a saberse qué cosa sea esto— que, por ser y ser algo, no es la nada. Así, conocer la nada es crasamente contradictorio.

Cualquier especulación sobre la nada corroe las ambiciones de quien la emprenda, ya que, o bien es puro desconocimiento, o bien reitera el conocimiento al remitirla a algo que de algún modo es tenido por un ente, algo que efectivamente tiene o puede tener ser, de donde no puede concebirse como una nada o lo que no es. Detrás de esta paradoja campea la potestad del ser para imponer su justicia, pues es el mismo ser eso que incidentalmente nos habilita a aludir a la nada, aunque siempre con referencia a algo que es o puede ser. Si alguien pretende violar esta regla, el ser impide el triunfo de la actitud subversiva por la que se anhela reemplazar el conocimiento de lo que es con una ficción cognoscitiva de lo que no es. Para ello, el ser se vale de dos expedientes: conmina al cognoscente a reducir todas sus concepciones a la noción de lo que es y le obstruye toda posibilidad de conocer lo que no es so pena de anularlo como conocimiento. El ser estatuye que todo lo que conozcamos sea o guarde algún tipo de relación al mismo ser, estatuyendo igualmente que la nada, lo que no es, sea absolutamente incognoscible.

Aquéllos que osan transgredir estos preceptos metafísicos son condenados a purgar la ridiculez de las proposiciones que trasuntan el deseo de ver un ser en la nada y nada en lo que es. En el ámbito del ser y del conocer, estos gestos son asimilables a una suerte de actos delictivos imputables a quienes, debiendo conocer lo que es, frustran sus potencias cognoscitivas apuntando a una nada tan incognoscible como despojada de la más minúscula entidad.

Tratar sobre la nada no sirve para nada. Los teóricos de la nada se muestran más como portadores de un turbio rencor hacia el ser que como amigos de lo que no es. Nadie puede enamorarse de la nada. Las páginas redactadas con miras a abundar en lo que no es, a pesar de las veleidades de muchos de sus compositores, son homenajes inconscientes a las cosas llevados a cabo ingenuamente o al margen de las intenciones de sus autores; de ahí que jamás hubo, hay ni habrá en la historia del género humano filósofo alguno a quien pueda considerarse el más grande investigador de la nada de todos los tiempos. Ni siquiera un demente puede figurar en tal condición en la galería de las estulticias mayúsculas.

Con todo, no faltarán quienes habrán de decir que nuestra opinión encubre demasiadas exageraciones; que bien se puede versar sobre la nada y hasta con bastante facundia, según lo probaría, entre otras, la extensa exposición de la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre compendiada en su obra más célebre: *L'être et le néant*. Pero no es así. Por más que Sartre haya permanecido preso de la ilusión de una nada incrustada en la misma entidad de las cosas —“Il faut que le Néant soit donné au coeur de l'être”⁷—, su pensamiento ha

⁷ *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 23e. éd., Paris, 1948 (=Bibliothèque des Idées), p. 58. “Sartre veut montrer dans le néant quelque chose qui caractérise l'être humain, ce qu'il appelle le pour-soi, et qui n'en est pas moins un caractère du réel puisqu'il est lui-même le caractère d'une des deux sphères qui constituent le réel” (J. WAHL, *Traité de métaphysique*, nouv. éd., ibi, 1968 [=Bibliothèque Scientifique], p. 157).

sido impotente para develarnos qué es la nada. La lectura de ese volumen denso y macizo, al contrario, mueve a vislumbrar en la nada sartreana tan sólo el boceto rudimentario de un ser esencialmente deficiente, ya que allí la descripción de este ser acompaña palmo a palmo la renuncia del pensador existencialista a toda búsqueda de los fundamentos, de los principios y de las causas de lo que es, el ente, el cual, como se sabe, ha sido de antemano completamente antropomorfizado.

La nada o el no ser emerge en Sartre al modo de un residuo óptico de la pauperización del mismo ser, a tal grado que su sujeto o soporte, el hombre, queriendo erigirse en el único depositario del ser, acaba siendo propuesto como la totalidad de lo menesteroso y aun como el ser en sí y para sí, o sea, como un ente destinado a sufrir la miseria de su presunta autonomía libertaria y desquiciante de su propia integridad entitativa. Por miserable que sea este ser hominizado que germinó en la decepción sartreana de lo suprahumano, no puede comparárselo con la nada. Esta no es, por lo que Sartre no pudo conocerla.

Descartado que la nada o el no ser posea siquiera una pizca de cognoscibilidad, el escepticismo se derrumba en el mismo instante en que se decide a tratar sobre el no ser del conocimiento o sobre el conocimiento del desconocimiento. Resta, entonces, acatar lo palmario de que todo lo cognoscible es algo que es o que, cuando menos, dice alguna referencia al ser. Lo cognoscible siempre es un ente o algo tenido por tal, cualquiera sea el lugar que le corresponda en el universo de las cosas que son, en el orden de lo que, no siendo en acto, está en potencia de ser, o en la escala entitativa consignable a todo cuanto es en la medida en que le convenga o participe el ser.

A la larga, el vicio incurable del escepticismo reside en que sus juicios acerca del conocimiento configuran la contradicción de querer conocer la declamada nulidad del mismo conocimiento; fruto congruente, sin duda, de la carencia en esta corriente de una teoría verdadera de las cosas y de su ser o, si se prefiere, del rigor metafísico indispensable para fundamentar la gnoseología. No por casualidad el escepticismo irrumpe en la historia concomitantemente con las tendencias que más vehementemente delataron que la filosofía primera se había deslizado hacia una situación de crisis. La sofística presocrática, el nominalismo medieval, el ocasionalismo de Lutero, el empirismo moderno y el agnosticismo posterior a la Ilustración reflejan el parentesco estrecho entre el escepticismo y el extravío de un pensar inquinado contra la metafísica.

3. SER Y CONOCER

La remisión esencial del conocimiento hacia el ente no significa que el conocer implique la unión del cognoscente a un ser aisladamente considerado. A la luz de lo reseñado, es lícito afirmar que el conocimiento está de suyo vinculado al acto de ser, porque el ser hace ser a las cosas que son y, por eso mismo, concebimos a estas cosas como entes, lo cual, en razón de la incognoscibilidad de la nada, lleva a que las cosas que son sean cognoscibles

a condición que sean o que de alguna manera se remitan al ser, mas esto no equivale a afirmar que el conocimiento apunte así como así al mismo ser.

Aisladamente considerado, visto como algo separado de lo que es, el ser no parece ser aquello a lo cual se ordena primigeniamente el conocimiento en cuanto tal, al menos en tanto el ser, en la plenitud de su pureza, no es el *primum cognitum* de nuestro entendimiento en el estado actual de unión del alma al cuerpo, aunque todo lo que de algún modo es se constituya en lo que es, en un ente, en virtud del acto por el cual es. En efecto: puedo conocer la naturaleza de las cosas sin necesidad de conocer el ser por el que son. Puedo, inclusive, extender mi conocimiento hacia algunas cosas cuyo ser no es el acto puro ni el ser de algo positivamente existente en sí y por sí, que es lo que acaece cuando conozco entes de razón y hasta entes quiméricos, que no son en el mismo sentido en que son las cosas naturales y las sustancias primeras. Así, hay conocimientos que no comportan la unión explícita del cognoscente al acto de ser en tanto acto formalísimo de lo que es, si bien la actualización del ente por el ser es una condición imprescindible para que sea lo que es y, con posterioridad a ser en acto, para que lo podamos conocer.

Es justo, pues, preguntarnos hasta dónde el ser es cognoscible como acto aislado o separado de lo que es, sobre todo si tenemos en cuenta la desproporción inmensa que media entre el ser en su más absoluta infinidad y la capacidad cognoscitiva de los cognoscentes finitos, que no en vano afrontan dificultades enormes para conocer el ser como acto compuesto con la quiddidad de las cosas experimentadas en este mundo. Una aporética cuantiosa se nos presenta en el momento de querer responder a los interrogantes inmersos en este problema, pero no hay modo de plantear la aporética fundamental del conocimiento del ser si previamente no se ha esclarecido qué es el ente con respecto al ser por el cual es y qué el ser con respecto al ente que por él es. Por consiguiente, la explicación del meollo del conocimiento recaba resolver con antelación las cuestiones relativas a la institución científica y sapiencial de la metafísica.

Los raciocinios precedentes nos empujan a asegurar que toda cognoscibilidad se asienta en el ente. Si el ser que hace ser al ente, a su turno, ha de ser conocido, esto mismo nos demandará conocerlo como acto de lo que es y no como un acto irreferido a lo que por él es. Mas lo cierto es que el conocimiento, en cuanto verdadero conocimiento, envuelve un cognoscible y un cognoscente. Este dato es el punto de partida inexcusable para avanzar en su estudio, ya que, opuestamente, el conocer padecerá el cercenamiento de los términos necesarios para la constitución de su propia entidad formal, con lo que se tornaría inconsumable. Y no sólo eso, pues una investigación sobre el conocimiento apoyada en una problematización de las cosas y de su ser no será una genuina investigación gnoseológica, porque nada podrá aportar acerca del conocer hasta tanto no dilucide o borre las dubitaciones alrededor de tales cosas y del ser, lo que implica que el conocimiento del conocimiento suponga el conocimiento de lo que es.

La suposición del conocimiento de lo que es a toda encuesta noética, no obstante, tampoco significa que el conocimiento del ente común, que es ante-

rior al conocimiento del conocimiento, consista en un conocimiento cualquiera de las cosas que son o pueden ser. Para comprobarlo, baste observar que no cualquier cognoscente puede conocer el conocimiento y, además, que existen aun algunos cognoscentes que, pudiendo conocerlo, lo conocen sólo en la medida en que su preconocimiento de las cosas naturales les provea la información necesaria para considerar el conocer; e.gr.: el conocimiento de la especie expresa, que es el concepto mental, exige del hombre el conocimiento intelectual de las cosas que constituyen el objeto formal de su intelecto. De esta manera, el conocimiento humano del conocimiento depende del conocimiento de los entes situados como términos de la referencia primaria y postrera del conocer: algo que sea o pueda ser.

El estudio del conocimiento suele complicarse cuando notamos que todo lo que es contiene en sí la cognoscibilidad y, aparte de ello, que hay diversas clases de conocimientos según la diversidad de cognoscentes. Un análisis exhaustivo del conocer nos pide estar en sobreaviso acerca de los niveles de cognoscibilidad de las cosas y acerca del modo bajo el cual los diversos cognoscentes ejercen el acto propio del conocimiento. Si se omite esta pluralidad de ingredientes esenciales al conocimiento, se corre el riesgo de reducir el conocer a un modo de obrar predicable de algunos cognoscentes, pero no de otros. Tal defecto es palpable en muchas doctrinas que tienden a circunscribir el conocimiento al modo de conocer privativo del hombre; sin embargo, no siendo el ente humano el único cognoscente, y al distinguirse nuestro conocimiento del que ejercen otros cognoscentes, dicha restricción provoca un sinnúmero de confusiones que distorsionan la verdad y subvencionan la proliferación de incontables falacias acerca del asunto que traemos entre manos.

Uno de los errores más difundidos en la historia del pensamiento, en efecto, es la antropomorfización absoluta del conocimiento. El conocer humano no es el único conocer. Tampoco es el conocimiento perfectísimo, por lo cual no hay ningún derecho a exaltarlo como el paradigma de este acto. De ahí la unilateralidad y la precariedad de gran parte de la literatura moderna y contemporánea relativa a la materia de la gnoseología, pues, a poco de andar, se aprecia que allí no hay cabida para el tratamiento del conocer al que se ordenan las potencias aprehensivas de los animales irracionales ni del conocimiento inmanente a las sustancias separadas. Es también por esta razón que la teoría filosófica del conocimiento, sea cual sea el nombre con que se la aluda, no es una ciencia específicamente tal.

El conocimiento es investigado por varias ciencias, conforme sea el sujeto de incumbencia de cada una de ellas. Así, la lógica o filosofía racional se ocupa de las operaciones del intelecto humano y de los entes de razón de segunda intención advenidos a nuestro entendimiento merced a la reflexión de la razón sobre las cosas conocidas directamente por la potencia cognoscitiva superior del alma del hombre. En la filosofía de la naturaleza se estudia una porción destacada de los elementos del conocer animal y humano, dado que en ella se escudriña la forma substancial de los vivientes y las operaciones concernientes a sus esencias, para lo cual se consideran las potencias que las obran, entre las que se hallan las capacidades aprehensivas. En la filosofía

primera o metafísica, a su vez, se trata de la verdad lógica y de la verdad trascendental, además de considerarse el conocer como uno de los modos de ser de los entes cognoscentes, sin olvidar, por otro lado, que a la ciencia del ente en cuanto ente le atañe la especulación sobre los primeros principios del conocimiento y la defensa de los axiomas de todas las ciencias particulares y hasta los de ella misma. Igualmente denominada *gnoseología*, *noética*, *crítica*, *crioteriología*, *crítica del conocimiento*, *epistemología* y aun *ideología*, la teoría filosófica del conocimiento, luego, no es *scientia una*, como dirían los escolásticos, porque todo su caudal apodíctico lo obtiene de diversas disciplinas y no de un hábito demostrativo autárquico, por más que se la haya deseado una ciencia especial emancipada de las partes de la filosofía teórica que venimos de nombrar.

4. NEGACIONES Y PRIVACIONES DEL CONOCER

El conocimiento no sería explicable sin su sustento en las cosas que son y en el ser que las hace ser. Pero un cierto no ser parece estar en condiciones a afectarlo. ¿En qué sentido? Pues, en tanto el conocer se encuentre fuera de las capacidades operativas de algún ente, en la medida en que la inconsumación de este acto marque una defraudación del cognoscente ordenado a consumarlo y aun cuando, no habiéndose consumado todavía, esté en vías de consumarse o pueda permanecer inconsumado. Todo ello, desde ya, habla con nitidez que estamos frente a dos variantes: una de ellas indica la imposibilidad del conocer; la otra nos señala un conocimiento posible que puede darse perfecta o imperfectamente y aun no darse.

En otras palabras: existen cosas que no son cognoscentes ni en acto ni en potencia, o sea, que en absoluto pueden conocer, existiendo también otras cosas que pueden ejercer dicho acto. Entre las primeras contamos aquéllas que carecen de toda capacidad para conocer, como sucede en todos los entes desprovistos de vida; entre las segundas, a su vez, se comprenden todos los entes de este mundo que conocen al modo de un tránsito de la potencia al acto, porque la totalidad de estos entes reciben el conocimiento como un accidente realmente distinto de sus substancias.

Según esto, no es incorrecto afirmar que el no ser del conocimiento, o el conocer que no es o no se da, puede revestir dos características. Si se trata de un no conocer absoluto, como el no conocer exhibido por un gas, un líquido o una piedra, es evidente que su ausencia es una verdadera negación del conocimiento: ni el gas, ni el líquido, ni la piedra tienen la menor potencia para sentir ni para entender. Esto vale también para cualquier artefacto construido por el hombre, incluidos los aparatos mecánicos denominados *sensores* y aquéllos llamados *inteligencias artificiales*, términos desde todo punto de vista impropios y presuntuosos, ya que los únicos entes que pueden sentir o entender son entes naturales y, además, porque toda aprehensión cognoscitiva es esencialmente inmaterial, a cuya perfección no puede aspirar ningún producto de la artefacción humana. En este mundo sublunar, los únicos cognoscentes son entes cuyo principio vital es el alma.

Así como hay cosas a las cuales les es imposible conocer, cosas a las cuales, por ende, el conocimiento les está negado, así también hay otras cosas que, pudiendo conocer, no conocen en acto, por lo que el no conocer no es en éstas una negación absoluta, en cuyo caso, más que una negación, el no conocer se brinda en ellas como una privación. La visión está negada al mármol, pues este mineral tiene una impotencia absoluta para tal sensación al carecer de toda capacidad para ejercer el conocimiento propio de la potencia visual. En cambio, en un ente capaz de ver, la carencia de visión no es una negación, sino tan sólo una privación, porque la ceguera es la privación de sensación visual en aquellos videntes en potencia que, pudiendo ver, no ven. Al ciego no le está negado el ver, sino que únicamente está privado temporal o permanentemente de la visión. Un ciego que nunca haya tenido sensaciones visuales, y aunque jamás haya de ver, es capaz de ejercer este acto, al menos en tanto y en cuanto su potencia visual se preserve siquiera como mera potencia real.

Por lo tocante al conocer humano, podemos dividir este cierto no ser del conocimiento con arreglo a la triple condición que reviste nuestra defección en el orden del acto cognoscitivo. En primer lugar, sabemos que se da en nosotros una carencia de conocimiento no debido, como es el conocimiento al que no podemos acceder mediante el ejercicio natural de nuestras potencias aprehensivas. Los escolásticos llamaron *nescientia* a este no conocer. Se trata de un desconocimiento, o de un conocimiento no debido, que deriva de lo infructuoso de cualquier esfuerzo humano por consumarlo a través de los recursos naturalmente disponibles por el hombre. Un conocimiento no debido, por ejemplo, es el de la razón humana librada a sus propias fuerzas naturales respecto del misterio de la Santísima Trinidad, ya que nuestra potencia discursiva no puede siquiera atisbar las Personas divinas sin la revelación sobrenatural de tal misterio. Es por eso que Santo Tomás de Aquino exclamó que la *nescientia* "importa la simple negación de la ciencia", no siendo de suyo culposa ni punible desde el punto de vista moral: "Quod enim aliquis nesciat ea quae ad ipsum non pertinet scire, vel quae non est natus scire, nec culpa nec poena est".⁸

En segundo lugar, el no conocer puede entenderse al modo de una privación, como lo es la ignorancia, esto es, en frases de Santo Tomás, el no saber algo por parte de aquél que tiene una aptitud natural para conocerlo.⁹ Más ampliamente, en las cuestiones ordinarias *De malo*, el Doctor Angélico subdividió la ignorancia proclamando que puede ser meramente privativa del conocimiento, "et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere", o bien una contraposición maliciosa del saber, "quae dicitur ignorantia perversa dispositionis", como se la aprecia en quienes tienen el hábito de las opiniones o de los principios falsos.¹⁰ Lo cierto, empero, es

⁸ *De malo* q. 3 a. 7 resp. "Nescientia dicit simplicem scientiae negationem: unde cuiusque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas" (*Summ. theol.* I-II q. 76 a. 2 resp.).

⁹ "Ignorantia vero importat scientiae privationem: dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire" (*Summ. theol.*, loc. cit., *ibid.*). Cfr. *In III Ethic.*, lect. 3, nn. 411-413; et *In II Sent.* dist. 22 q. 2 a. 1 sol.

¹⁰ Cfr. *De malo*, loc. cit., *ibid.*

que la ignorancia a diferencia de la *nescientia*, es la carencia del conocimiento debido. Mientras ésta es una negación, o una carencia naturalmente insalvable, pues alude a un conocer que el cognoscente no puede lograr por sí mismo, aquélla es una privación en la medida en que se trata de un conocer no consumado de lo que el cognoscente puede conocer por sí mismo: hay ignorancia en el intelecto del médico que, pudiendo y debiendo conocer si tal remedio cura a este enfermo, carece de tal saber, mas esta ausencia de conocimiento en el médico no es una *nescientia*.

En tercer lugar, hay también un no conocer en el error. Errar es incurrir en la falsedad creyéndose que es la verdad. Pero es menester no confundir el error con la ignorancia. Santo Tomás deslindó meridianamente ambas privaciones: "El *error* es aprobar lo falso por lo verdadero, de donde añade un cierto acto sobre la ignorancia: puede haber ignorancia sin que alguien formule sentencia alguna acerca de lo ignorado, en cuyo caso es ignorante y no errante; mas cuando emite una sentencia falsa acerca de lo que ignora, entonces se dice propiamente que yerra".¹¹ Pero esto no se habrá de entender si se adopta anticipadamente una posición reñida con el orden natural del intelecto a la verdad de las cosas. De no aceptarse esta cláusula del realismo metafísico y gnoseológico, la misma noción de error pierde toda consistencia. Tal lo que percibimos en la teoría legada por Víctor Brochard, el cual, apegado al agnosticismo de Kant, y habiendo arrancado de la premisa "que el espíritu no puede alcanzar directamente las cosas en sí", no tuvo otro camino que relativizar tanto la verdad como el error reduciéndolos a una misma cosa: "Si se miran una y otro en sus orígenes, la verdad y el error no son radicalmente diferentes", al punto que ambos confluirían en una suerte de identidad formal como "hipótesis" mentales. Así, "La verdad nunca es más que una hipótesis confirmada; el error nunca es más que una hipótesis desmentida". A esto se viene a parar, obviamente, después de haberse rechazado toda "metafísica dogmática".¹² En el fondo, el error es una privación del conocimiento, porque éste, en sí mismo, y a despecho del relativismo agnóstico de Brochard, no puede ser falso. El verdadero conocimiento es el conocimiento verdadero.

¿Y qué hay de la duda? ¿Podemos hablar de ella como de algo donde el conocimiento se halla, acosado por un cierto no ser, algo en lo cual el conocer todavía no ha alcanzado su concreción actual? En buena medida, sí, porque el entendimiento se encuentra en estado dubitativo cuando, una vez conocidas dos instancias alternativas, permanece indiferente ante ambas. En la duda hay, pues, un conocimiento antecedente, pero la duda no estriba en este conocer antecedente, sino en la suspensión del asentimiento intelectual

¹¹ *De malo*, loc. cit., ibid. Cfr. M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*. Publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du Vle. centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323). Le Saulchoir, Kain, 1923 (=Bibliothèque Thomiste III), pp. 253-274. Como todos los escritos gnoseológicos de Roland Gosselin, este artículo tiene una importancia destacable para percatarnos de la riqueza de interpretaciones suscitadas por la doctrina de Santo Tomás sobre el conocimiento, pero es conveniente someterlo a una revisión meticulosa a los fines de cerciorarnos de la proclividad de algunos filósofos neotomistas a aproximarse sugestivamente al idealismo, particularmente al apadrinado por el *cogito* de Descartes.

¹² Cfr. V. BROCHARD, *De l'erreur*, 2e. éd., Paris 1897, pp. 167, 176 et 178.

a cualquiera de los dos términos alternativos, si bien la afirmación de uno de estos términos no implica que la mente, removida la duda, arribe necesariamente a un conocimiento verdadero, ya que puede suceder que se incline hacia el término falso. Supongamos una alternativa que prohija esta dubitación: ¿es la blasfemia un pecado o no es un pecado? Antes de pronunciarse por uno de los términos de la contradicción, el intelecto se mantiene en un estado de duda; mas, si en un momento determinado asiente al segundo término de la alternativa afirmando que la blasfemia no es un pecado, la duda se habrá disipado, pero la mente habrá incurrido en la falsedad. De ahí que Santo Tomás haya puesto a la duda entre aquellos actos intelectivos mellados por una neutralidad que les impide advenir a la verdad y que, en adición a ello, preserva la posibilidad de la emisión de un enunciado falso, aunque no se pueda negar que la dubitación comporta el pensar: "*Dubitans autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem*".¹³

Estas disquisiciones sobre las negaciones y las privaciones del conocer se fundan en la finitud del conocimiento humano. Únicamente la inteligencia esencialmente subsistente de Dios está eximida de toda ausencia y de toda flaqueza en su conocer. Por ser acto puro, el conocimiento perfectísimo de Dios es el conocer óptimo porque su substancia no encierra ninguna potencia coartante que limite su plenitud actual. En el hombre, en cambio, la perfección de sus actos cognoscitivos va siempre compensada por la merma de pureza a que la somete su composición con las potencias de las que tales actos son funciones llamadas a quitarlas de su intrínseca pasividad.

5. EL PARALELISMO COGNOSCITIVO

Una versación interesada en poner de manifiesto cómo el conocer sigue al ser debe encarar la temática que los filósofos enuclean en el concepto de paralelismo, pues todo conocimiento adquirible por los cognoscentes terrenos lo implican. Con la voz *paralelismo*, la filosofía menta una correlación considerada generalmente al modo de una simetría explicable de esta manera: al conocer, el cognoscente conoce algo que es, que puede ser o que de algún modo se refiere al ser, siendo por eso que tal cosa es cognoscible, ya que, de lo contrario, si no fuera algo referido de algún modo al ser, sería nada, y la nada, de acuerdo a lo expuesto, no puede ser conocida. Así, la existencia de algo cognoscible es condición *sine qua non* del conocimiento, el cual cognoscible se yergue como un correlato imprescindible del cognoscente, habiendo, luego una relación mutua entre uno y otro. Tanto es así, que hay cognoscentes porque hay cognoscibles y, simultáneamente, hay cognoscibles porque hay cognoscentes. Si no hubiera cognoscentes, la cognoscibilidad de las cosas cognoscibles sería del todo superflua, lo que no es propio de la naturaleza de aquello cuya cognoscibilidad fue instituida para que se lo conozca. Al mismo tiempo, si no hubiera cognoscibles, los cognoscentes serían entes frustrados, porque exhalarían capacidades a las que se negaría toda ocasión de actuali-

¹³ In III Sent. dist. 23 q. 2 a. 2q1a. 1a sol. 1a. Cfr. In Epist. ad Hebraeos, cap. 11, lect. 1; et Summ. theol. II-II q. 2a. 1 resp.

zarse, lo que tampoco es propio del orden natural de las cosas. Lo precedente, no obstante, no significa que la relación del cognoscente al cognoscible y la de éste a aquél sean del mismo género.¹⁴

Lo que aquí nos incumbe destacar es que el cognoscente y el cognoscible, en cuanto tales, se requieren el uno al otro, aunque no todos los cognoscentes ni todos los cognoscibles se vinculen por igual a sus correlativos. Para el caso, hay cognoscentes cuyo correlato cognoscible primario es extrínseco a ellos, mas esto no nos autoriza a descartar que haya otros cognoscibles que no sólo no sean extrínsecos, sino que inclusive inmanecen a los mismos cognoscentes. Por otra parte, nada impide que haya un cognoscente cuyo cognoscible primario sea él mismo; en tal circunstancia, este cognoscible no es un correlato, sino un objeto substancialmente idéntico al cognoscente.

La correlación del conocer implica, entonces, un cognoscente y un cognoscible. Mientras haya tal correlación, el cognoscente y el cognoscible se distinguirán como *res et res*, pero esta distinción y aquella correlación no se dan en el caso que un cognoscente sea la misma cosa cognoscible. De ahí que ahora nos venga a la mente esta pregunta: la ausencia de una correlación que marque la distinción entre el cognoscible y el cognoscente, ¿impide por sí misma el conocimiento? Ciertamente, el conocimiento estaría impedido si se tratara de una correlación que comporte la necesidad de las relaciones entre uno y otro como *res et res*, mas no lo estará si, en lugar de plantearse dicha necesidad, el cognoscente y el cognoscible fuesen substancialmente idénticos. Esto indica que la correlación cognoscitiva acontece de un modo propio y pleno en el ámbito de la multiplicidad, porque allí donde no haya tal multiplicidad tampoco habrá verdadera correlación, al menos en aquel sentido propio y pleno. Es por ello que la correlación o el paralelismo cognoscitivos se dan en el plano de los cognoscentes cuyos cognoscibles no son idénticos a los mismos cognoscentes. De haber un cognoscente idéntico a lo que conoce, en cambio, la carencia de un término cognoscible realmente distinto del cognoscente no tendría por qué obstruir su conocimiento, pues un cognoscente tal se hallaría

¹⁴ La teoría tomista del paralelismo cognoscitivo ha sido resistida por los discípulos contemporáneos de Francisco Suárez. A la polémica entre éstos y el neotomismo no ha sido ajena la colisión entre el realismo moderado profesado por la escuela de Santo Tomás y la noética de matriz conceptualista sostenida por el suarecianismo. El principal exponente neoescolástico de la actitud suarecina fue L. FUETSCHER S. I., *Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus*, Innsbruck, 1933 (= *Philosophie und Grenzwissenschaften IV*), quien mantuvo una sonada controversia con Gallus Maria Manser, profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza. Manser señaló en aquella oportunidad que el paralelismo no era defendido solamente por su escuela, sino que también fue rescatado por varios filósofos contemporáneos procedentes de otras direcciones espirituales; v.gr., A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl., Leipzig, 1862, Band I, S. 358; y F. UEBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 5. Aufl., Bonn, 1882, S. IV und 3. Véase G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. Freiburg in der Schweiz, 1949 (= *Thomistische Studien 5*), trad. españ. de V. García Yebra: *La esencia del tomismo*, 2ª ed., Madrid 1953 (= Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía B/7), p. 274. Consúltense igualmente R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin, 1913, s.v. *Parallelismus (logischer)*, S. 472-473; y C. FABRO C. P. S., "Logica e metafisica. A propósito di alcune critiche recenti al realismo tomista": *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, XII, (1946), 129-150.

constantemente en acto respecto de su cognoscible, y éste, por su lado, sería constantemente conocido en acto por su cognoscente. De darse este ente cognoscente cuyo cognoscible primario sea él mismo, habría que considerarlo el mismo conocer subsistente en razón de su substancia.¹⁵

Esto nos habilita a ratificar que el paralelismo cognoscitivo debe entenderse a la manera de una cierta simetría donde el cognoscente recaba la existencia del cognoscible como su término correlativo de referencia y donde el cognoscible dice relación a un cognoscente igualmente correlativo. Esta simetría, típica del paralelismo cognoscitivo, reclama la distinción real entre el cognoscente y el cognoscible cuando el cognoscente no se encuentre permanentemente en acto respecto de su cognoscible. Pero advirtamos que todo esto ya nos instruye acerca de un rasgo del conocer que merece ser retenido en todo momento: para que haya conocimiento no basta la existencia fáctica del cognoscente y del cognoscible en sus posiciones entitativas distinguibles como *rest et res*, sino que recién hay conocimiento cuando uno y otro advienen a una cierta reunión, a algún tipo de asociación mutua o, mejor aún, a una determinada unidad formal.

El conocimiento cuyo sujeto conoce transitando de la potencia al acto señala que la simetría, la correlación o el paralelismo cognoscitivos refleja la necesidad de una pluralidad de cosas para la consumación del acto de conocer. En su acepción más pura y cabal, el paralelismo cognoscitivo solicita, cuando menos, esta pluralidad de cosas: primero, un cognoscente que pueda conocer; segundo, un cognoscible que pueda ser conocido; tercero, algo llamado a expresar la unión cognoscitiva formal entre el cognoscente y lo conocido, y, cuarto, algo cuya misión consista en producir la reunión o asociación entre los correlativos. Brevemente: en este orden de cosas, el conocimiento sería imposible sin la vigencia del principio de causalidad, pues resulta por demás notorio que, en ese orden, el conocer emerge como efecto de diversos principios.¹⁶

El paralelismo cognoscitivo viene impuesto por el hecho de que las cosas inscriptas en el orden de la multiplicidad denotan la indigencia de algo realmente distinto a ellas mismas para lograr la actualización de sus potencias aprehensivas; así, el hombre puede conocer, mas siempre que haya algo cognoscible que no sea el hombre mismo, ya que la actualidad de su conocimiento no se consumaría en un supuesto estado humano de soledad o de aislamiento óntico respecto de las cosas naturalmente constituidas como objetos de sus capacidades cognoscitivas. De esta manera, el conocimiento adquirible por los cognoscentes colocados en el orden de lo múltiple impone un paralelismo entre dichos cognoscentes y las cosas cognoscibles que contiene tanto la

¹⁵ Como se habrá advertido, ésta es una de las tesis magistrales de la teología aristotélica que culmina en la *definición* de Dios como la intelección que es intelección de su propia intelección: cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* XII 7: 1072 a 19, 1073 a 13, et 9: 1074 b 15, 1075 a 10. Para su significado, nos remitimos a nuestro artículo *Vtrum Deus cognoscat alia a se. La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino*: *Divinitas* XXVI (1982), 123-161.

¹⁶ Cfr. M. E. SACCHI, "Conocimiento y causalidad", *Sapientia* XL (1985), 291-306.

alteridad de los correlativos cuanto la posibilidad de darse una compatibilidad o adecuación entre los términos de la simetría aquí evocada.

El paralelismo cognoscitivo no implica el conocimiento efectivamente consumado en el acto en que consiste el conocer, sino tan sólo la posibilidad o la potencia de la unión entre los correlativos, lo cual se echa de ver, sin ir más lejos, al comprobarse que la existencia de los términos simétricos no comporta necesariamente el acto de conocer: Juan tiene ante sí incontables cuerpos astrales que pueblan el espacio; estos cuerpos son un correlato cognoscible del cognoscente en potencia que es Juan, pero Juan no sabe una pizca de astronomía. En consecuencia, el paralelismo cognoscitivo no involucra el conocimiento en acto, sino solamente una referencia mutua entre el cognoscente y el cognoscible llamada a actualizarse a través de un acto que asocie a los correlativos, en lo cual radica, precisamente, el conocer.

Esta breve semblanza del paralelismo cognoscitivo corrobora que el conocimiento sigue al ser. Si no hubiera un cognoscible paralelo al cognoscente, éste no tendría cómo referirse a su correlato. Si no hubiera un cognoscente correlativo del cognoscible, éste nunca sería conocido. El ser de lo que es, sea esto un cognoscente o un cognoscible, es un requisito previo al conocer, pues el cognoscente no sería tal cosa si no tuviese ser, ni el cognoscible sería cognoscible si de algún modo no fuera algo, una cosa equiparable a un ente.

6. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DEL CONOCIMIENTO

Además de otras complejidades no mencionadas, lo dicho hasta aquí revela que una definición del conocimiento se nos muestra al extremo intrincada. Inclusive, hay razones para sospechar que, en buena medida, el conocimiento no es definible, al menos si se pretende definirlo con arreglo a las leyes de una definición esencial estrictamente tal. El problema de la definición del conocimiento reside, pues, en que el mismo acto de definir es un acto cognoscitivo y, por tanto, al quererse obtener esa definición, parece inevitable la ruina de las leyes de la buena definición.

La primera ley de la definición nos pide que ésta sea convertible con lo definido, lo cual recaba que la definición signifique lo definido mostrándose como una semejanza suya y, aparte de ello, que no sea más amplia ni más exigua que aquello que se busca definir. Desde este ángulo, una definición del conocimiento debe ser un conocimiento que represente el conocimiento. No debe ser un conocimiento que exceda el conocimiento ni un conocimiento más reducido que el conocimiento mismo. Como se ve, el procedimiento para arribar a esta definición está amenazado de caer en el vicio del *circulus*. Por si ello no bastara, tampoco es fácil restringir el conocimiento definitorio a los términos exactos del propio conocimiento, de donde el grado de exceso o de insuficiencia de una posible mala definición aparece como algo bastante arduo de medir con justeza.

Detrás de todo esto se esconde una trama noética y psíquica cuya solución se presenta cabalmente fatigosa, lo cual, sin embargo, es razonable, porque

una definición humana del conocimiento también debe contemplar el hecho de que el objeto definible supera en demasía la perfección del humano conocer. En efecto: el hombre puede conocer que su conocimiento no es el conocimiento óptimo, lo que se pone en evidencia con sólo experimentar la existencia del desconocimiento, de la ignorancia y del error en el pensamiento humano. Por ende, si hay un conocimiento perfectísimo, éste se hallará por encima de la capacidad humana de definir con arreglo a la ley recién citada, lo que implica desde el vamos una seria limitación de su aplicabilidad al objeto de nuestra consideración.

La segunda ley de la definición solicita que ésta sea más clara que lo definido. Por supuesto, ¿para qué una definición de cualquier cosa si lo definible se brindara en sí mismo claro y hasta con una claridad no superable por aquella definición? Definimos las cosas para conocerlas más claramente; no para agregar a nuestra percepción de ellas un aparato de estructuras lógicas superfluas que no contribuyen a conocerlas mejor. Ahora bien: ¿cómo conocer el conocimiento para que con su definición se nos ofrezca más claro? Si definir es un modo de conocer, ¿no sucedería, acaso, que una definición del conocimiento encubriría la pretensión de conocer mejor el conocer mediante el mismo conocer? Sí; tal pretensión anida en el fondo del procedimiento definitorio del conocimiento, mas esta pretensión no es descabellada ni carece de justificación. ¿Por qué? Porque con mi conocimiento conozco y puedo conocer que conozco, pero conocer el conocimiento no es lo mismo que conocer cosas que no son mi conocimiento. Consiguientemente, la definición del conocimiento puede esclarecer lo tocante a un conocer que no necesariamente se presenta esclarecido en el conocimiento de otras cosas.

Ahora bien: ¿hasta qué punto podemos definir el conocimiento, haciéndolo más claro, cuando el recurso a nuestro alcance para tal esclarecimiento es el propio conocer? ¿No sería esto anhelar que lo oscuro del conocimiento se vuelva más claro gracias al mismo conocimiento, que sería así claro y oscuro al mismo tiempo? Esta objeción tiene su raíz en algo ya dicho: nuestro conocimiento no está exento de deficiencias, lo cual nos impele a ser precavidos, ya que suena irreverente desear definir el conocimiento para obtener más claridad acerca de él cuando el conocimiento óptimo, que no es humano, desborda la capacidad definiente de un conocer defectible, como lo es el nuestro.

La tercera ley de la definición estatuye que una definición esencial se haga por el género próximo y la diferencia específica. Esta ley parece incumplible en cualquier ensayo dirigido a definir el conocimiento, porque, ¿en qué género hemos de inscribirlo? Aparte de eso, ¿cuál es la diferencia del conocer? No sería aventurado sospechar que una definición recta del conocimiento se halla entorpecida por la existencia suprapredicamental de conocimientos que no pueden ser circunscriptos a los predicables que determinan las fronteras de toda definición esencial. En tal sentido, a causa de la concomitancia del ser y el conocer, habida cuenta que éste sigue a aquél, según lo ya expuesto, hay motivos de fuste que nos inducen a mirar el conocimiento como algo que acompaña a lo que es la misma dimensión trascendental per-

tinente al ente en virtud de su propia estructura suprapredicamental. Pero en este plano también se ha rebasado toda ocasión de comprimir lo definible a los términos coartantes de un género o de una especie. La explicación más señera de este criterio es abordada cuando el metafísico especula acerca del *verum* trascendental convertible con el ente.

La cuarta ley de la definición es la que más dificultades origina en los intentos de definir el conocimiento: lo definido no debe formar parte de la definición. Aquí se nos urge adoptar las mayores providencias para escapar a la amenaza del *circulus*, pues si lo definido no debe formar parte de la definición, una buena definición del conocimiento no debe incluir el conocimiento entre sus términos. Menudo problema, porque, ¿cómo habremos de definir el conocimiento sin el conocimiento, cuando la definición, a la postre, es un modo de conocer? Es verdad que el *circulus* desnaturaliza la definición, a la manera en que una mala definición de la lluvia, por ejemplo, es aquella que pone a la lluvia como parte de su definición; v. gr.: "La lluvia es una caída de agua que cae como la lluvia". ¿Cómo superar este inconveniente tratándose de una definición del conocimiento? En nuestra opinión, de atenernos a un procedimiento definitorio presidido por el respeto estricto a esta ley, el problema es insoluble. A no ser que se acuda a los servicios de una dición metafórica, pero sin olvidar que también las metáforas mantienen una relación estrecha con el conocimiento, una definición del conocimiento siempre implica incurrir en el *circulus*, es decir, poner en ella el propio conocimiento. Siendo esto así, la posibilidad de una definición rigurosa del conocimiento se torna asaz remota. Resta, por tanto, conformarnos con definiciones menos estrictas, nunca esenciales, y, a lo sumo, descriptivas o denotantes de lo definible según una cierta aproximación externa a lo que se busca definir.

La quinta ley de la definición —*definitio non sit negativa*— e igualmente la sexta y última —*definitio sit brevis*— no ofrecen mayores dificultades para su observancia, mas a condición que las cuatro leyes anteriores sean debidamente satisfechas. Es hora, luego, de resumir todo lo que hemos transcrito en derredor de la definición del conocimiento.

A la luz de esta reseña, es evidente que definir el conocimiento se confirma como algo extremadamente arduo. Puede asegurarse que el nudo gordiano de la dificultad es la coincidencia entre la definición y lo definible: queremos definir el conocimiento, pero la definición es ella misma conocimiento. El conocimiento está en lo definible y en la definición, lo cual provoca un notorio conflicto en el interior del mismo procedimiento definitorio. Lo que tal conflicto devengue no ha de pasar inadvertido a cualquiera que se halle medianamente avisado sobre las exigencias lógicas de toda buena definición. Esto se comprueba trayendo a colación las innumerables definiciones del conocimiento recogidas a lo largo de la historia de la filosofía. En ellas es dable verificar un dato ya insinuado en nuestro examen: ninguna de las definiciones coleccionadas en el acervo histórico del filosofar llena los requisitos de una auténtica definición esencial del conocimiento. En otras palabras: hasta donde nos consta, no poseemos una definición tal. Pero esto es un hecho. ¿Significa ello que tampoco *de iure* pueda formularse una definición esencial

del conocimiento'? A nuestro entender, no es posible al hombre definir el conocimiento a tenor de las leyes de una rigurosa definición esencial. Las razones arriba alegadas nos empujan a sostener esta conclusión, sin que ello comporte ninguna negación de la posibilidad de definirlo ajustándose el proceder definitorio a los términos de una descripción que, analógicamente, permita extender tal definición a -todo acto cognoscitivo e inclusive al conocer de los cognoscentes no humanos.

La inferencia que acabamos de apuntar no reviste carácter esencial. Bien sabemos que no podemos definir todas y cada una de las cosas que pueblan este universo. Hay cosas que pueden ser definidas por el hombre, otras, en cambio, no pueden ser definidas por el cognoscente humano, al menos esencialmente. La ya mentada falibilidad de nuestro conocer marca los límites de la capacidad cognoscitiva del animal racional. ¿Quién ha definido una ameba? ¿Cuál es la diferencia específica de la langosta? ¿Podemos definir a Dios? ¿Es definible el individuo concreto? Ni hablar, por supuesto, de las cosas que no tienen, una entidad substancial o de aquellas que no pertenecen al orden de la naturaleza, cuyo conocimiento es mucho más intrincado. El conocimiento humano implica una cierta unidad, mas no una unidad plena como la de la substancia, sino una unidad derivada de la conjugación de una pluralidad de elementos que el hombre no está en condiciones de reducir a una síntesis absolutamente luminosa como para que el conocer reúna totalmente el contenido cognoscible de los objetos de sus potencias aprehensivas. De ahí lo irragtable de la empresa, histórica de nuestro conocer finito. Paradojalmente, la definición esencial del conocimiento es una de esas cosas que se evaden del esfuerzo, del hombre. La finitud de su conocer y la eminencia trascendental de lo cognoscible le impiden alcanzar tamaña precisión.

Al empeñarse en definir el conocimiento, los filósofos aportan frecuentemente definiciones descriptivas y a veces puramente nominales. Los intentos de proveer una definición esencial suelen chocar con la restricción de tal definición a un género determinado de conocimiento, con lo cual se pone en peligro una de las cláusulas de la primera de sus leyes, esto es: que la definición no sea insuficiente por la exclusión de algo, de la cosa definible. Este inconveniente se palpa en muchas definiciones llegadas, a nosotros. Una de ellas, elaborada por el filósofo neotemista Ioseph, Augustin Gre'dt, declara que el conocimiento es la "acción metafísica por la cual es inmaterialmente tenida la forma". Gre'dt propuso esta definición cuidándose expresamente de no incidir en el círculo vicioso de definir el conocimiento por el conocimiento mismo, y por eso dejó a un lado, ciertos términos cuya alusión, hubiese involucrado, tal el cuius; así, en su definición se descartan deliberadamente las referencias a la tenencia de la forma de un modo "cognoscitivo", "objetivo" o "intencional", pues el recurso al adverbio inmaterialiter evita la incursión en el círculo que viciaría la fórmula. Pero Gre'dt, al explicar los alcances de su definición, anuncia que ella supone el acto cognoscitivo como la consumación de una potencia aprehen-

¹⁷ I. A. GRE'DT *O. S. B., Elementa philosophiae aristotelio-thomisticae*, ed. 13a reeognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1961, vol. L p. 398.

siva ordenada a dicho acto y, además, que esta acción se inscribe dentro de la primera especie de la categoría de la cualidad. En tal aspecto, su definición no es aplicable más que a aquel conocimiento cuyo sujeto es el ente finito compuesto de potencia y acto, de (substancia y accidentes y, en última instancia, el ente cuyo conocer es un acto, segundo que preexige la constitución anterior del sujeto actualizado por su acto primero, el acto de ser. Esta definición, por consiguiente, no es atribuible' al conocimiento de un cognoscente cuyo conocer sea esencial, i. e., 'que se encuentre en acto primero respecto de su inteligible y, por tanto, que no conozca mediante un tránsito de la potencia al acto, sino que sea el mismo entender subsistente en razón de su naturaleza. El tenor predica mental del conocimiento definido por Gredt conspira, pues, contra la eminencia de un acto, que no 'sólo no se agola en el ámbito de la finitud, sino que ostenta su, máxima pureza allende todo género, no siendo, luego, reductible a ningún predicamento.

Estas consideraciones nos revelan que la definición esencial del cono- s- miento está interferida por no pocas barreras que nos impelen a conducirnos con, precaución cada vez que se desee llevarla a cabo, lo cual no quita que tal cometido pueda verse favorecido por la posibilidad de abordar la naturaleza del conocer a través de un análisis que despeje los obstáculos antepuestos a la. inteligencia de su condición propia. E's por ella, según creemos, que Maritain ha escogido una vía más idónea que la de Gredt para definir el conocimiento. Conocsr, dice Maritain, es *devenir mitre citase que soi* con lo cual, a nuestro entender, ha rescatado la médula de la teoría del conocimiento que Tomás de Aquino enunció en el siglo XIII.

En una de sus páginas más celebradas, Maritain puso de relieve que ,el conocimiento sería imposible sin la inmaterialidad: "¿Por qué es así? Porque, en un escándalo aparente para el principio de identidad, es ser en cierta manera otra cosa que la que se es; es *devenfr* o't,ra| cosa di 'tinta de si, `fieri aliud a se', *ser o drren, ír lo otro cn tanto* otro `esse sen fieri aliud in quantum aliud' En base a esto, Maritain aceptó que el "devenir otro en tanto, que otro" define con bastante bonanza el conocimiento, pero a costas de una evidente antropomorfización de tal definición, ya que ella apunta más que rada al modo de conocer propio del hombre. Para atribuirla también a otros cognoscentes, hasta donde esto sea posible, no queda otra solución que echar mano a una analogía: "Para dar una definición del conocimiento que convenga a toda la amplitud analógica de éste, debería. decirse ue conocer es ser o devenir una cosa [. . .] de un modo, que no sea por la existencia que actualiza un sujeto. Conociendo, un ángel es él mismo y las otras, cosas de otro, modo que por su existencia propia de sujeto limitado; Dios, por su ciencia, es Él mismo y las cosas de otro

¹⁸ J. MARITAIN, *Distinguen pulir unir our les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris, 1946 (=Bibliolèque Française de Philosophie), pp. 217-218. Cfr. ID. *Réflexions sur l'intelligence et sur su ves propre*, *ibi*, 1'930', p. 1(53). En la primera de estas dos obras (p. 218, nota 1), Maritain corrige acertadamente a S:mo nin: para éste, en el conocimiento, el cognoscente deviene una semejanza del objeto conocido, cuando, en verdad, como dice aquél, al cognoscente le cabe *devenir* (immatériellement et intentionnellement) *l'objet lui-même*". Vide H.-D. SIMONIN O.P., "Connaissance et similitude": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XX (1931) 293-304.

modo que por una existencia que actualizaría un sujeto".¹⁹ Brevemente: salvo en Dios, el conocimiento implica un acto dependiente de una relación de alteridad que convierte al cognoscente "en otro", mas un acto, en fin, inmanente al converso, sí, pero que no se identifica con el acto primero por el cual es, sino que se trata de una actualidad sucedánea y complementaria de su entidad finita y limitada recibiendo algo de otro que no tiene en sí.

7. VT IN EA DESCRIBATVR TOTVS ORDO UNIVERSI

El conocimiento es un acto del todo singular que descubre una perfección en quienes lo ejercen. Las creaturas cognoscentes, al conocer, se convierten, en cierto modo, en las mismas cosas conocidas atestiguando la convergencia de unas y otras en una unidad que, si bien no posee carácter substancial, no por ello deja de patentizar la asociación de los entes del universo en una suerte de comunidad o sociedad que atempera la dispersión óptica de este reino de la multiplicidad. A su manera, el conocimiento ya es en sí mismo una prueba de que el orden de lo múltiple es tan evidente como lo es el encauzamiento de todas las cosas hacia una unidad que, sin abrogar la multiplicidad, supone tanto un principio de procedencia cuanto un principio terminal absolutamente simple.

Pero el conocimiento no envuelve solamente la unidad formal del cognoscente y lo conocido, sino que, a su vez, es también la condición y el principio donde se asienta el movimiento tendencial de los cognoscentes a otra clase de unidad, esto es, aquélla que dimana de la unión del cognoscente a lo conocido bajo la razón de la apetibilidad, pues la verdad abrazada en el conocimiento de las cosas pone de manifiesto que lo conocido, por ser, es, además, algo convertible con lo bueno. De ahí que el conocer sea la antesala del amor, ya que amamos lo que nos es conocido. No podemos amar algo desconocido. Mas, si el conocimiento implica una *reductio ad unum*, el amor es todavía más congregante en la unidad que el propio conocer, a tal punto que una señera tradición metafísica, cuyo exponente simpar fue el ignoto autor del *Corpus dionysianum*, estatuye que el amor, precisamente, es la *vis unitiva* por excelencia.²⁰

La especulación metafísica del conocimiento ha de tener en cuenta que la consideración de este acto como algo obrado por los cognoscentes finitos, especialmente por el hombre, no debe entorpecer el análisis del conocer en una instancia superior, porque el conocimiento obtenido por los cognoscentes finitos es un acto realmente distinto de la potencia cognoscitiva de tales entes, pero hay un conocer que no es el acto limitado de una potencia pasiva, sino que es acto puro. En los cognoscentes finitos, su conocer no es el acto de ser. En el cognoscente infinito, contrariamente, su ser y su conocer son realmente idén-

¹⁹ *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 219-220.

²⁰ Véase el texto del PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nomin.*, IV 14: PG III 713; y el comentario de Santo Tomás, *In IV De div. nomin.*, lect. 12, nn. 455-456.

ticos. Y esto es Dios, en cuya esencia no hay ninguna limitación potencial que le retacee el hallarse eternamente en acto respecto de los cognoscibles de su intelecto, sea su objeto primario —Él mismo—, sea su objeto secundario —el ente creado—, de donde le cabe ser el *ipsum intelligere subsistens*, como que no hay ningún objeto cognoscible que no le sea conocido en acto perpetuo.

El conocimiento divino, que es la identidad absoluta del entendimiento de Dios y de su objeto entendido —Él mismo en su propia esencia y en cuanto principio primero de todo lo que finitamente es—, es el paradigma perfectísimo de todo conocimiento. El conocimiento conseguido por los cognoscentes finitos imita el conocimiento divino, pero con una debilidad tal que la identidad plasmada en el conocer de Dios nunca se da en sus creaturas, pues en ésta permanece inalterable la distinción real entre el acto cognoscitivo y la potencia a él ordenada. Conviene recalcarlo una vez más: en Dios, su conocimiento es su ser; en los demás cognoscentes, conocer, que es obrar, es un acto segundo que no se identifica con el acto por el cual esos cognoscentes son participando el ser. En este sentido, la teoría de la distinción real entre la esencia y el ser del ente finito es también la clave de la explicación del conocimiento inesencial obtenido por los cognoscentes que lo ejercen al modo de un acto recibido y, por eso mismo, sujeto a la intervención de causas extrínsecas que delatan su dependencia de determinados principios situados más allá de quien conoce.

De acuerdo a lo relatado, el conocimiento adquirido por los cognoscentes finitos exhibe un rostro de menesterosidad, mas, por otra parte, exhibe asimismo el estigma de una perfección asombrosa. Tomás de Aquino dio de él esta explicación que no tiene desperdicio: detectamos en las cosas una doble perfección, ya sea la de su ser, que es común a todo ente en acto, ya la del conocer, que es propia del cognoscente en cuanto tal. El acto de ser compete a las cosas creadas conforme a sus naturalezas específicas, pero como el ser específico de una cosa es distinto al de otras, la perfección de este acto es diversa en un grado proporcional a la especie de dichas cosas, y así ningún ser de este tipo asume la perfección absoluta, pues el ser de algunas cosas muestra cierta perfección ausente en otras; de ahí que todas las cosas finitas sean imperfectas en tanto participen sólo parcialmente las perfecciones habidas en el universo. Y es por ello, dice Santo Tomás, que el conocimiento viene a traer un cierto remedio a esta imperfección en las creaturas a esta imperfección de las creaturas consideradas en su ser específico. Es el remedio consistente en la obtención de la perfección de otras cosas a través de un acto por el cual el cognoscente se nutre de lo que no posee convirtiéndose en algún sentido en esas cosas, a saber, conociéndolas, deviniendo lo que ellas son sin dejar de ser lo que él es. Este segundo modo de la perfección, que no es la perfección propia del acto de ser, sino la de un acto posterior, se brindaba como un acontecimiento admirable a los ojos de Santo Tomás, y no era para menos, porque “*secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat*”. Por tanto, tampoco puede dejar de maravillarnos la proyección que el Doctor Angélico asignó al conocer al percatarse que la perfección universal reflejada en el cognoscente no es independiente de su orden al último fin: “*Vnde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam*

finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei".²¹ Con ello, Santo Tomás ha confesado su certeza acerca de la necesidad de abordar la explicación postrera del conocimiento humano recurriendo a la causa final de este conocimiento, que es la visión de la verdad suma y primera participadamente anticipada en la verdad del conocer peregrino de esta vida.

Lo dicho nos obliga a regresar a la especulación metafísica de la verdad, algo bastante relegado en el pensamiento unilateralmente comprimido en la consideración meramente lógica y formal de una propiedad de los juicios del entendimiento, cuando, en el fondo, la verdad trasciende toda circunscripción dialéctica para alzarse ante el intelecto como algo indisolublemente ligado al ser, al punto que la verdad suprema no es sino el ser esencialmente subsistente. Sin la correspondiente inteligencia del filósofo primero acerca de esta verdad, y ello en la humana medida en que sea especulable por nuestra razón librada a sus propias fuerzas, la búsqueda del fundamento más determinante del conocimiento quedará trunca.

MARIO ENRIQUE SACCHI

²¹ *De verit.* q. 2 a. 2 resp. Cfr. *Summ. c. Gent.* I 1.

HUMANISMO Y HUMANISMO CRISTIANO *

I

HUMANISMO O CULTURA

1. ¿Qué es Humanismo?

Por la actuación de su espíritu el hombre es capaz de transformar las cosas materiales —incluso su mismo cuerpo— y la propia actividad espiritual —inteligente y libre— para el logro de un bien o valor en busca de su propia perfección. En toda su actuación espiritual, aun sobre las cosas materiales, no puede dejar de realizar bienes o valores positivos o negativos, es decir, no puede dejar de perfeccionar o deteriorar las cosas o su propio ser.

Ahora bien, esta actividad espiritual que transforma las cosas, su cuerpo y su propia actividad espiritual, para la consecución de valores en busca de su propio bien, es lo que constituye el *Humanismo o Cultura*.

Humanismo, porque todo lo que toca el hombre con su espíritu lo impregna de *humanidad*. La actividad humana penetra en las cosas y en la propia vida del espíritu para conferirle sentido humano, es decir, para *humanizarlas*. Un objeto cualquiera —una máquina construida por el hombre o una simple piedra empleada de pisapapel— o el desarrollo de una acción espiritual, de su inteligencia en la adquisición de la verdad o de su voluntad libre a fin de acrecentarse con los hábitos o virtudes morales, constituye un perfeccionamiento humano, un *humanismo* o, en otros términos, una penetración trascendente del espíritu, que enriquece los objetos materiales o la misma actividad espiritual, mediante la realización de un valor. Tal enriquecimiento valioso únicamente puede ser realizado por el espíritu y, una vez realizado, solamente por él puede ser develado o comprendido y usufructuado.

A medida que la persona va sometiendo a su dominio el mundo material y espiritual el humanismo avanza, el espíritu humano va conquistando para sí nuevas áreas del mundo y de sí mismo, su dominio se agranda y profundiza sobre el ser material y sobre su propio ser espiritual.

En el caso de la acción humana sobre los entes materiales —vale la pena señalarlo— este avance del humanismo para mejorar el bienestar del hombre, es continuo y creciente. Desde los primeros alojamientos en las cavernas y luego en habitaciones más elaboradas, y más tarde mejor construidas, hasta las man-

* Trabajo leído en el II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Monterrey (México), 21-25 de octubre de 1986.

siones y palacios de épocas posteriores, embellecidas con obras de arte; desde los primitivos utensilios de piedra y luego de madera y más tarde de metal, desde la invención de la palanca, el tornillo, la rueda y otros mil instrumentos cada vez más acabados y de mayor utilidad, hasta más adelante el logro de las máquinas modernas, creadas en incesante desarrollo —como el ferrocarril, el automóvil y el avión—, las computadoras, los cohetes y los satélites que trasladan al hombre o sus sondas indagatorias a otros planetas; y, en otras áreas, desde los primitivos instrumentos musicales, como la flauta, hasta los cada vez más perfeccionados, como el piano, el violín y el órgano; y en la pintura, la escultura y las letras y otras manifestaciones del arte, desde las expresiones primitivas de las cuevas de Altamira hasta las más acabadas y perfectas; y en otras múltiples direcciones, todo este itinerario, recorrido sin pausa y cada vez más acelerado a través de los siglos, de la ciencia, la técnica y el arte, se nos presenta como un avasallamiento maravilloso y creciente del mundo material bajo el dominio del hombre, como una conquista e impregnación, cada vez más amplia y penetrante, del *espíritu sobre la materia*: como un *humanismo* que ensancha sin cesar sus fronteras y ahonda en sus estratos para transformar cada vez más el mundo corpóreo y someterlo a los fines o valores humanos y, en definitiva, al perfeccionamiento propio del hombre.

Si nos hemos detenido en el sector material del humanismo es porque en él se hace más visible la penetración y sometimiento incesante de las cosas al espíritu del hombre y sus valores.

Ya veremos luego cómo se desarrolla el humanismo en los sectores espirituales, en los cuales no siempre avanza, sino que tiene sus épocas de apogeo y de retroceso.

2. *Humanismo o Cultura*

Esta penetración y dominio del espíritu humano sobre la naturaleza material y espiritual se llama con razón *humanismo*. Pero puede llamarse también *cultura*; porque cultura proviene del verbo latino "*colo*", que significa cultivar o desarrollar. La cultura es, pues, un desarrollo de la naturaleza material o espiritual para lograr nuevos bienes o valores o para constituirlos con más perfección.

Originariamente la cultura se refirió al cultivo de la tierra, con el que el hombre logra más abundante y más perfectos frutos, que los dados por la sola naturaleza abandonada a sí misma. Este cultivo o cultura de la tierra se logra por el espíritu del hombre, por su inteligencia y libertad, que se aplica a mejorar el rendimiento de la naturaleza, en cantidad y calidad, con instrumentos y medios cada vez más perfectos. (La cultura es, pues, en su origen, una penetración del espíritu del hombre, de su inteligencia y voluntad, es decir, un *humanismo*, que impregna la tarea de la producción del campo para ordenarla y lograr cada vez más y mejores frutos.

Pero la cultura o cultivo humano en función de valores se aplica también a otros sectores naturales, tanto materiales como espirituales. Este desarrollo, preparado por la inteligencia y realizado por la voluntad libre con las manos y otros instrumentos materiales, creados por el propio hombre, cuando son necesarios para transformar y mejorar el mundo corpóreo y espiritual con el fin de alcanzar otros bienes o valores, es lo mismo que *humanizar* o *impregnar de humanidad* ese mundo natural, es decir, es lo mismo que *humanismo*.

Cultivar o *humanizar* las cosas o el propio hombre en su cuerpo y en su actividad intelectual y libre, para acrecentarlos con nuevos bienes o valores, o sea, para perfeccionarlos es, pues, realmente lo mismo, están ambos realizados por el espíritu con el mismo fin.

Por eso, podemos usar indistintamente el término *humanismo* o *cultura* para designar esta obra de penetración e impregnación del espíritu humano en la naturaleza material y espiritual, con el fin de transformarla. Se trata siempre de cambiar de forma a los entes naturales por la acción de la inteligencia y de la voluntad humanas.

3. *Vida humana y cultura*

Como el hombre no puede dejar de actuar como hombre, es decir, sin desarrollar su actividad espiritual, no puede tampoco dejar de hacer cultura o humanismo: desde su origen, consciente o inconscientemente, el hombre ha realizado cultura.

A su vez el hombre tampoco puede vivir sin cultura.

Sin los entes culturales materiales —la habitación y el arte, los alimentos, los medicamentos, los progresos científicos y técnicos— la vida humana sería muy difícil, casi imposible de soportar. Por eso, antes de los grandes progresos científicos y técnicos y medicinales de los últimos tiempos, a medida que retrocedemos en el pasado, el término medio de la vida humana era cada vez menor. Por eso también, en los pueblos poco desarrollados, esta media de vida es menor que en otros pueblos.

Mucho menos podría vivir el hombre una vida digna de su ser personal o espiritual, sin los entes culturales de las buenas costumbres morales, de la educación, de la familia bien constituida y organizada, de la sociedad política estructurada sobre el bien común y el orden jurídico. Alejado de la familia y de la sociedad y de sus bienes culturales mencionados, el desarrollo espiritual humano sería casi imposible. Sin dejar de ser inteligente y libre, por naturaleza, su vida se reduciría en gran manera a una vida casi puramente natural, sin desarrollo específicamente humano. Esta deficiencia se notaría sobre todo en la cima de la cultura, que es la vida religiosa, por la que el hombre se une con su último Fin, que es Dios.

Por eso, si el hombre no puede vivir sin hacer cultura, tampoco puede vivir sin cultura. Y cuando la cultura o humanismo disminuye en los grados superio-

res del espíritu —como son el orden moral y religioso, el orden social y jurídico— tal deterioro o descenso de la cultura, influye peyorativamente en la vida personal y comunitaria humana. En un Estado organizado sobre el bien común y sobre una sólida moralidad y religión, con un orden jurídico bien establecido, que defienda el derecho y el valor de las personas, de las familias y comunidades intermedias, es mucho más fácil el desarrollo material y espiritual —intelectual y moral— de los ciudadanos que, en otros tipos de Estado, donde tales bienes están deteriorados o disminuidos.

II

LOS SECTORES DEL HUMANISMO O CULTURA

4. Introducción

Esta cultura o humanismo de la naturaleza material y espiritual, puede realizarse sobre tres sectores de la actividad humana: 1) el *hacer*, 2) el *obrar* y 3) el *contemplar*

Estas tres actividades sintetizan el ámbito del obrar espiritual humano: 1) el *hacer*, en que dicha actividad espiritual —de la inteligencia y de la voluntad— incide sobre las cosas materiales; 2) el *obrar*, en que dicha actividad actúa sobre la libertad de la voluntad con incidencia en toda la conducta estrictamente humana: moral, religiosa, jurídica, económica y social; y 3) el *contemplar*, en que la mencionada actividad se dirige y obra sobre la propia actividad intelectual.

Ahora bien, la *cultura o humanismo* se encauza por esos tres sectores de la vida espiritual humana, para ordenarlas y dirigir las a su perfeccionamiento o humanización, mediante el logro de determinados bienes o valores.

Se trata siempre de la penetración de la vida espiritual humana con sus auténticos valores, en estos sectores de la misma, para liberarlos de sus defectos y limitaciones y ordenarlos a un verdadero desarrollo o perfección.

Basta una simple modificación de un ser natural —material o espiritual— para lograr un ente cultural o humanizado. Así una piedra empleada como pisapapel se trueca en un ente cultural. También un gesto de bondad o de amistad es un ente cultural.

Tales entes culturales o transformados por el humanismo o acción espiritual del hombre, para ser de-velados como tales en su verdadero sentido y alcance, necesitan *ser comprendidos* en el valor que ellos encarnan. En cambio, los entes naturales son meramente *entendidos*. Por ejemplo, si nos encontramos ante una piedra, la primera actitud de la inteligencia será de indagar la naturaleza de la misma: si es un mármol, un granito, etc., es decir, la inteligencia procura *entender* la piedra en su naturaleza. Pero si nos percatamos, después, que esa piedra es un hacha de un indio, pasamos entonces de la *intelección* a la *compreensión*: nos situamos ante una transformación cultural —por pequeña que

ella sea— realizada por un hombre con una determinada intención o sentido de valor. Al de-velar esta intención y valor de esta piedra convertida en hacha, la *comprehendemos* o *de-velamos* como ente cultural o humanizado por un hombre. Es la actividad de un hombre que des-cubre la actividad humana impresa en un ser natural por otro hombre para humanizarla y conferirle un valor.

Por lo demás, si sólo el hombre con su espíritu es capaz de hacer cultura, también sólo él, con su espíritu, es capaz de comprenderla y aprovecharla.

De aquí que el mundo de la cultura en su realización y comprensión y aprovechamiento sea un mundo exclusivamente humano, y ningún otro ser inferior a él tiene acceso al mismo. Los demás seres materiales, hasta el animal inclusive, ni son capaces de crear cultura ni de comprenderla o aprovecharla. El mundo de la cultura está por encima de su alcance, es un mundo vedado para ellos.

5 *El sector de la cultura del hacer técnico*

El hacer cultural del espíritu sobre la materia, puede ordenarse o bien para hacerla *útil* o bien para hacerla *bella*. De aquí que la cultura del hacer se divida en dos secciones: la de la *artesanía y técnica*, que intenta la consecución del valor de la *utilidad*, por medios manuales y por máquinas elaboradas por el propio hombre, para mejorar las cosas materiales y hacerlas servir mejor a sus necesidades y bienestar humano; y la del *arte*, cuyo fin es transformar las cosas materiales para hacerlas *hermosas* o más hermosas, es decir, para obtener o realizar el valor de la *belleza*.

El primer sector es el de la cultura *técnica*, incluyendo en ella la *artesanía* o *técnica* primitiva manual. Con ella el hombre modifica o transforma las cosas materiales para hacerlas servir mejor a sus necesidades.

En la *técnica* hay un desarrollo ininterrumpido. Mediante la obtención de un objeto útil, es posible lograr otro más útil y así sucesivamente, echando mano de medios más abundantes y mejor elaborados.

Ya dijimos antes (n. 1) cómo se desenvuelve sin cesar y sin retroceso este desarrollo en todas las direcciones de la utilidad.

Esta actividad se inicia con la *artesanía* o transformación con utensilios manuales o con las mismas manos. Luego se desarrolla más ampliamente con la *técnica* propiamente dicha, mediante la invención de las máquinas cada vez más complejas y perfectas, que abarcan un área sucesivamente más amplia y más perfeccionada.

La *técnica* ayuda y suple en gran parte el trabajo humano. Por eso, si ella estuviera subordinada al orden moral o humano, con el tiempo los hombres podrían trabajar cada vez menos y tener más tiempo para el "ocio" o cultivo del espíritu.

6. *El sector de la cultura del hacer artístico*

Paulatinamente el hombre pasa de la técnica al arte. Al principio, sólo busca los medios para poder subsistir cada vez mejor y luego para elevar el nivel de su vida conforme a su dignidad de persona humana.

Pero luego comienza a transformar los objetos de la técnica: una mesa, una silla, una habitación, en obras de arte, comienza a hermosearlos. El simple asiento se trueca en un hermoso trono y una mesa común en un cuidadoso mosaico; la vivienda en un bello palacio; y otro tanto acontece con los utensilios, que se convierten en objetos de orfebrería.

Pero más adelante el hombre inicia la elaboración de las obras de arte por el arte mismo, comienza a crear facturas hermosas en la pintura, en la estatuaría, en los tapices y otras expresiones de pura belleza

Cada época utiliza la materia a su alcance para crear los objetos bellos. Así el estilo gótico echó mano de la piedra, creó la ojiva para iluminar y hermosear las catedrales, los castillos y otros edificios de entonces; y dio a luz este arte admirable de los vitrales, de las miniaturas y de las iluminaciones de los manuscritos.

Con el avance de la técnica, el arte echó mano de nuevos medios de expresión artística. A través de los siglos el arte ha dejado la impronta de su paso sobre las obras bellas elaboradas con los materiales de la época, desde la madera a la piedra, y luego desde el cemento al aluminio, al acrílico y al plástico.

Sin embargo, en el arte no acontece lo mismo que en la técnica, pues mientras ésta avanza sin detenerse, el arte, en que predomina el espíritu sobre la materia, no siempre avanza en perfección, sino que a las veces se deteriora y hasta retrocede. Por eso, la historia del arte señala determinados momentos de ascenso y descenso de sus manifestaciones, de acuerdo al crecimiento o decrecimiento espiritual de la época.

7. *Autonomía y subordinación de la cultura del hacer técnico y artístico.*

La técnica y el arte se especifican por sus propios objetos o valores: de *utilidad y de belleza*. Una obra es tanto más perfecta como técnica o artística, cuanto mejor realiza dichos valores. Y en tal sentido la técnica y el arte son *autónomos* en su propia esfera. Su perfección depende de la mayor y mejor realización de tales valores, que los especifican.

Lo cual no quiere decir que sean *independientes* de la perfección humana. Como toda cultura, la técnica y el arte están ordenados al servicio del hombre y de su perfección. De aquí que si una factura técnica o artística lograra sus propios valores, es decir, fuera *bueno como técnica o arte*, pero atentara o no se subordinara al bien específico del hombre, que es el moral, el que hace bueno al hombre como hombre, dejaría de ser cultura o humanismo. La obra

haría bueno al hombre como técnico o artista, pero lo haría malo como hombre. Así un instrumento perfectamente elaborado para destruir la vida humana —una bomba atómica o un instrumento anticonceptivo— sería técnicamente bueno, pero cultural o humanamente malo. Lo mismo acontecería con una obra de arte, que aún realizando el valor de belleza, dejaría de ser cultural o humanamente buena, si atentara contra el bien moral

8. La cultura constituida ante todo por los hábitos de la técnica y del arte

Advirtamos además que la cultura del hacer técnico y artístico, más que en las facturas externas, reside en el hábito interior que las realiza. Con este hábito o virtud intelectual de la técnica y del arte —los antiguos los incluían con sólo el término *arte*— logrado con la repetición de los actos, se constituye el *artífice o el artista*, que con tales hábitos es capaz de llevar a cabo las obras *útiles y bellas*, propias de la técnica y del arte, respectivamente. Es allí, en el hábito, donde está la raíz y la fuente de la técnica y del arte y, por eso, esos hábitos son los que con más propiedad constituyen la cultura *del hacer* en ambas direcciones, *artística o técnica*.

9. El sector de la cultura del obrar moral

En la cultura moral el hombre transforma su propia actividad espiritual de su voluntad libre para encauzarla de un modo permanente hacia el bien específicamente humano, al bien que *hace bueno al hombre*, no bajo algún aspecto, sino *como hombre*.

Dios ha impreso en la naturaleza humana la ley moral, que cada uno inmediatamente descubre en sus principios fundamentales y que, luego, a partir de tales principios, llega a conclusiones cada vez más concretas.

Pero no basta saber qué es lo bueno, es menester realizarlo. Ya advertía Aristóteles contra Platón, que reducía el bien moral a su conocimiento, que a la ciencia moral puede no corresponder una conducta moralmente buena, a causa de la intervención de la libertad. "*Vide meliora, deteriora sequor, veo lo mejor, y hago lo peor*", había dicho Ovidio, y *San Pablo, haciendo alusión a este dicho del poeta latino, añade: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero"*, es decir, que la voluntad libre puede hacer el mal, pese a los dictámenes de la conciencia.

Porque la libertad humana, de sí inclinada al bien moral, puede desviarse de la ley, de los principios morales y dejarse arrastrar al mal por las pasiones.

La cultura moral no consiste en obrar bien alguna vez, sino en crear en la voluntad los *hábitos o virtudes*, que le confieran el gobierno permanente sobre sus pasiones para poder mantenerse inclinado de un modo habitual hacia el bien propio del hombre.

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás señala cuatro virtudes fundamentales o *cardinales* —de las cuales dependen otras más específicas— que dan a la voluntad el dominio permanente sobre sus pasiones y la encaminan de un modo habitual al bien moral o perfeccionamiento humano.

Por sus pasiones sensuales el hombre está inclinado a los bienes deleitables de la comida y del sexo. La rectitud moral no está en suprimir estas pasiones, que han sido dadas al hombre para un objeto noble: mantener la vida del individuo y de la especie, ni el dominarlas sólo algunas veces, sino en liberarlas de sus excesos de un modo permanente, para que no aparten al hombre de su bien específico. Esta moderación de la sensualidad se logra con la repetición de los actos hasta crear en ella la virtud de la *templanza*, que confiere a la voluntad un dominio permanente o habitual sobre la misma.

Por otro extremo, el hombre tiene miedo y aversión natural a las dificultades y a todo lo que cuesta para obrar el bien. No basta tampoco superar esas dificultades alguna vez. Es menester superarlas siempre. Y para eso es menester crear el hábito o virtud de la *fortaleza*, con la repetición de los actos que superen el miedo a las dificultades.

Con esa virtud, la voluntad logra el dominio permanente o habitual sobre los obstáculos que le impiden obrar moralmente bien.

También el egoísmo es una pasión que, por un excesivo amor propio, aparta al hombre de dar a cada uno lo suyo, su *derecho*.

Para dar este derecho a los demás de una manera estable, es menester crear, por la repetición de los actos, la virtud de la *justicia*, que inclina a dar de un modo permanente a cada uno lo suyo, su *derecho*.

Cuando el término de la donación del derecho es la *sociedad*, la virtud que conduce a ella, se llama *justicia legal*. Cuando el término es otra persona —individual o moral— la virtud que le otorga su derecho, se llama *justicia conmutativa*. Se llama *justicia distributiva* a la virtud que inclina al gobernante y, en general, al que ejerce autoridad, a repartir a sus subordinados, de un modo proporcional, derechos y deberes. Finalmente, la *justicia social* es la que inclina de un modo habitual a dar cada persona lo necesario y conveniente para su digna sustentación para ella y su familia, en la actualidad y en el futuro.

Según algunos autores esta *justicia social* está incluida y no se distingue realmente de la *justicia distributiva*. Es una cuestión teórica, que nada resta a la importancia de tal justicia.

Estas tres virtudes morales: la *templanza*, la *fortaleza* y la *justicia* con sus múltiples virtudes específicas colocadas bajo su razón genérica, ordenan habitualmente la voluntad libre del hombre al bien moral.

Sin embargo, para el recto obrar moral, es necesaria todavía una cuarta virtud, la más importante: la *prudencia*; la cual no tiene su asiento en la voluntad sobre las pasiones, sino en la inteligencia.

La prudencia es necesaria para aplicar a las otras virtudes morales los principios éticos, para que con ellos aquéllas se ajusten a cada caso concreto, según sus exigencias. En efecto, de lo individual no hay ciencia. Por eso, los principios morales no se pueden aplicar por un mero raciocinio a las situaciones concretas de la conducta. Es menester que la virtud de la *prudencia* de un modo permanente aplique tales principios para que las demás virtudes actúen en el "justo medio", es decir, entre dos posibles excesos: ni de más, ni de menos. Así en lo referente a la comida, la prudencia gobernará a la templanza para que en cada caso concreto no se coma de más ni de menos.

Esta virtud inclina a la inteligencia a regular las demás virtudes de acuerdo a las exigencias de los principios morales, en la justa medida que cada situación moral impone. Virtud arquitectónica, por eso, como la llama Santo Tomás, y sólo bajo cuya intervención la acción resulta moralmente buena en cada situación concreta.

La cultura moral no consiste, pues, en hacer alguna vez el bien, ni siquiera en ejecutar un acto heroico, sino en obrar *habitualmente bien*, es decir, en tener dominadas las pasiones de tal manera que la voluntad libre, de sí ordenada al bien moral, pueda realizarlo sin mayor dificultad, por *connaturalidad o inclinación virtuosa*, de acuerdo a las exigencias de los principios morales de la razón, aplicados por la prudencia en cada caso particular. El juicio práctico de la inteligencia que de-vela el bien moral necesita de una voluntad bien dispuesta o virtuosa, que de este modo lo adopte por connaturalidad afectiva y lo hace eficaz en la elección libre del bien.

10. *El sector del contemplar o actividad especulativa de la inteligencia*

Finalmente la cultura tiende a perfeccionar humanamente la actividad de la inteligencia, a encauzarla de una manera habitual hacia la verdad, evitando los senderos del error.

La inteligencia puede desviarse fácilmente de su objeto, que es la verdad, y puede ser presionada por las pasiones y descaminarse de ella y llegar a confundir la verdad con el error y también a desviarse por un razonamiento equivocado.

De ahí la importancia de crear en el intelecto, por la repetición de los actos, los hábitos de la *ciencia y de la sabiduría*; con las cuales puede razonar sin peligro de error para descubrir, respectivamente, las causas inmediatas y últimas de las cosas.

En cambio, el *hábito de los principios* es innato, y con él la inteligencia, sin esfuerzo, se posesiona de los primeros principios especulativos evidentes por sí mismos, como el de no contradicción, de identidad, de razón de ser y causalidad.

De un modo análogo, en el orden práctico, el hábito de la *sínderesis*, también natural, aprehende inmediatamente y sin esfuerzo los primeros principios

morales, inscriptos por Dios en la propia naturaleza, como el de que hay que hacer el bien y evitar el mal, de que no se puede matar a un inocente.

También en el orden práctico los hábitos de la *prudencia* y del *arte*, adquiridos —como los de la *ciencia y de la sabiduría*— por la repetición de los actos, dirigen la inteligencia para el bien obrar moral y el correcto hacer artístico-técnico, respectivamente, ajustando los principios especulativos a la realidad concreta.

La cultura intelectual no consiste en saber muchas cosas, sino en *saber razonar y pensar bien*, de acuerdo a la verdad; la cual se alcanza por los mencionados hábitos del orden teórico y práctico. De ese modo la cultura ordena de un modo permanente la inteligencia hacia la verdad. Por eso también, la cultura es una *humanización* o perfeccionamiento humano de la inteligencia, así como las virtudes morales *humanizan* o perfeccionan humanamente la voluntad y la conducta.

11. Orden jerárquico de la cultura

Esta penetración del espíritu humano para perfeccionar el *hacer, el obrar y el contemplar*, ordenándolos a sus respectivos valores: de *utilidad y belleza, de bondad y verdad*, para que sea auténticamente cultura o humanismo, es menester que se subordinen y ordenen entre sí en un orden jerárquico.

Así la técnica y el arte, según ya lo advertimos en su lugar (n. 7), con sus propias conquistas, deben subordinarse al bien del hombre como tal, que es el bien moral. Porque la cultura o humanismo, en definitiva y según ya dijimos, es una actividad ordenada a perfeccionar el hombre

La cultura moral a su vez está ordenada al bien específicamente humano. Ahora bien, el hombre alcanza su plenitud humana por la posesión de su último Fin o Bien supremo, que es Dios. Por eso la cultura moral está ordenada y se subordina a la cultura contemplativa de la inteligencia, por medio de la cual el hombre llega a posesionarse plenamente de la Verdad divina en el cielo —con la ayuda de la gracia sobrenatural, si se trata de la Visión inmediata de Dios— e imperfectamente en este mundo.

Las almas que han llegado ya en el tiempo a la contemplación de Dios, a gustar de su presencia de un modo connatural por la caridad y el don de sabiduría, ya casi no tienen problema moral: están tan unidas a Dios, gozan tan íntimamente de su presencia —siquiera en la penumbra de la fe— que es moralmente imposible el pecado, plenamente deliberado.

Conviene recordar que *cultura o humanismo y valor* son correlativos. No hay cultura sin valor, ya que la cultura es un perfeccionamiento de las cosas y del hombre, en vistas siempre y en definitiva de un bien de éste, logrado con la consecución o realización de un valor: de utilidad, de belleza, del bien moral o de la verdad.

Y a la vez el valor es un bien concebido como esencia útil, bella o buena, por referencia al hombre o a uno de sus aspectos.

12. *Culminación religiosa de la cultura*

De esta subordinación de sus distintos sectores entre sí de un modo jerárquico, se sigue que la cultura o humanismo —aun en el plano puramente natural— culmina y es *esencialmente religiosa*. Toda ella tiende al perfeccionamiento humano, que sólo se logra por la aproximación y, en definitiva, por la posesión del Bien infinito de Dios.

De aquí que toda cultura, desde sus sectores inferiores, como los de la técnica y el arte, esté ordenada a perfeccionar al hombre y, en última instancia, a conducirlo a Dios como a su Fin último o Bien supremo.

La cultura es obra del *homo viator*, está ordenada a perfeccionar al hombre en su vida temporal; pero como ésta, toda ella está ordenada al *homo beatus*, a trascender el ámbito del tiempo y conducir al hombre a su plenitud humana, más allá del tiempo y de la muerte, con la posesión de Dios en la eternidad. Siendo esencialmente temporal, la cultura apunta siempre y se sostiene en esta meta transtemporal, que es el Bien infinito.

13. *La cultura o humanismo realizado*

Por cultura se entiende también y por lo común las costumbres y otros modos de vida realizados con determinados valores y con un estilo especial. Podríamos decir que —a diferencia de la *cultura in fieri*, en la que nos hemos detenido hasta ahora, para señalar su esencia en sus diversas direcciones y orden jerárquico— la cultura *in facto esse* es el conjunto de valores realizados con un modo o estilo especial por un grupo étnico determinado. Estas culturas no se refieren a los Estados u organizaciones políticas, sino más bien a las *nacionalidades o comunidades*, que pueden coincidir o no con aquéllos. Así la cultura etrusca, fenicia, griega y romana, entre las antiguas, y las germánicas, eslavas y románicas entre las modernas. Dentro de esas culturas, con sus propios valores y estilos de vida, se ubican subgrupos más específicos, como el hispánico o el itálico, y dentro del primero, el latinoamericano y aun el argentino o mexicano.

Para mantenerse tales estas culturas, en primer lugar deben purificarse de sus desviaciones, deshacerse de sus desvalores o valores negativos, como ciertos ritos y costumbres inmorales o cultos a divinidades falsas. Luego han de tratar de conservar y acrecentar sus valores positivos con su estilo peculiar, propio de cada nacionalidad o grupo que les dan fisonomía peculiar.

Este humanismo o cultura es tan antiguo como el hombre. Desde sus orígenes éste comenzó a hacer cultura, según las circunstancias étnicas y regionales, razas y costumbres y medios a su alcance y se fueron agrupando las

diferentes culturas con su fisonomía propia. Ya dijimos antes que el hombre no puede vivir sin realizar cultura y tampoco puede vivir humanamente, decir, de acuerdo a su dignidad, sin cultura. Pero el medio y estilo de realizarla depende de las condiciones geográficas, materiales, étnicas e históricas y también de las costumbres y modos de vida peculiares de cada grupo y región. Por eso, aun tratándose de las mismas manifestaciones culturales —la técnica y el arte, los valores morales y las costumbres—, el modo y estilo con que se encarnan en cada nacionalidad o grupo social son diferentes.

III

EL HUMANISMO CRISTIANO

14. *La situación del hombre después del pecado*

Por el pecado original el hombre perdió los bienes sobrenaturales y quedó herido en su naturaleza. La inteligencia quedó moralmente impedida para descubrir la verdad, sobre todo en las regiones superiores, como Dios, la ley moral, el orden jurídico, la dignidad de la mujer, precisamente las más necesarias para organizar correctamente la vida humana. Otro tanto acaeció con la voluntad libre, debilitada frente a las pasiones y de este modo más proclive al pecado. Por esta razón, sin estar propiamente corrompido —como afirma el protestantismo de Lutero— el hombre está *moralmente imposibilitado* para poder obrar íntegramente bien y perfeccionarse plenamente por sí mismo.

Y desde que la cultura es una actividad humana, en el estado actual también ella está impedida de poderse realizar plenamente, sobre todo en los sectores más elevados del espíritu, como la moral, la religión y el orden intelectual.

Basta recordar cómo las dos culturales sobresalientes de la Antigüedad antes de Cristo: la *griega* y la *romana*, pese a sus innegables contribuciones, adolecieron de graves defectos. Así observamos cómo los dos filósofos más conspicuos y representativos de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, pese a sus extraordinarios aportes a la filosofía, cometieron graves errores. Así el primero no rechazó el politeísmo, se expresó muy vagamente sobre Dios y su naturaleza, no conoció la creación ni rechazó la esclavitud y constituyó el Ser divino imparticipado por un conjunto de Esencias o Ideas y el segundo, si bien demostró la existencia de Dios, desconoció la creación y el conocimiento divino del mundo y consiguientemente la Providencia y la religión como relación del hombre con Dios, e intentó probar la legitimidad de la esclavitud y admitió el politeísmo.

Mucho más grave es la situación de culturas y filosofías de otros pueblos. En todos ellos la moral, las costumbres y la religión adolecieron de graves claudicaciones y errores, que condujeron la vida humana a elevados grados de degradación, individual, familiar y social. Baste recordar que en todas ellas la mujer estuvo rebajada en su dignidad cuando no realmente esclavizada, y se admitió la tortura y vejamen a los prisioneros.

15. *La restauración del orden natural por el Cristianismo*

El Cristianismo con la Revelación y la gracia no sólo *instauró el orden sobrenatural* de la vida divina del hombre, perdido por el pecado, y lo restituyó a su filiación divina, sino que también *restauró el orden natural*, debilitado por el pecado original. La Revelación no sólo comunica al hombre la Verdad de Dios por la fe, sino que ayuda a la inteligencia a descubrir la verdad natural, a constituir la *filosofía cristiana*. Y la gracia no sólo confiere al hombre una *dimensión de vida sobrenatural de hijo de Dios*, sino que a la vez *sana la naturaleza humana* de sus heridas. Esta debilidad consiguiente de la inteligencia y de la voluntad libre, han sido curadas por el establecimiento de la fe y de la vida cristiana.

De hecho el Cristianismo, sobre todo a través del trabajo minucioso y tenaz de los monjes, como lo ha demostrado Montalembert en su obra "*Los Monjes de Occidente*", salvó las reliquias culturales de Occidente y sobre todo el idioma griego y latino y los textos clásicos de ambas culturas. Gracias a ellos podemos leer a Ovidio y Virgilio y a Demóstenes y Sófocles.

A su vez la Iglesia incorporaba a su arquitectura y a su liturgia múltiples y magníficas realizaciones del arte greco-romano.

Mediante la gracia sanante de la naturaleza humana, con los elementos valederos rescatados de las antiguas culturas, y con la incorporación de los nuevos pueblos bárbaros con sus propios aportes, la Iglesia fue elaborando paulatinamente una nueva cultura, no sólo con valores estrictamente sobrenaturales, sino también con los valores puramente humanos restaurados. Así abolió paulatinamente la esclavitud y suavizó las costumbres de los pueblos bárbaros, purificó de sus defectos la herencia de la antigüedad greco-romana y elevó a la mujer a su dignidad y la colocó a la par del hombre, como se ve ya en San Pablo.

16. *La nueva cultura instaurada por el Cristianismo*

Mediante la penetración de la verdad natural desde la Verdad sobrenatural y mediante la gracia sanante de la naturaleza humana, durante varios siglos la Iglesia fue elaborando y creando una nueva cultura, *una cultura*, por eso, *verdaderamente cristiana*, tanto en el plano sobrenatural como en el plano natural. Expresión de la misma, en los siglos VII y VIII son los *Colegios Catedráticos y Monacales*, con cuya actuación educadora y humanizadora, fue creando una nueva visión humana y cristiana de la vida. El *Trivium* y el *Quadrivium* cultivaron las artes y las matemáticas y principalmente la dialéctica. De ésta había de originarse principalmente la célebre discusión y solución del siempre arduo problema del valor preciso de los conceptos universales, problema que virtualmente encerraba todo el ámbito de la filosofía y de hecho dio origen a la *Filosofía medieval cristiana*. Así la Iglesia tomaba bajo su amparo la educación como un elemento de la evangelización de los pueblos.

En los siglos XIII y XIV la Iglesia creó las célebres *Universidades de Europa*, como Federación de aquellos Colegios Catedráticos y Monacales. Tales Casas de estudios superiores expresan la cumbre alcanzada por esta cultura o humanismo cristiano, cual expresión superior de la vida de la inteligencia en todo un nuevo orden humano y cristiano, de una nueva cultura creada e instaurada bajo su amparo eclesial, verdaderamente humana y verdaderamente cristiana.

En efecto, esta "*Universitas o gremio de maestros y alumnos*", agrupados en torno al saber teológico y filosófico, jerárquicamente organizado sobre el ser trascendente y, en definitiva, sobre el Ser divino, revelado por la fe y conocido por la razón, no hacía sino expresar la unidad jerárquica de toda la cultura cristiana —sobrenatural y natural, fundada en un *onto y teocentrismo*— en los diversos sectores de la misma.

La unidad del arte gótico, bellamente realizado en sus castillos, en sus códices, en los albergues de los gremios, en los libros litúrgicos y de las horas, y sobre todo en sus admirables catedrales, verdaderos encajes de piedra; los gremios, las ciudades libres y los dominios feudales agrupados en la unidad del Sacro Imperio, al menos como ideal político; la Cristiandad fundada en la unidad de la fe y vida cristianas; y el orden político y religioso, organizado en una unidad jerárquica vivida; y otras muchas manifestaciones del espíritu medieval *dieron origen a la cultura de Occidente, cristiana y humana a la vez*, encarnada y viviente en *Europa*. Porque *Europa* no ha nacido sino como la realización de la nueva cultura, creada por la Iglesia que instauró en su unidad un orden sobrenatural y restauró un orden natural perdido o deteriorado por el pecado, jerárquica y vitalmente organizado. Si esta nueva cultura no se desarrolló plenamente, sobre todo en los sectores científicos y técnicos, se instauró en los sectores más nobles y elevados del espíritu y del perfeccionamiento humano: en el plano de la Sabiduría filosófico-teológica, del arte, de la moral, del derecho, de la política y de la religión. Una nueva cultura humana nació y floreció, llena de vida, alimentada por la savia cristiana de la Iglesia, de la Revelación y de la gracia.

17. *La ruptura de esta unidad cultural cristiana en la edad moderna*

Con el Renacimiento se desarrollan las matemáticas y las ciencias físico-naturales, con el descubrimiento de las leyes que gobiernan al mundo de la materia. A la vez se restauran la literatura y las artes clásicas grecolatinas. La cultura tenía derecho a esta conquista de sectores no cultivados o poco desarrollados en la Edad Media por la cultura cristiana, ocupada principalmente en el desenvolvimiento de los sectores superiores del espíritu.

Lo malo de la cultura moderna no está en la conquista de estos nuevos sectores de la misma, sino en que comienza la separación de la influencia cristiana y en la voluntad de organizarse como una cultura puramente humana, laicizada, para acabar, en muchos casos, opuesta al Cristianismo. De este modo, la Edad Moderna escindió la unidad medieval del Cristianismo y la cultura.

No es intención de este trabajo seguir paso a paso este camino de separación, cada vez más acentuado a través de los siglos.

Sólo queremos subrayar aquí que, al desvincularse del Cristianismo y concretamente de la Revelación que ayuda a la inteligencia a restaurar el orden de la verdad, y de la gracia que sana y restablece el orden natural, la cultura humana comenzó a deteriorarse precisamente en sus niveles superiores de la religión, de la moral, de la filosofía, del derecho y de la política.

Si bien la cultura científica y técnica, es decir, la cultura que incide en la materia, ha continuado su desarrollo incesante en la Edad Moderna y Contemporánea, hasta alcanzar niveles y conquistas realmente extraordinarias, no ha sucedido lo mismo con la cultura del espíritu. La filosofía, que expresa intelectualmente el nivel de la cultura, se ha desvinculado de la verdad y del ser trascendente, del Ser divino principalmente, y se ha sumergido de un modo creciente en un inmanentismo agnóstico, que condena al hombre a la contradicción y al sin-sentido de la vida de la inteligencia y, a través de ésta, de toda la vida humana en sus aspectos religiosos, morales, jurídicos, políticos y sociales. Nunca como en nuestros tiempos la vida humana y la cultura han perdido el sostén de la verdad y del bien trascendente para caer, por diversos caminos equivocados, en el agnosticismo escéptico. Sin duda, el existencialismo materialista, ateo y nihilista de Sartre, con el Neopositivismo actual, señala el término de esta desintegración de la cultura no sólo cristiana, sino también humana.

Al querer establecer una cultura puramente humana, desvinculada del Cristianismo, de la Revelación y de la gracia, la Edad Moderna y Contemporánea no sólo han perdido la cultura sobrenatural cristiana, sino también han deteriorado y perdido la cultura del orden natural, el *humanismo*, precisamente en los sectores más valiosos del espíritu, que son los que dan sentido a la vida del hombre en el tiempo y en la eternidad.

Pero a diferencia de la Edad Antigua, que, por carecer de la influencia del Cristianismo, de la Revelación y de la gracia, que restablece el orden natural, cayó en numerosas desviaciones de la cultura, la Edad Moderna y Contemporánea, al pretender una cultura meramente humana, separada y a veces hasta opuesta al Cristianismo, ha recaído en un deterioro mucho más grave de la cultura, que la de aquella edad; porque se ha apartado del Cristianismo y ha perdido la influencia que éste le había brindado para restaurar el orden natural y, con él, la cultura humana. Lo que fue fruto en la Antigüedad de una ausencia del Cristianismo y de su influencia, es ahora, en la Edad Moderna y Contemporánea, el fruto de una apostasía y de un rechazo de una influencia que había sido brindada por el Cristianismo.

18. *Hacia un nuevo Humanismo o Cultura cristiana*

De aquí que para restaurar la cultura integralmente humana en todos sus sectores y en su unidad jerárquica, es menester volver a incorporarla a un nuevo orden cristiano. No se trata de perder en nada los valores logrados en esta Edad,

sobre todo en el plano científico y técnico, sino de reconquistar los valores superiores del espíritu, perdidos o deteriorados en ella, y dar a aquéllos su verdadera ubicación y sentido mediante una reintegración de la cultura en los valores eternos, humanos y cristianos, con un nuevo estilo conforme a nuestra Edad. Porque tampoco se trata de un retorno al pasado. La historia no se repite sino analógicamente. Lo que importa es restaurar la cultura en un renovado orden cristiano, de acuerdo a nuestro tiempo.

Los auténticos valores de la cultura humana serán preservados unos, reconquistados otros y fortalecidos todos, sobre todo en los niveles supremos del espíritu: la religión, la moral, el orden jurídico y político y también el arte —hoy tan deteriorados, cuando no perdidos del todo— bajo la influencia del Cristianismo, que con la Revelación y la gracia, no sólo confiere a la misma una dimensión divina, sino también la instauración de un *orden humano y de un auténtico humanismo o cultura*.

Tal el *Humanismo Cristiano*, que, con la restauración de la unidad de la *Iglesia y cultura*, está empeñado en reconquistar nuestro eximio Pontífice Juan Pablo II.

OCTAVIO N. DERISI

EL CONCEPTO DE SUBSTANCIA SENSIBLE EN ARISTÓTELES.

GENESIS HISTORICA DE LA CUESTION *

"Todos admiten que algunas de las cosas sensibles son substancias; por tanto deberemos desarrollar nuestra investigación partiendo de éstas".

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro Z3, 1029 a 33.

I

La pregunta por el ser es el tema central de la filosofía, por más que a partir de Descartes la duda gnoseológica ha obligado a enormes esfuerzos previos para fundamentar la posibilidad y límites de nuestro conocimiento. A tal punto esto es así, que en demasiados casos la filosofía quedó reducida a una teoría del conocimiento, con el consiguiente olvido de la pregunta por el ser. No me estoy refiriendo al "olvido del ser" del que habla Heidegger, como consecuencia de que la pregunta a su respecto, según él piensa, ha quedado substituida por la pregunta por el ente privilegiado que es fundamento de los demás seres. Me estoy refiriendo al olvido liso y llano del problema del ser, porque el problema gnoseológico ha escamoteado el problema metafísico.

Fueron los griegos quienes por vez primera se preguntaron por el ser desde una perspectiva filosófica, es decir, los primeros que hicieron filosofía propiamente dicha, por más que en sus primeros intentos su lenguaje simbólico y poético nos dificulta el acceso a la comprensión racional de su propuesta. La labor de desbrozar lo que nosotros sin demasiado fundamento suponemos que es lo accesorio, para llegar al meollo racional de la cuestión, es en todo caso una tarea azarosa, expuesta a los errores prácticamente inevitables que toda simplificación implica, por la que desde ya pido disculpas. Sin embargo, una visión tan sintética como la que voy a intentar no me permite otro camino.

La filosofía nace cuando se advierte que existen graves y misteriosas incógnitas en torno al ser, y que lo que hasta entonces resultaba patente a su respecto se ha convertido en un profundo problema. Entonces, el verdadero ser ya no es algo evidente que no requiere ser tematizado, sino una tremenda incógnita que debe ser develada. Por eso, la filosofía así sentida no es una opción, como la mayor parte de las decisiones de nuestra vida, sino una necesidad a la que no podemos sustraernos.

La gran pregunta de la filosofía griega es, por supuesto, la que apunta a dilucidar ¿cuál es el verdadero ser?

En la actitud prefilosófica, todos los entes sensibles que constituyen el mundo físico poseen la plenitud del ser, sin embargo, un análisis más detenido de la cuestión pone de manifiesto que muchos de estos entes no tienen una

* Trabajo leído por el autor en la Nunciatura Apostólica de Buenos Aires el 2 de mayo de 1990, con motivo de recibir el título de Doctor Honoris Causa en Filosofía de la Pontificia Universidad Lateranense de la Ciudad del Vaticano.

existencia autoportante, sino que, para poder existir, necesitan del soporte ontológico de otro ente (ser en otro). La pregunta por el verdadero ser se convierte, entonces, en la pregunta por el ente ontológicamente autoportante, esto es, por el "ser en sí". Este ente es en el pensamiento de Aristóteles, máxima expresión de la filosofía griega en su etapa de madurez, la substancia (ousía), o más precisamente la substancia primera (ousía primera).

El propósito de esta breve exposición es exponer ante un auditorio con conocimientos filosóficos, pero no especializado en estos temas, una síntesis didáctica de la evolución del concepto de substancia desde sus remotos orígenes jónicos hasta su más perfecta elaboración en la filosofía de Aristóteles.

Los pensadores jónicos fueron los primeros en plantearse esta cuestión, pero desde una perspectiva primordialmente física. Los jónicos se preguntaban cuál es la cosa de la que derivan todas las demás cosas. Esta cosa es la única que detentaría la plenitud del ser, el carácter de verdadero ser, mientras que las demás cosas tendrían un ser derivado, un ser secundario, por cuanto no serían más que manifestaciones de la primera. A esa primer cosa, fundamento de todas las demás, la llamaron "el principio".

Según una tradición que nos viene de Aristóteles, el primero de los pensadores jónicos fue Tales, oriundo de la ciudad de Mileto, aunque Herodoto nos dice que es de origen fenicio. Lo cierto es que Tales actuó en Mileto desde fines del siglo VII A. C. hasta mediados del siglo VI A. C., donde fue legislador, matemático y astrónomo. Este filósofo casi legendario nos dice que el principio de todo es el agua, es decir, que todas las demás cosas consisten en definitiva en agua, y que el agua no consiste en nada. Todas las cosas que existen son diferentes manifestaciones de un solo principio que es el agua.

Anaxímenes, seguidor de Tales, creyó que el principio es el aire, y Anaximandro, de la misma escuela, pensó también en una cosa material, pero indeterminada, que denominó "apeirón", de la que derivan todas las demás cosas sin ser específicamente ninguna de ellas.

Posiblemente la dificultad en imaginar cómo de una sola cosa puedan derivar cosas tan diferentes como las que constituyen el mundo físico, condujo a Empédocles, nacido en la ciudad de Agrigento en el siglo V A. C., a pensar en cuatro principios, "elementos" como él los denominó, cuya mezcla, y según las proporciones en que interviene cada uno, da lugar a la infinita diversidad del mundo físico. Estos cuatro elementos, que concibió como eternos e indestructibles, fueron el agua y el aire de sus predecesores, a los que él agregó la tierra y el fuego. La teoría de los cuatro elementos de Empédocles estuvo presente a lo largo del resto del pensamiento griego, entró en la física de Aristóteles, atravesó toda la Edad Media y murió recién a principios del Renacimiento.

A fines del siglo VI A. C., Pitágoras, oriundo de Samos, nos dio una solución completamente novedosa. Parece ser que las relaciones numéricas que se dan en las figuras geométricas, así como también las relaciones numéricas que existen entre las distintas longitudes de las cuerdas de la lira y la altura de los sonidos que producen, lo llevaron a creer que los números no solamente expre-

san relaciones entre las cosas, sino que constituyen su principio o fundamento. Pitágoras es el primer griego a quien se le ocurre pensar que el principio de todas las cosas no es un ente material que se percibe con los sentidos, sino un ente inmaterial que se aprehende con la inteligencia.

Entre fines del siglo VI A. C. y principios del siglo V A. C. se desenvuelve la vida de un hombre extraordinario; me refiero a Heráclito de Efeso. Heráclito analiza las soluciones contrapuestas que se han dado antes que él al problema de ¿cuál es el verdadero ser?, y nos dice que ninguna de estas respuestas es correcta; que ninguna cosa puede ser el principio de todas las demás, esto es, una cosa que no consiste en otra y en la que consisten todas las demás, pues como todas las cosas cambian constantemente, en el momento de señalar cualquiera de ellas ya habrá dejado de ser lo que era en el momento anterior. Como decía en su lenguaje metafórico, "no nos bañamos dos veces en el mismo río", con lo que quería significar que el agua es siempre diferente, en cuanto no es la misma agua, porque el río fluye constantemente. Esta visión de las cosas esencialmente dinámica lo llevó a pensar que nada existe verdaderamente excepto el eterno devenir.

No es extraño que Heráclito pensara que las cosas no existen, porque el pensamiento griego tenía una innata dificultad por entender la multiplicidad y el cambio, y de ahí que su constante búsqueda fue la de la unidad que permanece siempre la misma. Como el mundo físico nos muestra la multiplicidad y el cambio, el esfuerzo griego consistió en descubrir detrás de la multiplicidad la unidad, y detrás del cambio la permanencia, porque en eso que es uno y permanentemente lo mismo radicaba para ellos la verdadera existencia, es decir, la existencia que es "principio" porque no consiste en otra existencia sino que las demás existencias consisten en ella. Entonces, resulta claro que ninguna de las cosas múltiples y cambiantes del mundo físico tiene los atributos de la verdadera existencia y por eso cree Heráclito que las cosas no existen. El cambio o devenir de las cosas, por el contrario, que es uno en cuanto las abarca a todas y que se realiza según leyes inmutables, sí tiene los atributos de la verdadera existencia. Por eso, para Heráclito lo único que existe es el devenir: un devenir que es único y que obedece a leyes inmutables.

La oposición a Heráclito surge en un contemporáneo suyo: Parménides de Elea. Es otro hombre extraordinario, a quien Platón llama "el grande", y eso que Platón nunca adjetiva ni en bien ni en mal a ningún otro filósofo.

La filosofía de Parménides sólo puede ser entendida acabadamente como respuesta y superación de la de Heráclito. Parménides advierte que Heráclito incurre en contradicción cuando afirma el devenir de las cosas, porque lo que deviene está constantemente dejando de ser una cosa y empezando a ser otra, lo que equivale a afirmar que las cosas "son" y "no son" al mismo tiempo. Y esto es insostenible, es contradictorio, porque "el ser es y el no ser no es". Esto, que hoy conocemos como principio de identidad, es el principio indubitable sobre el cual Parménides construye toda su metafísica. Este principio no sólo vale para el ser, sino también para nuestro pensamiento que piensa el ser. Entre los fragmentos que se conservan de su obra podemos leer: "Una

y la misma cosa es ser y pensar". Es decir, que el ser del mundo físico tiene la misma estructura que nuestro pensamiento, de modo que todo lo que aparece a nuestro pensamiento como necesario, es, y todo lo que aparece como imposible, no es. Entonces, cerrando los ojos a la realidad, sin necesidad de salir de nosotros mismos, con sólo utilizar nuestro pensamiento, descubriremos los atributos esenciales del ser. Llevando esta metodología hasta sus últimas consecuencias, Parménides nos demostró que el ser es único, eterno, inmutable, infinito e inmóvil, en contraposición con el ser aparente del mundo físico que es múltiple, finito, mutable, limitado y móvil. Parménides expresa por vez primera en el pensamiento filosófico la tesis de la disociación entre el "mundo sensible", que es el mundo físico en cuanto nos es dado por nuestros sentidos externos, y el "mundo inteligible", que es ese mismo mundo físico en cuanto es conocido por nuestro pensamiento racional o inteligencia. Y como esas dos visiones del ser son radicalmente opuestas, Parménides no duda ni un instante en decirnos que el ser verdadero no es el que nos proporcionan nuestros sentidos, sino el que nos es dado por nuestra razón. Entonces, el mundo del ser múltiple y en permanente devenir que nos brindan nuestros sentidos, el mundo sensible, es una mera apariencia, es un mundo falso, y el mundo del ser único e inmutable al que arribamos por nuestra inteligencia, el mundo inteligible, es el mundo verdadero.

El mundo sensible es ininteligible para Parménides, por eso se ve precisado a oponerle un mundo que pueda ser conocido por la inteligencia, aunque nada tenga que ver con el mundo que nos proporcionan nuestros sentidos. Esta disociación entre el mundo sensible y el mundo inteligible no es un juego de la imaginación, sino una necesidad de la inteligencia. Y por este camino abierto por Parménides ha seguido transitando toda la metafísica hasta nuestros días. Ya no hay, ya no puede haber ningún filósofo que nos diga que el mundo físico es tal cual se nos ofrece a nuestros sentidos.

Hay un aspecto que quiero recalcar: el ser debe ser inmutable porque el devenir es contradictorio; es ininteligible. Esta es la tesis central de Parménides que hizo carne en todo el pensamiento eleático, que tiene muy profundo arraigo en Platón, una gran influencia en Aristóteles y que ha venido condicionando la metafísica hasta hoy.

Platón heredó de Parménides la creencia de que la estructura del ser es la misma que la estructura del pensamiento. También heredó de Parménides la convicción de que el devenir es contradictorio y, por ende, ininteligible. Por eso, Platón mantiene la disociación parmenídica entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Sin embargo, mientras Parménides negó toda verdad al mundo sensible, Platón piensa que es un hecho del que hay que dar alguna razón. La postura de Parménides es tan radical que soslaya el problema. Platón se sintió maravillado ante el rigorismo sin concesiones de Parménides, pero consideró que el mundo sensible requiere una explicación.

Las ideas, descubiertas por Sócrates, le dieron a Platón la clave de su solución. En efecto, mientras las cosas del mundo sensible están en permanente mutación, las ideas que las mentan poseen la inmutabilidad del ser parmenídico.

Platón extiende las ideas a todo el mundo sensible, esas ideas que Sócrates había circunscripto al campo de la conducta humana. Platón, al igual que Parménides, cree que el mundo sensible, que está en permanente devenir, es un mundo de apariencias; es un mundo falso. Y como encuentra en las ideas la inmutabilidad del ser parmenídico, del verdadero ser, les otorga verdadera existencia. Las cosas del mundo sensible, por el contrario, sólo existen en cuanto son algo así como un reflejo de las ideas, en cuanto "participan" en ellas al decir de Platón, y sólo tienen una existencia derivada. Entonces, el mundo sensible posee alguna entidad, aunque secundaria, aunque derivada de las ideas en las que participa. Aquí hay un importante apartamiento de Parménides.

Platón cree que el conocimiento de las cosas sensibles es imposible, porque estas cosas se encuentran en constante devenir y no bien centramos nuestra atención en ellas dejan de ser lo que eran. El conocimiento sólo es posible si su objeto permanece el mismo. Por eso Platón nos dice que el conocimiento es siempre conocimiento de ideas.

Las ideas platónicas no son algo que la inteligencia abstrae de las cosas sensibles, sino que existen independientemente de éstas; son trascendentes con respecto al mundo sensible. Más aún, mientras las ideas tienen una existencia plena, tienen existencia en sí, las cosas del mundo sensible tienen una existencia secundaria porque sólo existen en cuanto participan de las ideas, de modo que las ideas podrían existir sin que existiera el mundo sensible, pero el mundo sensible no podría existir sin que existan las ideas. Las cosas sensibles tienen una existencia imperfecta, mientras que las ideas tienen una existencia perfecta y constituyen el modelo ejemplar o paradigma de las cosas sensibles. La relación entre ambos mundos, el mundo sensible y el mundo de las ideas, es abordada en el célebre mito de la caverna donde Platón nos brinda una de las más altas cumbres de su pensamiento filosófico y de su refinada expresión literaria.

Las cosas sensibles participan de las ideas, pero se trata siempre de una participación imperfecta porque las cosas sensibles nunca se adecuan plenamente a las ideas. Platón no cree posible que partiendo exclusivamente de un mundo sensible imperfecto se pueda llegar a conocer el mundo perfecto de las ideas. Esto está a la base de su pensamiento en la cuestión y plantea un problema muy serio acerca del conocimiento de las ideas, porque si las ideas no son abstraídas de las cosas sensibles, no derivan de la experiencia sensible ¿cómo podemos conocerlas? Platón recurre aquí a otro mito, el de la reminiscencia. Nos dice que las almas humanas, antes de vivir en este mundo imperfecto, habitaron en el lugar celeste donde moran las ideas. Las almas, de tanto en tanto, vienen a la Tierra y se encarnan en un cuerpo humano. Están, por ello, sujetas a todas las imperfecciones del mundo sensible. Olvidan las ideas, pero tienen la posibilidad de recordarlas. Por eso Platón nos dice que conocer es recordar. Aquí reside la clave de la tesis del conocimiento en Platón.

Entonces, el conocimiento de las ideas no se obtiene por abstracción a partir de los datos que nos proporciona la experiencia sensible, aunque esta experiencia constituya el punto de partida necesario que nos permite recordar las ideas de las cosas sensibles. Recordar las ideas, significa que las cosas

sensibles traen a nuestra memoria algo que teníamos olvidado, algo que no se extrae de las cosas sensibles pero a lo que estas cosas nos remiten porque tienen una cierta semejanza con ellas. La experiencia sensible es el punto de partida necesario para llegar a las ideas, pero si las ideas no estuviesen ya de algún modo en nosotros, independientemente de la experiencia sensible, jamás podríamos arribar a ellas. Lo que Platón nos dice, expresado en nuestra terminología, es que el conocimiento de las ideas es un conocimiento "a priori", es decir, un conocimiento independiente de nuestra experiencia sensible, lo que no significa que arribemos a este conocimiento al margen de la experiencia sensible, sino que esta experiencia no sirve para fundamentarlo.

II

Aristóteles, discípulo de Platón durante casi veinte años, polemiza con él para perfilar su propio pensamiento. Considera que la duplicación del mundo (mundo sensible y mundo inteligible) complica el problema en lugar de resolverlo, pues obliga a explicar dos mundos en vez de uno y, además, las relaciones entre ambos, lo que Platón no hace satisfactoriamente. Platón nos habla de participación de las cosas en las ideas, de presencia de las ideas en las cosas, de comunidad entre las ideas y las cosas, de que las cosas imitan a las ideas, de que las ideas son los modelos o arquetipos de las cosas, es decir, se vale de metáforas, pero no nos da una explicación conceptual de la cuestión. Aristóteles dice que no se entiende cómo el mundo de las ideas puede comunicarse con el mundo de las cosas sensibles y que tampoco se entiende por qué, siendo que las ideas existen independientemente de las cosas sensibles, tengan que existir también las cosas sensibles. Si las ideas son lo que existe verdaderamente, lo que tiene una existencia autoportante, una existencia en sí, mientras que las cosas sensibles tienen una existencia derivada (no podrían existir si no existiesen las ideas), hay que explicar cómo las ideas generan las cosas sensibles, lo que Platón no hace. Además, dada la naturaleza inmutable de las ideas, no se comprende cómo pueden determinar el devenir de las cosas sensibles.

Aristóteles tiene, pues, que reunificar el mundo sensible y el mundo inteligible, y en ese mundo único tienen que poder conciliarse lo inteligible, que debe ser estático (Parménides y Platón), y lo sensible, que está en permanente devenir (Heráclito). Y como el devenir tendrá que dejar de ser una apariencia para convertirse en una realidad, el devenir deberá dejar de ser contradictorio.

El ente sensible que tiene existencia en sí, que al decir de Aristóteles "existe separadamente", esto es, que no tiene existencia en otro, es el "sínolon". El sínolon es la cosa aristotélica, y se dice por oposición a los entes sensibles que tienen existencia en otro. Sínolon es esta mesa, que existe separadamente de los demás entes, pero no lo es su color o su dureza que no existen separadamente de la mesa.

El sínolon es un compuesto concreto de materia y de forma. Es concreto, porque es siempre un "esto"; nunca un universal. Es un compuesto, porque no es algo simple, sino constituido por dos principios. La materia, que es un principio pasivo e indeterminado, y que consiste en la pura posibilidad de recibir formas. La forma que es la que da forma o informa a la materia

haciendo que sea lo que es: algo determinado. No existe ninguna cosa que sea exclusivamente materia, porque toda cosa, para poder existir, tiene que tener algún grado de determinación, es decir, de forma.

La forma es la idea platónica que ha descendido a este mundo sensible para plasmarse en la materia. La materia es un principio por sí mismo ininteligible, pero que cobra significado a través de la forma que la informa o inhiere en ella. La materia es el aspecto sensible de la cosa, mientras que la forma es el aspecto inteligible.

Aristóteles aborda el problema del ser, de la *ousía*, partiendo de la *ousía* sensible. *Ousía* ha sido traducido por substancia.

El verdadero ser, que es la substancia, es el ser que existe en sí mismo, a diferencia del que existe en otro y que por eso no es ontológicamente autoportante.

Desde el punto de vista empírico, la substancia por excelencia parece ser la cosa (*sinolon*), pero desde el punto de vista metafísico la substancia por excelencia es la forma.

La forma aristotélica, en cuanto estructura ontológica inmanente de la cosa, no es un universal abstracto, sino que es algo individual, propio de cada individuo, por más que sea igual en todos los individuos de una misma especie. Pero la forma, en cuanto es pensada por nuestro espíritu, es decir, en cuanto estructura lógica, se convierte en la especie y por consiguiente es un universal.

La cosa posee un núcleo inmutable (inmutable mientras no haya cambio en la substancia) que es la forma o esencia, y una periferia cambiante que está constituida por las cualidades o accidentes. Las cualidades no pueden existir en sí mismas, porque siempre son cualidades de otro ente diferente de ellas mismas, y ese otro ente que soporta la existencia de las cualidades es lo que Aristóteles llama "*hypokeímenon*", que quiere decir "substante". De ahí el vocablo latino "*substantia*" que significa literalmente "la estancia debajo de". La substancia es lo que está debajo de las cualidades de la cosa (debajo, porque escapa a la aprehensión sensible, a diferencia de las cualidades) sirviéndoles de soporte ontológico. Y como la forma es la substancia por excelencia, la substancia primera (Aristóteles la llama "causa primera del ser", *Metaph.* 217, 1041b 26.), pareciera que debe ser motivo de particular atención la relación entre *hypokeímenon* y forma, por más que en sentido primario *hypokeímenon* parece ser la materia en cuanto sirve de sustrato ontológico a la forma que inhiere en ella.

Nos dice Aristóteles que "...el ser se predica de todas las categorías, pero no de la misma manera, aun cuando de manera primaria de la substancia y de modo derivado de las demás categorías..." (*Metaph.* Z4, 1030a 21 ss.). Las demás categorías sólo son seres en cuanto guardan relación con la primera y en virtud de ésta, de modo que si no existieran substancias nada existiría. La substancia es el único ente que existe en sí mismo, mientras que los demás entes existen en la substancia, es decir, necesitan de la substancia para poder existir.

Como Aristóteles ha refundido el mundo sensible y el mundo inteligible en una única realidad, ya no puede desentenderse del problema del devenir; ya no puede decir, como Parménides y Platón, que se trata de una mera apariencia, porque ahora el mundo sensible ha dejado de ser una apariencia.

Para resolver esta cuestión del devenir recurre a los conceptos de potencia y de acto, los que están íntimamente ligados a los de materia y de forma. En efecto, la materia se caracteriza por la posibilidad de recibir formas. A esta posibilidad Aristóteles la llama potencia, pero cuando la forma se encarna realmente en la materia, a esta realidad la denomina acto. Los conceptos de potencia y de acto le permiten a Aristóteles explicar el devenir, no ya como un pasaje del no ser al ser, lo que resultaba contradictorio para el pensamiento de su época, sino como un pasaje entre el ser y el ser, es decir, entre el ser en potencia y el ser en acto.

Los conceptos de materia y de forma nos dan una visión estática de la cosa. Los conceptos de potencia y de acto, en cambio, nos permiten entender su devenir.

Las substancias sensibles a que me he referido son las corruptibles, pero Aristóteles nos dice que existen las substancias sensibles incorruptibles. Se trata de los astros del cielo supralunar que están marginados del devenir, excepto en lo que hace a su cambio de posición en el espacio. Pero lo que hay que destacar como marco de referencia fundamental del asunto que nos ocupa, es que Aristóteles sostiene la existencia de la substancia suprasensible, es decir, de Dios, motor inmóvil del universo, que es forma pura (carente de materia) y por ende acto puro (carente de potencia). Aunque éste no es el tema de mi exposición, no hay duda de que constituye la culminación de la doctrina aristotélica de la substancia y el centro de atracción y de sentido de toda su doctrina del ser.

La tesis de la substancia de Aristóteles es de una tal solidez que perduró casi sin cuestionamientos esenciales hasta Descartes inclusive, esto es, por veinte siglos, y creo que ningún pensamiento realista ulterior, que no sea la propia negación de la filosofía, como lo es el positivismo en sus diferentes formas, puede prescindir de tomar muy seriamente en consideración a esta doctrina.

El corazón del pensamiento de Aristóteles en la materia se encuentra en el famoso Libro Z de su *Metafísica*. Su lectura meditada es uno de los más grandes ejercicios espirituales de la filosofía de todos los tiempos. Aristóteles aborda las mismas cuestiones desde distintos ángulos, algo mucho más afín al pensamiento griego que al nuestro, y nos da diferentes respuestas según sean las perspectivas. Cada respuesta es una visión diferente de una única y compleja realidad a la que pareciera que no existe un camino único de aproximación para nuestro limitado espíritu humano. Se trata de uno de los intentos más profundos y mejor logrados que ha hecho el hombre para develar el problema del ser y, sin duda alguna, el más meritorio y sorprendente de todos si se piensa que se llevó a cabo hace nada menos que casi veinticuatro siglos.

NOTAS Y COMENTARIOS

IX CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL SOBRE "EL AQUINATE DOCTOR HUMANITATIS"

CRÓNICA:

Desde el 24 al 29 de setiembre de 1990 se llevó a cabo el IX Congreso Tomista Internacional, sobre el tema que el mismo Papa había elegido: "El Aquinate Doctor Humanitatis". El Congreso fue organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás en su sede del Palacio de la Cancillería.

El anterior Congreso había sido el de 1980, también en Roma y en el mismo lugar.

En 1974, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, hubo un Congreso extraordinario que se realizó en parte en Roma y en parte en Nápoles, con un día intermedio en que desde Roma se viajó a Aquino y a Rocasecca, lugares donde nació y murió Santo Tomás. Recuerdo que en ese Congreso asistió el actual Pontífice, cuando era Cardenal Arzobispo de Cracovia. Como obispo, tuve el honor de estar con él durante los 8 días y entablar una cordial amistad, que desde entonces ha permanecido.

En las asambleas generales de este nuevo Congreso participaron los más eminentes tomistas de Europa y América. En torno al tema central del Congreso, se desarrollaron los principales temas de la antropología, la ética y los aspectos de la filosofía tomista.

Citaremos a los principales participantes de las asambleas generales, a las que asistían todos los congresistas.

El Cardenal Luigi Ciappi, Presidente de la Academia, dio el saludo de bienvenida a los congresistas.

El Cardenal Lucas Moreira Neves, Arzobispo de Bahía (Brasil), disertó a continuación sobre "Santo Tomás Doctor Humanitatis con la orientación tomista del Papa Juan Pablo II".

El P. Abelardo Lobato, Decano de Filosofía en la Universidad de Santo Tomás de Roma, expuso sobre "La Humanitas en Santo Tomás".

Mons. Alvaro del Portillo, Obispo Prelado de la Universidad de la Santa Cruz y del Opus Dei, tuvo a su cargo: "El Magisterio de Juan Pablo II sobre el valor actual de Santo Tomás".

A continuación Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Arzobispo de Raso y Rector Honorario de la Pontificia Universidad Católica Argentina, disertó sobre "La aptitud de la mente humana para alcanzar el ser trascendente de las cosas y de Dios".

El Teólogo de la Casa Pontificia y Profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza), P. Jorge Cottier abordó el tema: "Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae (S. G. III,2)".

El conocido Padre Mondín, Vice Rector y Profesor de la Pontificia Universidad Urbaniana y colaborador asiduo del *L'Osservatore Romano*, disertó sobre "El argumento ontológico de Santo Tomás desde los entes al Ipsum Esse".

El Prof. Pier Paolo Ruffinengo abordó el tema de "El fundamento metafísico de la persona humana según Santo Tomás".

El catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Francisco Canals Vidal abordó el tema: "Verbum Hominis, lugar de la manifestación de la verdad, raíz de la libertad y ligazón de la sociedad humana".

La Profesora de la Universidad de Roma Francesca Rívetti Barbo se refirió a la "Fundación de la libertad del hombre: Dios amor".

El conocido y eminente tomista P. Leo Elders, que ha participado dos veces en Buenos Aires en las semanas de la Sociedad Tomista Argentina, Profesor de Filosofía en Lovaina-La Nueva y también en Rolduc de Holanda y profesor visitante de EE.UU., trató el tema: "El hombre en la historia según Santo Tomás".

El Presidente del Instituto Juan Pablo II acerca de la familia, Carlos Caffarra, de la Pontificia Universidad Lateranense, habló sobre "La recíproca influencia del intelecto y de la voluntad en el conocimiento de la verdad moral".

El Prof. Emérito de Filosofía del Derecho de la Pontificia Universidad Urbaniana y constante colaborador de la Revista *Doctor Communis*, de la Academia Pontificia de Santo Tomás, Darío Composta, que también ha participado en una reunión de la Sociedad Tomista Argentina, tomó como tema: "El Derecho natural tomista: relaciones entre biología y ley natural".

Y el veterano tomista, Presidente del Instituto de Teología de la Pontificia Universidad de Santo Tomás, Raimundo Spiazzi, autor de numerosos libros sobre Santo Tomás, trató el tema: "Santo Tomás y sus relaciones con la ética política".

El Director técnico y científico del *Index Thomisticus*; quien también intervino en la última reunión de la Sociedad Tomista Argentina en Buenos Aires, hizo "El análisis del hablar en Santo Tomás de Aquino".

El Profesor de Filosofía de Torino, Alberto Perotto desarrolló: "La doctrina tomista del amor patrio y la convivencia pacífica de los diversos estados".

El P. Luis Bogliolo, Secretario General de la Pontificia Academia de Santo Tomás y autor de valiosos libros sobre Santo Tomás, se refirió al tema: "Por qué la fe da libertad y autonomía a la filosofía".

El Miembro de la Pontificia Academia Teológica de Roma, P. Daniel Ols, brillante expositor de Santo Tomás, se refirió al tema: "Una vía poco frecuentada para establecer la visión beatífica de Cristo, durante su vida terrestre".

Mons. Brunero Gherardini, Vicesecretario de la Pontificia Academia Teológica Romana, hizo una síntesis antropológica tomista y votos del Congreso. Con este trabajo terminaron las exposiciones generales.

Pero todos los días desde el martes 25 al viernes 28 hubo cinco reuniones simultáneas en diversas aulas, donde los demás expositores leyeron su tema respectivo durante 10 minutos. Esto fue necesario porque asistieron al Congreso unos 300 miembros.

Damos a continuación los nombres y los temas de los participantes argentinos:

Pedro D. Martínez: "Santo Tomás y la subalternación de las ciencias". Marcelo Sánchez Sorondo, Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Lateranense: "La verdad y la libertad como fin último de todo el universo". Juan Romano: "Encuentro de Santo Tomás y Kant en el lenguaje sobre Dios". Hermes Puyau: "La infinitud de Dios en Santo Tomás". Jorge M. Macheta: "Encuentro de Santo Tomás y Kant en el lenguaje sobre Dios". José Ma. Estrada, Profesor de la Universidad Católica Argentina: "Lenguaje y realidad en Santo Tomás". María L. Lukac de Stier, Prof. de la Universidad Católica Argentina e investigadora: "El fin del hombre en tanto compuesto de cuerpo y alma". María C. Donadio Maggi de Gandolfi, Prof. de la Universidad Católica Argentina, e investigadora: "Justificación racional de la incorruptibilidad del alma humana". Lila B. Archideo, Profesora e investigadora: "Bases para una antropología femenina en Santo Tomás". Julio R. Méndez, Profesor y Vicerrector de la Universidad Católica de Salta: "Sobre el fundamento y la estructura ética de Santo Tomás de Aquino". Carlos I. Massini Correas, Profesor de la Universidad Nacional de Mendoza: "Santo Tomás y el desafío de la ética contemporánea". Héctor H. Hernández, Profesor de la Universidad Católica Argentina e investigador: "La ley natural, justicia y economía". Carmelo E. Palumbo, Profesor y Director de los Cursos de Cultura Católica de la Universidad Católica Argentina: "Cuestiones éticas puramente técnicas. Aportes para su interpretación". Héctor Aguer, Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y Rector del Seminario de Pilar: "De Humanitate doctrinae spiritualis Divi Thomae". Mario E. Sacchi, miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás: "La autoconstitución trascendental de la persona humana, a la luz de la metafísica tomista". Juan J. Sanguineti, actualmente Profesor de la Universidad Urbaniana de Roma: "La persona en el orden de Santo Tomás". Gustavo Ponferrada, miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, Presidente de la Sociedad Tomista Argentina: "Ser, ley y conciencia". Octavio N. Derisi, Arzobispo personal del Papa, Miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino en Roma, fundador y rector de la Universidad Católica, actual Rector Honorario y Profesor de la misma, miembro correspondiente de la Pontificia Academia Romana, Prof. Emérito de la Universidad Católica Argentina y de la Universidad de Buenos Aires: "Aptitud de la mente humana para alcanzar el ser trascendente de las cosas y de Dios".

El Congreso ha puesto en evidencia una vez más la riqueza de la doctrina de Santo Tomás, la amplitud de sus principios para solucionar todos los temas de la filosofía, aun los contemporáneos, expuesta por los más sobresalientes representantes de dicha doctrina.

A través de los siglos, el Tomismo, lejos de envejecer, sigue ofreciendo los principios seguros, asentados sobre la verdad incommovible del ser y de la fe, de una Teología y Filosofía cristianas.

Es verdad que los temas de la Filosofía y de la Teología se han ampliado o desarrollado a través de los tiempos, y a los cuales hay que darles la debida solu-

ción. El Tomismo ha demostrado que con sus principios, asentados sobre la verdad del ser trascendente y de la Revelación divina, y en definitiva en el Ser divino conocido por la razón y la fe, sigue siendo capaz de dar solución a los mismos, incorporando nuevos valores a su sistema, fundados sobre la verdad, como lo señala el Papa en el documento con que cerró el Congreso y que publicamos a continuación de esta crónica.

No podemos menos de recordar con gratitud y reconocimiento el trabajo realizado con tanto esfuerzo y eficacia por Mons. Antonio Piolanti, Vicepresidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y a su benemérito Secretario el P. Luis Bogliolo. El éxito de este extraordinario Congreso Internacional Tomista se debe en gran parte a la organización realizada por estos dos beneméritos miembros directivos de la Academia de Santo Tomás de Aquino.

OCTAVIO N. DERISI

DISCURSO DEL SANTO PADRE A LOS PARTICIPANTES DEL IX CONGRESO
TOMISTA INTERNACIONAL

*Favorecer el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica, teológica,
ética y política de Santo Tomás de Aquino*

Señores cardenales, venerados hermanos en el episcopado y en el sacerdocio, amadísimos hermanos y hermanas:

1. Al mismo tiempo que os saludo cordialmente a todos, con un recuerdo especial para el señor cardenal Luigi Ciappi, que con tanta nobleza ha interpretado los sentimientos comunes, deseo decirles que me alegro de que el IX Congreso tomista internacional promovido por la Pontificia Academia de Santo Tomás, haya asumido como tema general de sus trabajos la figura y la valoración de santo Tomás como "Doctor Humanitatis", tal como yo mismo lo definí en el discurso de clausura del anterior congreso de 1980.

En realidad, santo Tomás merece este título por muchas razones, que se pueden captar en el amplio y orgánico programa del congreso y a las que se les ha dado relieve en vuestras relaciones y comunicaciones: éstas son, de modo especial, la afirmación de la *dignidad de la naturaleza humana*, tan clara en el Doctor Angélico; su concepción de la "curación y elevación del hombre" a un nivel superior de grandeza, que tuvo lugar en virtud de la Encarnación del Verbo; la formulación exacta del *carácter perfectivo de la gracia*, como principio-clave de la visión del mundo y de la ética de los valores humanos, tan desarrollada en la *Summa*; la importancia que atribuye el Angélico a la *razón humana* para el conocimiento de la verdad y el tratamiento de las cuestiones morales y ético-sociales.

Dignidad de la naturaleza humana

2. Estos son los elementos más nobles de la verdadera "humanitas", en el significado cultural y al mismo tiempo espiritual de la palabra, muy por encima

de las también respetables "humanae litterae", que algún humanista post-medieval quiso luego contraponer a las "litterae divinae". Pero esa contraposición no tiene razón de ser, pues desde los tiempos patristicos, los doctos escritores que se convertían al cristianismo, habían puesto de manifiesto todo su aprecio por las culturas helénica y latina, las cuales habían intentado conciliar con los libros sagrados en sus estudios, en su predicación, en sus comentarios a la Biblia.

Santo Tomás, heredero de la tradición de los Padres, era, sin duda, un "doctor *divinitatis*", tal como se llamaba la teología como ciencia de Dios o, según la denominación tomista, "sacra doctrina" (cf. I, q. 1, a. 1 ss.). Pero, debido a su concepción del hombre y de la naturaleza humana como entidad sustancial de alma y cuerpo, y al amplio espacio dedicado a las cuestiones "de homine" en la *Summa* y en otras obras, así como a la profundización y esclarecimiento a menudo decisivo de esas cuestiones, perfectamente las podemos atribuir también el calificativo de "doctor *humanitatis*", estrechamente vinculado con una relación esencial tanto con las premisas fundamentales como con la misma estructura de la "ciencia de Dios". En efecto, él coloca su tratado "De homine" en el "De Deo Creatore" (cf. I, q. 75 ss), en cuanto que el hombre es obra de las manos de Dios, lleva dentro de sí la imagen de Dios y tiende por naturaleza a una semejanza con Dios cada vez más plena (cf. II, q. 93).

De acuerdo con esta dimensión teológica y teocéntrica de la antropología, Santo Tomás enmarca también en la II Parte de la *Summa* toda la ética y la teología moral, en cuanto que considera y regula el *motus rationalis creaturae in Deum* (cf. I, q. 2, prol.) desde la perspectiva de acción libre y opción consciente. De ahí el carácter sapiencial sea de su metafísica y de su teología (cf. I, q. 1, a.6); sea de su ética como ciencia que dirige los actos humanos en orden a las "razones externas" (cf. I, q. 1, aa. 4, 6; II-II, q. 9, a. 3: q. 45, a. 3).

Esta es la característica que falta a la ética secularizada, vinculada como está a principios filosóficos voluntariamente arreligiosos o irreligiosos, en el marco de una concepción de la vida, del deber y del mismo destino del hombre, y que hoy se suele llamar *laica*: apelativo de significado al menos ambiguo, que está en la raíz de tantos malentendidos y equívocos por una parte en las relaciones entre religiones y por otra en las relaciones con el pensamiento, la ética, las modernas ciencias del hombre y del mundo. Una concepción así ya peca desde la perspectiva del concepto de naturaleza, pues ésta, de suyo, en cuanto es creada por Dios, tiende a su Principio. Precisamente sobre este punto crucial —que se traduce a nivel cristiano en la *relación entre razón y fe*— la antropología tomista ha arrojado una luz decisiva, y aún puede iluminarla más.

Valor sobrenatural de la fe

3. Sabemos que Santo Tomás subraya el valor *sobrenatural* de la fe: ésta trasciende la inteligencia natural como "luz infusa por Dios" para el conocimiento de verdades que superan las posibilidades y las exigencias de la pura razón (cf. II-II, q. 6, a. 1). Y, sin embargo, no se trata de un acto *irracional*, sino de una *síntesis vital*, en la que el factor principal es, sin duda, el divino, que mueve la voluntad a adherirse a la verdad revelada por Dios, Soberano de la inteligencia, absolutamente infalible y santo.

Pero el acto de fe incluye también una *racionalidad propia*, tanto porque el que cree se refiere a la evidencia histórica del correspondiente "hecho", como por la justa valoración del presupuesto metafísico y teológico de que Dios no puede engañarse ni engañarnos. Además, la fe supone una *racionalidad* o *inteligibilidad* propia, por ser un acto de la inteligencia humana (cf. II-II, q. 4, a. 2), y es, a su modo, un ejercicio de pensamiento, tanto en la búsqueda como en el asentimiento (cf. II-II, q. 2, a. 1).

El acto de fe nace, pues, de la libre elección humana razonable y consciente como un *rationabile obsequium* (logiké latreia: Rm. 12,1), que se funda en un motivo de máximo rigor persuasivo, que es la autoridad misma de Dios como Verdad, Bien, Santidad, que coincide con su Ser subsistente. La última razón de la fe, fundamento de toda la antropología y la ética cristiana, es la "summa et prima Veritas" (cf. I, q. 16, a.5): Dios como Ser infinito, del que la Verdad no es más que el otro nombre. Por eso, la razón humana no queda anulada ni se envilece con el acto de fe, sino que ejerce su suprema grandeza intelectual en la humildad con que reconoce y acepta la infinita grandeza de Dios.

Sin Dios no hay fundamento para la creación

4. Si hoy existe —y existe— una *crisis de la ética*, es por la *debilitación del sentido de la verdad* en las inteligencias y en las conciencias, que han perdido la referencia a la fundación última de la verdad misma. Es inútil intentar enmascarar la realidad o buscar escapatoria de este núcleo central de la crisis: sin Dios no hay fundamento para la creación, sin la primera Verdad se oscurece la razón última de las verdades humanas y, por lo tanto, se compromete la validez de la cultura que, si bien es rica en adquisiciones filosóficas, científicas, literarias, etc., no refleja, no ayuda, no llena a *todo* el hombre. Y desde el momento que la referencia a la primera Verdad se realiza históricamente en la fe con que se acoge la revelación divina, el rechazo de ésta última expone al hombre a peligrosas oscuridades y errores sobre la existencia misma de Dios, a la que puede llegar por sí misma la razón natural.

En la condición presente de la humanidad, que lleva en sí las consecuencias del pecado original, la gracia es de hecho necesaria, tanto en el orden cognoscitivo como en el práctico, para alcanzar plenamente, por una parte, lo que la razón puede captar de Dios y, por otra, para adecuar con coherencia la propia conducta a los dictados de la ley natural (cf. DS 3004-3005). La consecuencia de ello es que los diversos aspectos de la vida humana encuentran en el orden sobrenatural el fundamento más sólido y la garantía más segura de autenticidad: en particular el amor y la amistad (cf. I, q. 1, a. 8, ad 2); la sociabilidad y la solidaridad, el derecho y el ordenamiento jurídico-político, y por encima de todo la libertad que no es real en ningún aspecto, si no se funda en la verdad.

Libertad de investigación y fidelidad a la verdad revelada

5. Hay, pues, que desear y favorecer de todas las formas posibles el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica, teológica, ética y política que Santo Tomás ha dejado en herencia a las escuelas católicas y que la Iglesia no ha dudado en hacer suya, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza, capacidad, perfectibilidad, vocación y responsabilidad del hombre en la esfera personal y en la

social como se ve también en las directrices del Concilio Vaticano II (cf. decreto "Optatam totius, n. 16; declaración "Gravissimum educationis", n. 9: con las notas).

El hecho de que no se haya insistido en los textos conciliares y postconciliares sobre el aspecto vinculante de las disposiciones sobre el seguimiento de santo Tomás como "guía de los estudios" —según quiso llamarlo Pío XI en la encíclica "Studiorum duces"— lo han interpretado bastantes como autorización para dejar la cátedra del antiguo Maestro y abrirse así a los criterios del relativismo y del subjetivismo en los diversos campos de la "sagrada doctrina". Sin duda, el Concilio quiso estimular el desarrollo de los estudios teológicos y reconocer para los que los cultivan un legítimo pluralismo y una sana libertad de investigación, pero con la condición de permanecer fieles a la verdad revelada, que se contiene en la Sagrada Escritura, se transmite en la Tradición cristiana, la interpreta con autoridad el Magisterio de la Iglesia y la profundizan teológicamente los Padres y los Doctores, sobre todo santo Tomás.

En cuanto a su función de guía en los estudios, la Iglesia ha preferido, al confirmarla, apoyarse más que en las directrices de tipo jurídico, en la madurez, y sabiduría de los que intentan acercarse a la Palabra de Dios con deseo sincero de descubrir y conocer cada vez más a fondo su contenido y de comunicarlo a los demás, especialmente a los jóvenes que se le confían para que les enseñe.

Maestro eminente

6. A este propósito, es bueno recordar un aspecto del método y la conducta de santo Tomás, que puso de relieve mi predecesor Benedicto XIV, cuando en la constitución apostólica "Sollicita ac provida" del 10 de julio de 1753, escribía que "el Príncipe Angélico de las escuelas... contradujo por necesidad las opiniones de los filósofos y teólogos, a los que se había visto obligado a confutar en nombre de la verdad, pero lo que completa admirablemente los méritos de un doctor tan grande es que nunca se le vio despreciar, herir o humillar a ningún adversario, sino al contrario, los trató a todos con gran bondad y respeto. En efecto, si las palabras de aquéllos contenían alguna dureza, ambigüedad, oscuridad, él las endulzaba y explicaba interpretándolas con indulgencia y benevolencia. Y si la causa de la religión y de la fe le imponía rechazar sus ideas, lo realizaba con tal modestia que lo hacía no menos digno de elogio cuando se separaba de ellos que cuando afirmaba la verdad católica. Los que se glorían de seguir a un maestro tan eminente —y nosotros nos alegramos de que sean tan numerosos, debido a nuestro interés y a nuestra especialísima veneración por él— propóngase como modelo la moderación de palabra de un doctor como éste y su modo caritativo de comportarse en las discusiones con los adversarios. Y los que no pertenecen a su Escuela esfuércense por conformarse también a este método..." (n. 24).

7. Hago mías las sabias recomendaciones del Papa Benedicto XIV y las amplío a toda la vasta área —que podríamos denominar planetaria— de las relaciones con las culturas y las mismas religiones, en el empeño de la evangelización del mundo, hoy más urgente que nunca.

Ciertamente ésta ha de efectuarse según el mandato del mismo Jesucristo (cf. Mt 28, 19). Primero el Concilio y después mi predecesor Pablo VI, en la exhortación apostólica "Evangelii nuntiandi", explicaron qué relación tienen la

predicación del Evangelio con las culturas, y yo mismo, desde mi primera incógnita "Redemptor hominis", he insistido en la necesidad de la penetración en el ámbito de las culturas y, podríamos decir, en el alma misma de los pueblos. Así nace el problema de lo que se suele llamar a "inculturación" de la misión evangelizadora, problema cuya complejidad y dificultad, pero también su urgencia ineludible, se experimentan, sin duda, cada día.

Este puede recibir luz propia del método tomista, para acercarse a las filosofías y a las culturas, para la distinción y la asimilación de sus valores, la adaptación de la catequesis y predicación cristiana a sus características, a sus ritmos, a sus modos históricos de acercarse a la realidad, investigando sus causas profundas, las razones supremas.

8. Es cierto que santo Tomás no podía prever un mundo cultural y religioso tan vasto, complejo y orgánico como conocemos hoy, ni tampoco podía dar soluciones concretas al enorme cúmulo de problemas específicos que hoy tenemos que afrontar. Pero, ya que su máxima preocupación fue el situarse en el aspecto de la verdad universal, objetiva y trascendente, el servirla desinteresadamente, el buscarla dondequiera que se encontrase aunque fuera sólo un reflejo, convencido como estaba de que "omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est" (cf. PL 191. 1651; 17, 258; I-II, q. 109, a. 1, ad 1), trazó así un método de trabajo misionero que hoy es también sustancialmente válido desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para la relación con todas las culturas antiguas y nuevas.

La referencia tan explícita y pertinente que hace al Espíritu Santo el Doctor Angélico también en este tema eclesiológico y misionero, es de gran actualidad. Muchas veces lo he citado, en varios de mis documentos. Estoy convencido de que la Iglesia, animada por el Espíritu Santo, está en camino hacia una fase nueva y más rica de relaciones con todos los grupos humanos, desde todos los puntos de vista, especialmente desde los aspectos espirituales y religiosos, en este escenario de una edad de la que Pablo VI decía que es "tremenda y maravillosa".

De todos modos, es un hecho que la Iglesia, consciente de las posibilidades y los riesgos que conlleva un camino así, continúa recomendando a sus hijos con insistencia materna ese humilde y gran "guía de los estudios" que ha sido durante siglos santo Tomás de Aquino.

A todos mi afectuosa bendición.

ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA FECUNDACION IN VITRO *

I. El alcance histórico de la Ciencia. Conocimiento científico y persona humana.

Quisiera comenzar mi reflexión procurando señalar el verdadero alcance histórico de la ciencia —lo que ha significado— sobre nuestro modo de pensar y, por tanto, también sobre nuestro modo de obrar.

* Conferencia dictada el 2 de mayo de 1990 en el Centro de Investigaciones en Etica Bio-Médica de la Fundación Pérez Compañc, dirigido por el Dr. Hugo O. M. Obiglio.

Comenzaré con una página famosa de Galileo: "Intentar conocer la esencia lo tengo por empresa no menos imposible y por trabajo no menos vano en las sustancias elementales que en las remotísimas y celestes (...); y no veo que del entender estas sustancias próximas obtengamos otra ventaja que la mera representación de las cosas particulares, pero todas igualmente desconocidas, por las cuales andamos vagando, con poquísima o ninguna ventaja, de una a otra. Si yo preguntara cuál es la sustancia de la nube y se me dice que es un vapor húmedo, desearé saber qué es el vapor; se me enseñará tal vez que es agua atenuada por el calor y resuelta en él; pero yo, igualmente dudoso sobre lo que es aquel cuerpo fluido que corre por los ríos y que nosotros continuamente manejamos y tratamos; sin embargo, esta información sobre el agua es sólo más próxima y dependiente de más sentidos, pero no más intrínseca que la que yo tenía antes sobre las nubes" (Galileo, *Opere*, Ed. Naz. V, p. 187).

El texto es largo, pero de extrema importancia, porque en él el padre de la ciencia moderna traza el modelo metodológico de ésta. Saber científicamente una cosa ya no consistirá en conocer lo que hasta entonces —de Aristóteles en adelante— se llamaba la *forma sustancial* de la cosa misma, sino que la ciencia consistirá en un saber que se limita a aprehender la cualidad *mensurable* de los cuerpos, para poder aplicar a esta cualidad el discurso matemático. No creo equivocarme al decir que este es el punto esencial: el conocimiento "matemático" es el *verdadero* conocimiento científico, el que comporta un prescindir de la categoría de la *cualidad* para limitarse sólo a la categoría de la *cantidad*.

Si ahora tomamos como objeto posible del conocimiento científico, así entendido a la *persona humana*, para que este conocimiento sea posible es absolutamente necesario que "prescindamos" de lo que constituye a la persona humana en su específica originalidad. En efecto, una "cuantificación" de la persona humana —si se puede hablar así— es posible sólo a condición de:

- a) no tener en cuenta lo que, por definición, rechaza todo nexo necesario entre causa y efecto, esto es, el acto libre;
- b) no tener en cuenta lo que, por definición, se sitúa más allá de aquel saber mensurable, esto es, el espíritu;
- c) no tener en cuenta lo que, por definición, se opone a ser "numerado", esto es, la individualidad personal.

De aquí, dos posibilidades: o se niega que el saber científico sea universalizable, y entonces se salva la posibilidad de un conocimiento del hombre en cuanto hombre; o se afirma que el saber científico es —debe ser— universalizable, y entonces se niega la posibilidad misma de conocer al hombre.

Pero, ¿qué entiendo por "conocer al hombre en cuanto hombre"? Cada uno de nosotros sabe, por experiencia directa e inmediata, que el hombre es distinto y superior a toda la realidad infrahumana: es distinto porque es superior; es superior porque es distinto. Aun más, entendemos que esta diversidad-superioridad consiste simplemente en que el hombre es *alguien*, no *algo*: en que él es *una persona*, no una cosa. Conocer al hombre en cuanto hombre equivale, pues, a conocer la verdad de su ser-persona, de su ser alguien y no algo. A ese conocimiento lo llamamos, conocimiento antropológico. Entonces, la antro-

pología será posible sólo si el saber científico no aparece —de derecho y de hecho— como el único saber válido.

Concluyo este primer punto de mi reflexión diciendo sintéticamente que o se considera a la persona como no perteneciente, no reducible a la categoría de la cantidad, o no se la considera para nada como persona.

II. *El hombre ha puesto sus manos en el origen de la Vida*

El segundo punto, nos va a hacer entrar ahora directamente en nuestro tema. ¿Qué constituye el “novum”, la novedad de la genética humana contemporánea, desde el punto de vista de la reflexión precedente? En mi opinión, el hecho de que, por primera vez en su historia, el hombre ha logrado manipular los orígenes de la vida humana y, por tanto, al menos en principio, tiene abierta la posibilidad de cambios muy profundos en el patrimonio genético de las futuras generaciones humanas. Jamás hasta ahora había tenido el hombre este poder. Desde hace unas decenas de años, está manipulando la energía nuclear, pero ahora ha puesto sus manos sobre el origen mismo de la vida. En comparación con este hecho, el problema de la energía nuclear es un juego de niños.

Pero vamos las cosas más de cerca y con mayor precisión, partiendo concretamente de la fecundación “in vitro”.

La fecundación “in vitro”, al menos en teoría, puede producirse de dos modos fundamentales y según dos secuencias diversas. *El primer modo* consiste en extraer un solo óvulo humano según el ciclo natural, fecundarlo e implantarlo una vez acaecida la fecundación.

El segundo consiste en inducir artificialmente la ovulación, obteniendo así dos, tres, cuatro óvulos; fecundarlos todos, obtener más de un embrión humano; no implantar todos los embriones así obtenidos; congelar los no implantados en previsión de una implantación no eficaz, o bien, obtenido el embarazo, mantenerlos en vida con fines de experimentación, después de la cual se los deja morir.

No quiero examinar ahora los dos métodos separadamente, sino detenerme a reflexionar sobre el significado *antropológico* del hecho esencial a ambos: el hecho de que se obtenga una vida humana en el laboratorio. Debemos aprehender el significado antropológico de este hecho.

La primera observación para aprehender este significado, es que, por primera vez en la historia de la humanidad, se ha conseguido la *separación* entre la unión sexual del hombre con la mujer y la aparición de la vida humana. Esta separación tiene un incalculable alcance antropológico. En efecto, constituye el ofrecimiento al hombre y a la mujer de un cambio sustancial en la definición misma de la sexualidad humana; ahora no sólo es posible una sexualidad sin procreación, sino que también es posible una procreación sin sexualidad. Igualmente —y sobre esto volveré más tarde— el único lugar en el que puede tener origen la vida humana no es ya una persona humana —la de la mujer— sino también la probeta, el laboratorio. Más aún, el origen de la vida humana, cuando se da la fecundación “in vitro”, está unido a una serie de actos realizados por varias personas, por la libertad de varias personas, y por

tanto depende de ellas no sólo en cuanto a *las condiciones* que es preciso poner para que surja la vida, sino en cuanto a *su mismo surgimiento*.

La *segunda constatación* para aprehender el significado antropológico de lo que constituye, en esencia, la fecundación "in vitro", es menos fácil de explicar. En primer lugar, hay que partir de una premisa. La realización de nuestros dinamismos operativos puede tener lugar de dos modos fundamentales, esencialmente distintos entre sí: llamamos al primer modo "hacer", al segundo lo llamamos "obrar". Cuando el hombre "hace", produce algo externo, distinto de él: ejercita su actividad —dirán los filósofos— transeúnte. En efecto, la persona humana, "haciendo", pasa —por decirlo así— de sí misma al efecto producido. En cambio, cuando el hombre "obra", no produce nada externo a él; su actividad permanece en el sujeto *agente*. El obrar es la perfección de la persona; tiene valor por sí mismo. La diferencia es simple en el fondo. La explicaré con un ejemplo: construir una casa es distinto que realizar un acto de la inteligencia: lo primero pertenece al "hacer", lo segundo pertenece al "obrar".

Sentada esta premisa, podemos ver ahora que con la fecundación "in vitro", por vez primera, el hombre es efecto de un "hacer" humano y no de un "acto" de la persona. La vida humana puede ser producida por el hombre; la procreación ha entrado así en el terreno del "hacer", de la "producción". Reflexionemos profundamente sobre este hecho, porque se trata de un acontecimiento sin precedentes. El "hacer" posee su racionalidad específica, que es la racionalidad propia de la técnica. En efecto, el "hacer" es racional si cumple las siguientes condiciones: es *eficaz* —esto es, produce realmente lo que pretende obtener— en sus realizaciones; es *útil*, o sea el efecto producido tiene valor en cuanto sirve para la obtención de un fin prefijado y utilizable. La eficacia y la utilidad son los parámetros de la racionalidad técnica. Por consiguiente, esta racionalidad es calculable siempre en términos cuantitativos: *tantas* tentativas, *tantos* resultados obtenidos; y de la confrontación entre los dos "tantos" nace el juicio sobre el valor del hacer.

El obrar del hombre no puede ser cuantificable.

En cambio, la racionalidad del "obrar" es esencialmente distinta. Sus parámetros no son necesariamente los de la eficacia y la utilidad: son sólo los de la moralidad. Por ello, el obrar del hombre no se puede juzgar nunca en términos cuantitativos. Si preguntara cuánto dinero cuesta una página de San Agustín, ésta sería una pregunta sencillamente estúpida, porque la página de San Agustín es un acto de la persona, un acto de su inteligencia, y el obrar del hombre no es cuantificable. En cambio, puedo preguntar cuánto cuesta la construcción de un puente porque se trata de un hacer, de un producir.

Antes he hablado de dos posibles modos de realizar la fecundación "in vitro". Precisamente hace unos días pregunté a un científico —que ya ha realizado treinta fecundaciones "in vitro" con resultado positivo— si sigue el primero o el segundo método. Me respondió que ha empleado siempre el segundo —más óvulos fecundados, más embriones, no todos implantados—, porque el primero no es eficaz. "De lo contrario, me dijo, es como si un enfermo de cáncer viniera a mí, médico, y yo quisiera curarlo dándole aspirinas". Y así sucede siempre. Por tanto, con la fecundación "in vitro" la persona humana puede ser "hecha", en el sentido estricto del término "hacer".

La verificación última —pero no de menor importancia— para aprehender el significado antropológico de lo que constituye, en esencia, la fecundación “in vitro”, es la siguiente. No es fácil explicarlo claramente. Durante milenios, el origen de la vida humana ha tenido lugar en la oscuridad. Ahora puede tener lugar a plena luz, ante los ojos del hombre. No quiero plantear el problema genético, que es también ético, sobre lo que puede significar esta primigenia exposición a la luz. El hecho me sirve sólo para introducir una reflexión antropológica que me parece importante: la pérdida del *sentido del misterio* que tiene lugar cuando una persona humana viene a la existencia.

Para entender lo que esto significa, podemos partir de la distinción, cara sobre todo a Gabriel Marcel, entre “problema” y “misterio”. “Problema” implica una *distancia* entre el hombre que interroga y el objeto conocido; el “misterio” supone una *implicación* del hombre, del hombre tomado no abstractamente sino en su irrepetible unicidad. En el primer caso, el conocimiento es impersonal en sus contenidos, y los sujetos cognoscentes son intercambiables entre sí. En el segundo caso, al enfrentarse con el misterio, el hombre no está llamado a preguntar sino a responder, y los sujetos no pueden ser intercambiados. Encontramos en el primer caso, en alto grado, las características fundamentales de la ciencia de las que hablé al principio: la intercambiabilidad de los sujetos y la impersonalidad de los contenidos son, en efecto, los ideales de la ciencia moderna.

Si quiero ver una célula con el microscopio es indiferente que sea yo u otro el que mire. Pero cuando me enfrente con el misterio de mi muerte, no puedo decir: “Señora, llévase a esta otra persona en mi lugar”. No hay posibilidad de intercambio entre las personas. Porque el morir es un misterio que hay que aceptar, no un problema a resolver; en cambio, saber cómo funciona una célula cancerosa es un problema a resolver.

Volviendo a los métodos empleados en la fecundación “in vitro”, podemos comprobar lo que sigue: es indiferente *quién* pone las condiciones para que surja una nueva vida humana —es decir, el técnico—; es indiferente *quién* implante el embrión así obtenido; se intenta también que sea intercambiable quien dé el óvulo, quien dé el semen, que saque adelante el embarazo. Exactamente: la aparición de una nueva vida humana no es ya un “misterio” que es preciso aceptar, sino un “problema” que hay que resolver.

Separación de la procreación y la unión sexual entre el hombre y la mujer acto procreativo realizado a través de un “hacer” técnico y nacimiento del hombre, no misterio a acoger sino problema a resolver, me parece que son tres observaciones capaces por sí solas de hacernos aprehender el significado antropológico de lo que está sucediendo con la fecundación “in vitro”, en la genética humana contemporánea.

Antes de pasar a la reflexión siguiente, quisiera hacer notar un hecho de gran importancia. Creo que es fácil advertir que hay una profunda sintonía entre el modelo del saber científico del que hablé al principio, citando a Galileo, y lo que he dicho sobre la fecundación “in vitro”. En otras palabras, la fecundación “in vitro” es un procedimiento plenamente coherente con la lógica interna, con la “racionalidad” intrínseca al saber científico, tal como ha sido elaborado de Galileo en adelante.

Sin embargo, surge aquí una pregunta inevitable: ¿es aplicable este modelo cuando se trata de dar origen a una persona humana? *Es la pregunta ética propiamente dicha.*

No obstante, antes de intentar responder a esa pregunta, debo hacer algunas reflexiones generales. Estoy obligado, una vez más, a partir de un concepto epistemológico en desuso, pero que durante siglos influyó en la cultura europea: el concepto de *subalternancia de las ciencias*. Este es un punto fundamental de mi reflexión. En sentido estricto, se entiende por "subalternancia" una relación que se instituye entre dos ciencias, en virtud de la cual la ciencia subalterna recibe de la ciencia subalternante principios que la hacen posible. Nótese bien: la ciencia subalterna conserva su autonomía; por su parte, la ciencia subalternante ejerce un influjo real, guía al saber subalterno.

Ahora bien, nuestra convicción es que debe existir una subalternancia de la ciencia, más exactamente, de la genética humana a la ética.

¿Por qué razón? En esencia, porque en ambos casos se trata del *hombre*. Y es el saber ético el que conoce la íntima verdad de la persona humana, en cuanto persona humana. Como es obvio, la ética no es competente para juzgar la verdad de una proposición científica, así como la ciencia no es competente para juzgar la verdad de una proposición ética. Los criterios de verdad de cada una de ellas —ciencia y ética— son distintos. Pero cuando la verdad científica, en el momento de su aplicación o en el momento de su investigación, entra en el ámbito de la persona humana como tal, en ese momento, y por esta razón, la ciencia debe subalternarse, someterse a la ética.

III. *Licitud moral de la fecundación "in vitro"*

el momento de su aplicación o en el momento de su investigación entra en el ámbito de la persona humana como tal, en ese momento, y por esta razón, la ciencia debe subalternarse, someters a la ética.

Esta reflexión ética se articulará en tres momentos fundamentales, en correspondencia con las tres reflexiones precedentes sobre el significado antropológico de la fecundación "in vitro".

En esencia, el problema ético se puede formular en estos términos: ¿toda manera de dar origen a una persona es éticamente digna de ella? El hecho de que, sin discusión alguna, se responda negativamente a esta pregunta (*no toda manera...*) —pensando, por ejemplo, en una concepción fruto de violencia carnal—, no debe hacernos creer que la respuesta esté ya dada. En efecto, si —por continuar con el caso de la violencia carnal— observamos los argumentos adoptados al respecto, éstos se construyen siempre a la luz de la injusticia cometida contra quien sufre la violencia, pero no se toma en consideración la dignidad del concebido de ese modo. El problema que planteamos, pues, es otro: el problema de si debe haber una "correspondencia adecuada" entre la *persona humana* que se quiere llamar a la existencia y el *acto* con el que se ponen las condiciones para que la persona humana sea concebida.

Deseo explicar brevemente este concepto de "correspondencia adecuada", en general.

Hay una "correspondencia adecuada" cuando el hombre responde a los valores que le afectan del modo *debido* a la grandeza del mismo valor, o, para ser más preciso, a la grandeza del ser cuyo valor se ha percibido. Pondré un ejemplo. Si uno se instala en una plaza durante la hora de mayor tráfico y ex-

clama: "Qué bellissimo música es este ruido!", y después, al volver a casa, escuchando la Novena Sinfonía de Beethoven comenta: "Qué insoportable confusión!", no responde del modo *debido* a la grandeza —en este caso estética— del ser con el que se ha encontrado. Más exactamente: la "correspondencia" no es adecuada. Es fácil entender que la adecuación o inadecuación de la respuesta se mide por el valor *objetivo* del ser, por su bondad ontológica, dirían los filósofos.

Si ahora nos preguntamos, cuando encontramos a una persona: ¿cuál es la respuesta adecuada, a la actitud *debida* a la grandeza propia del ser personal? es obvio que para poder resolver esta cuestión es necesario saber cuál es la grandeza *propia* del ser persona. En este punto nuestra reflexión debería prolongarse mucho, me limitaré a lo esencial. Lo que caracteriza a la persona en cuanto tal es que ella existe *en sí y para sí*. Existe en sí: esto es, se posee ("sui iuris", decían ya los juristas romanos), porque su acto de ser es el acto de ser de un espíritu; en tal caso, no pertenece a nadie. Existe para sí: no puede ser medio para otro fin, ella misma es fin. Si ésta es la grandeza propia del ser personal, entonces la persona debe ser querida en sí misma y por sí misma: éste es el único modo de "corresponder adecuadamente" a ella. Pero, ¿qué significa "querer a la persona en sí y por sí"? Significa exclamar ante la persona: ¡qué bueno que existas! No, qué útil, qué agradable que existas. Es, con otras palabras, el acto con el que se quiere que la persona sea porque su existir es un bien, prescindiendo de cualquier otra consideración utilitaria o hedonista: se quiere su puro y simple existir.

Si analizamos ahora nuestra propia experiencia, nos daremos cuenta de que esto es el *acto de amor*. Sólo el amor es la correspondencia adecuada a la persona: adecuada a su específica y propia grandeza.

Volvamos a la pregunta inicial: ¿Qué acto es digno de dar origen a una nueva persona humana? ¿Qué acto es adecuadamente correspondiente a su dignidad? Creo que todo el problema ético de la fecundación "in vitro" es exactamente éste.

Primera reflexión. Como dije en el punto anterior, lo que caracteriza a la fecundación "in vitro" es que el acto por el que se ponen las condiciones para la aparición de una nueva vida humana se ha *separado* del acto de la unión sexual entre los esposos. Debemos pensar sobre esta separación.

Es preciso decir, ante todo, que cuando se habla en ética de "unión sexual conyugal", esta expresión tiene un significado preciso. No significa sólo la unión biológico-genital, esto es, lo que, desde el punto de vista biológico, se requiere de las dos personas —el hombre y la mujer— para que eventualmente pueda surgir una nueva vida humana, sino que significa también, y sobre todo, una unión psicológica y espiritual de las dos personas: una unión a nivel físico, psicológico, espiritual. ¿Cuándo y cómo es posible ésta?: Cuando estas tres dimensiones esenciales se integran en la persona, la cual, en virtud de la autoposesión que caracteriza al ser-persona, se da a sí misma al otro, con un acto de amor. Por tanto, cuando la ética habla de unión sexual conyugal, da a esta expresión, siempre y únicamente, *este significado*.

Quando el acto de la unión sexual conyugal se realiza en los días fértiles de la mujer, puede dar origen a una nueva vida humana; "puede", no sólo en sentido biológico, sino también en sentido ético: este acto es digno —posee una

correspondencia adecuada— de dar origen a una persona humana. La razón de esta dignidad es la siguiente: La nueva persona —por cuanto su venida a la existencia depende de la libertad de otras dos personas— es querida mediante una actividad —la unión sexual— que en sí misma es un acto de amor interpersonal.

Por el contrario, ¿qué ocurre con la fecundación “in vitro”? Ocurre que este acto de amor interpersonal se separa del acto con el que se ponen las condiciones para la aparición de una nueva vida humana.

Segunda reflexión. La consecuencia de esta separación es que el acto, o mejor, la serie de actos que constituyen la fecundación “in vitro”, es de naturaleza esencialmente distinta: se trata, como se dijo, de un “hacer”, de una técnica. Ahora bien, la actividad que conduce a la aparición de una nueva vida humana, ¿puede ser desde el punto de vista ético, una actividad productiva?, ¿posee una correspondencia adecuada a la grandeza propia de la persona humana?

Si consideramos las cosas con atención, veremos que la producción, el “hacer” a diferencia del obrar, instituye una diversidad axiológica entre quien produce y el efecto producido. Pues bien, es esto lo que impide que, desde el punto de vista ético se pueda dar origen a una nueva persona humana por medio del “hacer”.

La confirmación de lo que estoy diciendo se encuentra en el hecho de que se empieza a formular un juicio *de valor* sobre el “producto” del propio hacer: embriones producidos “in vitro” que no son implantados si no se consideran sanos; de este modo, se realiza ya una selección genética. No digo que esto suceda siempre, ni que sea ésta la intención de todos los que hacen la fecundación “in vitro”. Digo que existe una objetiva coherencia entre estos dos órdenes de hechos; una coherencia que no es sólo teórica. Una confirmación más: la experimentación sobre embriones humanos ha llegado a ser posible por la fecundación “in vitro”. En una palabra: la fecundación “in vitro” transforma lo que debe ser fruto de un acto de amor en un producto del propio trabajo.

Tercera reflexión. La fecundación “in vitro” ha hecho posible una serie de sustituciones o cambios en las personas que están implicadas en la aparición de una nueva vida humana: la que da el óvulo puede ser distinta de la que recibe en su seno al embrión humano; el que da el semen puede ser distinto del padre legal, y así sucesivamente, en una serie cada vez más amplia de “cambios de personas”: antes de la fecundación “in vitro” esto no era posible. Hasta entonces, con el acto de amor conyugal la nueva vida humana era *acogida* por las mismas personas que se habían entregado la una a la otra.

Esto tiene muchas consecuencias desde el punto de vista ético.

Desde el punto de vista simplemente antropológico he intentado ya mostrar su significado: la vida humana pasa de ser un “misterio” que ha de acogerse a ser un “problema” a resolver.

Si, desde el punto de vista ético, nos preguntamos una vez más cuál es la actitud adecuada a la dignidad de la nueva persona humana que se desea, me parece bastante fácil responder. La persona humana que se quiere, no puede ser querida sino como *un don* que se nos hace. En efecto, ninguna persona

humana es *debida*, como tal, a otra; sólo puede ser donada. Por la sencilla razón de que ninguna persona pertenece a otra, siendo cada persona *de sí misma*. Si una persona, pues, quiere ser de otra, no tiene más que un modo de hacerlo: darse a la otra por amor. Así, pues, la nueva persona es dada y, por tanto, la única actitud, si se produce ese don, es acogerla.

El acto de amor conyugal es pues el acto con el que se espera un don, que —si es dado— es acogido con agradecimiento. Ahora bien, con la fecundación “in vitro”, aun excluyendo esa serie de cambios de los que ya he hablado, el acto del que pone las condiciones para la aparición de una nueva vida humana —el acto técnico— no es, en su naturaleza objetiva, un acto de quien espera un don, sino el acto de quien pretende, del modo más eficaz, resolver un problema. Es una racionalidad de eficacia técnica que se pone en acto, no la espera de un acaecimiento de un misterio que nos trasciende.

La cuestión ética específica sobre la fecundación “in vitro” nos ha llevado a hacer unas reflexiones tan fundamentales que nos obligan a plantearnos algunas cuestiones dramáticas. Tanto más si se tiene presente lo que con frecuencia acompaña a esta técnica: selección de embriones humanos, experimentación sobre ellos, congelación de embriones y descongelación posterior de los mismos.

¿Pero qué está sucediendo en realidad? El hombre, el hombre que puso sus manos en la energía nuclear, ha puesto hoy sus manos sobre el origen mismo de la vida humana. Este es, quizás, el hecho más grave que la historia de la humanidad haya conocido.

En esta situación se hace preciso reclamar —y nunca lo haremos bastante— el principio fundamental de toda ética médica: “*primum non nocere*”, ante todo no dañar. Especialmente por lo que respecta a la experimentación sobre embriones humanos. Y tampoco reclamaremos bastante el principio de que ninguna persona humana, en ningún estadio de su existencia, puede ser usada por otros para un fin distinto de su propio bien, aunque este fin fuera el aumento del conocimiento científico para terapias más eficaces.

Sin embargo, estos fundamentales principios, siempre válidos, de ética médica, formulados sustancialmente por el propio Hipócrates, no bastan ya para responder al desafío actual. El haber puesto en las manos del hombre la posibilidad de influir tan profundamente sobre las futuras generaciones humanas es algo absolutamente nuevo. Y no debemos dejarnos impresionar por el hecho de que efectivamente, la fecundación “in vitro” resuelva problemas de esterilidad antes insolubles: esta situación no tiene tal valor que deba subordinarse a ella cualquier otro.

Me parece que el hombre ha conseguido finalmente poner sus manos sobre el árbol de la vida, del que habla el primer capítulo del *Génesis*. Escuchemos una página de Goethe, uno de los primeros que previó lo que está sucediendo en estos días. Es un diálogo entre Mefistófeles y el discípulo de Fausto, Wagner, que voy a leer. Les ruego, aunque quizás estén ya cansados, que pongan mucha atención en esta página. Manifiesta verdaderamente el genio profético de este poeta. Lee:

Mefistófeles (entrando en el laboratorio de Wagner): Salud!, vengo con buenas intenciones.

Wagner (con ansiedad): ¡Bienvenido! Llegas en buena hora. (En voz baja.) Pero procura retener hasta el aliento!, está a punto de concluir una magnífica empresa.

Mefistófeles: ¿Pues qué es?

Wagner (aún más bajo): La fabricación de un hombre.

Mefistófeles: ¿Un hombre? ¿Y a qué enamorada pareja habéis encerrado dentro de la chimenea?

Wagner: ¡Dios me libre! El antiguo modo de procrear lo consideramos una farsa vacía. El delicado punto del que saltaba la vida, la dulce fuerza que brotaba de lo más íntimo, que recibía y transmitía, destinada a darse forma a sí mismo y a hacer suyas, en un primer momento, sustancias más afines y, después, sustancias extrañas, ha perdido su dignidad. Si los animales continúan encontrando placer en ello, el hombre, con sus grandes cualidades, deberá tener en el futuro un origen más alto, mucho más alto. (Vuelto hacia el hornillo.) Mira cómo brilla! Ahora se puede esperar en verdad que, si mezclamos cien elementos —porque lo que cuenta es la mezcla— y encerramos herméticamente la sustancia humana en un alambique y la destilamos repetidamente del modo debido, la obra se cumplirá en secreto. (Vuelto hacia el hornillo.) Se está logrando! La masa se mueve más claramente! Nuestra convicción se está haciendo realidad. Nos hemos atrevido a hacer, por medio de la razón, un experimento sobre algo que en la naturaleza aparecía como misterioso; lo que, antes, la naturaleza desarrollaba orgánicamente, nosotros lo obtenemos mediante cristalización (*Fausto*, acto segundo).

¿Es en esta terrible tentación donde se inserta lo que está sucediendo? Y no se diga, en este punto, que la ciencia es un bien. El verdadero problema no se resuelve con esta afirmación obvia, porque la cuestión no es ésta: nadie pone en duda que la ciencia sea un bien. La cuestión está en reconstruir la unidad entre ética y ciencia, en la subordinación de ésta a aquélla. Pero, ¿con qué condiciones puede realizarse esta reconstrucción? Indicaré las que me parecen más urgentes.

Primera. Comenzamos a darnos cuenta de cuánto está costando, en términos de civilidad, el haber censurado, el haber marginado en la cultura las preguntas fundamentales, referentes, en definitiva, al significado último de la vida humana: en fin, la pregunta religiosa.

Resulta, pues, necesario reintroducir la pregunta sobre la *entera* verdad del hombre: salir de esta cultura que ha erigido como modelo una racionalidad que no acoge sino que domina a la realidad. En concreto: tenemos necesidad de contemplación, de adoración, más que del pan que comemos y del aire que respiramos.

Segunda: La educación de la conciencia moral es la prioridad más urgente. Es preciso que, sobre todo los jóvenes, sean educados en esta capacidad de discernir el bien del mal, en la convicción de que ésta es la distinción más decisiva: más decisiva que la distinción entre lo útil y dañoso, entre agradable y desagradable.

Tercera: La responsabilidad de los políticos es hoy enorme. Están llamados a una defensa, a una afirmación de la persona que no puede fundarse ya sobre

la concepción de un Estado que responda sólo a las necesidades más inmediatas del hombre. El acto político se convierte, más que nunca, en un acto de sabiduría, pues creo que ha llegado el momento de una intervención también legislativa en este sector sobre el que hemos reflexionado: una intervención que defienda el derecho fundamental de *toda* persona humana.

CONCLUSION

“Nos hemos atrevido a hacer, por medio de la razón, un experimento sobre algo que en la naturaleza aparecía como misterioso”, dice Wagner a Mefistófeles. Pero Sancho Panza dice a Don Quijote: “Señor, no os volveréis tan loco como para comenzar a razonar”. Dos de los más grandes genios de la humanidad, Goethe y Cervantes, han planteado el problema en su punto esencial: ¿esto es racionalidad, o es una racionalidad enloquecida, tanto que, cuando se empieza a razonar, es entonces cuando en cierto modo comienza la locura? ¿Cómo salir de este dilema del que depende —o puede depender— nuestro mismo destino?

Quizás sea un pasaje del comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles lo que nos pueda orientar en nuestra meditación.

Hablando del saber más alto que le es dado alcanzar al hombre en esta vida (ciencia honorabilísima, la llama), dice que ésta es una sabiduría que el hombre no puede poseer, sino sólo tener en préstamo (“non ut *possessio* habeatur, sed sicut aliquid abeo *mutuatum*”) (cfr. *In Metaph.*, Lib. I, Lect. III, n. 64; Ed. Marietti, P. 19).

“Sicut aliquid mutuatum”: la sabiduría más alta es la del hombre que sabe *acoger* una verdad sobre el hombre que el propio hombre, con su ciencia, no es capaz de *poseer*.

MONS. DR. CARLOS CAFFARRA
 Presidente del Instituto Pontificio para la Familia
 Juan Pablo II de la Pontificia Universidad
 Lateranense de Roma

BIBLIOGRAFIA

JOHANNIS DE ORIA, *Opera logica*, vol. I: *Summularum volumen primum*: Tractatus de conceptu et modo concipiendi, Tractatus elementorum dialectice, Tractatus proprietatum circa elementa dialectice, Transcripción moderna, establecimiento y corrección del texto, introducción, bibliografía y notas por el Dr. Vicente Muñoz Delgado. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1987 (Bibliotheca Theologica Hispana, Serie 2ª, tomo 5), 328 pp.

No es Oria un autor que se haya destacado en el conjunto de los grandes maestros españoles del Siglo de Oro. Fue profesor de la Universidad de Salamanca entre 1509 y 1522, donde sucedió a Ginés de Ormazá. Conforme a las noticias de Muñoz Delgado, sería el primer expositor de la lógica nominalista en los claustros de la célebre academia salmantina. A pesar de su condición de clérigo secular, ocupó el estrado en el Colegio de San Vicente regentado por monjes benedictinos. Sin embargo, siendo catedrático de Sagradas Escrituras, Oria cae en desgracia al habérselo sospechado de simpatizante de Erasmo y de propugnador de herejas luteranas. En su condena, que dataría de 1523, la Orden de Predicadores parece haber llevado la voz cantante. Francisco de Vitoria, entre otros, le acusó de la tergiversación del dogma trinitario. Pero el editor Muñoz Delgado atenúa las desviaciones señaladas por el tomismo dominicano en razón de que, a su juicio, en éste amidaban "otros intereses que no son propiamente los de la ortodoxia católica" (p. 15). Para el caso, el editor indica que los historiógrafos recientes (Beltrán de Heredia, Colombias y Zaragoza Pascual) no terminaron de comprender la actitud de Oria por causa de un conocimiento precario de su obra (ibid.).

El presente volumen pretende ser el primero de "parte de la obra" de este controvertido pensador español. Los tres tratados inaugurales de sus *Summulae* representan una prolongación fidedigna del nominalismo escolástico medieval, pero matizado por las novedades aportadas por el averroísmo padovano. En rigor, Oria es más bien conceptualista, pues rechaza la teoría realista de los universales, pero no niega la universalidad formal de los conceptos mentales. Acepta, inclusive, la existencia del entendimiento agente, en lo que se separa abiertamente del consenso nominalista y terminista de la Edad Media (Ockham, Durando de San Porciano). No obstante, su eclecticismo como nominalista es manifiesto al marcar que hay en el alma humana tres potencias intelectivas: el entendimiento posible (el único intelecto para el nominalismo precedente), el entendimiento agente y un *intelectus speculativus*, al cual estaría reservada la formación del verbo o concepto, contra la tesis aristotélico-tomista que asigna esta producción de la especie expresa al intelecto posible. Esta extraña posición merece rastrearse en otros escritos de Oria, además de los de carácter lógico. Es de esperar, pues, que la tarea de rescate de este filósofo, emprendida por Muñoz Delgado, se continúe en sucesivas entregas de los textos supervivientes. La que comentamos se ha beneficiado con un esmerado y abundante aparato aclaratorio de los tres tratados iniciales de las *Summulae*.

MARIO ENRIQUE SACCHI

SAPIENTIA, 1991, Vol. XLVI

RAMON GARCIA DE HARO, *Legge, Coscienza e Libertá*, Edizioni Ares, Milano, 1990, 196 pp.

El autor, especialista en temas de moral natural y cristiana, es conocido ya por otros varios libros y temas sobre el tema. Esta obra ha sido presentada con un amplio prólogo doctrinario por Mons. Dionigi Tettamanti, Arzobispo de Ancona.

El valor del libro consiste en que el autor ha sabido integrar de una manera armónica los temas de la Ley y Providencia divinas, con la libertad y la conciencia humana, fundamento de la moral.

La Ley Eterna de Dios ordena todas las cosas al fin último de la gloria divina: a los seres materiales de una manera inconsciente y necesaria; al hombre de una manera consciente y libre, mediante la ley moral, inscripta en su misma naturaleza. Por la Ley el hombre participa de los planes de Dios, bien que de una manera imperfecta. La Providencia guía al hombre hacia el cumplimiento de la Ley. Y cuando el hombre se desvía de la misma por el pecado, Dios que no lo quiere sino que sólo lo permite, sabe sacar bien aun de ese mal para conducir al hombre por la penitencia a su fin divino, que es su propio bien.

Para realizar el plan de la Ley divina, Dios confiere al hombre la libertad y lo conforta con la gracia sobrenatural para conducirlo con su Providencia al cumplimiento de la misma. Sin embargo, el hombre puede hacer mal uso de su libertad y dirigirla a fines extraños al fin divino. Aun entonces la Providencia misericordiosa de Dios lo ayuda a salir de su extravío y a conducirlo de nuevo por el buen sendero de la Ley.

Con la inteligencia Dios confiere al hombre el poder conocer su ley y los caminos para ordenar su libertad en su cumplimiento. Esta inteligencia de la ley y de sus caminos para ordenar su libertad por ellos, es la conciencia.

También la conciencia que Dios concede al hombre, a través de su inteligencia, para conducirlo al cumplimiento de su plan y de su fin divino, puede errar involuntaria o voluntariamente. Pero siempre la Providencia de Dios procura esclarecer esa conciencia con su gracia para que conozca los preceptos de la ley y los caminos para enderezar su libertad por los mismos.

En una palabra: Ley, Libertad y Conciencia son los elementos, que, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ordenan moralmente al hombre, es decir, lo conducen a su último fin: la gloria de Dios, que coincide con su propia perfección humana y cristiana.

Este plan divino perfecto en la Sabiduría divina para conducir al hombre a su último fin y perfección humana y cristiana, únicamente es conocido con imperfección por el hombre en el tiempo. Sólo a medida que el hombre lo cumple con más perfección lo va comprendiendo mejor y se le va iluminando con mayor claridad.

La Doctrina de esta obra está expuesta con gran precisión y erudición con los textos del Magisterio y de los autores sobresalientes en la materia, sobre todo en Santo Tomás. Escrito con orden y claridad, la lectura de este nuevo libro de García de Haro se hace fácil, agradable y provechosa a la vez. Esta obra ha sido pulcramente presentada por Edizioni Ares de Milano.

JUAN ALFREDO CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*. Prólogo de Octavio Nicolás Derisi. Ediciones Cándil, Buenos Aires, 1984, 240 pp.

La redacción primitiva de esta obra data de más de cuarenta años atrás. Solamente una de sus secciones había sido publicada antes de ahora (cfr. "Crítica del conceptualismo": *Revista de Filosofía* [La Plata] II [1951] 27-56; pp. 146-179 de la edición actual). No obstante, el autor se ha servido largamente del texto de este libro en sus enseñanzas de lógica y teoría del conocimiento a partir de 1949, tanto en la Universidad Nacional de La Plata como en la Universidad Católica Argentina. Corresponde, pues, saludar su aparición, no sólo por el contenido especulativo que trasuntan sus páginas, sino también porque se trata del fruto maduro de quien, a justo título, se ha convertido en uno de los filósofos argentinos de mayor rigor sistemático en asuntos concernientes a la filosofía teórica. Tres capítulos integran esta obra, que posee una estructura similar a la de una disputa escolástica.

El capítulo I (pp. 13-35) es una presentación del problema de los universales en su doble aspecto histórico y teórico. El significado de la voz *universale* ocupa el primer lugar en la consideración, advirtiéndose con razón las dificultades existentes para la conciliación entre tal significado y la etimología del vocablo (pp. 13-17). Sigue a ello la puntualización de la inteligencia real del universal y su división (pp. 17-28). La división y la clasificación de los universales, en efecto, es de máxima importancia para el desarrollo de una teoría que pretenda evitar toda confusión en esta materia. Hay cinco tipos de universalidad: el universal *in significando*, el universal *in repraesentando*, el universal *in praedicando* o *in essendo*, el universal *in causando* y el universal *in obligando*. Pero es evidente que el universal *in praedicando* o *in essendo* constituye el foco de interés principal de la versación filosófica. No en vano en él se ha concentrado el grueso de los pronunciamientos ventilados en la frondosa querrela histórica iniciada ya en la aurora griega del saber científico. Sin embargo, el desconocimiento o el olvido de esta división de los universales ha suscitado múltiples inconvenientes que, con frecuencia, redundaron en la proposición de innumerables errores. De ahí la imposibilidad de admitir buena parte de las posturas de Jevons y de los cultores de la lógica simbólica, no menos que las de ciertos pensadores que no acabaron de precisar el sentido de esta división (Cassirer, Grau, Pfänder, Romero, Pucciarelli).

En el capítulo II (pp. 39-120) se investiga la formulación del problema de los universales y los intentos de resolverlo. Adhiriendo a la línea del tomismo acaudillada por Juan de Santo Tomás, Domingo Linze y Gredt, Casaubon adopta la siguiente definición del universal: "Algo uno, capaz de ser en muchos, por identidad con ellos, y, por tanto, de ser predicado de ellos" (p. 39). Esta definición es conforme a las doctrinas de Aristóteles y del Doctor Angélico, como se lo prueba mediante el recurso a abundantes citas de ambos maestros. Páginas más abajo (49-50), se reduce el problema a una enunciación exacta de la aporética lógico-metafísica en él escondida. Este detalle es fundamental, pues la posición correcta y exhaustiva de la cuestión, que el autor vierte en interrogantes precisos, es el punto de partida de cualquier propósito ordenado a aportar una solución seria y satisfactoria del problema convocante de nuestra atención. A nuestro entender, si la aporética señalada por Casaubon hubiese estado a la vista de todos quienes han intervenido en la prolongada polémica en torno a los universales, muchos hubieran vacilado en sostener una porción considerable de pseudo soluciones, tales como han arribado a nuestro conocimiento. En adición a ello, interesa destacar el recuento de las tendencias vinculadas a esta contro-

versia (pp. 50-63). El autor amonesta aquí a no caer en simplificaciones que desnaturalicen los mensajes de esos movimientos, porque la mera rotulación de los *ismos* más descollantes no es un buen expediente para compenetrarnos de la espesa madeja campeante en la discusión histórica habida después de Porfirio. Causabon concuerda con Carl Prantl en lo intrincado que se nos ofrece reunir todo el espectro de teorías sobre los universales en un bosquejo apretado, especialmente cuando se pasa revista a la querrela agitada en la Edad Media. Tampoco es fácil encasillar numerosos autores dentro de aquellas tendencias, pues muchos de ellos no sólo han sostenido opiniones intrínsecamente contradictorias, sino que, además, todavía continúan resistiéndose a ser englobados en compartimientos demasiado estrechos para syndicar sus genuinos legados teóricos acerca de los universales.

El capítulo III (pp. 123-237) comienza con la refutación de los errores esparcidos alrededor de este asunto. Desfilan en él las propuestas salientes del nominalismo (pp. 123-145) y del conceptualismo (pp. 146-179). Es el conceptualismo, para el caso, la veta que más atrae al espíritu crítico de Casaubon, quizás porque en él se ubican los pensadores de mayor fuste en toda esta controversia, de donde dedica amplio espacio a las tesis de Ockham, de Suárez y de Kant, que reputamos como algo de lo mejor que se haya escrito al respecto desde el enfoque tomista. Un párrafo aparte merece el examen de la fenomenología de Husserl, en quien se aplaude la confutación de diversos ensayos nominalistas encubiertos en varias direcciones del pensamiento moderno y contemporáneo, pero al cual cabe criticar su "objetivismo de lo ideal" (pp. 179-187); una crítica donde Casaubon, retoma y ahonda sus meticulosos estudios de la ontología, la lógica y la noética husserlianas publicados desde casi cuatro décadas atrás. Después de una censura del realismo exagerado (Platón, Guillermo de Champeaux), el autor concluye exponiendo la síntesis del realismo moderado de Aristóteles, Santo Tomás y el neotomismo a través de un resumen pleno de sugerencias denotantes de una inusual penetración filosófica (pp. 194-214). El libro se cierra con un panorama de la relevancia de la temática de los universales en la lógica, en la ciencia natural, en la filosofía primera y en la ética (pp. 214-237).

No podemos clausurar este comentario sin aludir a un hecho que algún lector, tal vez, habrá de estimar como un defecto de la obra de Casaubon: las referencias escasas a la literatura del último medio siglo, o, si se prefiere, una cierta desactualización de lo concerniente al *status quaestionis* relativo a los universales. Pero una apreciación de esta índole no hace mella al trabajo reseñado, pues hay tres motivos llamados a neutralizarla. En primer lugar, como se dijo en un principio, estamos frente a un escrito originado hace ya algún tiempo. En segundo lugar, es evidente que la ausencia de muchos nombres que quizás se extrañen (Bolzano, Brentano, Bergson, Lavelle, Heidegger, Popper, etc.) está suficientemente compensada por un elemento digno de nota: las contribuciones de estos pensadores, a la postre, es reductible a las consignadas en el texto. En tercer lugar, por fin, importa marcar que la intención del autor es primordialmente especulativa y no historiográfica, ya que le ha animado en todo momento proveer una solución al problema de los universales *secundum veritatem*, sin reparar más de lo necesario en el acopio de opiniones, las cuales, entre otras cosas, suman una multitud virtualmente inabarcable en cualesquiera de las monografías advenidas a nuestras manos.

Palabras, ideas, cosas es un libro destinado a figurar con gallardía entre los tributos argentinos a la filosofía, siendo de anhelar que la enjundia de los juicios allí volcados no sea enturbiada por el desdén general que hoy se destila hacia las expresiones más auténticas de la vida especulativa.

MARIO ENRIQUE SACCHI





ANALOGIA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Apartado postal 23-161
Xochimilco
16000 México, D.F.
México.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US ds.

REVISTA DE FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México.

Publica colaboraciones de pensadores mexicanos y extranjeros, así como reseñas de libros y noticias del mundo filosófico.

Posee periodicidad cuatrimestral desde 1968. Dirigida por José Rubén Sanabria. Consejo editorial: Juan Manuel Silva y Jorge Aguirre Sala.

Información y correspondencia:

REVISTA DE FILOSOFIA. U. I. A.

Prolongación Paseo de la Reforma 880.
Lomas de Santa Fe, Del. A. Obregón.
C.P. 01210. México, D. F.

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

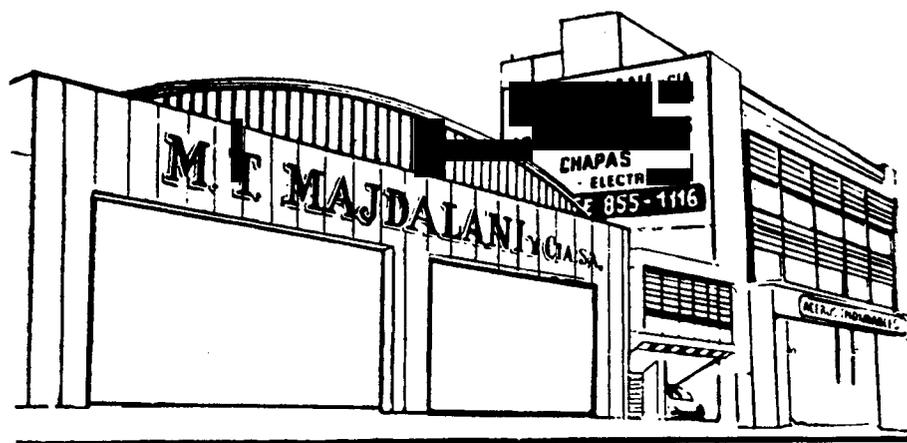
—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.

ACEROS INOXIDABLES



Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES
Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

FUNDACION
BUNGE y BORN



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

Té TARAGUI: El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clonales extensivas, únicas en el país.

Yerba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

Yerba Mate UNION: La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Suave UNION: La delicada delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y emvasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S. A.

ARENALES 1132

CAPTAL

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

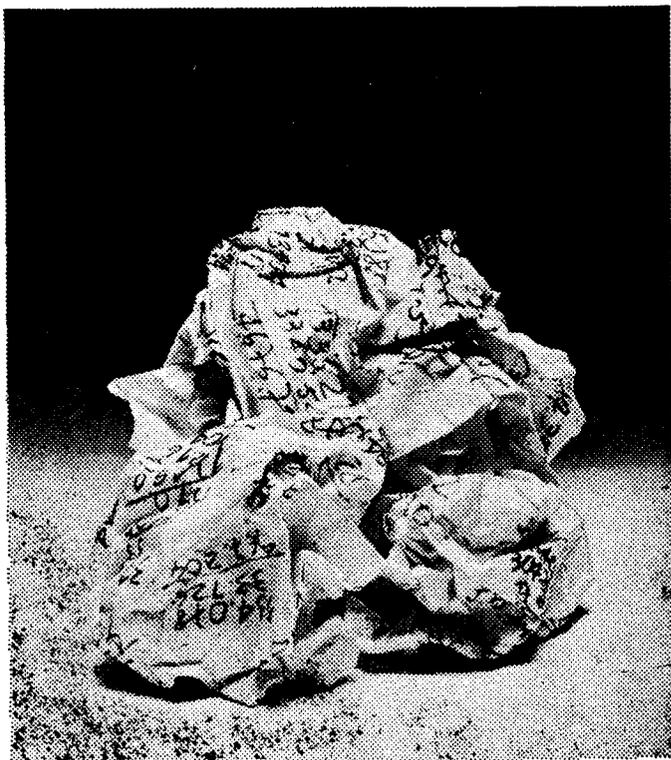
COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364



BANCO RIO



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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