

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo*  
*Esse subsistens (II)* ..... 83

## ARTICULOS

- IGNACIO E. M. ANDEREGGEN: *Conocimiento negativo y conocimiento afirmativo de Dios en Santo Tomás y en Hegel* ..... 91
- LAURA E. CORSO: *Antropología en la Q. D. "De virtutibus in communi" de Santo Tomás* ..... 99
- ABELARDO PITHOD: *Super-yo y vida moral. Una valoración tomista de la hipótesis psicoanalítica* .. 111
- GABRIEL J. ZANOTTI: *Epistemología contemporánea y filosofía cristiana* ..... 119

## NOTAS Y COMENTARIOS

- Reuniones filosóficas* ..... 151
- ALAIN GUY: *El tomismo integral de Octavio Nicolás Derisi* ..... 153

## BIBLIOGRAFIA

RAMÓN GARCÍA DE HARO: *Cristo, fundamento de la moral* (Octavio N. Derisi), p. 155; VICTORINO RODRÍGUEZ: *Santiago Ramírez Dulanto. En el centenario de su nacimiento* (Octavio N. Derisi), p. 156; S. GERSH: *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* (G. L. Ritacco de Gayoso), p. 158.

---

1991

Año XLVI

(Abril-Junio)

Nº 180

# **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:* Nélida S. Danese de Brennan

---

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

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

## II

### CONOCIMIENTO SENSITIVO Y CONOCIMIENTO INTELECTIVO

#### 6. — Necesidad de la unidad del conocimiento sensitivo con el intelectual

*Al comienzo de este trabajo nos hemos referido al conocimiento sensitivo e intelectual.*

*Lo importante es ver cómo ambos conocimientos son necesarios para alcanzar la aprehensión intencional del ser real trascendente. Y cómo el desconocimiento o deterioro de esta colaboración ha llevado a múltiples errores sobre el alcance del conocimiento humano.*

*Porque el conocimiento sensitivo, como intuitivo que es —según vimos al principio— aprehende inmediatamente el ser trascendente, bien que sin de-velarlo en su formalidad de ser. Sin el conocimiento sensitivo no habría aprehensión del ser real trascendente, porque la inteligencia carece de ideas innatas ni las recibe directamente de Dios.*

*Pero para de-velarlo y alcanzarlo en su formalidad propia de ser, que es inmaterial, se requiere la intervención de la inteligencia espiritual.*

#### 7. — El punto central del problema del conocimiento objetivo

*Porque la aprehensión del objeto trascendente en el seno del acto cognoscente se realiza por la conjunción de dos conocimientos: el sensitivo y el intelectual, que conviene distinguir con cuidado y explicar también con precisión cómo se juntan y colaboran para constituir el conocimiento humano.*

*El modo como se conjugan y colaboran entre sí estos dos conocimientos es un punto difícil y esencial para explicar la objetividad del conocimiento.*

*Esta conjunción se realiza mediante la abstracción. A ella nos referiremos con detención y precisión más adelante porque ahí está el punto central para explicar el alcance del objeto o ser trascendente en el acto intelectual, es decir, el Intelectualismo Realista o Realismo Intelectualista que es el propósito de este trabajo.*

*El desconocimiento de la conjunción de los dos conocimientos mediante la abstracción condiciona a la mayor parte de todos los errores sobre el alcance y valor del conocimiento, según veremos luego.*

## 8. — Falsas posiciones respecto al conocimiento humano

*El conocimiento humano se verifica por la conjunción del conocimiento sensitivo —que aporta el ser trascendente velado— con la inteligencia que lo de-vela por la abstracción según veremos luego.*

*Pero antes veamos las falsas posiciones al respecto ya por exaltación del conocimiento sensitivo con deterioro o negación del intelectual, ya por exaltación del conocimiento intelectual con deterioro o negación del conocimiento sensitivo.*

### A. — Negación o deterioro del conocimiento intelectual por el sensitivo

*En esta posición se colocan el sensismo, el empirismo, el positivismo y el neopositivismo lógico matemático en diversos planos de la filosofía: gnoseológico, psicológico y lógico.*

*Todos estos sistemas sostienen que el conocimiento es puramente sensitivo o, si hablan de la inteligencia, ésta no supera el objeto de aquél.*

#### a) El Empirismo

*El empirismo toma cuerpo sobre todo en el siglo XVII y XVIII con Locke, Berkeley y Hume.*

*Para Locke la inteligencia sólo une, separa o combina los datos de los sentidos, pero no posee un objeto propio superior a ellos. No aprehende el ser trascendente a los fenómenos.*

*Berkeley niega el mundo material —idealismo acosmístico—. Los datos de este mundo inexistente son imágenes o fenómenos impresos por Dios en nuestra conciencia para darnos la ilusión de que el mundo existe. Como cristiano, el obispo anglicano, contra la lógica de su sistema, empirista, admite el principio de causalidad para explicar estas impresiones.*

*David Hume desarrolla el empirismo hasta sus últimas consecuencias: sólo aprehendemos impresiones fuertes y débiles —objetivas y subjetivas— pero no el ser objetivo ni subjetivo de los mismos. Únicamente aprehendemos fenómenos o apariencias subjetivas y objetivas. Tampoco aprehendemos la causa y sus principios. Únicamente asociamos impresiones sucesivas —vg. sol y calor— como si una causara la otra. Pero en realidad la causalidad no es aprehensible por los sentidos. La causalidad es una “creencia” o ilusión de que un ser causa otro.*

*En definitiva, para Hume —el más lógico de los empiristas— estamos encerrados en dos series de fenómenos fuertes y débiles, destituidas de ser, que nos dan la “creencia” o ilusión del ser trascendente e immanente.*

#### b) El Positivismo

*Se inicia en el siglo pasado con Comte, Spencer Littré y otros. El positivismo quiere atenerse a los hechos. Pero entiende por hechos los datos de la experiencia sensitiva. Los hechos de la vida espiritual son explicados por teorías a base de los hechos sensitivos. Por eso al fin el positivismo deja de ate-*

nerse a los hechos sensitivos para explicar los hechos de la vida espiritual con teorías elaboradas, que atentan contra la realidad de los hechos de la vida espiritual.

Por eso Husserl, que distingue entre los hechos de la vida sensitiva y los de la vida intelectual dice que el verdadero positivista es él, según la verdadera fenomenología.

En el plano psicológico Wundt ha intentado lo mismo, sustituyendo el alma y la vida intelectual por meros hechos psicológicos sensitivos. Stuart Mill intenta explicar la lógica por hechos psicológicos sensitivos. No hay esencia, vg. hombre. Unicamente hay experiencia de seres parecidos a los que llamamos hombres. Si algo no puede explicarse por meros hechos empíricos es la lógica, que se basa en conceptos y principios racionales. La explicación del silogismo de Stuart Mill resulta ridícula. El silogismo se funda en una esencia idéntica a dos términos vg. hombre que une a Juan con animal. Por eso, Croce dice de esta lógica que es "célebre por su innmerecida celebridad".

c) El neopositivismo renueva y agrava el positivismo clásico. Sólo se atiene a los hechos sensitivos "verificables", es decir, que pueden ser aprehendidos por varios sujetos a la vez. Por eso, un hecho empírico sensitivo, una emoción, no sería objeto de la filosofía.

d) El neopositivismo matemático

Añade la matemática como un apriori extrínseco a los hechos, como un mero instrumento para manejarlos con rigor, pero sin superar el empirismo de los hechos sensitivos mismos.

e) Crítica a todos los sistemas que sólo se atienen a los datos sensitivos

De una manera u otra todos estos sistemas: sensismo, empirismo, positivismo, positivismo lógico matemático, coinciden en atenerse a los hechos de la experiencia, es decir, a los fenómenos sensitivos, y en negar en el conocimiento humano la intervención de la inteligencia espiritual con un objeto propio que es el ser. Ya dijimos que los que hablan de inteligencia como Locke la reducen a un sentido superior, que manipula los fenómenos para unirlos, separarlos o construirlos, pero negándole su objeto formal, que es el ser trascendente a tales hechos. No supera el plano de los fenómenos.

Reducido todo el conocimiento a los hechos sensitivos, despojados de ser, solo resta un inmanentismo fenoménico. El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos sin ser, que, en definitiva, es un inmanentismo nihilista.

Además hay que advertir que todos estos sistemas empiristas no se pueden formular sin contradicción, pues sólo la inteligencia es capaz de expresarlo. Los animales que sólo viven de experiencia sensitiva no la pueden expresar por carecer de inteligencia. No son empiristas. Los empiristas son los hombres, que gracias al uso y valor de la inteligencia para aprehender el ser que ellos niegan pueden expresar su falso sistema. Sólo por la inteligencia puede expresarse cualquiera de estos sistemas y así sólo con la consiguiente contradicción. Si no pudieran pensar con la inteligencia no podrían expresar su empirismo y deja-

rían de ser filósofos empiristas. El empirismo puro de los animales no *puede* ser filosofía empirista.

B. — Deterioro del conocimiento intelectual por el deterioro del conocimiento sensitivo

f) Por el otro extremo, el racionalismo superespiritualista se atiene al valor de la inteligencia con la negación o deterioro del conocimiento sensitivo.

De este modo pierde el contacto necesario con la realidad existente únicamente accesible a través de los sentidos.

El entendimiento carece de ideas innatas. Es "tanquam tabula in qua nihil scriptum est", como una "tabla en la cual no hay nada escrito".

Por eso es pasivo, necesita ser determinado por los objetos, que le llegan a través de los sentidos, mediante la abstracción de sus datos, como veremos más adelante.

La prueba de esta carencia de ideas innatas es que cuando se está privado desde nacimiento de uno de los sentidos, no se tienen ideas de esos objetos. El racionalismo, por consiguiente, intenta llegar a la realidad por un camino inaccesible por sola la inteligencia o por otros medios que no existen.

Así, Platón cree que el alma —a la cual reduce el hombre— ha contemplado las "ideas" en una preexistencia. Las ideas, pues, del entendimiento humano son infundidas en el alma en la contemplación en las "ideas" de una preexistencia. Los sentidos, que también participan de esas ideas, despiertan esas ideas, que están dormidas en la inteligencia humana. En realidad la inteligencia no adquiere ideas o conocimientos nuevos, solamente recuerda y reaviva sus ideas innatas.

Ahora bien, esta concepción de una preexistencia del alma es completamente arbitraria. Además, supone otro error, a saber que el alma es una substancia completa, un espíritu encerrado en el cuerpo. El cuerpo no forma parte del hombre. Ahora bien la experiencia enseña que los sentidos son los medios del conocimiento y que sin ellos la inteligencia no tiene ideas ni puede conocer.

Descartes sostiene que Dios infunde las ideas en el alma formalmente tales o sólo virtualmente, dándole al alma una capacidad de crearlas por sí sola. Por eso también, por prescindir de los sentidos en la formación de las ideas, Descartes reduce todo el conocimiento —intelectivo y sensitivo— a un conocimiento espiritual de sola el alma. De ahí también la consecuencia cartesiana de que el alma es una substancia completa que se basta a sí misma. De aquí que las ideas son imágenes de un mundo con el cual no tienen contacto directo. Y entonces ¿cómo sabemos que a ellas responde una realidad mundana trascendente?

Descartes responde que siendo esas ideas infundidas por Dios, Este no puede engañarse ni engañarnos; y por eso, con ellas conocemos la realidad.

Pero el P. Mersenne le objetaba con razón: ¿cómo sabemos que a nuestra idea de Dios responde la realidad de Dios? ¿Quién nos puede asegurar de

*esa correspondencia? Descartes no puede responder lógicamente a esa objeción. El alma humana queda encerrada en una inmanencia racionalista, de ideas desprovistas de realidad. Descartes ha perdido la aprehensión del mundo real.*

*Más grave es el inmanentismo racionalista de la Monadología de Leibniz. Toda la realidad está formada por mónadas o entes espirituales e indivisibles, con acción cognoscitiva y apetitiva puramente inmanente. En la vida vegetativa esta vida es inconsciente, imperfectamente consciente en los sentidos y consciente en la intelectiva. Pero todas ellas son inmanentes, sin acción posible de una sobre otra. Para explicar la acción de un ente sobre otro Leibniz ha inventado una solución completamente arbitraria y absurda, la armonía pre-establecida. Dios hace que a cada movimiento inmanente de un ente responda otro inmanente en otro ente, como si aquél influyera en él. No hay comunicación de la inteligencia con otros entes. El conocimiento, como toda la actividad de las mónadas, queda encerrado en la inmanencia.*

*La conclusión es que, pese a las intenciones realistas de Leibniz, su sistema conduce a un inmanentismo racionalista total. La inteligencia está enteramente enclaustrada en sí misma, desprovista de todo otro ser trascendente.*

*Y mucho más grave aún es el inmanentismo panteísta de Spinoza. No sólo se trata de un racionalismo total sino de un panteísmo, que identifica a Dios con el mundo. La substancia es la que existe por sí misma y, por eso, es infinita, única y divina. En ella distingue Spinoza la natura naturans y la natura naturata. Esta sería la propia de las creaturas, pero identificada por los dos extremos sensista y racionalista. Realmente hay una sola substancia divina, sin mundo trascendente a ella.*

*El empirismo se atiene a la intuición sensitiva, aprehende el ser concreto sin de-velarlo formalmente tal, por la falta del conocimiento intelectivo espiritual con su objeto formal: el ser trascendente.*

*El racionalismo incide en una inmanencia desvinculada del ser real, es el dato de la intuición sensitiva, de la que prescinde o deteriora.*

*Aprehensión intuitiva del ser pero oculto en la materia, y reducido a puros fenómenos, el empirismo y el positivismo se quedan en un fenomenismo inmanentista y, en definitiva, en un inmanentismo nihilista.*

*Aprehensión de un ser desvinculado del ser material, dado por los sentidos inmediata o intuitivamente al hombre, donde comienza la aprehensión del ser, el racionalismo conduce lógicamente a un inmanentismo racionalista y, a las veces, panteísta.*

*Por los dos caminos, paradójicamente, estas dos posiciones opuestas y extremas, que separan el sentido de la inteligencia, pierden la aprehensión del ser trascendente. Al escindir el conocimiento sensitivo del intelectivo, por un camino o por el otro opuesto, conducen a un inmanentismo ya fenomenista y nihilista, el primero, ya idealista el segundo.*

## C) El Kantismo

*Entre los dos extremos que deforman el conocimiento humano, haciéndolo o puramente sensitivo o puramente intelectual, se ubica Kant, que quiere unir ambos conocimientos. Su intención estaba bien encaminada. Pero su realización resultó deformante del conocimiento y por eso fracasó.*

*Kant, admitía las ciencias y la moral, dudaba de la metafísica y, por eso, se plantea el problema si es posible al conocimiento humano elaborar una metafísica.*

*Antes de intentar hacer un sistema metafísico, él quiere saber si la inteligencia humana es capaz de hacerlo. Por ello intenta un análisis del conocimiento en la Crítica de la Razón Pura. Distingue él la Estética trascendental, que trata del conocimiento sensible, la Analítica trascendental, que versa sobre los conceptos y juicios de la inteligencia; y finalmente la Lógica trascendental, que trata de las ideas.*

*Para llegar a la aprehensión del ser real se requiere la conjunción del conocimiento sensitivo, que aprehende intuitivamente el ser real concreto sin de-velarlo —oculto por la materia— y del conocimiento intelectual, que desde los datos concretos de la intuición sensitiva de-vela el ser formalmente tal y lo aprehende en su realidad trascendente. ¿Cómo? Por la abstracción, que es el punto principal de este trabajo que desarrollaremos más adelante.*

*Pero antes vamos a detenernos en el esfuerzo de unir ambos conocimientos, realizado por Kant, pero fracasado por su formalismo o trascendentalidad, que ha subjetivado e inmanentizado la objetividad del ser trascendente.*

*Porque la trascendentalidad o apriori kantiano son puras condiciones vacías de contenido real, que desde la subjetividad se aplican a un contenido para convertirlo en fenómeno o en objeto, según se trate de la trascendentalidad de la sensibilidad o de la inteligencia, respectivamente.*

*Lo único que no depende del sujeto en Kant es el dato sensible: el color, el olor, etc. Pero tal dato no se da aislado, es siempre informado por las formas a priori de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Los datos externos son informados con las dos formas de espacio y tiempo; los datos internos, vg. un dolor o una alegría, con una sola forma: la del tiempo.*

*Estas formas no son conceptos universales de la inteligencia, porque son individuales: sólo hay un espacio y sólo hay un tiempo. Por eso pertenecen a la Estética o sensibilidad trascendental.*

*Los datos informados por el espacio y el tiempo constituyen los fenómenos. El fenómeno es ya una elaboración de una forma a priori —el espacio y el tiempo— que desde el sujeto constituye tal al dato.*

*Pero las condiciones trascendentales o a priori más importantes son las de la Analítica trascendental, la unidad de la conciencia o "apercepción", que llama*



*Kant, y que se aplica a los fenómenos según doce formas o conceptos, para transformar el fenómeno en objeto.*

*La forma o concepto kantiano de la inteligencia es vacío y carece de contenido objetivo, sólo confiere universalidad al fenómeno, con lo cual lo separa del sujeto individual, y le confiere así objetividad. El fenómeno con las formas o conceptos trascendentales se convierte en objeto; pero no en objetos reales, sino puramente trascendentales e immanentes. "La cosa en sí", la realidad verdadera queda más allá del alcance de la inteligencia, que no conoce, sino que sólo informa fenómenos para transformarlos en objetos.*

*Esta unidad de la conciencia se aplica según doce modos o formas a los fenómenos para convertirlos en objetos mediante el "esquema"; el cual, en definitiva, es la forma del tiempo de la sensibilidad, que une el fenómeno con la forma de la inteligencia. Así cuando varios fenómenos se dan simultáneamente en el tiempo, la conciencia les aplica la forma de substancia, si son sucesivos les aplica la forma de causalidad, y así las otras formas. El tiempo es quien hace de intermedio y vincula la sensibilidad con la inteligencia.*

*Todo el formalismo kantiano reduce la objetividad del ser trascendente a puros conceptos vacíos, cuya única función es convertir el fenómeno en objeto, pero dentro de la immanencia, dejando más allá de su alcance el ser real. Lo único que conoce la inteligencia son los fenómenos objetivados por las formas a priori, vacías de contenido real.*

*También Santo Tomás sostiene que los conceptos universales no son reales en el modo de concebir las cosas, sólo existen en la mente. Pero hay una diferencia esencial con los conceptos de Kant. Pues estos conceptos kantianos son vacíos, puras formas que no poseen otro contenido que el del fenómeno, al que transforman en objeto al conferirles universalidad.*

*En cambio, el concepto universal tomista, que como tal sólo existe en la mente, posee un objeto real: el ser o esencia del ser trascendente tomado por la abstracción del objeto sensitivo, según expondremos más adelante. Lo subjetivo en Santo Tomás es sólo el modo conceptual de aprehender la realidad trascendente, que no la alcanza por intuición sino por abstracción. Pero el concepto del Aquinate tiene un objeto propio, esencialmente superior al de los sentidos, que es el ser objetivo trascendente, aprehendido formalmente como tal, como ser, pero de un modo abstracto, según expondremos más adelante.*

*El concepto tomista es también un apriori, una condición que desde el sujeto condiciona la aprehensión del objeto real; pero es un apriori que no modifica el objeto real. Únicamente es necesario para la aprehensión de éste, según veremos en su lugar.*

*Esta información del concepto sobre el fenómeno es lo que Kant llama la síntesis a priori. A priori, por el concepto trascendental vacío, y sintético por el contenido fenoménico. En verdad el llamado conceptualismo kantiano no supera el empirismo. Lo único que conoce el concepto o forma de la inteligencia es el fenómeno de los sentidos.*

*La Lógica trascendental. Las categorías o formas kantianas sólo valen cuando informan a los fenómenos —Analítica trascendental—, cuando constituyen una síntesis a priori en el sentido expuesto.*

*Pero cuando esas categorías o formas carecen de contenido fenoménico son vacías y carecen de valor. Únicamente sirven para unificar los fenómenos exteriores —del mundo—, interiores —del yo— y de los fenómenos en general —Dios—.*

*Pero en cuanto quieren significar esas realidades metafísicas del mundo, del yo y de Dios, las Ideas que llama Kant, carecen de valor, porque tales realidades no incluyen fenómenos.*

*La realidad objetiva de tales objetos es inaccesible para la inteligencia, está más allá de su alcance. Porque, una vez más, la inteligencia sólo vale en la síntesis a priori, cuando informa al fenómeno para convertirlo en objeto. De ahí el valor de las ciencias, para Kant, porque tratan de los fenómenos y no de la realidad en sí del ser trascendente, como la Metafísica.*

*Cuando tales formas pretenden alcanzar la realidad trascendente a ellas, que está más allá de los fenómenos, el ser real trascendente al sujeto —los objetos reales de la Metafísica— carecen de valor; constituyen una “ilusión trascendental”.*

*Por eso los objetos reales de la metafísica, el mundo, el yo y Dios están más allá del alcance de las categorías de la inteligencia. Esta no las puede conocer o afirmar y tampoco las puede negar. Se trata de un riguroso-agnosticismo metafísico.*

*En definitiva, el conocimiento de Kant no puede aprehender el ser real trascendente, no puede elaborar la metafísica, queda bloqueado en un fenomenismo inmanentista de tipo trascendental.*

*Los grandes filósofos fenomenológicos, E. Husserl y Max Scheler, han criticado con rigor y con razón todo este formalismo apriorístico de Kant, que desconoce y diluye el conocimiento de su verdadera realidad que no es constructivo de objetos, sino de-velador de los mismos; aprehensión intencional del objeto en el acto del sujeto, como realmente distinto de este. Kant ha substituido un análisis objetivo del conocimiento por una construcción arbitraria y apriorística del mismo, por un formalismo trascendental substitutivo de la verdadera realidad del conocimiento.*

*En la Crítica de la Razón Práctica Kant intentará recobrar esta realidad objetiva perdida en la metafísica por la inteligencia, mediante postulados ciegos y sin pruebas, para fundamentar la moral. Pero una vez cegado el camino de la inteligencia, no queda otra senda de acceso al ser. Y los postulados kantianos son arbitrarios y ciegos, sin fundamentación posible, que sólo la podría ofrecer la inteligencia, cuyo acceso al ser él ha anulado.*

*(Continuará)*

## CONOCIMIENTO NEGATIVO Y CONOCIMIENTO AFIRMATIVO

### DE DIOS EN SANTO TOMAS Y EN HEGEL

En el contexto de la *Hegel-Renaissance* a la que asistimos en la actualidad, se da un fenómeno digno de ser notado: el interés de católicos en general, y comistas en particular, por estudiar el pensamiento del filósofo de Stuttgart. Desde la aparición de la monumental obra de Bernhard Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Köln, 1955) nos son pocos los que han intentado mirar en relación al Angélico y a Hegel.<sup>1</sup>

Uno de los inconvenientes de un estudio comparativo de este tipo es que Hegel, en general, en una primera aproximación, no dice nada que no sea hegeliano. No así Santo Tomás. Sin embargo, no existe todavía en la filosofía de Hegel la explosión lingüística y la consiguiente incomunicabilidad que caracteriza a las filosofías de nuestro siglo. Hegel es hegeliano queriendo ser clásico, y en gran medida lo es.

Pero se presenta asimismo un problema más arduo: ¿no es acaso Santo Tomás un medieval del siglo XIII, y Hegel un fruto maduro —aunque rebelde— de la *Aufklärung*? Respondamos rápidamente: se los puede comparar porque ambos miran, de modo consciente y programático, hacia la “cosa misma”. En Hegel hay pasión metafísica, y en el Aquinate, evidentemente, también.

Dados los límites de la presente exposición, no podremos tocar sino algún punto de la vasta producción de ambos autores, aunque teniendo en cuenta el carácter general de la respectiva inspiración. Brevemente, nuestro método será el siguiente: comenzaremos por el problema gnoseológico para manifestar luego los supuestos metafísicos más profundos de la elevación de la mente a Dios, terminando con la formulación de ciertas perspectivas de investigación que derivarán del análisis.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, de Hegel<sup>2</sup> inician con una actitud que nos gustaría denominar contemplativa. En efecto, el principio del

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo: J. MÖLLER, “Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik”, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 137 (1957), 129-159; G. COTTIER, “La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 23 (1973), 354-373; M. CORBIN, “Le système et le chemin. De Hegel à Thomas d'Aquin”, *Archives de Philosophie*, 39 (1976), 529-566; G. COTTIER, “Fait et médiation chez Hegel. Philosophie de la religion ou théologie”, *Revue Thomiste*, 75 (1975), 255-261; V. PRESTIPINO, “«Adeaequatio» e «Razionalità», Aspetti della gnoseologia di S. Tommaso e di Hegel”, *Giornale di metafisica*, 32 (1977), 205-216; E. BOOTH, “A confrontation between the Neo-Platonism of St. Thomas Aquinas and Hegel”, *Angelicum*, 63 (1986), 56-89.

<sup>2</sup> Cfr. la edición y traducción de RICARDO FERRARA, Buenos Aires-Madrid, 1984-1987, 3 volúmenes.

manuscrito de 1821 indica claramente que la finalidad de las lecciones es el *conocimiento de Dios*. El temperamento del texto hegeliano es por momentos casi místico. Tiene presente un enemigo claro y constante a lo largo de la producción del filósofo: el kantismo, es decir, la doctrina "exotérica"<sup>3</sup> según la cual no podemos conocer nada acerca de Dios.

Pero no sólo es importante la posición estrictamente especulativa, lo es también el clima vital y cultural que la acompaña. Hegel se pone en actitud de "culto divino". Denuncia la secularización, se pronuncia contra la mera erudición histórica en teología y contra el sentimentalismo romántico (Schleiermacher). La lectura sucesiva de las *Lecciones* parece manifestar que esta posición se afianza paulatinamente.

En efecto, en la lección de 1824 el anhelo hegeliano de recuperación de la totalidad de lo existente se expresa en una positiva valoración de la *escolástica católica*,<sup>4</sup> lo cual no es un dato aislado a lo largo de su obra. Ella tiene su base en la síntesis entre razón y fe que Hegel permanentemente postula.<sup>5</sup>

En la misma lección aparece nuevamente una neta contraposición respecto del agnosticismo kantiano. Hegel critica de raíz su base: la crítica de la facultad cognoscitiva comenzada por Kant y vigente culturalmente en su época.<sup>6</sup> El conocimiento no puede ser objeto de examen porque no es un instrumento; él es la realidad misma. Su núcleo interior es el concepto.<sup>7</sup> Allí hay que llegar para conocer a Dios. Y en este camino "lo negativo es fácil de conocer, difícil es lo afirmativo".<sup>8</sup> Volveremos sobre esta frase.

En la Introducción de las lecciones de 1827, Hegel se expresa muy claramente en la valoración de los Padres de la Iglesia y de la Escolástica (especialmente San Anselmo y Abelardo).<sup>9</sup> La pérdida de vigor especulativo de la dogmática protestante queda mitigada por la filosofía, que recupera lo que la teología perdió. Contra ésta, y contra la vacía "theologia naturalis" de la Ilustración, Hegel se expresa nuevamente de modo místico: "lograr que el hombre sienta y sepa a Dios en sí mismo, en su subjetividad, que él, en cuanto tal suje-

<sup>3</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp., Buenos Aires, 1976, prólogo, p. 27.

<sup>4</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Buenos Aires-Madrid, 1984 (vol. 1) 40-44; cfr. 233: "Teólogos más antiguos han captado esta profundidad (comprender el contenido religioso) de la manera más íntima, pero especialmente los católicos; en la iglesia protestante han sido dejadas totalmente a un lado la filosofía y esta ciencia (especulativa). El maestro Eckhart, un monje dominico del siglo 16 (!), dice, entre otras cosas, en una de sus predicaciones, acerca de esta intimidad: "El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y Él en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría, si yo no existiera, Él no existiría. Pero no es necesario saber esto, porque hay cosas que se malentienden fácilmente y que no pueden ser captadas sino en el concepto". Cfr. también: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. esp., Madrid, 1974, 623; 642; *Prólogo a la Filosofía de la Religión de Hinrichs* (1822), Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. 11, p. 63.

<sup>5</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión...*, vol. 1, 44-46.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 48-49.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 52.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, 59-61.

to, se eleve a Dios, se dé la certeza, el goce y la alegría de poseer a Dios en su corazón y estando unido con Dios, de ser admitido por Dios en la gracia, como se dice en el lenguaje teológico. Tal es el culto. La forma simple del culto o el culto interior, es la devoción en general. Pero lo más conocido de la devoción es lo místico, la *unio mystica*".<sup>10</sup>

Pero ésta es la religión en general, ella debe hacerse histórica en la religión determinada, que a su vez se supera en la religión absoluta: el cristianismo, que "apareció cuando el tiempo había llegado".<sup>11</sup>

En este contexto doctrinal se entiende la defensa del conocimiento afirmativo de Dios. Describiendo las posiciones de origen iluminista dice Hegel: "la inmediatez de aquel saber debe insistir, ante todo, en saber que Dios existe, pero no en lo que El es; así es negada, en la representación de Dios, la expansión, el contenido y la plenitud. Nosotros denominamos "conocer" no solamente saber lo que él es de modo general, teniendo una cierta noticia y certeza de él, sino saber acerca de sus determinaciones, de modo que este saber sea algo pleno y probado, donde se sabe la necesidad de la conexión de estas determinaciones".<sup>12</sup>

Para Santo Tomás de Aquino, quien conoce perfectamente a Dios, es quien está persuadido de que cualquier cosa que se pueda decir acerca de El es menos que lo que Dios es.<sup>13</sup> Esta es la doctrina clara de la *Exposición sobre el Liber de Causis*, obra de madurez que presenta lúcidamente este tema, y que tiene la ventaja para nosotros de basarse sobre la concepción de Proclo —transformada, por supuesto—, lo cual no deja de constituir un punto de posible contacto con Hegel.<sup>14</sup>

La afirmación anterior, de clara estirpe filosófica, es potenciada en el ámbito teológico con la ayuda de Dionisio. En su *Teología Mística*, dice Santo Tomás, el Areopagita expresa que "el hombre, según lo mejor de su conocimiento se une a Dios como totalmente desconocido, porque no conoce nada acerca de él, conociendo que él está sobre toda mente".<sup>15</sup>

El pasaje especulativo del pensador neoplatónico al cristiano es repetido enseguida por Santo Tomás: "y para mostrar esto se induce esta proposición: 'La causa primera es superior a la narración'. Por narración hay que entender afirmación; porque lo que afirmamos acerca de Dios no conviene a El según que es significado por nosotros. Pues los nombres impuestos por nosotros significan por el modo por el cual nosotros entendemos, al cual modo trasciende el Ser divino. Por eso Dionisio dice en el segundo capítulo de la *Jerarquía Celeste*

<sup>10</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 84-85.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>13</sup> Cfr. *In librum de Causis Expositio*, I, VI, n. 160: "Ille perfectissime Deum cognoscit qui hoc de Ipso tenet: quod quicquid cogitari vel dici de Eo potest, minus est eo quod Deus est". S. Th., I, q. 3, prólogo: "Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, possumus considerare de Deo quomodo sit, potius quomodo non sit".

<sup>14</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo* (trad. it.), Bologna, 1987, 171-206.

<sup>15</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Teología Mística*, I, 3 PG 3, 1001A.

que 'las negaciones son verdaderas en las cosas divinas, las afirmaciones son inconsistentes' o 'inconvenientes'." <sup>16</sup>

Atendamos a esta última afirmación dionisiana. El conocimiento divino sólo es adecuado *perfectamente* cuando niega o remueve. Cuando afirma es siempre inadecuado, porque la Causa Primera no se conoce por sí misma <sup>17</sup> sino por sus efectos, aunque no suficientemente, <sup>18</sup> simplemente porque los efectos *no* son ella.

Este ritmo de negación y afirmación-negación nos recuerda la dialéctica hegeliana. ¿Se trata de lo mismo? En principio, sí.

Sin embargo, la diferencia de la posición tomista respecto de la hegeliana podemos resumirla así: Santo Tomás acepta plenamente la expresión de Dionisio Areopagita: "Las negaciones acerca de Dios son verdaderas, las afirmaciones, inconsistentes". <sup>19</sup> Hegel expresa lo mismo: "Lo negativo es fácil de conocer, difícil es lo afirmativo", *pero cambia la actitud de fondo: lo afirmativo, aunque difícil, debe ser aferrado.* <sup>20</sup>

El espíritu, para Hegel, puede y debe conocer lo Absoluto porque lo Absoluto es Espíritu, la Idea, Conocimiento de conocimiento <sup>21</sup> cuyo momento es el espíritu finito. La diferencia es gnoseológica porque antes es metafísica. No es ni siquiera, en principio, una diferencia de fe o teología; hemos visto ya con qué entusiasmo Hegel emprende la tarea de conocer a Dios, más cercano al catolicismo que al protestantismo. Si la fe en Hegel es subordinada a la razón, en definitiva, no es en primer término porque no haya fe, sino por una posición determinada en la captación de lo profundo de lo real.

¿Cuál es esa posición en el Aquinate? No es el caso de exponer toda la metafísica tomista. Captémosla en su punto de conexión con el conocimiento divino.

Si hay algo que determina de raíz la metafísica de Santo Tomás, es sin duda el hecho de la creación. Es ésta un comienzo como primero inmóvil, sin proceso ni cambio. <sup>22</sup> El pensamiento humano encuentra aquí su límite, su último objeto, ante Dios, el Creador infinito e incognoscible, quien es la Creación activamente considerada. <sup>23</sup> Lo que se sabe acerca de la creación es tan negativo como lo es el conocimiento humano de Dios. "La creación participa del misterio de Dios, que es, lo sabemos, un misterio pleno. Dios es el Incognoscible necesario; la creación no es en verdad sino una forma verbal y con-

<sup>16</sup> *In librum de Causis Expositio*, prop. VI, n. 160-161; cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía Celeste*, II, 3 PG 3, 141A.

<sup>17</sup> *In librum de Causis Expositio*, prop. VI, n. 172.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*, n. 177, 178, 180.

<sup>19</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía Celeste*, II, 3 PG, 141A.

<sup>20</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión...*, vol. 1, p. 54.

<sup>21</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, e *in fine*; ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 34-35.

<sup>22</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. a.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

ceptual de esta necesidad, y el conocimiento que tenemos de ella, fuera de su afirmación misma; es entonces totalmente negativo. El mundo es, y el mundo no sería sin Dios: tal es su expresión auténtica. Es poco para el pensamiento teórico, pero prácticamente, es todo".<sup>24</sup>

El conocimiento de Dios por la vía de la remoción se funda, para la comprensión tomista, sobre la captación negativa de la creación como distinción o discreción de lo finito respecto de Dios. Esto se funda a su vez en una fuerte captación, en el ámbito de lo finito mismo, de la *determinación* de cada cosa. Una realidad no es confusa respecto de las otras realidades. Los límites tienen su precisión, y por lo tanto la tiene la *alteridad*. En la realidad hay uno *y* otro.

Aquí se halla el punto de diferencia fundamental respecto del pensamiento hegeliano, que determina luego una diversidad de actitud en el conocimiento de Dios. Veamos como ejemplo algunos textos. Para el Aquinate, "la potencia se dice desde el acto" (*Potentia dicitur ab actu...*).<sup>25</sup> y de Dios procede "...toda discreción, esto es distinción, y toda definición, esto es determinación de cada cosa; pues cada cosa se determina en sí porque es distinta de las otras. Y no sólo todo esto procede de Dios, sino que todas las otras realidades por las que se informan los entes corresponden al ser".<sup>26</sup> Para Hegel, en cambio, no hay determinación en la realidad, sino que se trata de un "Poder absoluto, en que todo determinado es absorbido".<sup>27</sup> Mientras para Santo Tomás, entonces, "cada cosa según lo que ella es, se distingue de lo otro" (*Cum utrumque, secundum quod ipsum est ab altero distinguatur...*),<sup>28</sup> para Hegel en cambio entre las cosas hay sólo una relación dialéctica: "llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos..."<sup>29</sup>

Pra el Aquinate "lo que se dice de algo según sí mismo, no va allende él" (*Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit*);<sup>30</sup> para Hegel: "algo tiene su existencia fuera (o bien, tal como se lo representa, dentro) de su término; del mismo modo también el otro, puesto que es algo, se halla fuera del término. Este es el medio entre los dos, en que ellos terminan. Ellos tienen el existir el uno allende el otro y allende su término; el término, en tanto es el no-ser de cada uno, es el otro de ambos".<sup>31</sup>

<sup>24</sup> A. D. SERTILLANGES, *La Création* (Comentario a la Suma Teológica), París, 1963, 253.

<sup>25</sup> *De Potentia*, q. 1, a. 1, c. a.

<sup>26</sup> *In librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. V, 1. 1, n. 650.

<sup>27</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 102, W. L., I, 1, 2, nota 1, p. 700. "Wird dagegen die Realität in ihrer Bestimmtheit genommen, so wird, da sie wesentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebensosehr zu einem Inbegriffe aller Negationen, dem Inbegriffe aller Widersprüche, zunächst etwa zur absoluten Macht, in der alles Bestimmte absorbiert ist, aber da sie selbst nur ist, insofern sie noch ein von ihr nicht Aufgehobenes sich gegenüber hat, so wird sie indem sie zur ausgeführten, schrankenlosen Macht erweitert gedacht wird, zum abstrakten Nichts".

<sup>28</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 5, c. a.

<sup>29</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 96.

<sup>30</sup> *Summa contra Gentiles*, L. II, c. XV.

<sup>31</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 113.

Por esto, también, mientras para Santo Tomás “nada excede totalmente la unición de la paz, pues cada cosa apetece y ama lo que le es conforme, y huye de lo que le es contrario, pues es imposible que haya algún ente que huya totalmente de la unición y apetezca la alteridad y la discreción, que son tales según una caída respecto de la paz natural”.<sup>32</sup> Para Hegel las cosas son inquietas y contradictorias: “La otra determinación consiste en la inquietud del algo en su término, donde es inmanente, vale decir, consiste en ser él la contradicción que lo impulsa allende sí mismo” (*Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas, in seiner Grenze, in der es inmanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinaus-schickt*).<sup>33</sup>

Las consecuencias no se hacen esperar respecto de la creación. Santo Tomás la concibe como una “continencia”: “Y es tan fuerte esta continencia que no sólo da firmeza a las cosas contenidas debajo de sí, sino que además no permite que ellas se destruyan totalmente, y vayan a la nada las que se separan del mismo Dios”.<sup>34</sup> Para Hegel “lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que perece; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte”;<sup>35</sup> y por eso “el no ser constituye su naturaleza y su ser”.<sup>36</sup>

Es por esto que mientras para Santo Tomás la creación no es un movimiento, para Hegel ella y la realidad es un movimiento y proceso.

“La creación no puede ser tomada como un moverse, que está antes del término del movimiento, sino que se toma como en el hecho de ser; por eso en la misma creación no se significa un cierto acceso al ser, ni una transmutación del Creador, sino solamente un comienzo de ser...”<sup>37</sup>

Hegel expresa en cambio: “Así el espíritu absoluto, que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que al final del desarrollo se enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato: es decir, que se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo que precedió al resultado, y que por esta posición invertida con respecto a su comienzo, se transforma en algo que depende del resultado, como de su principio. Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su con-

<sup>32</sup> *In librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. XI, n. 921.

<sup>33</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 114= W. L., I, I, 2, p. 115.

<sup>34</sup> *In librum De Divinis Nominibus Expositio*, c. X, l. 1, n. 854: “Dicit ergo primo quod divinitas dicitur *continens*, in quantum ipsa est *sessio* idest firmitas vel immobilitas omnium; quae omnia sub se existentia firmat, non sicut aliquod principium quod sit de essentia rerum, quod diversificatur in diversis, sed secundum unam communem continentiam, quae excedit omnia, et intantum est fortis ista continentia, quod non solum dat firmitatem rebus sub se contentis, sed etiam non permittit eas omnino destrui et in nihilum redigi ea quae decidunt ab ipso Deo. Et dicuntur a Deo decidere, qui est perfecta essentia, quaecumque remouentur a sua perfectione: nec ipsa enim in nihilum rediguntur”.

<sup>35</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 115.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. a.



junto sea un *recorrido* circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Ultimo, y el Ultimo se vuelve también el Primero".<sup>38</sup>

No tenemos oportunidad aquí de desplegar en toda su virtualidad las conclusiones que pueden extraerse de estas consideraciones. Digamos rápidamente que en cuanto en Hegel se encuentra una determinada "restauración" (*Ciencia de la Lógica*, año 1812; Congreso de Viena, año 1815) de la metafísica después de la crítica kantiana, hay en su filosofía un movimiento interno que lleva en la dirección de Santo Tomás. Sería muy interesante estudiar en la doctrina hegeliana cómo se da por esta vía —y se podrían citar ejemplos concretos— una cierta superación del protestantismo teológico.

Lo problemático de la posición del filósofo suabo no se sitúa en principio aquí, sino en la posición metafísica más profunda, en la doctrina sobre la creación. A través de los textos citados de ambos autores se puede ver cómo ésta puede ser considerada una conclusión firme desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, el punto de vista teológico requeriría una prolongación de la investigación a través de las obras de los dos pensadores.

¿Por qué? Porque mirada desde el catolicismo la fe de Hegel no es una fe plena. Es la fe protestante que parece demostrarse impotente para sostener una fuerte doctrina de la trascendencia de Dios y la consistencia de las cosas creadas. Esta impotencia puede comenzar en una falta de claridad en la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo de la fe, la *fides quae creditur* y la *fides qua creditur*, según la cual la fe sería una especie de totalidad confusa entre la actitud subjetiva del que cree y el objeto creído. De una concepción de la fe de este tipo hay señales inequívocas en la producción hegeliana. Pero ésta es sólo una hipótesis que debe ser verificada en los textos a partir de las constataciones de orden metafísico.

Es conocida la importancia de una determinada posición metafísica para el desarrollo de la teología de Santo Tomás, para la intelección de la "fe que se cree". Podemos vislumbrar mejor ahora, a la luz de la comparación con Hegel también la importancia —indirecta— de la fe plena y de su correspondiente mística para el despliegue de una verdadera metafísica no racionalista ni de la inmanencia, tal como la encontramos —por ejemplo— en Santo Tomás de Aquino. Pero éste debería ser también el objeto de ulteriores indagaciones y de una concienzuda fundamentación.

Limitémonos a decir que en ambos casos se delinea una proporcionalidad entre la fe, la mística y la metafísica, siendo el elemento variable la concepción del valor de lo negativo, que a una mirada más atenta aparece como la concepción de la esencia, tanto natural como sobrenatural: la esencia como tal.

En Hegel no hay una verdadera negación, la fe conserva siempre algún aspecto intuitivo, que se expande en su mística, y que corresponde a una metafísica de la relación y el proceso en que nada es totalmente otro. Las esencias son recíprocamente tales.

---

<sup>38</sup> G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la Lógica...*, 66.

En Santo Tomás la negación, o mejor, la remoción, es neta. Esto significa en primer lugar que la fe es adhesión a lo que totalmente no se intuye ni conoce, que se expande en una mística consonante. Significa en segundo lugar una metafísica de la substancia quieta y de la paz recíproca de las cosas. Hay un Otro incognoscible, al que se llega, sí, por un *super-conocimiento* —tanto natural (metafísica) cuanto sobrenatural (fe)— que como tal es un misterio, pero que es de otro orden que toda intuición y conocimiento. Las creaturas decididamente *no* son Dios, y esto es el hecho radical. Lo misterioso no es esto, *sino* que en ellas haya algo de Dios que permite alcanzarlo supercognoscitivamente. Esta negatividad o remoción está siempre presente en la especulación tomista. Su metafísica es así una metafísica de la determinación y de lo definido, de la oscuridad y de la claridad, y en definitiva de las esencias.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

## ANTROPOLOGIA EN LA Q. D. "DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI" DE SANTO TOMAS

El objeto de este trabajo es examinar la *conexión* entre temas antropológicos y éticos, poniendo el acento en los primeros, en la *Quaestio Disputata* "*De Virtutibus in communi*", de Tomás de Aquino. *De virtutibus in communi* ("De las virtudes en general") es una obra de autenticidad indudable que, como las demás *Quaestiones Disputatae*, es considerada entre las exposiciones de mayor profundidad especulativa de su autor. Según Weisheipl<sup>1</sup> y Chenu<sup>2</sup> pertenece al período en el que también fueron escritas otras *Quaestiones Disputatae* acerca de la virtud (como "De virtutibus cardinalibus", "De spe", "De caritate", "De correctione fraterna"), entre los años 1269 y 1272 (no habría hasta el momento una cronología exacta de las obras mencionadas), y según Ramírez<sup>3</sup> entre los años 1266 y 1269. De todas maneras, uno u otro de los períodos mencionados en que habría sido escrita *De Virt.*,<sup>4</sup> coincide con el de la redacción de la I-II pars de la *Summa Theologiae* (a la que corresponde el tratado de los hábitos y el de las virtudes en general), puesto que ésta pertenecería al período comprendido entre los años 1268 y 1270.<sup>5</sup>

*De Virt.* es una *quaestio unica* constituida por trece artículos, en los que Santo Tomás aborda el tema de la virtud según el siguiente orden. Inicia esta obra con la disputa acerca de la esencia de la virtud, e indaga en el primer artículo cuál es su género y en el segundo su diferencia específica,<sup>6</sup> en el artículo tercero analiza si la potencia del alma puede ser sujeto de virtud,<sup>7</sup> y en el cuarto, quinto, sexto y séptimo: cuáles son las potencias del alma que pueden ser sujeto de virtudes.<sup>8</sup> A continuación, en los artículos octavo, noveno y décimo examina cuál es el origen de la virtud,<sup>9</sup> en el undécimo analiza si la virtud es susceptible de aumento, en el duodécimo lleva a cabo la distinción de las virtudes, y finalmente en el artículo decimotercero de su obra considera si la virtud

<sup>1</sup> WEISHEIPL, JAMES A., *Friar Thomas D'Aquino. His life, thought, and works*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1983, pp. 255, 365.

<sup>2</sup> CHENU, M. D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*, Institut d'Etudes Médiévales, Montreal, 1954, p. 242.

<sup>3</sup> En su 'introducción general' a la *Summa Theologiae*, BAC, 1964, p. 59.

<sup>4</sup> La *Quaestio Disputata* "*De virtutibus in communi*" se cita en adelante: *De Virt.*

<sup>5</sup> Consultar en la citada 'Introducción general' a la *S. Th.*, p. 58; Weisheipl en *op cit.*, p. 361.

<sup>6</sup> *De Virt.* a.1 "Utrum virtutes sint habitus", a.2 "Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens".

<sup>7</sup> *De Virt.* a. 3 "Utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum".

<sup>8</sup> *De Virt.*, a.4 "Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis", a.5 "Utrum voluntas sit subiectum virtutis", a.6 "Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto", a.7 "Utrum in intellectu speculativo sit virtus".

<sup>9</sup> *De Virt.* a. 8 "Utrum virtutes insint nobis a natura", a.9 "Utrum virtutes acquirantur ex actibus", a.10 "Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione".

consiste en un medio.<sup>10</sup> Si bien se ha llevado a cabo un examen completo de la conexión entre el tema antropológico y el de la virtud en *De Virt.*, es el objetivo de este trabajo presentar cómo Santo Tomás vincula con su antropología algunas tesis relevantes de la doctrina ética expuesta en dicha *Quaestio Disputata*. Y se procederá a su consideración atendiendo en particular: al género de la virtud, a los sujetos de las virtudes y al origen de la virtud.

# I

En el cuerpo del primer artículo de esta *Q. D.*, Santo Tomás expone un primer sentido del término “virtus” cuya significación, por su amplitud, no se restringe a la virtud humana y al ámbito moral. Puesto que, citando allí a Aristóteles en el L. II de la *Ética*, sostiene que la virtud es la que “hace bueno al que la posee, y vuelve buena su operación”,<sup>11</sup> y explica que así considerada, puede atribuirse a toda cosa a la que convenga esta perfección.<sup>12</sup>

Ya dentro de la fundamentación de su respuesta afirmativa frente al problema que se disputa en este artículo, Santo Tomás hace manifiesta la necesidad de que la virtud *humana* sea *hábito* (y en definitiva, la necesidad de la virtud misma), por vía de las siguientes consideraciones:

A. Enuncia la diversidad de las potencias en punto a su relación con su acto y sostiene: “Hay, en efecto, alguna potencia sólo agente; otra sólo actuada o movida; pero otra agente y actuada”.<sup>13</sup> Y en relación a la índole de cada una de estas clases de potencia, explica que:

1. La potencia que es “sólo agente”: “no necesita para que sea principio del acto, el ser movida por algo”,<sup>14</sup> como la potencia divina, el intelecto agente y las potencias naturales. Por ello, Santo Tomás concluye que de las potencias de esta clase, las “virtudes no son hábitos, puesto que en razón de que son potencias “en sí mismas completas”, no requieren el ser inducidas a obrar por algo diverso a ellas mismas. Por lo que afirma que: “la virtud de tal potencia no es distinta de la potencia misma”.<sup>15</sup>

2. A la clase de potencia que es “sólo actuada o movida”, pertenecen aquellas que “no actúan sino movidas por otras” “según el ímpetu de la virtud del que mueve”,<sup>16</sup> como las potencias sensitivas “consideradas en sí mismas”, esto

<sup>10</sup> *De Virt.* a.11 “Utrum infusa augeatur”, a.12 “Utrum virtutes inter se distinguantur”, a.13 “Utrum virtus sit in medio”.

<sup>11</sup> La traducción de los textos de la *Quaestio Disputata De virtutibus in communi* nos pertenece; ha sido llevada a cabo en base a la edición latina de E. Marietti, *Quaestiones Disputatae*, décima edición, 1965.

<sup>12</sup> “Y todas estas [determinaciones] convienen a la virtud de cualquier cosa. Pues la virtud del caballo es la que lo hace a él mismo bueno, y [hace buena] su obra; de un modo semejante la virtud de la piedra, o del hombre, o de cualquier otra [cosa]”. *De Virt.* a.1, c.

<sup>13</sup> *De Virt.* a.1, c.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.3, ad 5.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

es, en cuanto no participan de la vida racional. En razón de lo cual, si bien potencias de esta índole requieren ser actuadas o movidas por otro para ser principio de operación, "no hay en ellas actuar o no actuar",<sup>17</sup> porque quedan determinadas con respecto a su acto por aquello que las actúa o las mueve; cfr. *De Virt.*, a.3, ad 5.

En este caso, Santo Tomás examina que potencias de esta índole, a diferencia de las primeras requieren ser perfeccionadas para su operación, debido a que es necesario que sean movidas por otro para ser principio de su acto. Pero sostiene que de tales potencias las virtudes tampoco son hábitos, porque son perfeccionadas por aquello que las actúa "a modo de pasión", que no es el modo en que el hábito inhiere en el sujeto, porque éste es "forma que permanece en el sujeto".<sup>18</sup> En razón de lo cual concluye que las virtudes de dichas potencias son "las potencias mismas, en cuanto que se comportan sólo pasivamente al ser movidas por sus [principios] activos".<sup>19</sup>

3. A la clase de potencia que es "agente y actuada": pertenecen aquellas que "de tal manera son movidas por sus [principios] activos, que sin embargo no están determinadas por ellos a algo uno; sino que en ellas hay actuar".<sup>20</sup> Se trata aquí de potencias que son "actuadas", puesto que requieren, para ser principio de operación, el ser movidas "por sus [principios] activos", pero a las que conviene por naturaleza el ser a su vez "agentes", porque por aquello que las actúa (el objeto propio que las especifica), no quedan determinadas o constreñidas a la operación. Y a esta clase de potencia pertenecen, en el hombre, las que son "de algún modo racionales", esto es, las potencias racionales por esencia: el intelecto y la voluntad, y por participación; el irascible y el concupiscible.

Potencias de esta índole no son "completas en sí mismas", puesto que es necesario que sean movidas por otro para ser principio de su acto, pero esto tampoco es suficiente para que se ordenen a la operación, ya que permanecen indeterminadas en relación a ésta. En razón de ello, Santo Tomás sostiene que: "Las virtudes de estas potencias no son las potencias mismas",<sup>21</sup> por lo que "estas potencias son completadas para actuar por algo sobreañadido":<sup>22</sup> "habitus", que distingue así de:

a. lo que está en otro "solamente a modo de pasión", porque el hábito inhiere "al modo de la forma que queda, y permanece en el sujeto".<sup>23</sup>

b. "Cualidades necesariamente agentes", porque por el hábito "la potencia no queda, con necesidad, constreñida a algo uno".<sup>24</sup> Si bien el hábito ordena

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.1, ad 12.

a la potencia a algo uno, no la constriñe a aquello a lo que la inclina, puesto que la determinación de que la inviste no implica la supresión de lo voluntario.

c. Las tres restantes especies de cualidades, ya que el hábito pertenece a la primera.

B. Y en segundo lugar sostiene que: "Por esto también se puede hacer manifiesto que necesitamos los hábitos de las virtudes para tres cosas. Primero, para que haya uniformidad en su operación; en efecto, las [cosas] que dependen de la sola operación, cambian fácilmente... Segundo, para que la operación perfecta se logre fácilmente. Pues a no ser que la potencia racional se incline por el hábito de algún modo a algo uno, será necesario siempre, cuando fuere preciso obrar, que preceda un examen acerca de la operación... Tercero, para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, ciertamente, ocurre por el hábito, ya que al ser al modo de una cierta segunda naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente, deleitable".<sup>25</sup>

Hallamos aquí la exposición de tres razones, por vía de las cuales Santo Tomás también funda la necesidad de que la virtud humana sea hábito: 1. Para que haya estabilidad en el obrar recto. Y el hábito es principio de uniformidad en la operación, puesto que confiere firmeza a la potencia en que inhiere, determinando su poder como principio de actos, de un modo difícilmente movable. 2. Para que en razón de la determinación que el hábito confiere a la potencia inclinándola a algo uno, facilite la realización del acto. 3. Para que la operación virtuosa sea deleitable. En efecto, el hábito inhiere en el sujeto al modo de cierta "segunda" naturaleza, en tanto que la constituye en principio de la operación inclinándola de un modo natural; y así es causa de que ésta se realice deleitablemente.

## II

A continuación, se procederá a considerar cómo Santo Tomás vincula con la antropología sus tesis acerca de los sujetos de las virtudes. Se excluye de este análisis el artículo séptimo: "Utrum in intellectu speculativo sit virtus", porque allí no examina este tema para determinar si el intelecto especulativo debe ser sujeto del hábito de la virtud, sino otro asunto, a saber, si los hábitos intelectuales tienen índole de virtud, en sentido estricto, lo cual, pertenece a un estudio directamente moral.

## A

En el cuarto artículo de esta *Q. D.* se examina: "Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis". Dentro de la fundamentación de su

<sup>25</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.1, ad 13.

respuesta afirmativa frente al problema sostiene, en el *corpus*, que para determinar cuáles son las potencias que pueden ser sujetos de virtudes, es preciso considerar cuáles son las potencias que son principios de los actos humanos, y con este objeto:

a.1. en primer lugar hace referencia a la noción de acto humano, explicando que: "se llama acto humano el que no es ejercido de cualquier modo en el hombre o por el hombre, sino el que es propio del hombre. Pero entre éstos esto tiene el hombre de propio en su acto, que es dueño de su acto. Por lo tanto, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente acto humano; sin embargo, no aquellos de los que el hombre no es dueño; aunque se realicen en el hombre".<sup>26</sup>

a.2. En segundo lugar sostiene que de los actos humanos hay tres principios:

1. "Uno, como el primero que mueve e impera, por lo que el hombre es dueño de su acto, y es la razón o voluntad".

2. "Otro es el que mueve movido, como el apetito sensible, que también es movido por el apetito superior en cuanto le obedece, y entonces, a su vez, mueve los miembros exteriores por su imperio".

3. "Y tercero, es lo que sólo es movido, a saber, el miembro exterior."<sup>27</sup>

a.3. Y en tercer lugar, con el objeto de distinguir cómo son movidos, el miembro exterior y los apetitos sensibles, por el principio que mueve e impera, alude a la índole de la respectiva inclinación natural de uno y de otro. Dice que el miembro exterior "obedece al menor signo del superior que impera sin ninguna oposición según el orden de la naturaleza, a no ser que haya algún impedimento,"<sup>28</sup> pero que no ocurre lo mismo con el apetito inferior, puesto que "tiene inclinación propia por su naturaleza, de donde no obedece al apetito superior totalmente, pues algunas veces se opone".<sup>29</sup> Los apetitos sensibles, en el hombre, participan en el orden racional, en cuanto son movidos por la razón y la voluntad. Pero el gobierno que se ejerce sobre estas potencias afecta la determinación de su inclinación natural, puesto que, en tanto que son movidas por lo racional son ordenadas y movidas conforme a aquello que la razón impera y por consiguiente, la inclinación natural de su movimiento se halla sujeta a un orden superior, a un objeto superior. Y precisamente entonces, por esta participación humana de los apetitos sensibles en el orden racional, éstos, en virtud de las inclinaciones que naturalmente poseen, no siempre obedecen "al menor signo" del principio superior que impera. No es éste el caso de aquel principio del acto humano que es "sólo movido" (el miembro exterior), puesto que por

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

<sup>27</sup> Cfr. *De Virt.* a.4, ad 11, ad 12.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> *Loc. cit.*

no poseer alguna inclinación propia obedece “ciegamente” “sin ninguna oposición, al orden racional. Santo Tomás ilustra con suma claridad este asunto cuando aplica al caso la distinción aristotélica, expuesta en su *Política*, entre el principado político y el principado despósito.<sup>30</sup>

Y como conclusión de este análisis, en el que ha examinado la índole de la inclinación natural de los principios del acto humano que, en dicho acto, siguen el orden racional, expresa: “Por lo tanto, en el miembro exterior no es necesario algo perfectivo del acto humano, a no ser su disposición natural, por la cual naturalmente es movido por la razón; pero en el apetito inferior, que puede oponerse a la razón, es necesario algo por lo que la operación que la razón impera, se siga sin oposición”,<sup>31</sup> a saber, los hábitos de las virtudes respectivas. No obstante lo dicho, Santo Tomás añade otra consideración con el objeto de fundar su tesis, y es que si el imperio racional se ejerciera sobre los apetitos sensibles, habiendo oposición en ellos por no hallarse perfeccionados por los hábitos de las virtudes, habría en éstos “cierta tristeza” “por cierta violencia” ejercida por el principio superior por el que son movidos a obedecer. Y de este modo hace manifiesta la necesidad de que el irascible y el concupiscible sean perfeccionados por hábitos virtuosos, constituyéndose así en principios operativos que convergen armónicamente en el acto humano según el imperio racional. Participando de este modo en el orden racional al ser rectificado el movimiento de su inclinación natural en relación a éste. Sin embargo, en *ad* 7, se refiere al grado de rectificación que los hábitos de las virtudes confieren al apetito sensible, sosteniendo que: “toda la rebelión del irascible y del concupiscible contra la razón no puede ser quitada por la virtud; porque por su misma naturaleza el irascible y el concupiscible en lo que es el bien según el sentido, alguna vez se opone a la razón; aunque esto podría realizarse por la virtud divina, que es la que también puede mudar las naturalezas”.<sup>32</sup>

También entre las respuestas enunciadas a propósito de las razones que se aducen en torno a la cuestión, encontramos ciertas consideraciones que pueden ser traídas a colación a propósito del tema. En *ad* 4, sostiene que el irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de hábitos virtuosos, porque no son formas “totalmente dependientes de la materia”. Y para fundar dicha tesis sostiene que: a. su dependencia de la materia se hace manifiesta por “la mutación corporal, que acompaña sus actos”, b. el hallarse, de algún modo, elevados sobre la materia “por el hecho de que son movidos por imperio y de que obedecen a la razón”. En *ad* 6, para fundar que las potencias sensitivas cognoscitivas a diferencia de las sensitivas apetitivas, no pueden ser sujetos de hábitos virtuosos, distingue en qué relación se hallan las primeras y las segundas con respecto a la razón: “las virtudes sensitivas cognoscitivas son por naturaleza anteriores a

<sup>30</sup> “Aristóteles dice en su *Política*, que el alma domina al cuerpo con poder despótico, como el señor al siervo, que no tiene la facultad de resistir en ninguna orden al señor; mientras que la razón domina a las partes inferiores del alma con poder real y político, esto es, como los reyes y los príncipes de las ciudades gobiernan a los [hombres] libres, que tienen el derecho y la facultad de rechazar algunos preceptos del rey o del príncipe”, *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> *Loc. cit.*



la razón, porque de ellas recibe la razón; pero las [virtudes] apetitivas siguen por naturaleza el orden de la razón". Y habida cuenta de lo expuesto, puede comprenderse que los sentidos, a diferencia del apetito inferior, no pueden ser movidos por la parte superior del alma en relación a la especificación de sus actos.

## B

En el quinto artículo se examina: "Utrum voluntas sit subiectum virtutis". Santo Tomás responde afirmativamente al problema, pero precisando respecto de qué bienes es necesario que haya hábitos virtuosos en la voluntad.

b.1. En el *corpus* comienza por indicar cuál es el objeto de la voluntad, y hace manifiesto que considerar esto, en primer lugar, es relevante en relación al tema que lo ocupa, puesto que el objeto de la voluntad es el bien, y es al bien a lo que ordena la virtud. Dice allí: "Lo que la virtud hace con respecto a las otras potencias, la voluntad [lo] tiene por la índole misma de su potencia: pues su objeto es el bien".<sup>33</sup> Por lo que concluye: "La voluntad no necesita de algún hábito de virtud que la incline a ella misma al bien que le es proporcionado, porque tiende a esto por la índole misma de la potencia".<sup>34</sup> Ahora bien, ¿cuál es el "bien proporcionado" al poder de la inclinación natural de la voluntad? En algunas de las respuestas a las razones que se aducen en torno a la cuestión, distingue dos clases de bienes a los que la voluntad tiende naturalmente: 1. el último fin (natural), cfr. *ad* 2 y *ad* 8; 2. "el bien según la razón", cfr. *ad* 1, o "aquel bien que le es mostrado por la razón", "el bien inteligido", señalando que la voluntad se ordena a este bien "con tal que éste sea bien propio", cfr. *ad* 2.<sup>35</sup>

b.2. Esta última precisión (que se enuncia en 2), la formula en el *corpus* cuando se refiere a los bienes que exceden la capacidad de la inclinación natural de la voluntad: "Ahora bien, como el apetito de cada uno tiende al bien propio del que apetece, de dos modos algún bien puede exceder la capacidad de la voluntad. De un modo, en razón de la especie, de otro modo, en razón del individuo". Sobre el primero de los dos excedentes explica: "para que la voluntad se eleve a algún bien que excede los límites del bien humano: y llamo humano lo que el hombre puede por las fuerzas de la naturaleza, es el bien divino".<sup>36</sup> Y a su vez: "En razón del individuo, de tal modo que alguien procure lo que es el bien de otro, aunque la voluntad no se eleve más allá de los límites del bien humano".<sup>37</sup> Y como conclusión de este análisis sostiene que

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> Reviste interés la interpretación que Juan de Santo Tomás lleva a cabo de lo expuesto por el Aquinate en *De Virt.* a.5, en torno al "proprium bonum" de la voluntad, en su *C. Th.* q. 56, disp. 15, a.1.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

es necesario que haya hábitos virtuosos en la voluntad, para que sea perfeccionada en su inclinación natural, para la consecución del bien que la excede en razón, sea de la especie, sea del individuo.

## C

En el sexto artículo examina: "Utrum in intellectu practico si virtus sicut in subiecto". Para fundar su respuesta afirmativa comienza distinguiendo: "entre las virtudes<sup>38</sup> naturales y racionales se asigna esta diferencia: que la virtud natural está determinada a algo uno, y la virtud racional se relaciona con muchas [cosas]".<sup>39</sup> Y analiza la distinción entre ambas, distinguiendo a su vez:

c.1. en primer lugar, el apetito animal y racional del apetito natural, sosteniendo que el primero y el segundo tienen en común el tender al objeto apetecible "por alguna aprehensión preexistente", mientras que lo propio del tercero es la inclinación al fin "sin conocimiento previo".

c.2. Pero a continuación aborda la distinción entre el modo de apetecer del bruto y del hombre, no obstante ser los apetitos de uno y de otro, tendencias que siguen una forma aprehendida, por vía de una comparación entre ambos.

a. En relación a los animales irracionales sostiene que "Como son de pocas operaciones a causa de la debilidad de [su] principio activo que se extiende a pocos [objetos], en todos los de una misma especie hay un bien que se ha de un modo uniforme".<sup>40</sup> Y que por ello, aunque el animal irracional se inclina al objeto apetecible por alguna aprehensión anterior, "por la facultad cognoscitiva tiene un juicio<sup>41</sup> natural" y "por el apetito natural tiene una inclinación" con respecto a lo que constituye su propio bien, esto es, hay en él cierta determinación naturalmente ínsita en el conocimiento y en el apetito, en relación a los bienes por los que alcanzan los fines perfectivos propios de su especie. De allí que observamos que "toda golondrina haga el nido de un modo semejante; y que toda araña de un modo semejante haga la tela".<sup>42</sup>

b. A continuación explica que no ocurre lo mismo en el caso del hombre debido a que "es de muchas y diversas operaciones; y esto a causa de la nobleza de su principio activo, a saber, del alma, por cuya virtud se extiende en cierto modo a infinitos [objetos]".<sup>43</sup> Y sostiene que debido a ello, si bien por

<sup>38</sup> En la versión latina del texto que se cita Santo Tomás usa el término "virtutes", el cual, en este caso, debe ser considerado en un sentido amplio como: "poderes", "facultades".

<sup>39</sup> *Loc. cit.*, c.

<sup>40</sup> *De Virt.* a.6, c.

<sup>41</sup> En la versión latina del texto citado Santo Tomás emplea el término "iudicium", que usa en un sentido analógico. En torno al tema del "iudicium" en cuanto atribuido a los sentidos, puede consultarse el trabajo de B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas D'Aquin*, Institut D'Etudes Médiévales, Montréal, 1968, p. 241.

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

el apetito natural es inclinado a apetecer su propio bien, "como este se diversifica en muchas maneras, y el bien del hombre consiste en muchos" no pueda haber en él juicio natural ni apetito natural de algún bien determinado "ahora y aquí". Porque como se desprende de este examen, dado que en los hombres, a diferencia de los animales irracionales, no hay una relación uniforme con respecto a los bienes conducentes a su perfección, puesto que de la consecución de no pocos, sino de muchos y variados bienes depende el alcanzarla, no puede haber tampoco alguna determinación natural en el conocimiento y en el apetito, en virtud de la cual sean inclinados al bien propio como "a algo uno". Y de la universalidad de bienes a los que puede extenderse, en virtud del poder de su principio activo [el alma racional], procede esta indeterminación del apetito racional con respecto a los bienes conducentes a su fin, la que se funda a su vez, en la indeterminación del juicio práctico acerca de los bienes concretos convenientes al hombre. Esto es lo que conduce al hombre a "encontrar" y "juzgar" por el intelecto (en su uso práctico) cuál es "el bien propio, determinado según todas las condiciones, en cuanto debe ser procurado ahora y aquí".<sup>44</sup>

Así, Santo Tomás funda la necesidad de un hábito perfectivo del intelecto práctico, a fin de que juzgue con rectitud, acerca de los bienes concretos que constituyen bienes perfectivos del hombre.

### III

El estudio acerca del origen de la virtud comprende tres artículos de esta Q. D. De las consideraciones que aquí se hagan con respecto a este tema, se excluye la doctrina expuesta por Santo Tomás en uno de ellos, duodécimo: "Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione", porque si bien incluye varias consideraciones de índole filosófica, se refiere a un asunto estrictamente teológico y, por consiguiente, excede del objetivo de esta comunicación.

### A

El examen acerca del origen de la virtud se inicia en el artículo octavo con el siguiente planteo: "Utrum virtutes insint nobis a natura". En el *corpus* sostiene que: "las aptitudes para las ciencias y las virtudes se hallan en nosotros por naturaleza, pero la perfección de aquellas no se halla en nosotros por naturaleza", o también con otra formulación afirma en *ad 1* que: "las virtudes se dicen naturales en cuanto a las incoaciones naturales de las virtudes que están en el hombre, no en cuanto a la perfección de estas". Dicha posición frente al tema, que considera "la mejor opinión" y "la vía de Aristóteles", es presentada por Santo Tomás como una "opinión intermedia" respecto de dos posturas:

<sup>44</sup> Loc. cit.

1. La primera de estas posiciones extremas, se pronuncia afirmativamente ante la cuestión sosteniendo que: "las ciencias y las virtudes están en nosotros por naturaleza, y que solamente por el estudio son quitados los impedimentos para la ciencia y para la virtud".<sup>45</sup>

2. A su vez, la segunda extrema afirma, por el contrario, que: "las ciencias y las virtudes están en nosotros por influjo de la inteligencia agente, para recibir la influencia de la cual el hombre se dispone por el estudio y el ejercicio".<sup>46</sup>

Por su parte, la tesis de Santo Tomás es, como hemos dicho, en primer lugar, que hay en el hombre por naturaleza: aptitud natural para la virtud, o incoaciones naturales de las virtudes. El determina la índole de esta aptitud natural para la virtud, analizando de qué modos diversos ella puede atribuirse a un sujeto, según la siguiente distinción: "la aptitud para la perfección y para la forma puede estar en algún sujeto de dos modos": a. "De un modo, sólo según la potencia pasiva; como en la materia del aire hay aptitud para la forma del fuego". b. "De otro modo, según la potencia pasiva y activa a la vez: como en el cuerpo curable hay aptitud para la salud, porque el cuerpo es susceptible de la salud".<sup>47</sup> De este segundo modo: "hay en el hombre aptitud natural para la virtud", y añade que tal aptitud natural es de dos clases: b.1. "según la naturaleza de la especie, en tanto que la aptitud para la virtud es común a todos los hombres"; b.2. "según la naturaleza del individuo, en tanto que algunos son más aptos para la virtud que otros".<sup>48</sup>

A continuación, procede a considerar, en primer lugar, cuál es la índole de esta aptitud natural que hay en el hombre para la virtud "según la potencia pasiva y activa a la vez" "según la naturaleza de la especie", analizando de qué modos cada una de las potencias que son sujetos de virtud (el intelecto, la voluntad, el irascible y el concupiscible), son principio a la vez pasivo y activo con respecto a ella.<sup>49</sup> Y en segundo lugar, examina en qué consiste la aptitud natural que hay en el hombre para la virtud "según la potencia pasiva y activa a la vez" "según la naturaleza del individuo". Al respecto explica que esta incoación de la virtud, que no es la misma para todo hombre, consiste en la "inclinación" que hay en ellos con respecto al acto de alguna virtud, "por compleción natural o impresión divina".<sup>50</sup>

<sup>45</sup> *De Virt.* a.8, c.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> *Loc. cit.*

<sup>48</sup> *Loc. cit.*

<sup>49</sup> Al respecto explica que: a. en la parte intelectual, el intelecto posible es el que "está en potencia con respecto a todo lo inteligible", y el intelecto agente es "por cuya luz los inteligibles se hacen en acto"; b. la voluntad misma "es algún principio activo natural" en cuanto a su inclinación natural al último fin, pero en cuanto "es potencia que se ha con respecto a uno u otro, en las [cosas] que son para el fin" es receptiva de inclinaciones habituales; c. en el irascible y en el concupiscible hay cierto principio activo de virtud en cuanto "son naturalmente obedientes a la razón", pero a su vez son capaces de ser receptivos de inclinaciones habituales por las que "son dispuestos a seguir el bien de la razón", *loc. cit.*

<sup>50</sup> Señala a modo de ejemplo de esta índole de aptitud natural para la virtud el caso de los que "inmediatamente desde el nacimiento son fuertes y templados" *De Virt.* a.8. ad 19; cfr. ad. 10.

Ahora bien, la tesis de Santo Tomás frente al tema en cuestión consiste en afirmar, en segundo lugar, que la perfección o consumación de la virtud no procede de la naturaleza. Lo que es "en parte por naturaleza" con respecto a la virtud, "según la naturaleza de la especie" y "según la naturaleza del individuo", constituye un modo imperfecto de ser de la virtud que se expresa por ello, en términos de "potencia", "aptitud" o "incoación" natural. Ya ingresando a un examen de índole ético, Santo Tomás juzga que estas aptitudes para las virtudes son insuficientes para la consecución de un estado perfecto de virtud.

## B

A continuación, en el artículo noveno: "Utrum virtutes acquirantur ex actibus", indaga acerca de las causas por las que se alcanza la perfección de la virtud, en tanto que generan la adquisición de hábitos virtuosos. Su tesis al respecto es que: hay algunas virtudes, que "no exceden la capacidad de la naturaleza humana", que "el hombre puede adquirir por sus [capacidades] naturales, por los actos propios".<sup>51</sup> Y pronunciarse a favor de la afirmativa frente a la cuestión, como aquí lo hace Santo Tomás, es sostener, que el mismo hombre es causa de la virtud y sujeto receptivo de ella. Lo que se debe explicar entonces, es qué es aquello que confiere al hombre la capacidad para la adquisición de virtudes por su propia operación. Con el objeto de fundar su postura, Santo Tomás alude, en el *corpus*, a una distinción ya enunciada en el del artículo precedente, a saber, que la aptitud natural para alguna perfección puede ser "según un principio sólo pasivo" o "según un principio activo y pasivo a la vez", pero en el artículo que ahora nos ocupa sostiene que: "en tanto que alguien tiene aptitud natural para alguna perfección: si esta aptitud es según un principio sólo pasivo, puede adquirirla; pero no por el acto propio, sino por la acción de algún agente natural exterior. Pero si tiene aptitud natural para alguna perfección según un principio activo y pasivo a la vez; entonces, por el acto propio puede alcanzarla".<sup>52</sup> Y al respecto dice: "Pero se ha mostrado en la cuestión precedente, que la aptitud natural para la virtud que tiene el hombre, es según principios activos y pasivos".<sup>53</sup> Aquí se expone la razón por la que el hombre se halla naturalmente apto para la adquisición de la virtud por sus propios actos, puesto que por la índole de esta aptitud suya, posee lo que es principio activo de la generación de hábitos virtuosos, y lo que es principio receptivo de las mismas formas accidentales. Hay en este artículo otro pasaje (que no pertenece al *corpus*), donde se expide sobre el mismo asunto explicando: "cuando en alguno hay algún principio activo y otro pasivo, puede darse la forma a sí mismo: de tal manera, a saber, que una parte suya sea la que forma, y otra la formada", *ad* 8. Y examina de qué modo dicha aptitud natural del hombre es "según principios activos y pasivos", diciendo que: 1. "en la parte intelectual, el intelecto posible es principio casi pasivo, el que es reducido

<sup>51</sup> *Loc. cit.*, c.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

<sup>53</sup> *Loc. cit.*

a su perfección por el intelecto agente”,<sup>54</sup> el que de este modo se comporta como principio activo de virtud. 2. La voluntad es principio pasivo de virtud en cuanto “El intelecto en acto mueve a la voluntad: pues el bien del intelecto es el fin que mueve el apetito”<sup>55</sup> y, a su vez, principio activo de virtud: en cuanto “la voluntad movida por la razón, es naturalmente apta para mover el apetito sensitivo, a saber, el irascible y el concupiscible, que son naturalmente aptos para obedecer a la razón”.<sup>56</sup>

LAURA E. CORSO  
*Universidad Católica Argentina*  
*Instituto de Filosofía Práctica*

---

<sup>54</sup> *De Virt.* a.9, c.

<sup>55</sup> *Loc. cit.*

<sup>56</sup> *Loc. cit.*

## SUPER-YO Y VIDA MORAL.

### UNA VALORACION TOMISTA DE LA HIPOTESIS PSICOANALITICA

No interesa, a los fines de esta valoración de la hipótesis freudiana del Super-yo, entrar en el detalle de la génesis y evolución del concepto.<sup>1</sup> Nuestro análisis debe dirigirse, nos parece, a la verosimilitud psicológica de un soporte no-consciente de la moralidad. ¿Existe en el psiquismo algo semejante al Super yo freudiano? Adelantaremos la respuesta que, personalmente, nosotros mismos nos hemos dado después de un estudio de varios años, tanto teórico como empírico, es decir, tanto fruto de una observación psicológica prolongada como de una indagación teórica. Ambas, por lo demás, como es obvio, se han ido retroalimentando y corrigiendo.

Nuestra conclusión, que sometemos a la crítica, es que la hipótesis psicoanalítica del Super-yo, más allá de severas correcciones ineludibles, constituye uno de los descubrimientos mayores de la psicología llamada profunda. La idea estructural-dinámica de la mente se ha enriquecido con ella, y, a nuestro juicio, no hay inconveniente en aprovecharla en la visión psicológica aristotélico-tomista.<sup>2</sup>

#### 1. *La instancia super-yoica*

Ante todo digamos que no es necesario aceptar la concepción freudiana del inconsciente y la génesis del Super-yo a partir de la evolución de la libido, como fruto de la resolución del complejo de Edipo, para rescatar lo rescatable del concepto de Super-yo. Interesa, en cambio, iluminar mediante la apelación a este concepto una parte poco clara del comportamiento humano que genéricamente se engloba como conducta "moral" o del deber ser.

El Super-yo puede concebirse como una función psíquica que, a manera de indicador de raíz no-consciente, señala al yo consciente lo que debe o no debe aceptar en sus inclinaciones y en su conducta desde el punto de vista de lo conveniente o inconveniente, bueno o malo, bello o feo, puro o sucio y sus matices. En efecto, este censor de raíz no-consciente se extiende a una amplia gama de valoraciones, desde los gustos o la higiene, a lo estético o lo ético.

---

<sup>1</sup> Una crítica a la concepción freudiana del Super-yo en Igor A. Caruso, *Bios, Psique, Persona*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 183 y ss.; 201 y ss.

<sup>2</sup> Debemos aclarar que nuestra posición no se vincula con la de Charles Odier en su *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Ed. de la Baconniere, Boudry, Suisse, 10<sup>a</sup> ed., 1968, aunque no negamos, por cierto, interés a esta obra, un tanto antigua (1943).

Insistimos en su *raíz no-consciente*, por un lado, aunque apunte a regular la conciencia yoica, y en su carácter *constrictivo* que puede permanecer oscuro para el sujeto. Nos preocupamos en insistir en que su *raíz* es no-consciente, no siempre sus efectos, o influjo, y que para nosotros, además, el carácter de no-consciente no supone lo mismo que ser inconsciente al modo freudiano. También es relevante insistir en la índole coercitiva de la acción del Super-yo. Este exige *bajo pena*, como la ley. Su papel es el de apuntalar al yo señalándole los límites de lo aceptable (función de alerta moral mal llamada consciencia moral por los psicoanalistas) y de inhibir y punir las conductas y aun las pulsiones “desviadas”. Esto lo hace inicialmente mediante el temor o angustia e inmediatamente con el sentimiento de culpa.<sup>3</sup> Los psicoanalistas le atribuyen la función de creador de ideales, pero nosotros no analizaremos aquí este tema. Las dos primeras funciones son las más claras y relevantes para nuestra concepción del psiquismo. En cuanto al sentimiento de culpa, conlleva la necesidad o exigencia de purificación o autocastigo. Sabemos que los psicoanalistas han visto a menudo en la enfermedad (incluso en toda enfermedad) la expresión de la necesidad de castigo impuesta por el Super-yo.<sup>4</sup>

## 2. Nuestra concepción del Super-yo

De todo lo anterior nosotros quisiéramos rescatar algunos elementos válidos.

Fenomenológicamente, es decir, sin pretensiones causales, la función super-yoica se nos aparece como esencial en el psiquismo humano. Hay en las zonas marginales de la vida espiritual, es decir, en ámbitos no-conscientes, dinamis-mos del sensorio interno que comprometen la afectividad, la imaginación, la *catexia* o estimativa y cuya función es sostener la conducta “moral” mediante *hábitos* forjados por influjo del condicionamiento social del hombre. Tales hábitos se ubican en la parte biopsíquica de la cogitativa, es decir, de la potencia orgánica puente con la espiritualidad. El rol de esta facultad en este caso apunta a dar una base o sostén de hábitos sensibles a la conciencia moral, estética, etc. Allí reside, asimismo, el trasfondo *emocional* del *sentimiento de culpa* y las pulsiones purificadoras y punitivas. La buena educación de esta instancia psíquica y su armonía con la parte racional superior de la persona, son condición fundamental de una vida psíquica y moral sólidas y equilibradas.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Freud desarrolló la teoría ya en 1926, en *Hemmung, Symptom und Angst*, London, Gesammete Werke, Imago Publ. Co., 1940-1952. Ed. Franc. *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, P.U.F., 1951. Ed. cast. de López Ballesteros, Ed. Americana, Buenos Aires, 1ª ed., 1940, t. XI, p. 5.

<sup>4</sup> Cf. ABUCHAEM, J., en *La Nación*, Buenos Aires, 24/6/87, quien lo afirma y se remite a su libro *Síntoma y angustia. Estudio psicoanalítico*, 1981.

<sup>5</sup> Los procesos psicofisiológicos subyacentes al funcionamiento del Super-yo hallan en el modelo de aprendizaje construido a partir de los aportes reflexológicos y conductistas una mejor comprensión. El modelo no agota, obviamente, la teoría disponible sobre aprendizaje. Un buen resumen, en Pinillos, J. L., *Principios de Psicología*, Madrid, Alianza Ed., 1975. El Padre L. Castellani valoró en su momento el aporte de Pavlov y su escuela (Cf. nuestro artículo “Epistemología e ideología en ciencias humanas”, *Ethos*, Buenos Aires). Además del aporte reflexológico y conductista, lo que hoy se sabe del funciona-



Para que no se piense que estamos aludiendo a una función psíquica que escape a la observación común, y que para sorprenderla en su actividad haya que recurrir a procedimientos sofisticados, consideremos que acciones semi-compulsivas se realizan continuamente en el comportamiento ordinario: Fulano tiene la manía de apagar las luces; aquella mujer no puede ver que nada se desperdicie e importuna a los comensales para que terminen sus raciones; Mengano se lava las manos a cada rato; Perengano no puede soportar el menor desorden en sus cosas, etc. Dicen que los anglosajones necesitan emborracharse para divertirse (es al menos algo que repiten los latinos); en Alemania muchos creían que el entusiasmo de la multitudes argentinas en el campeonato mundial de fútbol '78 se producía gracias a la ingesta de alcohol.

Pero veamos más de cerca el comportamiento de esta instancia psíquica de control.

### 3. El funcionamiento

Así entendido, el Super-yo desempeña la función de equilibrar la dependencia del yo respecto del placer sensible. En términos de la Escuela, la *vis concupiscibilis* es moderada por la *vis irascibilis*. La psiquiatra holandesa Anne Terruwe ha hecho un análisis muy interesante al respecto.<sup>5</sup> Cuando la función moderadora se independiza automatizándose, el sujeto se inhibe ante la presencia del placer sensible. Aparecen entonces los famosos escrúpulos, el sentimiento indevido de culpa, la necesidad morbosa de purificación y de castigo. El psiquismo ha generado un mecanismo que la parte consciente y voluntaria no controla. Es la típica personalidad reprimida y/o compulsiva.<sup>6</sup> Eros ha sido debilitado por pasiones contrarias, fundamentalmente el temor. En términos psicoanalíticos el Super-yo se alarma frente a las pulsiones del Ello y se pone en movimiento para reducirlo.<sup>6</sup> Si esta acción inhibitoria se autonomiza res-

---

miento cerebral mejora la comprensión de la parte orgánica o causa material de los fenómenos mnemónicos, de aprendizaje, actitudinales, etc., debidos a los sentidos internos y que permanecen en zonas no conscientes del psiquismo. Hemos resumido algo de todo esto en "Las bases biopsíquicas de la vida humana", *Gladius*, Buenos Aires, Nº 3, 1985.

<sup>5</sup> *The Neurosis in the light of Rational Psychology*, P. J. Kennedy and Sons, Nueva York, 1960 (esta obra parece estar totalmente agotada, según nos informan de Holanda); también *Psychic Wholeness and Healing*, Albu House, Nueva York, 1960. En Español contamos con un interesante aporte de la Dra. Terruwe, *Cristianismo sin congoja*, Ed. Paulinas, 1971. Nosotros traducimos y comentamos el Art. de Theresa M. Crem, sobre la obra de Terruwe, "Una explicación tomista de la neurosis", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. XXIV, Nº 2, 1968, en los *Cuadernos de Psiquiatría*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1969, Nº 7 y 8.

<sup>6</sup> "La obsesión más que cualquier otro trastorno psíquico ha dado lugar a vastas especulaciones sobre el papel del super-yo". "Los temas del autocastigo y del sentimiento inconsciente de culpabilidad..." han cobrado enorme importancia en el psicoanálisis (DALBIEZ, R., *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, Desclee, Buenos Aires, 1948, t. I, p. 449).

<sup>6</sup> La fuerza de la compulsión no radica tanto en el automatismo cuanto en la angustia de no cumplir el gesto o rito, de no someterse a la orden interior. Es decir, el carácter compulsivo de la tendencia toma fuerza de la emoción (miedo) más que del hábito (inclinación a repetir).

pecto del control que sobre ella debiera ejercer la voluntad o apetito racional, la integración personal se ve afectada. Es la parte racional del hombre la que debe mantener bajo su imperio "político" (no despótico) a las fuerzas pasionales del concupiscible, con la ayuda del irascible, pero sin perder su preeminencia sobre ambos. Cuando el control superior cede ante los automatismos bio-psíquicos, la personalidad se ve amenazada en su equilibrio. Aparecen estados de ideación obsesiva y atonías afectivas (represión del concupiscible o Eros). Esta última es una suerte de anestesia de las emociones concupiscibles originando aridez, sequedad, frialdad y frigidez. La tiranía del Super-yo compulsivo provoca, además, por rebote, ira y agresividad. Pueden surgir sentimientos de culpa, incluso afán compulsivo de purificación y autocastigo. Paradójicamente, por esas ambivalencias psíquicas tan comunes, el afán punitivo puede ser tal que, satisfecho, provoque placer, con lo que hacen su aparición las tendencias masoquistas.

La agresividad o irascibilidad generadas por la compulsión del Super-yo se dirige inicialmente contra el propio yo (intropunición), pero puede hacerlo luego hacia fuera, por autodefensa, y convertirse en extropunitiva. Es decir, pasamos, eventualmente, de la dirección masoquista a la dirección sádica, cuando el concupiscible o eros se mezcla de irascible o agresividad. Digamos al pasar que nos preocupa seriamente el aparente incremento de las perversiones sado-masoquistas en las actuales formas de "liberación sexual" de nuestra cultura.

#### 4. *Super-yo y sociedad*

No podemos aquí más que aludir a la importancia del Super-yo en el funcionamiento de la sociedad. Durkheim intuyó que la sociedad constriñe a sus miembros a asumir ciertos comportamientos. Gracias a que la mayoría sigue esta constricción las sociedades funcionan y se mantienen, relativamente, en el tiempo. El poder constrictor de la sociedad está en el cerebro de sus miembros y no es otro que el Super-yo freudiano, vendrá a decir Talcott Parsons.<sup>7</sup> Durkheim, el sociologista, reconocía que "la sociedad sólo existe en la mente de los individuos". Pero de esto es imposible hablar aquí.

Santo Tomás señaló, con su admirable brevedad y clarividencia, una función del psiquismo que hoy llamaríamos *internalización* de la cultura en la que el Super-yo juega un decisivo papel. Cuando el Doctor comprueba que hay gente que no ve necesaria la demostración de la existencia de Dios, pues les parece evidente que Dios existe, dice que tal opinión proviene en parte de la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde el principio. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas

<sup>7</sup> *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, Cap. 1.

<sup>8</sup> *Contra Gentes*, I, C. 11.

de que estamos imbuidos desde la infancia.<sup>8</sup> Como se ve la fuente de tal evidencia no es consciente, proviene de otro nivel psíquico, más allá de la "inteligencia" de la cosa. Análogamente sucede con las valoraciones.

### 5. Las formas caracteropáticas (o benignas)

Sea bajo la forma obsesiva, sea bajo la forma de inhibición afectiva, las caracteropatías originadas en el Super-yo plantean problemas a la vida social y moral, en la dificultad que entrañan para entrar en relación con los valores, para la vibración frente a su llamado, para lo que podríamos llamar su vivencia completa, que normalmente incluye un *ingrediente afectivo* o, al menos un *referente* de tal índole. En una palabra, el ingreso al *Ordo amoris* que la inhibición de Eros puede hacer difícil.

Los escrúpulos por un lado y el ritualismo formalista son la otra caracteropatía típica de la compulsión Superyoica. Tanto en el caso anterior de la inhibición afectiva (llamada por A. Terruwe neurosis de frustración) como en el de la personalidad obsesiva, la vida espiritual se hace difícil. En ambos casos (que se pueden dar juntos) la inmadurez moral dificulta el desarrollo personal.<sup>9</sup>

La insuficiencia afectiva es, desgraciadamente, común en personas educadas en ambientes religiosos rigoristas y no es difícil hallarla en quienes se formaron antes de los años '60. A veces se la encuentra como "formación reactiva" y el sujeto se rebela contra aquella educación. Estas personas suelen, *ideológicamente*, pasar del jansenismo al progresismo.<sup>10</sup> También pueden adherirse a actitudes rigoristas, hoy bastante extemporáneas. La inhibición afectiva dificulta enormemente la vida social de estas personas y aún su vinculación con los animales, las cosas, y, sin duda, con Dios. En sacerdotes la inhibición

<sup>9</sup> Generalmente se espera de una educación rigorista un Super-yo también riguroso, pero Freud observó ya que el Super-yo puede adquirir esa inflexibilidad aun en casos (aparentes) de educación benigna, que haya evitado excesivas amenazas o sanciones. El tema es complejo. También Freud alegaba que no es la actitud manifiesta de los padres lo que se hereda, sino su Super-yo inconsciente. Nada de esto podemos discutir aquí. Diremos sólo que el Super-yo no puede ser analizado sólo en sus formas (rígido-flexible) sino en sus contenidos y en su relación al yo (fuerte-débil). Un esquema o modelo tipológico de base podría ser:

YO

| SUPER-YO |          | FUERTE                                     | DEBIL                                              |
|----------|----------|--------------------------------------------|----------------------------------------------------|
|          |          | Personalidad Fuerte.<br>Dureza.            | Personalidad reprimida.<br>Obsesiva.<br>Depresiva. |
| SUPER-YO | RIGIDO   |                                            |                                                    |
|          | FLEXIBLE | Personalidad Egoísta.<br>Irresponsabilidad | Personalidad anómica.<br>Errática.                 |

<sup>10</sup> PITHOD, A., *Jansenismo y progresismo en la conciencia cristiana actual*, UCA, Mendoza, Serie Ensayos, 1967. También en colaboración, *La quimera del progresismo*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1981.

puede llevarlos a creer que su origen es el celibato, pero como bien observa Terruwe<sup>11</sup> el matrimonio no resultará para ellos una solución feliz, por sus dificultades en entablar un contacto personal y sensible con la mujer. Será la aridez el triste signo que presida sus vidas en todas direcciones.

En realidad la inhibición afectiva tiene su raíz última en una desprotección *originaria* del yo respecto del afecto, particularmente maternal. Pero se presenta más marcada y más grave si el Super-yo que se formó luego resultó demasiado rígido y coercitivo. Aparecen entonces no sólo los síndromes afectivos inhibitorios, sino los *obsesivos*.

No todas las formas de escrupulosidad son negativas, ciertamente. Aquí nos referimos a las que perturban la vida interior y exterior.

## 6. *Las formas neuróticas graves*

Veamos en un caso dramático los extremos que pueden alcanzar las tendencias obsesivas fomentadas por una educación represiva.

En una sugestiva obra de divulgación el psiquiatra norteamericano M. Scott Peck<sup>12</sup> presenta un caso que puede ilustrar, por su carácter extremo, lo que venimos tratando. El autor comienza señalando que su caso, cuyo nombre figurado es Kathy, fue la persona más aterrorizada que haya conocido. La encontró en un estado casi autista, en pleno colapso. Scott Peck tarda mucho tiempo en rehabilitar a esta persona. Para ello fue necesario ir rompiendo vallas. Temor cervical al pecado, al castigo de Dios por haber pecado, sexualidad no inhibida, sino insatisfecha en su relación marital y orientada a otro hombre que su marido; esta tentación la hace rezar compulsivamente para evitarla; el impulso sexual se torna entonces también obsesivo y aparece un brote masturbatorio; esto la sume en más y más terror. Al fin cede y va en busca del hombre que cree amar. No lo encuentra. Cuando advierte lo que está haciendo, cree enloquecer. Dios le dará muerte por su pecado. En este estado la halló Scott Peck cuando lo llamaron a atenderla.

La larga psicoterapia descubre al fondo de este ser la imagen de una madre dominante y fría, un padre sin carácter ni relación afectiva con la hija, y, tras la madre, la imagen de la Iglesia, el pecado, la condenación eterna, el Dios vengativo. Al fin de la psicoterapia, Kathy va siendo dueña de sí misma, pero a costa de divorciarse de su marido (un homosexual reprimido), de no considerarse más católica y de sentir que el tema de Dios simplemente ya no le parece importante.\* Scott Peck no deja de hacer un reproche a la educación religiosa que recibió Kathy, no sólo de parte de la madre posesiva, sino del

---

<sup>11</sup> *Cristianismo sin congoja*, op. cit., pág. 53.

<sup>12</sup> *La nueva psicología del amor*, Emecé, Buenos Aires, 1986, p. 204 y ss. Esta obra, que no podemos aprobar en todas sus partes, será no obstante muy útil a lectores formados. El autor no puede ser considerado freudiano, ni siquiera estrictamente psicoanalista.

ámbito eclesial que frecuentó tantos años. “Como el caso de Kathy es tan típico y común —dice el autor— muchos psiquiatras y psicoterapeutas ven a la religión como el enemigo”. La queja no nos parece acertada (no es tan inocente la irreligiosidad de muchos psicólogos) y, queremos creer, está desactualizada. Pero este drama vale para ilustrar nuestro tema.

Scott Peck, tal vez para compensar la impresión que puede dejar el caso de Kathy, presenta a continuación el de una joven que, mal criada por padres intelectuales, ambiciosos, fríos y ateos, logran hacer de ella una persona bien irreligiosa y bien neurótica. La psicoterapia va, de nuevo, derribando vallas, a dejar paso a un sereno impulso hacia Dios. Marcia —tal el nombre que identifica a esta joven— alcanza así una honda y espontánea religiosidad.

Veamos las cosas ahora desde otro ángulo.

## 7. Determinismo y libertad espiritual

En los niveles superiores del espíritu los “handicaps” psicológicos humanos se pueden transformar en ocasión para el crecimiento de la persona. Obviamente el ser humano, no son heroísmo, puede sacar bien del mal, y lo que fue un déficit convertirse en impulsor del progreso. Nada más bello, al respecto, que lo escrito por Victor Frankl en el primer capítulo de su *Teoría y Terapia de las Neurosis*.<sup>13</sup> Es importante que los que sufren en su psique sepan que el núcleo de su personalidad permanece, a pesar de todo, intocado, aun en psicosis graves. Allí en ese núcleo del ser se halla su *actitud básica* y desde allí podrán resistir en cuanto persona espiritual la afección psíquica y mantenerse de algún modo fuera del acaecer casi determinístico que los atormenta. Se puede estar enfermo con el cuerpo y la psique, pero no con el espíritu.<sup>14</sup> Que un hombre se distancie de su enfermedad o sus taras —y seguimos glosando a Frankl— mientras otro sucumba a ella, no depende de lo biopsíquico sino de la persona espiritual. Frankl nos convoca a apelar siempre a la potencia resistente del espíritu. El *homo patiens* está por encima incluso del hombre apto. De un modo secreto y oculto su vida está impregnada de sentido.<sup>15</sup>

Por ello, más allá de nuestros fracasos frente a los condicionamientos psíquicos, más allá del enfermo tal vez casi incurable que podemos ser se

---

\* En cuanto a Kathy, el psicoterapeuta deja el caso en ese punto. La distinguida psiquiatra argentina, Dra. María Ana Ennis, de formación antropológica tomista, pensamos que hubiera intentado una reconstrucción de la relación de Kathy con lo trascendente (cf. *Psicoterapia Simbólica*, López Libreros, Ed., Buenos Aires, 1981, p. 244).

<sup>13</sup> Gredos, Madrid, 1964.

<sup>14</sup> Estrictamente, sólo el *pecado* enferma al espíritu, en cuanto tal, y este mal puede repercutir sobre el orden psíquico y biopsíquico. Cf. la *psiquiatría moral* de Henri Baruk (*Las terapéuticas psiquiátricas*, Paidós, Buenos Aires, 1961).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 37.

halla lo espiritual del hombre que, como dice admirablemente alguien que conoce muy bien el espantable rostro de la dolencia mental, "está por encima de todo".<sup>16</sup>

### *Epílogo*

Tras nuestro rápido paso por alguno de los meandros de la psicología llamada profunda, hemos emergido a la zona luminosa del espíritu, presente a sí mismo. Nosotros pensamos que el espiritualismo tomista no tiene reparos que oponer a una psicología que intenta saber algo más de ese "espíritu en su condición carnal", y que busca dificultosamente, en este caso de la mano del psicoanálisis, en las zonas no-conscientes del alma humana.

ABELARDO PITHOD

---

<sup>16</sup> Id., p. 42.

## EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANEA Y FILOSOFIA CRISTIANA \*

### *1. Características y objetivos del presente trabajo*

La presente monografía es un análisis de las principales corrientes epistemológicas contemporáneas. La característica principal de este análisis será que trataremos de hacerlo a la luz de una teoría del conocimiento conforme con la filosofía cristiana de San Tomás de Aquino. De ese modo trataremos de cumplir con el objetivo principal, que es delimitar los aportes positivos de la epistemología actual dentro de su ámbito específico e integrar luego —previa distinción— dichos aportes en una teoría gnoseológica y epistemológica general que, conforme con el espíritu tomista, distinga, integre y complemente a la ciencia positiva con la filosofía en general. De este modo, nuestro trabajo pretende ser un muy pequeño aporte al diálogo entre la cultura actual y la filosofía cristiana, que no es más que un capítulo de la evangelización de la cultura.

Estamos convencidos, en efecto, de que en los aportes epistemológicos actuales se encuentran, mezclados, grandes aportes junto con posturas sumamente discutibles. La labor del filósofo cristiano es distinguir, pacientemente, lo verdadero de lo falso y sacar —cual un proceso de fina cirugía— a esto último del cuerpo de la ciencia sin dañar los tejidos sanos que puedan trabajar juntamente con el “corpus” básico de la filosofía cristiana. Que no es más ni menos lo que hizo Santo Tomás en su tiempo con los aportes de las escolásticas árabes y judías, junto con los aportes de la filosofía clásica antigua.

De este modo, esta monografía predoctoral se inscribe en el espíritu de nuestra tesis de doctorado, cuya intención —cristianizar la cultura— es la misma.

### *2. Orden y división del análisis*

El orden de la exposición analítica y crítica de las posiciones epistemológicas será cronológico. Primero analizaremos al neopositivismo y al empirismo lógico. Segundo, a la posición de K. Popper. Tercero, a T. Kuhn. Cuarto, a I. Lakatos. Quinto, a P. Feyerabend. No será sólo una exposición de sus posiciones, sino también un comentario crítico, destacando las luces y sombras de estos autores, e incorporando los elementos de gnoseología tomista que juzguemos necesarios.

Para este momento, estaremos en condiciones de pasar a la sexta parte, donde trataremos de integrar los aportes positivos de estos autores en una síntesis general que distinga e integre filosofía y ciencias positivas.

Según este esquema, nuestra monografía tendrá dos partes principales, abarcando la primera de los puntos 1 al 5, y la segunda, el sexto.

---

\* El presente trabajo fue escrito en 1988. Ahora se encuentra en proceso de revisión, especialmente en cuanto al nfoque de la metodología de Popper. Mantenemos, empero, sus conclusiones generales.

### 3. Referencias bibliográficas

Para facilitar el problema de las citas y las fuentes, enunciaremos ahora los textos principales que serán utilizados a lo largo de nuestro análisis. Al lado de cada referencia colocaremos una abreviatura, con la cual, en adelante, nos referiremos al texto correspondiente. Más allá de estos textos básicos, referencias bibliográficas adicionales serán aludidas con citas numeradas.

Nuestra bibliografía básica será: para el neopositivismo y el empirismo lógico, Ayer, A. J.: *El positivismo lógico* (FCE, 1965); Hempel, C.: *Filosofía de la ciencia natural* (Alianza, 1981, 7ma. ed.); para Popper: Popper, K.: *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, 1980) y *Conjeturas y refutaciones* (Paidós, 1983, 2da. ed., caps. 3, 4 e Int., 1, 2, 3 y 11, respectivamente); para Kuhn: Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas* (FCE, 1985, 6ta. reimp.); para Lakatos: Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica* (Alianza, 1983); para Feyerabend: Feyerabend, P.: *Tratado contra el método* (Tecnos, 1981). Como referencias generales sobre estos autores y epistemología en general hemos utilizado sobre todo: García Borrón, Juan Carlos: *Teoría del conocimiento y metodología de las ciencias* (Vicens-vives, 1984); Bunge, Mario: *La ciencia, su método y su filosofía* (Siglo XX, 1981); Bochenski, I. M.: *Los métodos actuales del pensamiento* (Rialp, 14ª ed., 1981); Losee, J.: *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia* (Alianza, 1985 4ta. ed.), y Blaug, M.: *La metodología de la economía*, cap. 1 (Alianza, 1985).

Reiteramos que no es ésta la única bibliografía utilizada, sino la que citaremos más frecuentemente. Las abreviaturas serán las siguientes: para el libro de Ayer: PL; para el de Hempel, FN; para los de Popper: IC el primero y CR el segundo; para el de Kuhn, RC; para el de Lakatos, PIC; para el de Feyerabend, CM; para el de García Borrón, TCMC; para el de Bunge, OM; para el de Bochenski, MAP; para el de Losee, IHFC, y para el de Blaug, ME.

### 4. Primera parte

#### 4.1. El neopositivismo y el empirismo lógico

A pesar de que incluimos estos dos temas en un mismo punto, no son estrictamente lo mismo. El neopositivismo tiene ciertas "insistencias" de tipo filosófico en las cuales no se concentró el empirismo lógico liderado por Hempel. Pero todo esto se clarificará a lo largo de nuestro análisis.

Un análisis completo de los orígenes del neopositivismo ocuparía una extensión similar o mayor que la presente monografía. Nos limitaremos a dar algunas indicaciones generales, advirtiendo desde ya que a los autores que citaremos como antecedentes no son imputables todas las posiciones del neopositivismo en cuanto tal.

El neopositivismo ha sido el producto de una extrapolación filosófica del método científico-positivo que comienza a vislumbrarse a comienzos de la modernidad. Como tal, es una posición filosófica, sobre la base de un método



que en sí mismo es correcto limitado al ámbito específico de las ciencias positivas. Ese método incorpora la inducción incompleta, de tipo experimental, junto con las matemáticas como expresión de las nuevas leyes descubiertas. Como se sabe F. Bacon es el iniciador de una primitiva “lógica de la inducción”,<sup>1</sup> y Galileo sistematiza con mayor detalle las características iniciales del método hipotético-deductivo.<sup>2</sup> Stuart Mill da un paso importante en la sistematización de las “reglas de la inducción” (ver IHFC). Como dijimos, el método hipotético-deductivo de tipo inductivista —que más adelante explicaremos en detalle— es legítimo en su ámbito. El neopositivismo no es pues una posición puramente metodológica que se limita a prescribir dicho método para las ciencias positivas. Es una actitud y posición filosófica que implica la “absolutización” de dicho método. Esta posición tiene un precursor directo en Hume, quien sintetiza el espíritu positivista en este párrafo famoso y lapidario: “Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaños” (ver PL, pág. 15).

Estamos entonces en condiciones de sistematizar a la filosofía neopositivista. Según ésta, a) sólo aquello que utilice el método hipotético-deductivo es ciencia; b) todo lo que no sea empíricamente verificable *carece de sentido*.

Esta posición, que seguidamente analizaremos en detalle, surge de un seminario de Moritz Schlick hacia 1929 y se constituye como escuela de pensamiento en el año siguiente, con la aparición en 1930 de su revista *Erkenntnis*.<sup>3</sup> Su máximo desarrollo abarca la década del 30 al 40 (en el 39, sus miembros más destacados emigran, por obvias razones, a los Estados Unidos). Sus representantes más significativos son Rudolf Carnap, quien se constituye casi en el líder de la escuela, y Hans Reichenbach, Otto Neurath y Hans Hahn. Todos estaban fuertemente influenciados, además, por la filosofía de L. Wittgenstein, que a su vez había sido discípulo de Russel. Quiere decir que estamos en presencia de un movimiento filosófico alemán con fuertes precursores anglosajones (incluyamos aquí a Hume).

Analicemos ahora las dos posiciones aludidas. Veamos la primera: sólo aquello que utilice el método hipotético-deductivo es ciencia. En la medida que esto no signifique un desprecio absoluto hacia lo que no utilice dicho método (por ejemplo, y obviamente, la metafísica), este tema no pasa de ser una tal vez inocente discusión terminológica. Muchos ardientes defensores de la metafísica han coincidido, además, con este uso de la palabra “ciencia”; M. Heidegger, por ejemplo, era el primero en insistir que la metafísica no es “ciencia”. Adelantamos nuestra oposición, sin embargo, a ese uso restrictivo

<sup>1</sup> Ver SCIACCA, M. F., *Historia de la Filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954; y *Estudios sobre Filosofía Moderna*, Luis Miracle, Barcelona, 1964; ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, tomo II, Montaner y Simón, Madrid, 1978, y IMFC.

<sup>2</sup> Ver DESSAUER, F., *El caso Galileo*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.

<sup>3</sup> Ver BOCHENSKI, I. M., *La Filosofía Actual*, F. C. E., México, 1971.

del término "ciencia", pero por ahora no queremos introducirnos en ese problema. Sólo queremos señalar que, como dijimos, este uso del término "ciencia" no significa necesariamente un rechazo de la metafísica y/o un endiosamiento del método hipotético-deductivo. Pero, precisamente, esto es lo que hace el neopositivismo, lo cual está relacionado estrictamente con la segunda posición. Según ésta, lo que no es verificable empíricamente (siguiendo los cánones del método hipotético-deductivo) "no tiene sentido". ¿Qué significa esto? Para saberlo, nada mejor que R. Carnap nos lo explique: "En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*" (PL, p. 66). Cuando Carnap dice "el análisis lógico" se refiere a la lógica matemática; hemos demostrado en otra oportunidad que dicha ciencia nada tiene que ver con el neopositivismo en cuanto tal ni tiene los alcances que Carnap quería darle.<sup>4</sup> Cuando dice "las pretendidas proposiciones" quiere decir que son *pseudoproposiciones*, esto es, no que son falsas, sino que *no cumplen con las reglas sintácticas básicas para construir una proposición*. "Nuestra tesis es que el análisis lógico ha revelado —continúa diciendo— que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudoproposiciones" (PL, p. 67). Y, más adelante, afirma: "...Una proposición afirma solamente todo lo que resulta verificable con respecto a ella. Por eso una proposición, cuando dice algo, sólo puede enunciar un hecho empírico. Algo que estuviera en principio más allá de lo experimentable no podría ser dicho, ni pensado, ni planteado" (PL, p. 82).

Queremos explicar bien este punto porque es indispensable para comprender el espíritu de la crítica del neopositivista a la metafísica. Reiteramos, pues, que dicha crítica no afirma la "falsedad" de todas las proposiciones metafísicas. Afirma su "sin sentido", que es distinto de la falsedad. Un neopositivista no diría, por ejemplo, que el "yo soy" cartesiano es falso. No. Lo que dice, es que "nada dice". Decir "yo soy" (o Dios existe, o el alma es inmortal, o cualquier otra proposición metafísica) es lo que mismo que decir: "yo es voy bueno". Lo cual no significa nada, pues viola reglas elementales de lógica y sintaxis. Esto lo explica M. Schlick con toda claridad: "...estoy convencido de que la principal objeción a nuestra perspectiva, nace del hecho de que no se tiene en cuenta la distinción entre falsedad y falta de sentido de una proposición. La proposición 'las afirmaciones relativas a un metafísico mundo externo no tienen sentido' *no dice* 'no existe un metafísico mundo externo', sino algo totalmente distinto; el empirista no le dice al metafísico: 'lo que tú afirmas es falso', sino 'lo que tú afirmas no dice nada en absoluto'. No la contradice, sino que le dice 'no te entiendo'" (PL, p. 114).

Someteremos a crítica este punto. La posición neopositivista es intrínsecamente contradictoria, en primer lugar. Se niega a sí mismo con sus propios criterios. La proposición "todo lo inverificable empíricamente carece de sentido" es a su vez inverificable empíricamente; luego, carece de sentido. De igual

<sup>4</sup> Ver nuestra tesis *La unidad de la teoría lógica en su forma matemática y en su forma no-matemática*, Ediciones UNSTA, Tucumán, 1988 (1ª edición inédita en abril de 1984).

modo sucede con la afirmación típicamente positivista de que todo conocimiento se reduce a una ciencia formal (lógica y/o matemática) o a una ciencia fáctica (una ciencia positiva con método hipotético-deductivo); —ver PL, p. 115—; dicha afirmación no es formal ni fáctica; luego, el neopositivismo necesitaría un ámbito del conocimiento no formal ni empírico para afirmarse a sí mismo, con lo cual se contradice.

La contradicción sigue siendo evidente si analizamos el criterio de significado que hemos descripto. Carnap se entretiene fundamentalmente, como criterio demostrativo de tu tesis, analizando las proposiciones de la metafísica de Heidegger y demostrando que no cumplen con elementales reglas lógicas. Pero la generalización que Carnap hace a partir de este caso no es legítima. Una proposición, para ser tal, debe tener sujeto y predicado, con el verbo cópula explícito o no. Por ejemplo, la proposición “yo amo a María” es de ese tipo. Lo que el término “amo” está significando no es comprobable empíricamente (ya sea con experimentación de laboratorio, observación sensible a estadísticas), pero está aludiendo a un concepto y la proposición no viola además ninguna regla sintáctica-lógica. Tiene un sujeto, un predicado y dentro de éste un clarísimo objeto directo. Quisiéramos saber qué hubiera dicho Carnap si su esposa le hubiese dicho, siguiendo a Schlick, “no te entiendo” cuando le propuso matrimonio y le expresó que la amaba. ¿Le hubiera felicitado por ser una buena neopositivista?

Este ejemplo no es una broma; tiene un sentido profundo, en mi opinión, desde una perspectiva filosófico-existencial. Pero tenemos mejores ejemplos, sacados de los mismos escritos de Carnap, quien se contradice constantemente afirmando proposiciones que no son verificables. Veamos: “...todo supuesto conocimiento que pretendiera hallarse por encima o por detrás de la experiencia carece de sentido”. Dicha proposición se encuentra por encima y/o detrás de la experiencia; luego, carecería de sentido. Otro ejemplo: “Las (pseudo) proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes...” (PL, p. 85). Lo designado por los términos “existentes” o “inexistentes” y “verdaderas” no es empíricamente verificable; luego, esta proposición carecería de sentido. Otro ejemplo: “Algo que estuviera en principio más allá de lo experimentable no podría ser dicho, ni pensado, ni planteado” (PL, p. 82). Dicha proposición está más allá de lo experimentable. Luego, no podría ser dicha, ni pensada, ni planteada. ¿Hace falta citar más ejemplos?

Luego, como dijo F. Waismann, “decir que la metafísica es un sinsentido, es un sinsentido” (PL, p. 384). Obsérvese la paradoja de una posición que, colocándose a sí misma como campeona de la exactitud lógica, se revela sin embargo como la más absoluta de las contradicciones vitales y teóricas.

Cabe agregar, además, que esta posición puso al neopositivismo en un problema insoluble. Los criterios neopositivistas no permitían justificar, en última instancia, las “cláusulas protocolarias”, esto es, juicios singulares últimos que daban testimonio directo de lo observado (por ejemplo, “hoy, día tal, en el laboratorio tal, con tales y cuales condiciones, la temperatura registrada marcó tantos grados”), pues, para asegurarse de la “verdad” de dichas propo-

siciones debía recurrirse a criterios de la "verdad" en última instancia no verificables empíricamente. Fue justamente Popper (a quien trataremos más adelante) quien para resolver este problema tomó la teoría de Tarsky sobre la verdad, que tenía claras connotaciones aristotélicas (ver MAP, pp. 110-132).

Ahora bien, dejando de lado las absolutas contradicciones del neopositivismo como sistema filosófico, los neopositivistas, en cuanto epistemólogos, realizaron importantes aportes a la sistematización del método hipotético-deductivo. Tuvieron clara conciencia de la contingencia de la hipótesis, y pasará a explicar qué significa esto.

Lo que explicaremos ahora es clave, pues es la esencia del método hipotético deductivo. Dicho método consiste en lo siguiente. Ante un determinado problema, se plantea una hipótesis, una conjetura, esto es, una posible explicación del fenómeno en cuestión. El contexto de descubrimiento de la hipótesis es libre. La hipótesis puede surgir de la intuición del científico, de conocimientos anteriores, de un sueño, o de lo que fuere. Pero el contexto de *justificación* de la hipótesis es más riguroso. A partir de la hipótesis se deducen sus consecuencias. Esas consecuencias son sometidas a "testeo" empírico. Es en este punto donde se plantean diferentes métodos de testeo. Hasta Popper, la inducción incompleta jugaba un papel primordial, ya sea mediante la experimentación en laboratorio (donde se pueden controlar *algunas* variables), mediante la observación directa (en astronomía o en biología, por ejemplo) o por método estadístico. La hipótesis, mediante el método hipotético-deductivo, nunca puede ser probada (y menos "demostrada") con plena certeza. No sólo porque, por definición, la inducción es un razonamiento no-deductivo<sup>5</sup> y por ende, no necesario, y no sólo porque la observación empírica nunca permite conocer *todas* las variables que entran en juego (por más rigurosa que sea la experimentación realizada en laboratorio) sino también porque, dada la estructura lógica del método hipotético-deductivo (MHD), nunca puede afirmarse con certeza la hipótesis, so pena de cometer la falacia formal llamada "de afirmación del antecedente". Pues: sea P la hipótesis; Q, las consecuencias de la hipótesis, y en ese caso tenemos un razonamiento de la forma "si P, entonces Q; ahora bien, es así que Q (en caso de que las consecuencias se afirmen empíricamente); luego, P (esto es, se "verifica" la hipótesis). Pero la lógica formal indica que, en un razonamiento condicional, al afirmación del consecuente (Q) no permite deducir la afirmación del antecedentes (P). Desde el punto de vista lógico-formal, dicho razonamiento es una contingencia, no una tautología. Luego, aunque las consecuencias deducidas de la hipótesis sean más o menos observadas, la hipótesis nunca puede ser necesariamente afirmada. Empero, según los neopositivistas, puede ser *probablemente* afirmada, según sea la rigurosidad del experimento y el número de casos de observación de sus consecuencias.

Como veremos después, Popper discutirá este uso de la "probabilidad". Sin embargo, lo que los neopositivistas vieron bien, en mi opinión, es la no-

<sup>5</sup> Ver COLACILLI DE MURO, M. A. y J. C., *Elementos de Lógica Moderna y Filosofía*, Estrada, Buenos Aires, 1965.

necesidad de la hipótesis y, por ende, no pueden ser criticados de caer en un inductivismo que trate de afirmar con certeza los resultados de la inducción. Para esto, nada mejor que, nuevamente, escucharlos directamente a ellos: "...siempre estará abierta la posibilidad de que un nuevo ejemplo la refute (el autor se refiere a la hipótesis universal) y ello significa que los enunciados de esta clase nunca son verificables de un modo concluyente" (Ayer, PL); "El hecho de que, en el mejor de los casos, los enunciados de la vida cotidiana y de la ciencia sólo puedan ser probables..." (Schilick, PL); "Es necesario señalar aquí que, por muchas que sean las proposiciones singulares semejantes que logremos establecer, nunca tendremos derecho a considerar que se ha verificado concluyente la proposición universal" (Ayer, PL); "Cuanto más numerosos sean los hechos que confirman una hipótesis, cuanto mayor sea la precisión que con ella reconstruye los hechos, y cuanto más vastos sean los nuevos territorios a explorar, tanto más firme será nuestra creencia en ella, esto es, tanto mayor la *probabilidad* que le asignemos" (Bunge, OM, el subrayado es nuestro); "...No podría formular esta ley *con toda certidumbre*, sino sólo como una hipótesis, porque nadie puede afirmar que realmente *todo* par de puntos materiales se comporta de dicha manera, porque nadie puede observar *todos* los pares de puntos materiales" (Hahn, PL, hablando de los experimentos de Newton; parte del subrayado es nuestro).

Creemos, por ende, que en cuanto a la sistematización del método hipotético-deductivo, en su versión "probabilística", y en la consiguiente conciencia de la no-necesidad de la hipótesis (cuestión de la cual no tienen conciencia muchos científicos en su labor cotidiana) los neopositivistas realizaron muy buenos aportes a la ciencia positiva. Lamentablemente, por su versión restringida de la ciencia, y más aún, por su paradójica metafísica antimetafísica, no podemos decir lo mismo con respecto a la filosofía en general, en la cual no afirmaron más que un océano de contradicciones.

Lo que llamamos empirismo lógico, cuyo autor más destacado es C. Hempel, podría ser casi confundido con el neopositivismo, pero se distingue de este último principalmente por dos razones: a) profundiza el carácter provisional de la hipótesis y profundiza su contexto de justificación; b) adopta una actitud epistemológica más "profesionalizada", concentrándose en el método de las ciencias empíricas (o "las ciencias") sin hacer de la crítica a la metafísica el eje central de esta posición.

Hempel profundiza el carácter provisional de la hipótesis, con lo cual realiza una importante colaboración a la epistemología actual. Creemos que sus ideas se encuentran bien sintetizadas en su libro *Filosofía de la ciencia natural* (FN, op. cit.). Sobre la base de un ejemplo que expone en la primera parte de este libro (que también se encuentra transcrito en TCMC), Hempel desarrolló con claridad la forma lógica del MHD: "...En los últimos dos casos, la contrastación está basada en un razonamiento que consiste en decir que *si* la hipótesis considerada, llamémosle H, es verdadera, *entonces* se producirán, en circunstancias especificadas (por ejemplo, si el sacerdote deja de atravesar las salas, o si las mujeres adoptan la posición de lado), ciertos sucesos observables (por ejemplo, un descenso en la mortalidad); en pocas palabras, si H

es verdadera, entonces también lo es I, donde I es un enunciado que describe los hechos observables que se espera que se produzcan. Convengamos en decir, que I se infiere de, o está implicado por, H; y llamamos a I *verba implicación contrastadora de la hipótesis H*" (FN, p. 21). A continuación expone Hempel lo que después será profundizado por Popper: si la consecuencia de la hipótesis no se observa, entonces la hipótesis puede ser *lógicamente* rechazada:

"Si H es verdadera, entonces también lo es I.

2a) Pero (como se muestra empíricamente) I no es verdadera.

---

H no es verdadera.

Toda inferencia de esta forma, llamada en lógica *modus tollens*, es deductivamente válida; es decir, que si sus premisas (los enunciados escritos encima de la línea horizontal) son verdaderas, entonces su conclusión (el enunciado que figura debajo de la línea) es indefectiblemente verdadera también. Por tanto, si las premisas de (2a) están adecuadamente establecidas, la hipótesis H que estamos sometiendo a contrastación debe ser rechazada".

A continuación nos explica Hempel qué ocurre en el caso de que la consecuencia (I) sea confirmada por la experimentación: "...este resultado favorable no prueba de modo concluyente que la hipótesis sea verdadera porque el razonamiento en que nos hemos basado tendría la forma siguiente:

Si H es verdadera, entonces también lo es I.

2b) (Como se muestra empíricamente) I es verdadera.

---

H es verdadera.

Y este modo de razonar, conocido con el nombre de *falacia de afirmación de consecuente*, no es deductivamente válido, es decir, que su conclusión puede ser falsa, aunque sus premisas sean verdaderas".

Hemos citado in extenso a Hempel para mostrar su clara conciencia —antes de Popper— de la provisionalidad intrínseca de una hipótesis, de su no-necesidad, por más que sus consecuencias hayan sido observadas. Lo interesante es ver de qué modo Hempel otorga valor a esta hipótesis, siempre provisional: "...La advertencia de que un resultado favorable en todas cuantas contrastaciones hagamos no proporciona una prueba concluyente de una hipótesis no debe inducirnos a pensar que después de haber sometido una hipótesis a una serie de contrastaciones, siempre con resultado favorable, no estamos en una situación más satisfactoria que si no la hubiéramos sometido en absoluto" (FN, p. 23). Pasa luego a explicar Hempel que la contrastación a la que él alude no implica una "concepción inductivista estrecha" en la cual se intenta recolectar todos los datos respecto a un determinado problema, sino que dicha contrastación implica una "inducción en sentido amplio". Encontramos sintetizada esta posición en la pág. 36 de FN: "...Como antes hemos señalado, una contrastación con resultados favorables, por amplia que sea, no establece una hipótesis de modo concluyente, sino que se limita a proporcionarle un grado

mayor o menor de apoyo. Por tanto, aunque la investigación científica no es inductiva en el sentido estrecho que hemos examinado con algún detalle se puede decir que es *inductiva en un sentido más amplio*, en la medida en que supone la aceptación de hipótesis sobre la base de datos que no las hacen deductivamente concluyentes, sino que sólo les proporcionan un “apoyo inductivo” más o menos fuerte, “un grado mayor o menor de confirmación”. Observemos la amplitud y elasticidad de este criterio: ese “apoyo inductivo” es “más o menos fuerte”, y su confirmación es “mayor o menor”. Se podría decir al respecto que lo que Hempel gana en su conciencia de la no-necesidad de la hipótesis lo pierde con cierta imprecisión en el contexto de justificación de la misma. En mi opinión, lo que ocurre es que Hempel se estaba diciendo algo parecido a Popper, pues lo máximo a lo que llega en Hempel la “inducción probable” es a mostrar que *hasta ahora* una hipótesis no ha sido rechazada por la experiencia. Y esto lo dice cuando, ejemplificando con una conocida ley química X (“toda sal de sodio, expuesta a la llama de un mechero Bunsen, hace tomar a la llama un color amarillo”), dice: “...si es el caso que todas las muestras de sales de sodio *hasta ahora* examinadas vuelven amarilla a la llama de Bunsen, incluso en ese caso, queda la posibilidad de que se encuentren nuevos tipos de sal de sodio que no se ajusten a esa generalización” (FL, p. 27, el sub. es nuestro). Esto es importante por dos motivos. Primero, porque elimina el problema de cuál sea el “número de casos” necesarios en una experimentación empírica. La clave para que una hipótesis alcance su máxima verificación, no es un nro. X de casos, sino que hasta ahora no haya sido contradicha por un experimento. Con esto Hempel dice algo muy parecido a la “falsación” y “corroboración” popperianas, que después analizaremos. Y, segundo, porque vuelve a poner en evidencia la provisionalidad de una hipótesis, aunque ésta se haya cumplido siempre hasta ahora (como sucede con gran parte de las más simples leyes físicas y químicas utilizadas en tecnología). Todo esto debería conducir a una gran modestia científica, pero lamentablemente muchos científicos poco formados epistemológicamente y muchos legos hablan frecuentemente de que algo está “comprobado científicamente” como si fuera eso posible de una vez y para siempre. Como vemos, la gran colaboración de Hempel es haber demostrado lógica y epistemológicamente que ello no es así.

En cuanto a la concepción general de la ciencia que tiene Hempel, digamos que es estrechamente limitada a las ciencias “empíricas” y las “no empíricas”, siendo estas últimas la lógica formal y las matemáticas. Con respecto a esto no tenemos más que remitirnos a los comentarios efectuados sobre este tema, que se ampliarán después en la 2ª parte de esta monografía.

#### 4.2. *La epistemología de Karl Popper.*

Con K. Popper nos introducimos a una de las figuras más destacadas de la epistemología contemporánea. Caratulado habitualmente como un neopositivista más, constituye sin embargo su doctrina una escuela propia, con importantes críticas a los neopositivistas, con quienes tenía importantes discrepancias filosóficas y epistemológicas, sin que ello impidiera una cordial amistad.

Precisamente, debemos comenzar el análisis de la posición de K. Popper describiendo sus críticas al inductivismo. Popper critica una versión del inductivismo según la cual la inducción podría llevar a la certeza total. Como vemos, no hay en esas críticas algo que pueda alcanzar a los neopositivistas, y menos aún, a Hempel, quien, como vimos, sostenía lo mismo que Popper en este punto (y esto es algo que muchos popperianos no advierten). "...Ninguna regla —afirma decididamente Popper— puede garantizar la verdad de una generalización inferida a partir de observaciones verdaderas, por repetidas que éstas sean" (CR, cap. 1, p. 80). En última instancia, Popper está simplemente demostrando que una inferencia inductiva no es necesaria. Si a eso se hubiera limitado su aporte, no hubiera dicho nada distinto a lo que ya había señalado Hume. Pero, obviamente, eso no fue todo. Comienza a observarse una clara línea divisoria con sus amigos neopositivistas y con Hempel cuando rechaza que una hipótesis pueda ser "verificada probablemente". Popper ya había rechazado el término "verificación" pues le parecía muy ligado a la pretensión de certeza en la inducción, y también rechaza la "probabilidad" como una alternativa válida para la no-necesidad de la hipótesis. Para ello recurre Popper a un argumento muy sencillo. Se supone que una hipótesis es mejor cuando tiene mayor contenido empírico, esto es, cuando puede explicar la mayor cantidad de fenómenos observados. Ahora bien, si una hipótesis dice  $a$  más  $b$ , y otra dice  $a$  más  $b$  más  $c$ , la segunda tiene mayor contenido empírico, esto es, cuando puede explicar la mayor cantidad de fenómenos observados. Ahora bien, si una hipótesis dice  $a$  más  $b$  y otra dice  $a$  más  $b$  más  $c$ , la segunda tiene mayor contenido empírico, pero por definición es menos probable que la primera. Escuchemos al mismo Popper: "...Sea  $a$  el enunciado 'el viernes lloverá',  $b$  el enunciado 'el sábado hará buen tiempo', y  $ab$  el enunciado que el contenido informativo de este último enunciado, la conjunción  $ab$  será mayor que el de su componente  $a$  y que el de su componente  $b$ . También es obvio que la probabilidad de  $ab$  (o lo que equivale a lo mismo, la probabilidad de que  $ab$  sea verdadera) será mayor que la de cualquiera de sus componentes" (CR, cap. 10, p. 267). Y ratifica su argumentación con esta conclusión: "Ese hecho trivial tiene las siguientes consecuencias incluíbles: si desarrollo del conocimiento significa que operamos con teorías de contenido creciente, ello debe significar también que operamos con teorías de probabilidad decreciente (en el sentido del cálculo de probabilidades). Así, si nuestro objetivo es el avance o desarrollo del conocimiento, entonces no puede ser también nuestro objetivo lograr una elevada probabilidad (en el sentido del cálculo de probabilidades): *esos dos objetivos son incompatibles*" (*Idem*).

Una vez efectuadas estas críticas de Popper, cabe preguntarse: si una hipótesis es no-necesaria, y si no puede ser "verificada" y menos "probablemente" verificada, entonces, ¿qué método de testeo aplicamos a una hipótesis científica?

Popper da la respuesta, con dos nociones fundamentales: la "falsación" y la "corroboración". Si bien la afirmación de las consecuencias de una hipótesis no permite afirmar a ésta necesariamente (hacerlo sería incurrir en la "falacia de afirmación del consecuente") la negación, en cambio, de las consecuencias de la hipótesis permite rechazarla con certeza, porque allí se está aplicando el "modus tollendo tollens", esto es, que en un razonamiento condicional, negada la consecuencia, se sigue lógicamente la negación del antecedente (si  $P$  enton-



ces  $Q$  y si  $\text{NO } Q$ , entonces  $\text{NO } P$ ). Esto implica que una hipótesis no puede ser verificada, pero sí “falsada” con certeza (esto es, podemos saber que es falsa) cuando un enunciado singular, fruto de una observación empírica, contradice el enunciado universal de la hipótesis (lo cual es lógicamente así, no sólo desde el punto de vista de la lógica matemática proposicional, sino también según la lógica no matemática de términos: “todo  $S$  es  $P$ ” es falso si es verdad que “algún  $S$  no es  $P$ ”). Esto ya lo había explicado Popper mucho antes en *La lógica de la investigación científica*: “Sea  $p$  una conclusión de un sistema  $t$  de enunciados, que puede estar compuesto por teorías y condiciones iniciales (no hará distinción entre ellas, en beneficio de la sencillez). Podemos simbolizar ahora la relación de deductibilidad (implicación analítica) de  $p$  a partir de  $t$  por medio de “ $t \longrightarrow p$ ”, que puede leerse “ $p$  se sigue a  $t$ ”. Supongamos que  $p$  sea falsa, lo cual puede escribirse “ $\neg p$ ” y leerse “no  $p$ ”. Dada la relación de deductibilidad,  $t \longrightarrow p$ , y el supuesto  $\neg p$  podemos inferir  $\neg t$  (léase ‘no  $t$ ’): esto es, consideramos que  $t$  ha quedado falsado. Si denotamos la conjunción (aserción simultánea) de dos enunciados colocando un punto entre los símbolos que los representan, podemos escribir también la inferencia falsadora del modo siguiente:  $(t \longrightarrow p) \cdot \neg p \longrightarrow \neg t$ ; o, expresándolo con palabras: “Si  $p$  es deducible de  $t$ , y  $p$  es falsa, entonces  $t$  es también falsa” (IC, p. 73).

Quiere esto decir que una teoría, para ser científica, debe ser *falsable*, esto es, debe ser estructurada de manera tal que sea *posible* contradecirla con una observación empírica. Este es, para Popper, el criterio de demarcación entre la ciencia y lo no científico. Un enunciado es científico cuando es falsable. El científico, dice Popper, “...nunca puede saber con certeza si sus hallazgos son verdaderos, aunque a veces pueda demostrar con razonable certeza que una teoría es falsa” (CR, cap. 3, p. 150). Obsérvese que esto profundiza la modestia del conocimiento científico. Una teoría “irrefutable” será precisamente no-científica para Popper (lo contrario de la concepción habitual de muchos científicos). “Una teoría —dice Popper— que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio” (CR, cap. 1, p. 61).

¿Y qué ocurre cuando una teoría no ha sido, hasta el momento, falseada? Pues bien, esa teoría está *corroborada*. “Corroboración” no significa, entonces, “verificada con tal o cual grado de probabilidad”, sino que, *hasta ahora*, esa teoría no ha sido contradicha por ningún experimento. Esto significa que ser “corroborada” es, para una teoría científica (falsable) el máximo “premio” al que puede aspirar: no haber sido hasta ahora contradicha por los hechos. Como vemos, esto también había sido dicho por Hempel, aunque menos enfáticamente y con la diferencia de que Hempel llama “probable” a lo que Popper llama “corroboración”. “Los elementos de juicio confirmatorios no deben ser tomados en cuenta, *excepto cuando son el resultado de un genuino test de la teoría; es decir, cuando puede ofrecerse un intento serio, pero infructuoso, de refutar la teoría* (en tales casos hablo de ‘elementos de juicio corroboradores’)” (CR, ídem).

Pero en relación a su criterio de demarcación entre lo científico y lo no-científico (la falsabilidad) agrega Popper una importante crítica al criterio neo-

positivista de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia (a saber, la “carencia de sentido”). “Formulada brevemente —dice con claridad Popper—, mi tesis es la siguiente: los repetidos intentos realizados por Rudolf Carnap para demostrar que la demarcación entre la ciencia y la metafísica coincide con la demarcación entre el sentido y la falta de sentido ha fracasado” (CR, cap. 11, p. 309).

Concretamente, Popper considera que una proposición, aunque no sea falsable, no por ello carecerá de sentido. Esto fue muy importante porque abrió las puertas a un mayor entendimiento de las ciencias positivas con la metafísica. Al menos, ésta ya no es considerada como un “sin-sentido” y se plantean posibilidades de colaboración, al menos en el contexto de descubrimiento de la hipótesis (lo cual significa que opiniones metafísicas pueden influir en la elaboración de una hipótesis, aunque ésta, después, deba ser planteada de modo tal que sea falsable para ser científica).

Popper acepta a Carnap que una proposición metafísica no está construida de manera tal que sirva para la ciencia (la ciencia positiva, diríamos nosotros). Pero no por ello esa proposición no tendrá “ningún” significado. “...La expresión ‘a es un elemento de la clase a’ carece de significado en un lenguaje pero es significativa en otro, lo cual demuestra que una prueba de que una expresión carece de significado en algunos lenguajes no debe ser tomada, equivocadamente, por una prueba de carencia intrínseca de significado”. Más adelante Popper da un ejemplo de proposición “archimetafísica”, a saber, “que existe una persona *a* que está en todos lados, capaz de colocar cualquier cosa en cualquier lado, que piensa todo lo que es verdadero y sólo eso, y tal que nadie más lo sabe todo acerca del pensar de *a*” (CR, cap. 11, p. 335). Aclarando inmediatamente que tal proposición no es falsable, agrega más adelante: “...Su significado me parece perfectamente claro, como me parece claro el hecho de que algunos analistas lógicos deben haber confundido su incredibilidad empírica con la falta de sentido” (*Idem*). Como vemos, la posición de Popper en este punto no podría ser más clara.

Si quisiéramos sintetizar lo que consideramos aportes de Popper a la epistemología, debemos decir que: a) profundiza el carácter conjetural de las hipótesis científicas; b) sistematiza las nociones de falsación y corroboración (que ya se encontraban esbozadas en Hempel), con lo cual evita los problemas de la inducción incompleta y el “número suficiente de casos”; c) rechaza totalmente las críticas neopositivistas a la metafísica, en cuanto que ésta “carecería de sentido”.

Pero ahora quisiéramos comentar los problemas *filosóficos* que vemos en la obra de Popper. No nos detendremos en los problemas epistemológicos porque de ellos partiremos para la descripción de la posición de T. Kuhn. Concentrémonos por ahora en el aspecto filosófico. Nuestra tesis central al respecto es que el mayor problema está constituido por la *extrapolación* de posiciones propiamente epistemológicas que corresponden a la ciencia positiva a *todos* los ámbitos del conocimiento humano. Esto es: en la medida que la posición de Popper se aplique al ámbito de las ciencias positivas, no tenemos más que reiterar nuestros elogios y afirmar resueltamente que no presenta ninguna con-

tradición con la filosofía cristiana fundamental. Pero en la medida que la posición de Popper se presente como una teoría general del conocimiento (como el mismo Popper quiere) de alcance universal, entonces habría ciertos problemas. Porque si *todo* conocimiento es intrínsecamente conjetural, entonces ello derivaría en un relativismo que se niega a sí mismo al afirmarse (problema similar al neopositivismo y a todo relativismo) y que excluiría cualquier posibilidad de certeza en el conocimiento humano. Lo que ocurre es que hay en Popper un cierto neokantismo *sui generis* y un nominalismo de fondo. Tratemos de ver qué significa eso.

El “neokantismo *sui generis*” consiste en que las “conjeturas” con las que nos acercamos al mundo cumplirían una función similar a las categorías “*a priori*” kantianas. El mundo está allí, la verdad también, pero nunca la alcanzaremos “en sí misma” sino sólo a través de nuestras “conjeturas” siempre sometidas a falsación. La diferencia fundamental es que, mientras que en Kant el elemento “*a priori*” implicaba el elemento necesario del conocimiento científico, en Popper este “*a priori*” de las conjeturas es, por definición, no necesario (precisamente, conjetural), con un contenido concreto (a diferencia de las categorías “vacías” en Kant) y además cambiantes según personas y lugares. Pero la “cosa en sí”, la *esencia*, permanece inalcanzable. Y esto está ligado al nominalismo explícitamente proclamado de manera constante por Popper. Desde luego, es un nominalismo constituido en un enfrentamiento con el esencialismo platónico, lo cual indica que Popper, seguramente, nunca tuvo acceso al realismo de Santo Tomás de Aquino, que afirma la posibilidad de conocer las esencias de las cosas como un acercamiento al modo de ser del ente, pero nunca como un conocimiento total, completo, exhaustivo, de toda la realidad.

Desde luego, alguien puede decirme que está totalmente de acuerdo con estas posiciones filosóficas de Popper. Muy bien, pero todo lo que yo estoy diciendo es que ellas no deben ni pueden deducirse de sus posiciones epistemológicas. Un sistema epistemológico está directamente influido por un metasistema gnoseológico previo, y nunca es al revés. Lo que quiero decir con esto es que la posición de Popper con respecto a “la ciencia” (esto es, la ciencia positiva) puede sostenerse legítimamente en ese ámbito, pero ello no será premisa suficiente como para deducir una posición gnoseológica general. El nominalismo y el neokantismo no pueden deducirse del método de testeo de la falsación; es más, según ese método, dichas posiciones no son falsables. Todo lo cual implica que una misma persona puede ser, sin contradicción, popperiano en el ámbito de las ciencias positivas, y tomista en el ámbito de la metafísica. En el orden de las ciencias positivas, tendrá conciencia de que sus afirmaciones serán siempre conjeturas sujetas a eventuales cambios. Y en el orden de la metafísica, tendrá conciencia de que puede ir más allá del ámbito conjetural por medio de una contemplación intelectual del ente y sus propiedades. Y ambos serán planos distintos, no contradictorios y complementarios. Y cometerá un error tanto el popperiano que con su método epistemológico quiera afirmar que la metafísica también es conjetural como el tomista que con su metafísica quiere rechazar la validez del método hipotético-deductivo en el ámbito de las ciencias positivas.

Por lo tanto, el filósofo cristiano no debe rechazar en bloque a Popper por- que éste haya presentado sus aportes epistemológicos rodeados de sus posiciones gnoseológicas nominalistas y neokantianas. La validez y calidad de los aportes popperianos a la metodología de las ciencias no están ligadas necesariamente a dichas posiciones.

Tal es nuestra conclusión general sobre los aportes de K. Popper.

#### 4.3. *La posición de T. Kuhn*

Con T. Kuhn la búsqueda de un método adecuado de testeo de la hipótesis tiene un cierto alto en el camino. Ello es explicable a partir de ciertas dificultades del sistema epistemológico popperiano. Una de ellas es que los científicos pocas veces proceden como un estricto seguimiento de la falsación requeriría. Un caso singular que contradiga una hipótesis singular es una "anomalía". Pero, en la historia de la ciencia, pocas veces los científicos cambian o han abandonado una hipótesis porque uno, varios o muchos casos singulares la contradicen. Muchas veces los científicos siguen aferrados a su hipótesis, sobre todo cuando ésta es más bien un conjunto de hipótesis entrelazadas, al modo de una teoría. Se establecen entonces "hipótesis ad hoc" para explicar por qué la teoría no concuerda con los hechos observados. Esto, además, tiene que ver con otras dificultades de la falsación popperiana. En efecto, muchas veces no se trata de someter a testeo sólo a una hipótesis, sino a un conjunto de éstas, de modo que queda "si A más B más C más D, entonces X"; ahora bien, si en el testeo ese conjunto es falsado, esto es, los hechos muestran que NO X, entonces, ¿cuál de las hipótesis individuales rechazamos? ¿A, B, C o D? Otra dificultad se produce cuando la hipótesis es un enunciado singular afirmativo. Por ejemplo, "existe el hombre de las nieves". El enunciado contradictorio (falsador) sería "no existe el hombre de las nieves". ¿Y cómo se testea empíricamente una negación? ¿Cómo observar empíricamente todos los lugares del universo comprobando que no existe el hombre de las nieves?

Conscientes o no de estas dificultades, o guiados sólo por un deseo de no abandonar sus teorías, el hecho es que la historia de la ciencia —que registra la conducta concreta de los científicos— no se adecuaría mucho a un esquema puramente popperiano. Una o varias anomalías no conducen, habitualmente, al abandono de la hipótesis o la teoría. La historia de la ciencia se enfrentaría así dialécticamente con la filosofía de la ciencia. Estimulado por este fenómeno, real o aparente, aparece T. Kuhn en escena. Pero no aparece sugiriendo un nuevo método de testeo que solucione estos problemas. La teoría de Kuhn es una especie de sociología de la ciencia que pretende describir qué es lo que los científicos de hecho hacen, y no prescribir qué es lo que los científicos, de derecho, deberían hacer. Y esto lo realiza mediante su famoso libro *La estructura de las revoluciones científicas*, en 1962, cuyos lineamientos generales pasamos a describir.

En primer lugar, comienza diciendo Kuhn que, habitualmente, las comunidades científicas aceptan, durante cierto tiempo (que pueden ser siglos) deter-

minadas hipótesis que consideran “ciertas”. Constituyen el conjunto de conocimientos científicos de una época y/o cultura, que goza de cierto consenso. Estos son los “paradigmas”; “Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante un cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (RC, p. 13). Por ejemplo, hasta el siglo XV, el sistema tolemaico era el “paradigma” astronómico habitual. Esto es esencial para entender el concepto de “ciencia normal” estrechamente ligado al anterior. La “ciencia normal” es justamente la ciencia desarrollada sobre la base de ciertos paradigmas. Por ejemplo, hoy en día, en economía política podríamos hablar de una “teoría microeconómica normal” basada en ciertos paradigmas habitualmente aceptados: los modelos clásicos de competencia perfecta e imperfecta, la curva del consumidor, las curvas de indiferencia, etc. En el siglo XVIII, la física newtoniana era la física normal de la época, sobre la base de paradigmas tales como las leyes de gravitación universal, la inercia, etc. Estos ejemplos nos sirven para entender la definición de ciencia normal que nos ofrece Kuhn: “En este ensayo, ‘ciencia normal’ significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como para fundamentar su práctica posterior” (RC, p. 33).

Ahora bien: nos sigue explicando Kuhn que, en algún momento, se quiebra la confianza en el paradigma, ante la acumulación de anomalías. Por supuesto, no hay ninguna secuencia fija que permita predecir el cuándo y la duración de este fenómeno. Sólo puede decirse que, frente a la acumulación cada vez mayor de anomalías frente a la teoría, algunos científicos, en algún momento, elaboran una teoría o hipótesis alternativa. Ese es un momento de “crisis”. La hipótesis o el conjunto de hipótesis nueva constituye la “ciencia extraordinaria” que se enfrenta dialécticamente con la ciencia normal. Kuhn describe así este momento de “crisis” que implica el paso de la ciencia normal a la extraordinaria. “Cuando por esas razones y otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma más de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de la ordinaria. Entonces, la anomalía misma llega a ser reconocida de manera más general como tal en la profesión” (RC, p. 136). Y más abajo: “. . . Una fuente todavía más importante de cambio es la naturaleza divergente de las numerosas soluciones parciales a que se llega por medio de la atención concertada que se presta al problema. Los primeros intentos de resolución del problema seguirán de cerca las reglas establecidas por el paradigma; pero, al continuar adelante sin poder vencer la resistencia, las tentativas de resolución involucrarán cada vez más, alguna coyuntura menor o no tan ligera del paradigma, de modo tal que no existan dos de esas articulaciones complementarias iguales, con un éxito parcial cada una de ellas ni con el suficiente éxito como para poder ser aceptadas como paradigmas por el grupo. A través de esta proliferación de coyunturas divergentes (de manera cada vez más frecuente llegarán a describirse como ajustes *ad hoc*), las reglas de la ciencia normal se hacen cada vez más confusas. Aun cuando existe todavía un paradigma, pocos de los que practican la ciencia en su campo están completamente de acuerdo con él. Incluso las soluciones de algunos problemas aceptadas con anterioridad se ponen en duda” (RC, p. 137).

Con esta descripción, Kuhn nos está acercando al contexto de *revolución científica*. Es el resultado de la crisis: el abandono de un paradigma por otra teoría. "La transición consiguiente a un nuevo paradigma es la revolución científica" (RC, p. 147). Esta "revolución" tiene síntomas que Kuhn enumera: "La proliferación de articulaciones en competencia, la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no-ordinaria. La noción de ciencia normal depende más de su existencia que de la de las revoluciones" (RC, p. 148).

Un aspecto importantísimo en todo esto, que no debe olvidarse, es que en la revolución científica también cambian las reglas de testeo, según Kuhn, lo cual prueba que él no pretende encontrar una regla metodológica universal al respecto. No es intención de Kuhn prescribir un método determinado, sino sólo describir lo que sucede habitualmente en la historia de la ciencia. "...al cambiar los problemas también lo hacen, a menudo, las normas que distinguen una solución científica real de una simple especulación metafísica, de un juego de palabras o de un juego matemático. La tradición científica normal que surge de una revolución científica es no sólo incompatible sino también a menudo realmente incompatible con la que existía con anterioridad" (RC, p. 166). Si colocamos un ejemplo clásico y muy utilizado por Kuhn, a saber, la crisis galileana, al cambiar el paradigma tolemaico por el paradigma copernicano también cambiaron los métodos de testeo de la hipótesis. Incluso, como señala Kuhn, también cambiaron los criterios de demarcación entre la ciencia y lo no-científico, cosa que está obviamente asociada al problema del método. Esto vuelve a ser dicho más adelante: "Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y normas, casi siempre en una mezcla inseparable. Por consiguiente, cuando cambian los paradigmas, hay normalmente transformaciones importantes de los criterios que determinan la legitimidad tanto de los problemas como de las soluciones propuestas" (RC, p. 174). Resulta claro, por ende, que Kuhn no pretende establecer una regla metodológica universalmente válida.

Con lo expuesto, estamos en condiciones de sistematizar el proceso histórico de la ciencia tal cual lo presente Kuhn. Si bien, como dijimos, éste no presenta ninguna prescripción metodológica universal, sin embargo, el proceso descrito sería universal en el sentido de que es una abstracción que explica cómo se producen en general los cambios y las crisis en la ciencia. El esquema (ver TCMC, p. 38) sería el siguiente:

paradigma - ciencia normal - crisis - revolución - nuevo paradigma - nueva ciencia normal - nueva crisis.

Con lo cual se aclara un detalle implícito: los nuevos paradigmas constituyen, después de un tiempo, una nueva ciencia normal que a su vez, en algún momento, puede entrar en crisis. A principios de este siglo, las teorías de Einstein "revolucionaron" a la física clásica newtoniana, pero hoy en día la teoría de la relatividad forma parte de la "física normal", con el riesgo de que se enfrente alguna vez con un paradigma alternativo.

Fasemos ahora a hacer algunos comentarios. Desde el punto de vista positivo, creemos que Kuhn ha proporcionado sobre todo un conjunto interesante de conceptualizaciones con las cuales podemos entender y clasificar los problemas del desarrollo del conocimiento científico. Los términos y conceptualizaciones de Kuhn aumentan, además, esa tendencia a la humildad científica que enseñan Kempel y Popper. Muchas veces las comunidades científicas se aferran ingenuamente a sus paradigmas, y los ideologizan constituyéndolos en unas casi inmutables verdades cuya no aceptación implicaría no ser considerado miembro del momentáneo club de los científicos "serios" (esto pasa actualmente en economía política, donde muchos partidarios de la "economía normal" no consideran economistas serios a otros economistas, como los de la escuela austríaca, que no comparten sus paradigmas). La conciencia de que ese conjunto de supuestas verdades absolutas no son más que "paradigmas" momentáneos, que pueden entrar en crisis, aumentaría la humildad, la tolerancia mutua entre diversas escuelas y, por ende, la eficiencia del trabajo científico en sí mismo.

Pero, creemos, el modelo de Kuhn tiene más dificultades que ventajas. Epistemológicamente, la renuncia que hace Kuhn a la búsqueda de un método correcto de testeo conduce a la metodología de la ciencia a un escepticismo total. Es cierto que en un apéndice del año 69 (ver IHFC, pp. 219-220, y RC, p. 268) Kuhn modera un poco el esquema que había presentado, pero nosotros creemos que lo esencial de su mensaje significó un desaliento para la búsqueda de la racionalidad en la ciencia. Pueden ser ciertas las dificultades del sistema popperiano aludidas por Kuhn (a lo cual Popper contestó que había sido malinterpretado; ver IHFC, p. 220, nota 18), y es cierto, también, que no se puede construir una metodología de la ciencia totalmente alejada de la práctica habitual de los científicos. Pero de ahí a renunciar a la búsqueda de la racionalidad, hay un gran paso. Predomina en Kuhn una actitud escéptica con respecto al método de la ciencia. La búsqueda de la verdad es dificultosa. La actitud del escéptico es abandonar la búsqueda frente a las dificultades; la actitud del no-escéptico es seguir buscando. Y es contradictorio —estrictamente hablando— que Kuhn quiera prescribir universalmente, como resultado de sus conceptualizaciones, que no hay que prescribir un método universal. Lo cual no implica caer en un monismo metodológico total, desde luego.

Por otra parte, resulta muy difícil tratar de elaborar una historia de la ciencia totalmente desligada de una filosofía de la ciencia previa, consciente o no, que nos diga qué es la ciencia. Kuhn es un perfecto ejemplo de ello. El tiene ya un criterio de demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es, aunque diga que no pretende encontrar ese criterio de demarcación. Obsérvese que todos los ejemplos de Kuhn son tomados de las ciencias positivas. Su ejemplo favorito de crisis y revolución científica es la crisis galileana y la discusión entre el paradigma copernicano y el paradigma tolemaico. Por supuesto, ni se le pasó por la mente una discusión tal como la discusión entre el argumento ontológico y el argumento tomista sobre la existencia de Dios. Pues esa discusión sería, desde luego "no científica". ¿Y en base a qué? En base a que lo que, de algún modo, no sea observable empíricamente, no es científico. Y ese es el presupuesto muy discutible de demarcación que está presente también en

Kuhn, quien tal vez no ha advertido que ese presupuesto de demarcación es un paradigma que, alguna vez, entrará también en crisis.

Desde el punto de vista filosófico, incurre Kuhn en un relativismo total. Es imposible conocer la realidad: está "tapada" por nuestros paradigmas. Para quien esté convencido de eso, sólo decimos, nuevamente, que tal cosa no puede ser concluida a partir de un análisis de la historia de la ciencia. Lo cual implica que, aunque alguien sea escéptico con respecto a la ciencia positiva, no por ello debe ser tal con respecto a otros ámbitos del conocimiento. Lo que ocurre muchas veces es que se parte de una posición escéptica general y luego se la traslada a la ciencia. (No decimos que sea ése el caso de Kuhn).

El párrafo más delicado que tiene Kuhn en cuanto a su teoría general del conocimiento es el siguiente: "Hasta ahora, sólo he argüido que los paradigmas son parte constitutiva de la ciencia. A continuación, deseo mostrar un sentido en que son también parte constitutiva de la naturaleza". O sea que la naturaleza de las cosas es sustituida por el paradigma, que ya hemos visto que es cambiante y relativo a una época y tiempo determinados.

Nuevamente, en la medida que el paradigma se esté refiriendo a la conjetura en sentido popperiano, y en la medida que se quiera decir que nuestra concepción del mundo *físico derivado de los datos de las ciencias positivas* estará sometida a posibles cambios (obsérvese nuestro subrayado) no habrá contradicción con la filosofía cristiana fundamental. Pero en cuanto "el mundo" sea sólo el mundo de las ciencias positivas, y sus datos sean tomados como "parte constitutiva de la naturaleza" el relativismo total será la única consecuencia. Cuya clásica contradicción inicial no analizaremos nuevamente.

Nuestra conclusión general: en la medida que se incluyan las clasificaciones de Kuhn en un contexto popperiano, y realizadas a su vez las delimitaciones y distinciones necesarias de dicho contexto, los análisis de Kuhn de la historia de la ciencia no son contradictorios con una filosofía cristiana fundamental. En la medida que dicho análisis de la historia de la ciencia pretenda renunciar a la búsqueda de la racionalidad en la ciencia positiva, consideramos a tal cosa ilegítima desde el punto de vista epistemológico (pues de la historia de la ciencia no se puede derivar lógicamente dicha renuncia) pero tal cosa tampoco será contradictoria con una filosofía cristiana fundamental. En la medida que el análisis histórico de Kuhn presupone un criterio restrictivo de lo que es la "ciencia" eso puede tener problemas con la filosofía cristiana fundamental, en tanto eso implique considerar irracional a la metafísica. Y en la medida que existe en Kuhn un relativismo gnoseológico total, eso será absolutamente incompatible con la filosofía cristiana fundamental.

#### 4.4. *La epistemología de I. Lakatos*

La bandera de la búsqueda de la racionalidad y la solución de dificultades popperianas (reales o aparentes) es retomada vigorosamente por Imre Lakatos, discípulo de Popper. Lakatos desarrolla un proceso epistemológico que él denomina *programas de investigación científica*. Lakatos es considerado un autor no



muy sencillo, pero ello se debe sobre todo a que desarrolla su posición en medio de complicados ejemplos de historia de la ciencia. De todos modos, vamos a tratar de resumir brevemente su esquema central. Después ejemplificaremos con algunas citas.

Lakatos trata de responder tanto a las supuestas dificultades del esquema de Popper como a las objeciones kuhnianas a la racionalidad provenientes de la historia de la ciencia. Digamos en primer lugar que Lakatos trata de equilibrar filosofía e historia de las ciencias: parafraseando a Kant, dice que la historia de la ciencia, sin la filosofía de la ciencia, sería ciega, pero que esta última, sin la historia de la ciencia, sería vacía.

A partir de este inicial intento de equilibrio, afirma Lakatos que los científicos no buscan testear hipótesis aisladas, sino un conjunto más complejo, que podría denominarse como un "programa de investigación". Ese programa de investigación se divide en un "núcleo central" y un "cinturón protector". El núcleo central es la parte del programa que, por decisión del investigador (por "convención") se considera "no falsable" y por ende no será sometido a testeo. El cinturón protector, en cambio, consta de una serie de "hipótesis ad hoc" establecidas al efecto de hacer frente a las anomalías que vayan surgiendo. Las hipótesis del cinturón protector son, por ende, falsables, y por ende sujetas a cambios y revisiones. Si esos cambios permiten predecir acontecimientos nuevos —a partir de todo el conjunto del programa— que sean *falsables*, entonces el programa es teoréticamente progresivo. De lo contrario, es regresivo. Si los acontecimientos nuevos resultan corroborados por el testeo, entonces el programa es empíricamente progresivo. Si, en cambio, no hay corroboración, el programa sería empíricamente regresivo y podría ser abandonado (en ese caso, también se abandonaría el núcleo central).

Escuchemos ahora a Lakatos, quien en la introducción de su PIC, resume su posición de este modo: "En primer lugar definiendo que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación" (PIC, p. 13).

Con esto reconoce Lakatos de inmediato lo complejo de las teorías que son sometidas a justificación. A continuación, sigue resumiendo su posición con el ejemplo newtoniano: "La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el 'núcleo firme' del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un 'cinturón protector' de hipótesis auxiliares" (PIC, *ídem*). Habiendo ejemplificado su fundamental distinción entre núcleo central y cinturón protector, Lakatos se pregunta más adelante: "Hasta ahora he descrito cómo son los programas de investigación. ¿Pero cómo podemos distinguir un programa científico o progresivo de otro pseudo-científico o regresivo?" (*ídem*, p. 14).

Lakatos contesta nuevamente con el ejemplo de Newton. Vale la pena escucharlo "in extenso": "En contra de Popper, la diferencia no puede radicar en que algunos aún no han sido refutados, mientras que otros ya están refutados.

Cuando Newton publicó sus *Principia*, se sabía perfectamente que ni siquiera podía explicar adecuadamente el movimiento de la luna; de hecho, el movimiento de la luna refutaba a Newton. Kaufmann, un físico notable, refutó la teoría de la relatividad de Einstein en el mismo año en que fue publicada. Pero todos los programas de investigación que admito tienen una característica común. Todos ellos predicen hechos nuevos, hechos que previamente ni siquiera habían sido soñados o que incluso habían sido contradichos por programas previos rivales. En 1686, cuando Newton publicó su teoría de la gravitación, había, por ejemplo, dos teorías en circulación relativas a los cometas. La más popular consideraba a los cometas como señal de un Dios irritado que advertía que iba a golpear y a ocasionar un desastre. Una teoría poco conocida de Kepler defendía que los cometas eran cuerpos celestiales que se movían en líneas rectas. Ahora bien, según la teoría de Newton, algunos de ellos se movían en hipérbolas o en parábolas y nunca regresaban; otros se movían en elipses ordinarias. Halley, que trabajaba en el programa de Newton, calculó, a base de observar un tramo reducido de la trayectoria de un cometa, que regresaría setenta y dos años después; calculó con una precisión de minutos cuándo se le volvería a ver en un punto definido del cielo. Esto era increíble. Pero setenta y dos años más tarde, cuando ya Newton y Halley había muerto tiempo atrás, el cometa Halley volvió exactamente como Halley había predicho. De modo análogo los científicos newtonianos predijeron la existencia y movimiento exacto de pequeños planetas que nunca habían sido observados con anterioridad. O bien, tomemos el programa de Einstein. Este programa hizo la magnífica predicción de que si se mide la distancia entre dos estrellas por la noche y si mide la misma distancia de día (cuando son visibles durante un eclipse de sol) las dos mediciones serían distintas. Nadie había pensado en hacer tal observación antes del programa de Einstein. De este modo, en un programa de investigación progresivo, la teoría conduce a descubrir hechos nuevos hasta entonces desconocidos. Sin embargo, en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos. Por ejemplo, ¿alguna vez ha predicho el marxismo con éxito algún hecho nuevo? Nunca" (PIC, pp. 14-15).

Hemos citado *in extenso* este texto para que se observe con claridad de qué modo Lakatos está tratando de combirar filosofía e historia de la ciencia, y superar con ello la oposición dialéctica entre ambas impulsada por Kuhn. Se habrá observado también cómo concibe Lakatos a un sistema "progresivo" en función de los ejemplos que está efectuando.

Una cuestión adicional en Lakatos es el problema de la "base empírica", esto es, los enunciados singulares, derivados de la observación, que se utilizan en un testeo experimental. Lakatos califica de "falsacionismo dogmático" a aquél que acepta la certeza de esos enunciados singulares. Un falsacionismo "metodológico", en cambio, aceptaría a dichos enunciados sólo en virtud de una convención epistemológica. A partir de esto, califica como "falsacionismo metodológico" a su propio método explicado en la metodología de los programas de investigación. La insistencia de Lakatos en la ausencia de certeza en la base empírica es clara: "...el valor de verdad de las proposiciones 'observacionales' no puede ser deducido en forma indubitable: *ninguna proposición fáctica puede ser probada mediante un experimento*. Las proposiciones

sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones; no a partir de los hechos: no se pueden probar enunciados mediante experiencias, 'como tampoco se pueden probar dando puñetazos sobre una mesa'. Esta es una cuestión básica de la lógica elemental, pero relativamente pocos la comprenden incluso hoy en día" (PIC, p. 26).

Vamos a efectuar ahora algunos comentarios. En primer lugar, creemos que Lakatos ofrece una respuesta seria, tanto a las dificultades (reales o aparentes) del sistema popperiano, como a la dialéctica filosofía/historia de la ciencia de Kuhn. El sistema de Lakatos explica cómo se integran las anomalías a la corroboración, la cual es colocada en la comprobación de las predicciones que el programa pueda efectuar. Estas categorías conceptuales brindan, por ende, elasticidad a la racionalidad científica y permiten, en principio, integrarla armónicamente con el proceder aparentemente anárquico de la práctica científica cotidiana. En segundo lugar, el concepto de "núcleo central" permite ampliar las posibilidades de colaboración entre metafísica y ciencia positiva, porque, si bien dicho núcleo central se puede dejar de lado si el programa se muestra reiteradamente regresivo, sin embargo el sistema de Lakatos ofrece plena legitimidad a la utilización de la metafísica para el contexto de descubrimiento del programa que será sometido a testeo. Esto ofrece posibilidades interesantes de combinación entre teorías habitualmente consideradas no empíricas con la posibilidad de testeo final, como está sucediendo por ejemplo en economía política.<sup>6</sup> En tercer lugar, podríamos decir que el sistema de Lakatos ofrece una reelaboración de categorías popperianas, pues en este caso se trata de una "macroconjetura" (núcleo central) sometido a una "macrocorroboración" (el proceso que hace a un programa progresivo). Todo lo cual ayuda en cuanto a claridad conceptual.

Pero la dificultad que vemos en Lakatos es más gnoseológica que epistemológica. En efecto, la desconfianza de Lakatos a la "base empírica" produce resultados gnoseológicos nada convenientes a nuestro juicio. Dice Lakatos que un enunciado observacional no puede derivarse de los hechos. Claro que esto es así si por "derivarse" se entiende "razonamiento deductivo". Pero, en cambio, es derivable de los hechos en el sentido de que son los datos sensibles los que proporcionan al intelecto los datos como para elaborar juicios singulares con evidencia sensible tales como "tengo un lápiz en la mano" y similares, que obviamente no derivan de una demostración lógica, sino de una evidencia sensible primaria e inmediata. Si Lakatos quiere poner en duda dicha evidencia, debería ser consciente de los resultados: un escepticismo total, dado que la base empírica, indispensable para la corroboración, es puesta totalmente en duda (y esto no es solucionado por una evidentemente arbitraria "convención") o un racionalismo total, en el sentido de que, si *toda* proposición debe derivar de otra; entonces ninguna experiencia sensible entraría como fuente de nuestros conocimientos, lo cual implicaría algún tipo de innatismo gnoseológico. Y este último, como "programa de investigación", ¿sería acaso "progresivo" para

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, el ya clásico *Mises and Lakatos: A Reformulation of Austrian Methodology*, de MARIO J. RIZZO, en "Method, Process, and Austrian Economics"; Lexington Books, 1982.

Lakatos? Por otra parte, la primera posibilidad (un escepticismo) tampoco es seguida por Lakatos, quien, sin advertir su contradicción interna, acepta la certeza de los juicios observacionales cuando ejemplifica la corroboración (la cual sería imposible sin esa certeza) de este modo: "...por lo menos una parte del inesperado exceso de contenido de la teoría de Einstein fue *corroborado* de hecho (por ejemplo, mediante los experimentos de los eclipses)" (PIC). Pero resulta que dichos experimentos sólo pueden llevarse a cabo *confiando* en los datos sensibles que entran por nuestros ojos, cuando a través de ellos observamos con un telescopio en un observatorio astronómico. Y decir que tal confianza se basa en una "convención" puede llevar a preguntarnos en qué "convención", a su vez, basamos esa convención. Y así sucesivamente, con lo cual, o admitimos algún tipo de certeza primigenia, o todo el edificio de los programas de investigación de Lakatos estará sostenido en un castillo de naipes.

Todo esto muestra una vez más que toda epistemología necesita de un metasisistema gnoseológico previo que sirva de fundamentación última. Y, en este caso, la fundamentación última de la "base empírica" no estará dentro de la epistemología en sí misma, sino, en nuestra opinión, dentro de la gnoseología tomista, la cual, al armonizar la certeza sensible con la intelectual, proporciona una gran ayuda a la ciencia contemporánea, en cuanto que brinda una base a la "base empírica" necesaria para el testeó.

Nuevamente, no tenemos más que comentar en este caso lo habitual: esta posición de desconfianza gnoseológica respecto a la base empírica no puede derivarla Lakatos de su propio sistema epistemológico.

Por otra parte, no creemos que pueda decirse que haya en Popper un falsacionismo "dogmático". Como vimos, Popper acepta la certeza de la base empírica pues ha aceptado la teoría de Tarsky sobre la verdad (ver MAP, p. 122), cosa que no es de ningún modo "dogmática". Desde luego, lo será si así se califica a cualquier posición no escéptica. Pero ese uso terminológico es sumamente inadecuado. Lo "dogmático" no es malo, obviamente, pero propiamente corresponde a la teología revelada y no a la filosofía. Una posición filosófica como el realismo que acepte la evidencia de los datos de los sentidos y del intelecto es tan filosófica como cualquier otra posición. La evidencia no es ingenua siempre que haya una reflexión racional sobre la evidencia que se sostiene. Y tal es el caso del realismo.

Como conclusión general, debemos decir que, si desligamos a la epistemología de Lakatos de esta desconfianza gnoseológica, el resultado es positivo. Creemos, en efecto, que su sistema ha perfeccionado notablemente los conceptos del sistema popperiano, brindando a la filosofía de la ciencia nuevos instrumentos conceptuales, nuevas guías en el trabajo científico y una notable adaptación a la historia de la ciencia. Por lo demás, con respecto al carácter conjetural del programa de investigación, no tenemos más que reiterar todo lo dicho en su momento al analizar las implicancias gnoseológicas de las conjeturas popperianas. Establecida la metodología de los programas de investigación en el ámbito de las ciencias positivas, y sin que se pretenda hacer de ellos la teoría general del conocimiento, queda totalmente garantizada la ausencia de contradicción con la filosofía cristiana fundamental.

#### 4.5. *El escepticismo total de P. Feyerabend.*

La historia de la filosofía es rica en personajes absolutamente escépticos que, muy divertidos, se ríen de todo y de todos, y hasta de sí mismos. Habitualmente son muy eruditos (lo cual no es lo mismo que “sabiduría”, obviamente) en todos los campos del conocimiento humano y muy agudos en sus críticas a todo el mundo. En la historia de estos singulares personajes, P. K. Feyerabend ocupará un destacado lugar.

Como todos los anteriores autores, la erudición científica de Feyerabend es vastísima. Como Kuhn y Lakatos, expone sus argumentaciones con una cascada de ejemplos históricos por medio de los cuales intenta fundamentar su escepticismo.

Feyerabend propone lo que él llama “anarquismo epistemológico”. El título de su obra (*Tratado contra el método*), es significativo al respecto. Feyerabend está contra *todo* método: ningún método es “el” correcto, y ninguno es necesariamente “incorrecto”. “Todo sirve” es su lema principal: cualquier cosa puede ser científica; no hay ningún modo racional para distinguir entre la ciencia y la no-ciencia. Feyerabend se presenta a sí mismo como un revolucionario y luchador por la absoluta libertad contra los tiranos (Popper sería uno de los mejores candidatos a ese título) de la ciencia, que prescriben autoritariamente un método racional a los científicos. El libro de Feyerabend tiene, como dice M. Blaug (ME, p. 64), un peculiar “encanto”: en él aparecen ridiculizados todos los científicos y teorías consideradas más serias (y con ejemplos nada sencillos de contestar) y defendidas cuestiones tan aparentemente indefendibles como el vudú, la más barata astrología y la magia. Pero no por ser presentadas como “verdaderas” sino por afirmar que no existe ninguna diferencia esencial entre dichas teorías y lo que llamamos “ciencia”. La ausencia de diferencia esencial entre mito y ciencia: he allí el norte de Feyerabend. Galileo, héroe de la ciencia moderna, aparece como alguien que “ganó la discusión” porque “hizo trampa”. Y se afirma que aquellos que piden la separación de la Iglesia y el estado deberían separar también el estado de la ciencia, la nueva religión contemporánea, afirma nuestro autor, tan o más dogmática que la religión (Feyerabend se ríe agudamente de aquellos que son dogmáticos creyendo que no lo son y siente una especial simpatía por aquellos que sostienen un dogma y *no* pretenden *no* sostenerlo).

Después de este panorama general, escuchemos directamente a este agudo crítico de la ciencia, tratando de sintetizar su pensamiento en los párrafos más significativos.

El capítulo uno comienza afirmando la necesidad de violar reglas establecidas como condición necesaria del progreso: “en realidad, uno de los rasgos más llamativos de las recientes discusiones en historia y filosofía de la ciencia consiste en la toma de conciencia de que sucesos y desarrollos, tales como el descubrimiento del atomismo en la antigüedad, y la Revolución Copernicana, el surgimiento del atomismo moderno (teoría cinética, teoría de la dispersión, estereoquímica, teoría cuántica), o la emergencia gradual de la teoría ondulatoria de la luz, sólo ocurrieron o bien porque algunos pensadores decidieron

no someterse a ciertas reglas 'obvias' o porque las *violaron involuntariamente*" (CM, p. 7). Y dice a renglón seguido: "...Esta práctica liberal, repito, no constituye sólo un mero *hecho* de la historia de la ciencia, sino que es razonable y *absolutamente necesaria* para el desarrollo del conocimiento" (*idem*). Concluye, después de una serie de ejemplos, afirmando que "Resulta claro, pues, que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y de su contorno social. A quienes consideren el rico material que proporciona la historia, y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de claridad, precisión, 'objetividad', 'verdad', a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo *cualquier* circunstancia y en *todas* las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo sirve*". (CM, p. 12). En el capítulo siguiente, propone una especie de "regla" para oponerse a la práctica habitual del empirismo, que consiste en proponer teorías que vayan en contra de la experiencia, como clave del progreso científico: "Examinar este principio en sus detalles concretos significa investigar las consecuencias de 'contrarreglas' que se oponen a ciertas reglas muy conocidas de la empresa científica. Para ilustrar cómo se hace esto, considérese la regla que afirma que la 'experiencia', o los 'hechos' o los 'resultados experimentales' es lo que mide el éxito de nuestras teorías, que el acuerdo entre una teoría y los 'datos' favorece la teoría (o que al menos no altera la situación) mientras que el desacuerdo la perjudica y, tal vez, incluso nos obliga a eliminarla. Esta regla constituye un elemento importante de todas las teorías de la confirmación y de la corroboración. Es la esencia del empirismo. La 'contrarregla' correspondiente nos aconseja introducir y elaborar hipótesis que sean inconsistentes con teorías bien establecidas y/o con hechos bien establecidos. Nos aconseja proceder *contrainductivamente*" (CM, p. 13). Sigue luego la afirmación de que "los hechos" incluyen a teorías encubiertas: "...basta recordar que los informes observacionales, los resultados experimentales, y los enunciados 'factuales', o bien *incluyen* supuestos teóricos o bien los *afirman* por la manera en que se usan" (CM, p. 15). Eliminada de ese modo la validez de "los hechos", mediante la contrainducción y la contaminación de teoría de una supuesta evidencia, y criticada la referencia a teorías anteriores como criterio adicional de validez, Feyerabend concluye más adelante, diciendo: "...De este modo puede ocurrir que el conocimiento de hoy pase a consistir los cuentos de hadas del mañana, y que el mito más ridículo se convierta eventualmente en la pieza más sólida de la ciencia" (CM, p. 36). Los capítulos siguientes son ejemplificaciones eruditas, sobre la base de la crisis del caso Galileo, de que la historia de la ciencia se adecua a sus consideraciones. Una vez que Feyerabend ya se ha entretenido suficientemente con Galileo, pasa a su nueva y obligada víctima: Lakatos, como un poderoso refutador potencial de su escepticismo. En cierto sentido lo elogia, porque lo coloca como un anarquista que no se da cuenta que lo es e intenta revestir a su anarquismo de racionalidad. "Al considerar un programa de investigación que se encuentre en estado avanzado de degeneración, se sentirá la necesidad urgente de abandonarlo y sustituirlo por un programa rival más progresivo. Este es un paso completamente legítimo. Sin embargo, también es legítimo hacer lo opuesto

y conservar el programa, pues cualquier intento de exigir su eliminación sobre la base de una *regla* puede criticarse con argumentos casi idénticos a los argumentos que conducen en primer lugar a la 'defensa de un período de respiro': si es imprudente rechazar teorías defectuosas en el momento de su nacimiento porque podrían desarrollarse y mejorarse, entonces también es imprudente rechazar programas de investigación que vayan cuesta abajo porque podrían recuperarse y conseguir un esplendor insospechado (la mariposa sale cuando la oruga ha alcanzado su estado más bajo de degradación). En consecuencia, no se puede criticar *racionalmente* a un científico que se adhiere a un programa degenerativo y no hay forma *racional* de demostrar que sus actos son irrazonables" (CM, p. 36). Como vemos, lo que Feyerabend está diciendo a Lakatos es claro: no habría ninguna regla para decidir *cuándo* abandonar el programa. La "Ley y el orden" han perdido nuevamente. El anarquismo emerge otra vez victorioso: la arbitrariedad es lo único que guía al científico.

Acercándonos al final del libro, encontramos el éxtasis del escepticismo: una declaración de arbitrariedad total e, incluso, para ser coherente con la incoherencia, nos encontramos también con la negación de la propia posición. Feyerabend, que ha denominado a su posición "dadaísmo" ("anarquismo" le parece muy solemne) dice que, para ser un buen dadaísta, hay que ser también un buen "antidadaísta". Escuchemos esta expresión de irracionalismo absoluto: "...Mientras que el anarquista epistemológico puede desear defenderla porque no tiene ninguna lealtad eterna a, ni ninguna aversión eterna contra, cualquier institución e ideología. Como el Dadaísta, al que se parece mucho más que el anarquista político, el anarquista epistemológico 'no sólo no tiene ningún programa, (sino que está) contra todos los programas' aunque a veces sea el más estrepitoso defensor del *status quo*, o de sus componentes: 'para ser un auténtico Dadaísta, se debe ser también un anti-Dadaísta'. Sus objetivos permanecen estables, o cambian a consecuencia de un argumento, o por cansancio, o por una experiencia de conversión, o para impresionar a una señora, etc. Dado algún objetivo, puede intentar alcanzarlo con la ayuda de grupos organizados o solo; puede hacer uso de la razón, la emoción, el ridículo, de una 'actitud de serio interés' y de cualesquiera otros medios que hayan sido inventados por los humanos para conseguir lo mejor de sus camaradas. Su pasatiempo favorito consiste en confundir a los racionalistas inventando razones imperiosas para doctrinas irrazonables. No existe ningún punto de vista, por 'absurdo' e 'inmoral' que sea, que rehuse considerar a someter a su influencia, y no existe ningún método que considere indispensable. La única cosa a la que se opone positiva y absolutamente es a los criterios universales, a las leyes universales, a las ideas universales tales como 'Verdad', 'Justicia', 'Amor', y al comportamiento que provocan, aunque no niega que a menudo es una buena política actuar como si existieran tales leyes (criterios, ideas), y como si él creyera en ellas".

Creemos que esto es suficiente como para tener una clara idea del pensamiento de este nuevo campeón del escepticismo total ("dadaísmo", mejor dicho). Es hora de realizar algunos comentarios.

En primer lugar, en cuanto a la teoría general del conocimiento que subyace en el libro, creemos que los comentarios, sencillamente, sobran. La cerrazón absoluta de la inteligencia humana a la realidad, el nihilismo total, y el escepticismo de siempre, con sus contradicciones de siempre, son elementos obviamente incompatibles con lo más básico de lo más fundamental de la filosofía cristiana. También, por supuesto, con la lógica, pero la imposibilidad, so pena de contradicción absoluta, de construir un escepticismo que se afirme a sí mismo es harto conocida para que nosotros la expliquemos nuevamente. Podríamos, en efecto, detenernos largamente en el texto de Feyerabend señalando sus completas contradicciones, pero eso sería tomarse demasiado en serio a nuestro travieso autor. El mismo se reirá largamente de nuestra seriedad y de nuestra lógica, a la cual rechaza en primer lugar. El escepticismo es, ante todo, una *actitud* irreductible, contra la cual vanas son las argumentaciones racionales, pues es la razón lo que en primer lugar se pone en duda. El escéptico *no quiere* creer en nada, ni razonar seriamente nada. El no-escéptico debe simplemente mostrar su también irreductible y primigenia actitud, esto es, la decisión de buscar la verdad y su fe en la razón humana, y —al mismo tiempo que ofrece al escéptico su cordial amistad— utilizar los supuestos argumentos del escéptico, si contienen inteligentes observaciones, como un estímulo a profundizar y mejorar sus propias convicciones en favor de la verdad y la racionalidad en la filosofía y en la ciencia positiva.

Es así como debemos aprovechar a Feyerabend. Su obra contiene valiosos aportes a la historia de la ciencia y agudas observaciones a sus rivales. En ese sentido, lo que es más interesante son sus críticas a Lakatos, porque a partir de ellas tenemos la oportunidad de ajustar los puntos débiles de nuestras reglas metodológicas generales. No es éste el lugar para hacerlo, pero sólo digamos que, en la medida que Feyerabend esté diciendo que no puede prescribirse ninguna regla precisa que indique el momento de abandono o no de una conjetura, deberíamos felicitarlo por recordarnos lo obvio. Desde que el ámbito científico-positivo es el ámbito de lo conjetural, ninguna regla puede indicar momentos precisos y certezas completas.

Por lo demás, es probable que todo el libro sea una erudita humorada contra la solemnidad de los científicos, los metodólogos y el endiosamiento de la ciencia positiva. Desde esa perspectiva, la obra de Feyerabend puede llegar a ser un saludable duchazo sorpresivo de agua fría para quien esté convencido de la “seguridad”, “exactitud” y “rigor absoluto” de este especie de nuevo endiosamiento a “la ciencia” y lo que “está científicamente comprobado”. Pero, claro, digamos que Feyerabend es una dosis de medicina un tanto exagerada. Como vimos, con Hempel y, sobre todo, a partir de Popper, la epistemología contemporánea ha destacado suficientemente al carácter conjetural y no absoluto de la ciencia positiva, pero para recordarnos que la ciencia positiva es el imperio de la “doxa” platónica —aunque a Popper no le gustaría mucho esta comparación— no era necesario exagerar y colocarla como el reino del absurdo. Si bien, volvemos a reiterar, una exageración puede ser el modo de reírse de la exageración contraria.

Una última posibilidad a analizar es la posibilidad de que un filósofo cristiano acepte todo lo que dice Feyerabend restringiéndolo al ámbito de las



ciencias *positivas*. El problema, en cuanto a esa posibilidad, es que gran parte de los argumentos de Feyerabend se basan en la negación de evidencia a la base empírica, sobre la base de decir que esta última se encuentra siempre “contaminada” con una teoría que impediría el acceso a datos de la realidad como tal. Pero eso chocaría con la apertura de la inteligencia humana a la realidad, punto básico de los diversos matices de las filosofías cristianas neotomistas y neoagustinistas. Cabe agregar, en este punto, que tal vez, leyendo a Feyerabend, se observa nuevamente uno de los puntos más débiles de la filosofía del conocimiento de Lakatos, quien negaba también evidencia a la base empírica. El escepticismo total de Feyerabend es una casi coherente consecuencia a partir de dicha premisa. En este sentido, alguien que siga fielmente a Lakatos en este punto no puede quejarse después demasiado de las risas de Feyerabend.

#### 4.6. *Conclusión general de esta primera parte (puntos 4.1. al 4.5.)*

A través de este pequeño recorrido que hemos efectuado, podemos ver cuáles son las preocupaciones generales de la epistemología actual. Estamos en condiciones de intentar una especie de “conjetura” sobre cómo podemos esbozar una síntesis integradora con la filosofía cristiana. Pero para ello debemos efectuar un juicio crítico general sobre el panorama que hemos visto. No pretendemos, desde luego, solucionar los problemas de la metodología actual. Sin embargo, se habrá observado, cuando analizábamos los diversos autores, nuestra preferencia por lo que podríamos llamar la línea Hempel-Popper-Lakatos. No, obviamente, porque digan exactamente lo mismo, sino porque dichos autores, a pesar de sus diferencias, plantean todos el carácter esencialmente conjetural de las hipótesis, teorías y leyes de la ciencia positiva y destacan la necesidad de recurrir a un testeo empírico como única pequeña guía en este mundo de conjeturas. Creemos que, así planteada la racionalidad en la ciencia positiva, se ofrece una buena posibilidad para efectuar una integración en el contexto general de la filosofía, cuyos lineamientos generales pasaremos a sistematizar.

### 5. *Segunda parte: síntesis integradora*

Ante todo, comencemos diciendo que esta “integración” de la que estamos hablando no es de ningún modo una “confusión” (de ‘fundir - con’) que frustraría totalmente nuestros esfuerzos. Se trata sobre todo de una armónica *ausencia de contradicción* entre los ámbitos de la filosofía y las ciencias positivas, basada en una correcta *distinción de naturalezas y ámbitos de competencia*. En todo esto no hacemos más que aplicar una conocidísima —aunque menos vivida y practicada que conocida— ley general: toda complementación y colaboración puede efectuarse previa distinción de naturalezas y áreas de acción. “Distinguir para unir”: he allí el lema que inspira nuestro trabajo.

Como segunda aclaración previa, queremos decir que en el esquema que esbozaremos haremos omisión del tema de ciencias sociales, pero de ningún modo porque ellas no nos interesan —todo lo contrario— sino porque su integración a este esquema es en nuestro pensamiento un paso futuro que todavía

no queremos efectuar, so pena de sacar a la luz del sol lo que todavía no está preparado para recibir sus rayos.

Estamos ahora en condiciones de comenzar las distinciones necesarias. Distingamos en primer lugar, dentro del conocimiento humano no-vulgar, dos grandes áreas: lo conjetural y lo no-conjetural. El ámbito conjetural es el ámbito habitualmente calificado como "ciencias positivas", "ciencias experimentales", o, muchas veces, "ciencias". Podríamos colocar, dentro de este ámbito, a la física, la química, la astronomía, la biología y un amplio campo de ciencias que podríamos llamar "derivadas", en cuanto suponen estas últimas. Ya nos hemos exployado suficientemente sobre el método de estas ciencias y sobre qué significa que sean "conjeturales". Hemos aclarado también nuestras preferencias por la línea metodológica Hempel-Popper-Lakatos. En este ámbito del conocimiento humano, por tanto, nunca será posible la certeza.

La segunda gran área del conocimiento humano no-vulgar está compuesto por las ciencias filosóficas tal como han sido concebidas por la filosofía cristiana. Tendríamos, en este ámbito de lo "no-conjetural" a la metafísica, la gnoseología, la antropología filosófica, la ética y la filosofía de la naturaleza, más sus "derivadas". Damos por conocido el procedimientos habitual de conocimiento de estas ciencias filosóficas. Destaquemos, empero —y para colocarlo en un lenguaje más moderno— que en este ámbito, como no se parte de conjeturas, se parte de "axiomas" que son considerados evidentes dado el sistema gnoseológico utilizado. Esta consideración de la evidencia —intelectual y sensible— de ciertos objetos de conocimiento dados inmediatamente a la conciencia (típica posición de la filosofía cristiana) es precisamente la fuente que evita el escepticismo total que sería inevitable en el caso de que se negaran dichas evidencias. Hemos visto que incluso las ciencias positivas necesitan aceptar la evidencia de la "base empírica" para realizar el testeo, y que los escepticismos al estilo Feyerabend no son del todo incoherentes cuando eso se pone en duda.

Una vez que las cosas quedan aclaradas de este modo, la epistemología general se nos presenta como el puente entre las ciencias filosóficas y las positivas. Los campos de competencia quedan respectivamente delimitados, no hay invasión mutua e incluso puede haber colaboración. En temas como la existencia de Dios, la esencia del hombre, las normas morales y la reflexión sobre el conocimiento de tales cosas (más las "derivaciones" como filosofía social y política, etc.) tenemos la posibilidad de llegar a la certeza, porque no se tratará de hipótesis que deban ser testeadas empíricamente, sino de conclusiones sistemáticamente elaboradas a partir de deducciones que se remontan a premisas últimas evidentes por sí mismas. Exactamente lo contrario en el otro ámbito, sobre el cual ya nos hemos exployado suficientemente.

Pero hay un segundo puente, muy importante, sobre el cual debemos sistematizar algunos elementos, que es la filosofía de la naturaleza que considera *filosóficamente* —o sea, no mediante conjeturas— al mundo corpóreo.

Como explica O. N. Derisi, tanto la filosofía de la naturaleza como las ciencias positivas tienen un mismo objeto "formal quod" (un mismo objeto

formal “el cual”), que es “lo material”: “...El conflicto de la filosofía natural y de las Ciencias empíricas y matemáticas, con una posible invasión de una sobre las otras, nace de que ambas poseen un mismo *objeto formal quod*: el *ser material* o el *ser móvil*, que decían los escolásticos”.<sup>7</sup>

Para resolver la posible confusión que surja de esto, Derisi distingue entre dos objetos formales *quo* distintos: esto es, dos consideraciones distintas *bajo las cuales* se analiza un mismo objeto formal *quod*. El objeto formal *quo* de las ciencias positivas consistirá —como no podría ser de otro modo— en el único aspecto de “lo material” que permite conocer el testeo empírico: lo “medible” (esta acotación es nuestra), lo “matematizable”, mientras que el objeto formal *quo* de la filosofía de la naturaleza es lo *inteligible* de lo material: “El *objeto formal bajo el cual* alcanza su objeto formal la Filosofía Natural es el *ser o lo inteligible* del ser material (*ídem*, p. 174).

Esto es así dado que el análisis filosófico no-conjetural trata siempre de penetrar intelectualmente, en la medida de la posibilidad de la inteligencia humana, en la *esencia o modo de ser en sí mismo* de aquello que está estudiando. Y en la filosofía de la naturaleza se trata de llegar a analizar intelectualmente, haciendo una especie de fenomenología de lo corpóreo, la esencia de lo material y corpóreo. De este modo, la filosofía de la naturaleza tratará de analizar la “esencia” de: lo corpóreo, la cantidad, el espacio, el tiempo, el movimiento, el cambio.

Sin embargo, debemos limitar muy estrictamente el alcance de esto último. Muchas veces, la afirmación de que la inteligencia capta “la esencia de las cosas” es mal interpretada —no, obviamente, por quienes han sido formados en un correcto tomismo— en el sentido de que la inteligencia captaría totalmente, completamente, exhaustivamente, la esencia de las cosas corpóreas. Y, obviamente, no es así. Justamente, si así fuera el nivel conjetural del conocimiento estaría de más, porque conoceríamos perfectamente la esencia de cada cuerpo, sus propiedades, sus movimientos específicos, y la física teórica —como un acercamiento progresivo hacia la naturaleza de las leyes de la materia— desaparecería. Pero la afirmación de que la filosofía de la naturaleza implica un conocimiento de la “esencia” de “lo” material en general y “lo” corpóreo en general —y “la” cantidad como tal y así sucesivamente— no implica un conocimiento perfecto de la esencia de los cuerpos. Creemos que debemos citar al respecto este párrafo de O. N. Derisi: “...aun en el terreno inteligible, que le pertenece, la filosofía natural no logra develar las notas constitutivas inmediatas del ser sensible, y sólo alcanza sus notas o predicados generales más genéricos. Santo Tomás y los escolásticos, en pos de Aristóteles, llegan a la constitución hilemórfica de los cuerpos: todo ser material consta de dos principios constitutivos, materia y forma, como elemento determinante, como potencia real y acto, respectivamente. Por la materia y su accidente propio, que es la cantidad, se explica el carácter extenso de los cuerpos, y por la forma la especificidad de los mismos. Pero la constitución esencial del ser material de sus notas constitu-

<sup>7</sup> En su artículo “La Filosofía frente a la Física Moderna”, en *Sapientia*, Año XL, Nº 157, 1985.

*tivas últimas o específicas, no es asequible a la Filosofía Natural. Salvo el caso del hombre, ignoramos lo que es una determinada cosa en su constitución específica*" (*Idem*, p. 180). Este último párrafo es importante, a fin de comprender que la penetración intelectual de la filosofía de la naturaleza de la esencia de lo materio-corporal no implica sustituir el insustituible papel de las ciencias positivas al respecto. Es más, la filosofía de la naturaleza deberá tener siempre en cuenta cuáles son las últimas hipótesis más corroboradas para desarrollar su trabajo de contemplación intelectual. Pero, al complementarse así las actividades de ambas, se debe tener en cuenta que las afirmaciones que la filosofía de la naturaleza establezca son realizadas siempre desde ella misma, esto es, sin utilizar como premisas, en razonamientos deductivos, los datos de las ciencias positivas, pues éstos no permiten inferir más allá de lo que sólo ellos dicen: el aspecto medible y matematizable de lo material. Este "no extrapolarás" debe ser tenido en cuenta tanto por científicos como filósofos. El no cumplimiento de este "mandamiento epistemológico" ha llevado y puede llevar a no pocas confusiones.

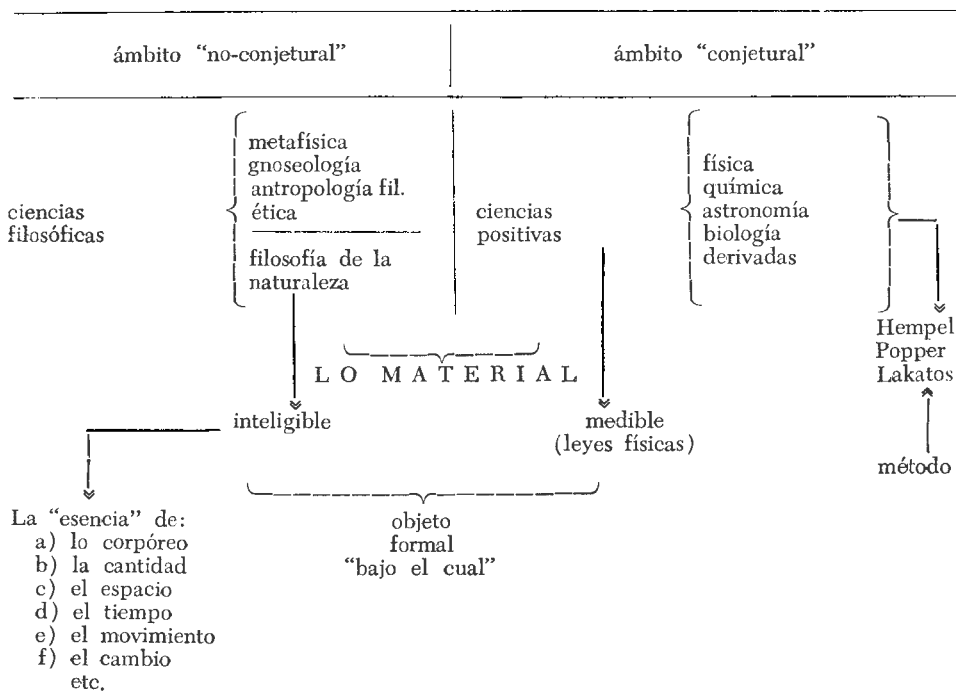
Si no tuviéramos este "puente" entre la metafísica y las ciencias positivas, que es la filosofía de la naturaleza, nos quedaría, en el fondo, un mundo casi cartesiano, con una "res extensa", por un lado, analizada según el método hipotético-deductivo, y una "res cogitans" por el otro, donde tenemos certeza sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del hombre y la ética. Esquema, en principio, no contradictorio, a primera vista, con lo más fundamental de la filosofía cristiana —en cuanto no contradictorio con la fe—, pero cuya ausencia de un tratamiento filosófico de lo material puede tener serios inconvenientes que pueden terminar viciando al mismo análisis metafísico que estemos efectuando. De no contar con el puente de la epistemología y la filosofía de la naturaleza, estos dos mundos, el metafísico y el científico-positivo (en cuanto que la metafísica es también una ciencia) quedarían ya no distinguidos, sino peligrosamente incomunicados.

Empero, no es sólo la ausencia de la filosofía de la naturaleza la que puede provocar esa situación, sino también su mal tratamiento. En este sentido, creemos que urge un tratamiento más intenso, más detallado, por parte de la filosofía cristiana, de este tesoro que ella todavía conserva, que es la filosofía de la naturaleza. Y esta puesta al día de ese tesoro no será lograda mientras dicho tesoro sea enterrado en lo más profundo de uno o varios manuales que expongan y repitan escolarmente la teoría hilemórfica sin el más mínimo contacto con los últimos descubrimientos de la ciencia positiva actual.<sup>8</sup> Esto también se produce porque es difícil dominar a la vez la metafísica cristiana y la ciencia física contemporánea, si bien ello no es imposible. Y quienes conocen una tienden a desconocer la otra y viceversa. Por supuesto, si bien a muchos que hemos sido formados en filosofía nos es sumamente difícil —por muchas y obvias razones— lograr un dominio de la física actual, al menos una actitud más atenta a su desarrollo sería muy deseable. Por otra parte, hemos visto que los avances, ya no de la física, sino de la epistemología actual, son más fáciles

<sup>8</sup> No queremos decir que ese sea el caso general.

de seguir. Por supuesto, se nos podrá decir que los científicos, influenciados por el positivismo a la extrapolación de su metodología, son los primeros en dificultar el diálogo. Es cierto que ello sucede así muchas veces, pero las travesuras del otro lado no autorizan las nuestras.

Todas las anteriores reflexiones nos autorizan a resumir nuestra posición en el siguiente esquema.



Ya dijimos que en este esquema estábamos dejando fuera, a la espera de un más maduro tratamiento, el tema de las ciencias sociales. Lo único que por ahora diremos al respecto es que los temas de filosofía y ética social entran dentro del campo de lo "no-conjetural". A su vez, presuponemos en el esquema que estamos tratando de ciencias que nos informen, como se dice modernamente, "sobre el mundo". Por eso, las "ciencias formales" (lógica y matemáticas) quedaron también fuera del esquema. Sobre las características propias de la lógica ya nos hemos explayado en otra oportunidad.<sup>9</sup> Como última aclaración, digamos que la epistemología, como teoría general del conocimiento científico (que es uno de los dos puentes comunicadores de los "dos mundos") forma parte de la gnoseología, que es la teoría general del conocimiento.

## 6. Reflexión final

Esperamos con lo expuesto haber cumplido con los objetivos expuestos al principio de este trabajo. Los cuales tenían un limitado alcance: sólo hemos

<sup>9</sup> En nuestra tesis citada en la nota N° 4.

querido comentar los principales aspectos de la epistemología actual, para poder después integrar sus aportes de nuestras ya conocidas ciencias filosóficas, bajo un esquema general que distinga y complementa los respectivos campos. Esta pequeña tarea, simple en sí misma, tiene sin embargo una gran importancia en el contexto general de la evangelización de la cultura y la relación entre Iglesia y mundo moderno. Nosotros estamos convencidos —siguiendo aquí al padre F. Leocata— de que “la modernidad” no puede reducirse al iluminismo racionalista.<sup>10</sup> Y es el cientificismo positivista de este último una de las principales fuentes de problemas, pero no la nueva concepción de la ciencia física que se desarrolla a partir de Galileo.<sup>11</sup> Y es en este aspecto, esto es, en la relación entre la filosofía cristiana y las ciencias positivas, donde se desarrolla uno de los principales aspectos del diálogo entre la Iglesia y Mundo Moderno. Creemos que la Iglesia Católica, a través de su declaración *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, ha manifestado su preocupación por este aspecto y ha planteado las líneas generales de diálogo y solución.<sup>12</sup> Nos toca a todos los fieles, y más que nada a los seglares, llevar a toda su plenitud el mensaje de nuestra Iglesia, aunque asumiendo toda la responsabilidad por eventuales errores que podamos cometer en el camino. Lo nuestro ha sido sólo una pequeña colaboración en ese sentido.

GABRIEL J. ZANOTTI

---

<sup>10</sup> Ver su libro *Del Iluminismo a nuestros días*, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1979; caps. 1 y 11. Ver también KOMAR, E.: “Una perspectiva del fascismo”, curso en cuatro clases; inédito, mecanografiado.

<sup>11</sup> Ver DESSAUER, F., *op. cit.*

<sup>12</sup> Ver *Gaudium et Spes*, n° 36.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### REUNIONES FILOSOFICAS

#### VI Congreso Nacional de Filosofía

Del 15 al 21 de setiembre de 1991 se realizará en las Sierras de Córdoba el VI Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Sociedad Argentina de Filosofía, contando con el auspicio de la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad Nacional de Jujuy y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

El tema general es "Hombre, Educación y Cultura"; por la mañana habrá plenarios sobre cuatro temas: 1) Relación entre ciencia, educación y filosofía; 2) Vigencia de la Antropología Filosófica en la época actual; 3) Civilización y cultura; 4) Perspectivas filosóficas del desarrollo en Iberoamérica (educación y cultura, ciencia y técnica).

Por la tarde sesionarán comisiones de Metafísica, Lógica, Antropología Filosófica, Gnoseología, Epistemología, Filosofía de las Ciencias, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Educación, Filosofía de la Religión, Filosofía Política, Filosofía de la Historia, Ética, Estética, Filosofía y Filología, Filosofías Orientales.

El Comité Académico está presidido por Eugenio Pucciarelli; el Comité de Organización por Judith B. de González Achával, actuando como Secretario Luis Francisco Maltese Guerra. Entre los filósofos extranjeros que han comprometido su participación en este congreso figuran Evandro Agazzi (Italia-Suiza); Alberto Wagner de Reyna (Perú-Francia); Armando Rigobello (Italia); Alfonso López Quintás (España); Niels Offenberger (Alemania); Vial Larraín (Chile); Michele Pallotini (Italia); Mayz Vallenilla (Venezuela).

La inscripción ha sido fijada en 35 dólares para argentinos y americanos y en 150 dólares para extranjeros. Para más informes dirigirse a Casilla de Correo 912, 5000 Córdoba.

#### XV Simposio Internacional Wittgenstein

La Sociedad Austríaca Ludwig Wittgenstein, con el apoyo del Ministro Federal de Ciencia e Investigación y de la Academia Científica de Austria, realizará entre el 18 de agosto y el 25 de ese mes el XV Simposio Internacional Wittgenstein sobre el tema "Ética Aplicada y su Fundamentación". La sede será Kirchberg/Wechsel, Baja Austria.

El congreso constará de seis secciones: 1) Ética y Bioética ambientales; 2) Ética médica; 3) Ética de la Ciencia y Tecnología; 4) Ética profesional; 5) Ética

social, política y jurídica; 6) Fundamentos de la Etica Aplicada. El costo de la participación ha sido fijado en 1.200 schillings para los no estudiantes y en 400 para los estudiantes. Para mayor información dirigirse a Dr. A. Hübner, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, A-2880, Kirchberg/Wechsel, Markt 2, Austria.

### **IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval**

El noveno Congreso Internacional de Filosofía Medieval tendrá lugar en Ottawa (Canadá) del 18 al 23 de agosto de 1992. El tema general será "Las filosofías morales y políticas de la Edad Media", con once secciones: 1) Las fuentes y la enseñanza de la filosofía moral y política en la Edad Media; 2) Epistemología y Lógica de las Ciencias Prácticas en la Edad Media; 3) Psicología del obrar humano en la Edad Media; 4) Libertad y determinismo; 5) Normas y fin último de la vida moral y política; 6) Etica, Política y Metafísica; 7) El Estado y la sociedad política; 8) Filosofía de la Historia; 9) Política y economía; 10) Edad Media y tolerancia; 11) Sexualidad, familia y respeto por la vida.

El Comité Organizador está formado por Carlos Bazán, Leo Bordeleau, Gabor Cseprogy, Yvon Lafrance, Daniele Letocha, Marielle Richard y Jorge Grazia. El Comité de Programa, por Jennifer Ashwoth, Carlos Bazán, Stephen Brown, Kelvin Coyle, Stephen Dumont, Claude Lafleur, Serge Lusignan, Michael Marmura, John Murdoch y Claude Panaccio.

El derecho de participación ha sido fijado en 50 dólares para los miembros de la Sociedad Internacional de Filosofía Medieval, organizadora del congreso; en 75 dólares para los no miembros y en 15 para los estudiantes. Se han previsto actividades sociales y excursiones. Para mayor información dirigirse a IXe. Congres SIEPM, Université d'Ottawa, Ottawa, Canadá Kin 6N5.

### **III Congreso Internacional de la Sociedad Tomista**

La Sociedad Tomista Internacional, coincidentemente con la asamblea que debe realizar para la renovación de sus autoridades, ha programado su III Congreso Internacional. El tema general será "Etica y convivencia humana en nuestro tiempo", dividido en cinco secciones: 1) la función ética de la conciencia; 2) la ética actual ante el poder de las ciencias y artes; 3) relación de la ética con las diversas culturas; 4) la ética y la administración de los bienes; 5) la ética y el gobierno civil.

Cada una de las secciones ocupará un día entero, desde el 24 de setiembre al 27 del mismo mes del corriente año 1991, con un doble turno diario, de 9 a 11 de la mañana y de 16 a 19.30 horas. El sábado 28 habrá una audiencia con el Santo Padre.

El congreso ha sido convocado por el Presidente de la Sociedad, Cornelio Fabro, y su Director, Abelardo Lobato. La inscripción ha sido fijada en 30 dólares. Para más informaciones dirigirse a Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Piazza della Minerva 42, I 00186 Roma.



EL TOMISMO INTEGRAL  
DE OCTAVIO NICOLAS DERISI \*

Nacido en Pergamino (a 250 kilómetros al norte de Buenos Aires) en una familia de origen italiano perteneciente a la clase media, Derisi es seguramente la figura más remarcable de esta pléyade de tomistas (los tomistas americanos). Comenzó sus estudios en el Seminario de Villa Devoto; luego, una vez obtenido el doctorado de teología en 1929, los terminará en la Universidad de Buenos Aires con el Doctorado en Filosofía en 1940. Inicialmente profesor en la Universidad de La Plata, renunciará en 1955 a causa de Perón. Desde 1958 fue rector de la Universidad Católica Argentina, que él fundó, hasta 1976 año en que se jubila; pero, conservando múltiples actividades. Ha dictado conferencias en Argentina, España, Italia, Francia, Brasil, etc. Ha formado numerosos discípulos. Nombrado monseñor y prelado de Su Santidad en 1953, por Pío XII, es uno de los pilares de la Iglesia. Ha fundado la gran revista *SAPIENTIA* y la Revista de Filosofía. Además de numerosos artículos, se le deben las sólidas obras: *Los fundamentos Metafísicos del Orden Moral* (Buenos Aires, 1941), *Lo eterno y lo temporal en el arte* (Buenos Aires, 1942), *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (La Plata, 1945), *La persona* (La Plata, 1950), *La filosofía de la Cultura y de los Valores* (Buenos Aires, 1963), *La Palabra* (Buenos Aires, 1976), etc.

Derisi profesa un tomismo estrictamente fiel al doctor Angélico en la línea de Garrigou-Lagrange, Gilson y también Maritain. Adversario resuelto del inmanentismo moderno, que denuncia en Descartes, en Spinoza, en Kant, en Hegel y los pensadores de nuestro siglo, sostiene la subordinación de la filosofía al magisterio católico y la obediencia de la ciencia a la filosofía; así concebida: "la cooperación entre el conocimiento empírico y el conocimiento de las esencias no será posible sino en unidad armoniosa que, confiriendo la hegemonía entre ellas dos a la actividad superior, es decir, a la filosofía, subordinará jerárquicamente la ciencia a la filosofía" (comunicación al XV *Coloquio Internacional de Filosofía*, Río de Janeiro, 1984). Sin embargo, la síntesis escolástica que ha elaborado Derisi no es unilateral; en ella entran Platón, San Agustín, San Juan de la Cruz, Balmes, Croce, Lavelle, E. Mounier, Alberini, Scheler, Muñoz Alonso, Millán Puelles, N. Hartmann, Basave, Caturelli y otros.

Derisi cree en la existencia de una "filosofía cristiana" (contrariamente a la opinión de Brehier y muchos otros). Proclama la primacía del entendimiento sobre la afectividad y la volición (concibiendo, por otra, parte, la beatitud eterna como una contemplación intelectual); pone el Ser en el corazón de la realidad y en la base de todo, reprochando a la Modernidad (sobre todo al existencialismo y al marxismo; pero también al racionalismo) el haberlo olvidado y tergiversado. Sus análisis de la abstracción, de la participación y de la analogía son de una profundidad admirable, así como aquellos de la persona y de la Historia; se leerán igualmente con provecho sus páginas sobre la cultura, sobre el compuesto humano, sobre la libertad, sobre los valores, etc.

Entre tantos desarrollos sugestivos, quisiéramos retener los concernientes a la palabra. Derisi identifica la palabra y el Ser, porque todo ser es tal porque

---

\* Traducción de: ALAIN GUY, *Panorama de la Philosophie Ibero-Américaine*, Patiño, Genève, 1989, pp. 206-209; (traductor: Edgardo Castro).

ha sido pronunciado por el Verbo. La palabra se encuentra en el seno de las cosas, ella permite así el diálogo del hombre, dotado de lenguaje, con ellas, gracias al Locutor Divino que ha creado todo; el pecado y el error constituyen la "antipalabra". "El verbo del filósofo penetra y alcanza la esencia en su obscuridad para esclarecerla con la luz de la verdad. La palabra pronunciada por Dios en las cosas, a través de un esfuerzo de razonamientos sucesivos, llega a ser ubicada por el filósofo en el acto de su inteligibilidad o de su verdad. Y, a partir de ella —la verdad o la palabra participada— el filósofo llega a la Verdad imparticipada, por medio de un riguroso discurso metafísico" (*La Palabra*, III, p. 7). Convendría, para finalizar, citar la estética propuesta por Derisi, donde la belleza recibe un status privilegiado de orden claramente ontológico y sagrado; sería interesante comparar esta bella meditación con aquella de Ives Fleucat, 'Sagetsse du Beau. En relisant Maritain' (*Revue Thomiste*, Toulouse, número de julio-septiembre 1988).

## BIBLIOGRAFIA

RAMON GARCIA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral*, Ediciones Internacionales Universitarias EUNSA, S. A., Barcelona, 1990, 190 pp.

Desde hace varios años el autor se ha dedicado al estudio de la moral natural y cristiana. En este nuevo libro centra toda la moral natural sobrenaturalizada en Cristo, en sus enseñanzas y en su vida ejemplar. En sendos capítulos desarrolla su pensamiento con fundamentación metafísica y teológica, principalmente bíblica.

Expone las enseñanzas morales de Cristo con la cita de numerosos textos del Nuevo Testamento, en que se señalan los principios básicos de la moral, confirmando la ética natural y ampliándola con los nuevos preceptos cristianos del amor a los enemigos, de las bienaventuranzas y consejos evangélicos.

En el segundo, tercero, cuarto y quinto capítulos el autor vuelve sobre temas que le son caros y sobre los cuales ha escrito antes con tanta detención y precisión: *la persona, la ley, la libertad, la conciencia y los actos humanos*, iluminados en la luz de los principios de la razón natural y siempre y principalmente en la luz de las enseñanzas y ejemplaridad de Cristo. Imposible sintetizar la riqueza doctrinaria de estos capítulos en la brevedad de una nota bibliográfica.

El capítulo séptimo versa sobre el pecado, muerte de la vida de Cristo. García de Haro pone énfasis, con razón, en la gravedad extraordinaria del pecado, en última instancia el único verdadero mal del hombre, del cual se derivan los demás. El pecado se opone directamente a Dios y ha necesitado la muerte de Cristo, del Dios humanado, es decir, un precio de *valor infinito*, para su reparación y para obtener su perdón, y lograr de nuevo el acceso a la gracia santificante, como participación de la vida de Dios. El pecado en cierta manera es infinito por la Persona divina a la que se opone.

Se trata de uno de los capítulos mejor logrados por el autor, en que el pecado es expuesto en toda su dramática maldad y en sus terribles consecuencias destructoras del orden divino y humano del hombre.

El autor no se detiene únicamente en poner de manifiesto la maldad del pecado mortal —infinita bajo un aspecto, según dijimos— sino también en la del pecado venial, sobre todo deliberado, que, si bien no rompe la caridad o el vínculo de amor con Dios, lo debilita sensiblemente.

El capítulo termina con la muerte de Cristo en la Cruz con todos sus dolores físicos y morales, *sacrificio de valor infinito*, para borrar el pecado, único verdadero mal del hombre. No hay mal comparable a él, que es la fuente de todos los males de hombre.

El libro se cierra con un extenso capítulo sobre la identificación con Cristo, por la gracia, las virtudes sobrenaturales, teologales y morales, y los dones del Espíritu Santo. Se trata, en síntesis, de una magnífica exposición de la vida sobrenatural y mística lograda por los méritos de Cristo.

En todo su decurso la obra está desarrollada con gran profundidad doctrinal, con precisión de lenguaje y fundada en numerosos textos de las Escrituras y de los grandes teólogos católicos, sobre todo de Santo Tomás, citado casi en cada página, con una amplia transcripción de pasajes de sus obras en su original latino.

Este nuevo libro de García de Haro viene a enriquecer el acervo de la doctrina moral natural y sobrenatural. Se trata de una nueva y auténtica contribución sobre este tema fundamental de la vida humana y cristiana, fundada en Cristo, que resulta enriquecida frente a sus anteriores aportes.

Sin quitar mérito alguno al libro, nos permitimos recordar al ilustre autor que hubiese sido oportuno y casi necesario citar algunos autores argentinos, donde el Tomismo, también en su aspecto moral, está tan ampliamente representado por numerosos profesores y autores, presentes en todas las Universidades del País y agrupados en una *Sociedad Tomista* de inestimable valor. La Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino la tiene muy presente. Baste recordar que en el IX Congreso Internacional Tomista habido en Roma en setiembre de 1990, hubo más de 20 representantes argentinos repartidos en todos los temas del mismo.

El libro ha sido editado por EUNSA, de la Universidad de Navarra, en una hermosa y cuidada presentación.

OCTAVIO N. DERISI

VICTORINO RODRIGUEZ, *Santiago Ramírez Dulanto, O. P. En el Centenario de su nacimiento (1891-1991)* (Separata de *La Ciencia Tomista*, Salamanca, 1991).

Muy oportuna es esta publicación sobre la vida y la obra del R. P. Santiago Ramírez Dulanto O. P., con motivo del centenario de su nacimiento, redactada por el P. Victorino Rodríguez.

En verdad nadie mejor que el P. Victorino estaba capacitado para redactar esta magnífica síntesis de la vida y obra del comentador de Santo Tomás más eximio de este siglo, como fue el P. Ramírez; porque nadie mejor que el P. Victorino ha estado tan cerca de él y ha sabido recopilar con cuidado todos sus escritos y libros.

El autor de este trabajo ha publicado ya más de 15 volúmenes de la *Opera Omnia* del P. Ramírez, por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo de Investigaciones Científicas de Madrid.

Desgraciadamente, con el cambio de orientación del gobierno actual, el mencionado Instituto ha interrumpido la edición de estas obras completas del ilustre tomista, nacido hace 100 años. Pero el P. Victorino no se ha rendido, sino que piensa terminar con la publicación de las obras del P. Ramírez por otros medios. Los admiradores del P. Ramírez le quedaremos muy agradecidos.

En esta apretada síntesis de la vida y obra del gran tomista español, el autor recorre los principales hechos del curriculum del P. Ramírez, desde su infancia hasta su muerte. Es realmente extraordinaria la carrera del P. Ramírez a través de todos sus estudios, desde el seminario de Logroño, hasta su culminación de estudios teológicos en el Angelicum de Roma (hoy Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino): todas las materias aprobadas *summa cum laude*.

Pese a su juventud, al término de sus estudios teológicos en dicho Instituto, es nombrado como profesor titular de filosofía del mismo. Más tarde siguen sus extraordinarias lecciones de teología en Friburgo, Suiza (más de 20 años), interrumpidas por un breve intervalo, en que fue puesto al frente del Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid por el ministro de educación de España.

Bien pronto renunció a este cargo, para retornar a su lugar favorito: la Facultad de Teología de Salamanca, donde fue rector y profesor durante muchos años hasta su muerte.

Tuve el privilegio de convivir con el P. Ramírez durante un mes en Madrid, cuando estaba al frente del Instituto "Luis Vives". Más tarde también lo visité en Salamanca. Lo recuerdo en su estatuta gigante de tomista, a la vez lleno de humildad y dulzura. Recuerdo que en Salamanca, donde hace tanto frío, me convidaba cada vez que iba con una copita de cognac. Ahí pude ver la magnífica biblioteca de libros *in folio*, de todos los autores tomistas y no tomistas del siglo de oro del Tomismo.

Un día me dijo que había leído todos los comentaristas griegos —25 tomos grandes— sobre Aristóteles, para la redacción de su famoso estudio sobre la *Analogía* (5 tomos, más de 2.000 páginas de la *Opera Omnia*, lo mejor que se ha escrito sobre el tema).

Enumerar la inmensa producción filosófica y teológica del P. Ramírez es casi imposible. Pese a las dificultades de salud, nunca dejó de redactar sus magníficas y profundas meditaciones sobre el pensamiento de Santo Tomás. Por eso, lo principal es subrayar esta comprensión profunda y clara que había llegado a poseer del pensamiento filosófico-teológico del doctor Angélico, y que lo coloca, a mi parecer, sin ninguna duda en el sitial más encumbrado de los tomistas de este siglo, en pos de los grandes comentaristas antiguos, como Cayetano, Bañes, Melchor Cano y otros.

Dueño de una inteligencia lúcida y una memoria prodigiosa, como nota el autor de este opúsculo, el P. Ramírez, sin fichero, sustenta su sólida doctrina tomista con múltiples y siempre adecuados textos del Santo Doctor.

El P. Victorino recuerda algunas polémicas en las cuales se vio envuelto el P. Ramírez, en las que contestaba a sus opositores con su maciza doctrina y caridad meridiana.

La obra ha reunido también numerosos textos de insignes tomistas sobre esta titánica obra del P. Santiago Ramírez, que es importante no echar al olvido. Me siento muy honrado por el P. Victorino, que ha colocado una cita de un elogio que yo hice en la *Revista Sapientia*, con motivo de la muerte del ilustre tomista español.

No nos resta sino felicitar al estimado colega y amigo de toda hora, el P. Victorino Rodríguez, por esta oportuna y magnífica síntesis de la vida y obra del esclarecido tomista, que fue el P. Santiago Ramírez Dulanto O. P.

Un maestro expuesto en toda su grandeza por otro maestro.

S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vols., Notre Dame, Indiana, 1986 (Publications in Medieval Studies Nº 23, University of Notre Dame Press, XIX + 939 pp.).

Stephen Gersh es un autor cuya obra constituye una profunda elaboración de la evolución del pensamiento occidental. Pero con esta peculiar característica: su interés se ha concentrado en el extenso, si bien aún oscuro, periodo en que la filosofía griega tocó a su fin, no sin antes repercutir hondamente entre los latinos. La lenta asimilación occidental dio por resultado un pensamiento del que todavía somos deudores. Sin embargo carecemos de una plena comprensión de lo ocurrido. Precisamente esa es la historia que nos cuenta S. Gersh mediante un esforzado trabajo de reconstrucción teórica. Su erudicción es vastísima y el manejo de la bibliografía especializada muy amplio. En 1973 publicó *Kínēsis akinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden, Brill); luego, en 1978, *From Iamblicus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden, Brill). Estas obras nos colocan en las postrimerías de la reflexión filosófica en lengua griega, con relación a uno de los momentos que resató clave para la configuración posterior de medievo, tanto en el campo bizantino como árabe, hebreo y latino. Pero quedaba aún por dirimir, en particular, la compleja trama de interacciones que dan por resultado lo que el autor denomina "tradición latina". Ese es el objeto de libro que comentamos, cuya importancia es evidente. Debemos agradecer a R. McInerny, Director en ese momento del Medieval Institute de la Universidad de Notre Dame (USA), la publicación de esta extensa obra entre las *Notre Dame Publications in Medieval Studies*.

El tema de la obra concentra en un estudio a la vez histórico y sistemático de la transmisión de la filosofía antigua, en particular platónica, a los pensadores medievales. Esa transmisión no fue directa, sino que pasó a través de la literatura filosófica latina producida hasta las postrimerías del mundo antiguo. El criterio de selección de los autores a considerar está basado en la frecuencia de su utilización posterior entre los medievales.

El primer volumen está dedicado al platonismo medio. Se ocupa, en primer lugar, de aquellos filósofos que también recibieron influencia estoica: Cicerón y Séneca, cuyas *Epistulae* 58 y 65 discuten la teoría platónica de las Ideas. Luego, de los doxógrafos que recopilaron en mayor medida la obra platónica: Aulo Gelio (cuyas *Noctes Atticae*, junto con el comentario al *Timeo* de Calcidio, proporcionó la única información disponible en la temprana Edad Media sobre el *Parménides* de Platón), Apuleyo y el *Asclepio*, conservado sólo en lengua latina. Tres breves excursos completan este volumen: uno dedicado al *De Die Natali* de Censorino, y otros dos sumamente valiosos, porque reproducen el texto con traducción anotado de Ambrosio, *Hexaemeron* I 1, 1-4 (donde se discute el origen del universo según Moisés y según los paganos, en especial la opinión platónica) y Agustín, *De diversis quaestionibus* 83, q.46 (la famosa cuestión *De Ideis*) seguida de un comentario. Ambrosio y Agustín son considerados en esta oportunidad como doxógrafos. Han quedado relegadas a un tratamiento más escueto, en los excursos aquellas fuentes que fueron utilizadas en menor medida por los lectores medievales.

El segundo volumen se ocupa del neoplatonismo. Son estudiados aquí muy minuciosamente: Calcidio, Macrobio (de quien no sólo el comentario al sueño de Escipión, sino también sus *Saturnalia* aportan material sobre la teología platónica), Marciano Capella y Boecio. Continúan seis excursos: *Commentarius in Ciceronis Rhetoricam* de M. Victorino (con texto y traducción anotada), *Mathesis*

de Firmicio Materno, *Disputatio de Somnio Scipionis* de Favonio Eulogio, *Commentarii in Virgilio Carmina* de Servio, *Mitologiae* y *Expositio Virgilianae Continentiae* de Fulgencio y *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* de Prisciano Lido (con reproducción de una parte del prefacio que se conserva, como el resto de la obra, sólo en versión latina). El volumen continúa luego con una breve nota sobre Prisciano Gramático, de quien se comenta una afirmación en *Institutiones Grammaticae* referida a las Ideas que posteriormente fue utilizada y citada por Abelardo. Continúa con la "Conclusión", que se ocupa del platonismo medieval y un apéndice sobre M. Terencio Varrón, cuya obra sólo ha podido ser reconstruida a partir de otras fuentes, en particular Cicerón y Agustín.

El libro se completa con la bibliografía, repartida en diez secciones, con la expresa aclaración de que se consideró el material disponible hasta 1982-83. A lo largo de la obra, numerosas y muy cuidadas notas van indicando en cada caso con toda precisión tanto las fuentes antiguas como la ubicación histórica, la continuidad conceptual, o bien el material bibliográfico más adecuado. Por fin, un índice de textos y un índice de textos latinos son de suma utilidad. Debe notarse que cada vez que se considera un filósofo o un texto que haya servido como fuente del medievo, en una extensa nota se indica la bibliografía referida a las influencias que esas fuentes han ejercido hasta aproximadamente el siglo XII.

La cuestión de fondo que el autor trata de resolver a través del análisis de sus fuentes es la posible influencia platónica en la Edad Media. Las preguntas que se formula son: ¿Hasta qué punto es correcto describir la temprana filosofía medieval como platónica?, ¿Debería ser considerada más bien como neoplatónica?, ¿Cuál es la diferencia entre platonismo y neoplatonismo? y, quizás la más compleja, ¿Qué tienen que ver con Platón el posterior platonismo y el neoplatonismo?

Le sirven al autor de punto de partida las interpretaciones de C. Baeumker (1927), E. Hoffmann (1923) y de R. Klibansky (1939). Además, las de J. Koch (1948), J. Hirschberger (1954) y N. Beierwaltes (1969), completan el panorama. Gersh reproduce sucintamente sus opiniones. La sucesión de estas reflexiones dejó como saldo la convicción de que los escritores medievales no distinguieron platonismo de neoplatonismo. Por otro lado, Agustín no parece haber tenido contacto directo con Platón. De modo que si bien el medievo recibió sobre todo la influencia de un neoplatonismo ya cristiano, es posible distinguir una tradición directa de otra indirecta del platonismo. Sin embargo, no se podría hablar estrictamente de un neoplatonismo a secas, debido a la complejidad de la misma tradición antigua, y en especial de la tradición de la antigüedad tardía. En Agustín, por ejemplo, hay vestigios de platonismo medio, y Calcidio es un platónico medio.

Es indudable, entonces, que el tema más importante a resolver reside en la determinación del desarrollo o desviación en las sucesivas fases de la evolución de la tradición platónica, además de las relaciones entre platonismo y aristotelismo. Resulta de fundamental importancia distinguir entre las versiones latinas de los diálogos (tradición directa) y las obras filosóficas originales de autores de la antigüedad tardía (tradición indirecta). Las traducciones latinas disponibles de los diálogos para los medievales son la del *Protágoras* (traducida por Cicerón, y leída por Jerónimo y Prisciano), del *Timeo* (hasta 47b) traducido por Cicerón con introducción (utilizada por Agustín, y que formó parte de una compilación del s. IX hecha por Hadoardo), del *Fedón* (hecha por Apuleyo, quien tradujo también el tratado pseudoaristotélico *De Mundo*), y, por supuesto, la traducción de Calcidio del *Timeo* hasta 53c. Posteriormente, en el siglo XII, Aristipo de Cata-

nia tradujo el *Menón* y el *Fedón*. Es indudable entonces que durante un largo período la Edad Media careció de un conocimiento directo y significativo de Platón.

No ocurre lo mismo con la amplia utilización de autores cristianos que habían asimilado ya el platonismo y lo habían transformado y adaptado. Se pueden mencionar en primer término, por la importancia de su repercusión posterior, Ambrosio, Agustín, Claudiano Mamerto, Boecio. Se debe añadir Mario Victorino, Tertuliano, Minucio Félix, y también Lactancio y Arnobio en la medida en que fueron las fuentes de Isidoro de Sevilla. Casiano completa la lista. Todos ellos utilizan las herramientas filosóficas de las escuelas platónicas, aunque muchas veces adoptan también elementos estoicos. No pueden quedar excluidas las traducciones latinas de Clemente Alejandrino, Orígenes (en particular, *Homiliae* y *De Principiis*), Basilio, Gregorio Nacianceno y el *De Homínis Opificio* de Gregorio de Nisa. De esta cadena de transmisión platónica, el autor sólo se concentra en las fuentes paganas, con excepción de Boecio y Calcidio, cuyas obras están elaboradas a la manera de los paganos.

En notoria en la antigüedad tardía una marcada tendencia a armonizar Platón y Aristóteles, lo que provoca una creciente interpretación metafísica de las cuestiones lógicas. De manera que contribuyeron a configurar la tradición platónica medieval, no sólo las obras de carácter metafísico-teológico características del platonismo sino también las lógicas. Se suma a ello la confluencia en la exégesis literaria de nociones metafísicas sea platónicas o estoicas, de modo que también algunas obras literarias son útiles como trasmisoras de una tradición platónica. Debe destacarse, en general, la inclinación propia de casi todo el período medieval, a ocuparse del estudio de las "autoridades".

El autor acota prudentemente que ha podido establecer la doctrina de las fuentes latinas del platonismo medieval, pero deja abierto el tratamiento exhaustivo de las influencias de estas fuentes debido a la gran cantidad de manuscritos que todavía no han sido editados.

Conviene acotar, por último, que el autor, tras una extensa discriminación de las opiniones de los estudiosos recientes del platonismo, aporta su visión de qué sea neoplatónico, en la que se conjuga lo que él denomina un punto de vista "estructural" y un punto de vista "genético". Gersh considera que oponer conceptualmente el platonismo al neoplatonismo, oscurece la problemática filosófica de fondo. Admite una evolución desde Platón al neoplatonismo, pero la considera gradual en la medida en que vuelve explícito lo que estaba implícito. Su posición dista tanto de la tendencia anterior al siglo XIX a ignorar las diferencias como de la visión fragmentaria contemporánea. Utiliza como conceptos centrales de su análisis: "trascendencia", "inmanencia", y "simultaneidad de trascendencia e inmanencia". Esto le permite integrar en el neoplatonismo los aportes estoicos. Por lo demás, deja bien en claro que en su obra las distinciones entre los períodos del platonismo antiguo, medio, y neoplatonismo, son sólo cronológicas y no doctrinarias. En conclusión, su concepción del neoplatonismo es más laxa que la habitual.

No podemos concluir sin mencionar la claridad y amenidad con que se presentan las cuestiones. Compartimos, pues, el epígrafe: "Platonica familia nihil novimus nisi festum et laetum et sollemne et superum et caeleste" Apuleyo, *Apol.* 64.



## 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 de México

Desde 1968 se publica cuatrimestralmente. En ella colaboran pensadores nacionales y extranjeros sobre diversos temas filosóficos.

Director: José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Antonio Ibargüengoitia, Juan Manuel Silva y Jorge Aguirre.

Para todo lo relativo a la Revista (artículos, libros para reseña, reseñas, revistas en canje, pagos, etc.) dirigirse a:

REVISTA DE FILOSOFIA. Universidad Iberoamericana. Departamento de Filosofía. Prolongación Paseo de la Reforma, 880. Lomas de Sta. Fe. Del. A. Obregón. C.P. 01210. México, D.F.

Suscripción: \$ 20.00 (veinte dólares). Número suelto y atrasado: \$ 10.00 (diez dólares).

# **MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**40-6789 y 6833**

**PERALTA RAMOS**

**SEBRA**

**ARQUITECTOS S. A.**

**ARENALES 1132**

**CAPITAL**

# 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