

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLVII

1992

BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La persona y su mundo: la cultura, la moral, el derecho y la sociedad familiar y política (I)* 5

ARTICULOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Ciencia y filosofía en el tomismo* . 9
VÍCTOR VELARDE MAYOL: *Conocimiento y concepto* 23
AUGUSTO FURLÁN: *Spinoza: presencia de la tradición en la modernidad* 45

NOTAS Y COMENTARIOS

- JUAN A. CASAUBÓN: *El poema de Parménides y la analogía según Santo Tomás de Aquino* 65
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN: *La relación de Hegel con el catolicismo según algunas menciones de K. Rosenkranz* 67
MARGARITA MAURI: *Claves para la paz* 73

BIBLIOGRAFIA

- CARMEN BALZER: *Breve historia de las ideas religiosas* (Mario E. Sacchi), p. 79; FELICIEN ROUSSEAU: *Courage or Resignation and Virtue. A Return to the Sources of Ethics* (Mario E. Sacchi), p. 80.
-

1992

(Enero-Marzo)

Año XLVII

Nº 183

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

LA PERSONA Y SU MUNDO: LA CULTURA, LA MORAL, EL DERECHO Y LA SOCIEDAD FAMILIAR Y POLITICA

1. — Esencia de la persona.

La persona humana es una substancia completa, compuesta de cuerpo y alma, y espiritual por ésta. Esta substancia completa es subsistente, es decir, totalmente separada de toda otra en su ser o, en otros términos, una totalidad ontológica independiente en sí misma¹. Esta subsistencia es la noción genérica de persona, común a otras substancias materiales y espirituales. Una planta o un animal es un ser subsistente.

La diferencia específica del ser subsistente, que lo convierte en persona propiamente tal, es la espiritualidad, un ser enteramente superior e irreductible a la materia en su alma, que es la forma o acto del cuerpo, al que confiere también su esse o ser, y por ella llega el esse o acto de ser a todo el compuesto.

En síntesis, la esencia constitutiva de la persona es constituir un ser subsistente o cerrado ontológicamente en sí mismo, y a la vez espiritual. Por esta espiritualidad mediante la actividad intelectual y volitiva la persona está abierta al Ser trascendente divino, como meta o Fin de su vida.

La persona es un ser paradójal: cerrado e independiente en su ser ontológico y a la vez esencialmente abierto por su espíritu, a través de la inteligencia

¹ Del constitutivo de la subsistencia nos hemos ocupado ampliamente en el C. I de mi libro *Esencia y Vida de la Persona Humana*. Baste recordar que para Santo Tomás el *esse o acto de ser* es el constitutivo de la subsistencia, el que cierra y confiere independencia a la substancia completa. Aplicando esta doctrina al dogma de la Encarnación del Verbo, Santo Tomás afirma que la substancia humana de Cristo —su Humanidad— es subsistente por la Existencia del Verbo —por su *Esse*— y, por eso, sin dejar de ser hombre perfecto, Jesucristo es subsistente, aun como hombre, por la Persona divina, por el *Esse* de esta Persona. En una palabra, en Cristo hay dos substancias realmente distintas, una humana y otra divina; pero hay un solo *Esse*, que es el Verbo y, por eso, Jesucristo hombre es Dios por la subsistencia o persona divina o la existencia o *Esse* del Verbo.

*y de la voluntad libre, al ser trascendente, y, en definitiva, a la Verdad, Bondad y Belleza infinita del Ser de Dios, como su Fin trascendente infinito y divino*².

2 — La vida de la persona.

Si consideramos la persona en su actividad vital veremos que ella está abierta por todas las dimensiones de su espíritu al ser trascendente, al Ser divino en última instancia, como Bien supremo de sus aspiraciones.

La persona, por su inteligencia no sólo aprehende o conoce la verdad del ser trascendente del mundo y del mismo Ser de Dios, sino también el ser o verdad propia. De todos los seres materiales del mundo, por su espíritu la persona humana es el único ser que aprehende su propio ser o verdad, el único ser que es y que sabe que es, que tiene conciencia de sí, que se conoce a sí mismo. “¡Que miserable es el hombre: una caña que piensa y que una gota de agua puede matarlo; pero el hombre sabe que es miserable, tiene conciencia de sí, y esa es su grandeza!” (Pascal). Ningún otro ser material posee esta grandeza de conocerse a sí mismo.

Todos los seres materiales son, pero no saben que son. Sólo en el conocimiento espiritual de la persona, llegan a tener conciencia de su ser, a la vez que la misma persona logra la conciencia de sí: de que ella es y sabe que es y que sabe que las cosas son. Más aún, sólo ella es capaz de preguntar por el ser o esencia de las cosas, qué son ellas y cómo están constituidas, y también es capaz de preguntar sobre su propia esencia.

Si prescindimos de Dios, de no existir el hombre, el mundo sería como si no fuese, pues no tendría conciencia de sí, no sabría que es. Únicamente por el hombre y desde el hombre el mundo llega a saber que es, logra un nuevo ser, como objeto conocido en la actividad intencional de la inteligencia. Por eso, dice Santo Tomás que “el intellectus quodammodo fit omnia”: “la inteligencia se hace o se identifica intencionalmente en el seno de su acto, con todo el universo”.

² Por haber confundido ambos planos: el de la subsistencia y el de la espiritualidad de la persona, Nédoncelle critica injustamente a los personalistas, porque la persona, dice él, no está cerrada sino abierta al ser trascendente y, al Ser divino. Cosa que ningún personalista niega. Lo que olvida Nédoncelle es la realidad independiente ontológicamente del ser subsistente.

3. — Las dimensiones de la actividad espiritual de la persona.

Por la inteligencia la persona no sólo es el único ser del mundo que sabe que las cosas son y sabe a la vez que ella es sino que ella puede preguntar por el ser de aquéllas y de ésta.

Por su voluntad se abre también al ser trascendente, como bien. Ella puede apetecer el bien de las cosas y, en definitiva, no descansa hasta alcanzar el Bien infinito de Dios.

Abierta al ser o verdad trascendente por la inteligencia y, a través de ella, por la voluntad, apetece ese mismo ser como bien, que la actualiza o perfecciona y, en última instancia, apetece el Bien infinito de Dios, como Fin supremo de su apetencia, que le confiere la plenitud de su ser.

Del mismo modo a través del ser o verdad aprehendida por la inteligencia, ésta se abre a la aprehensión de la belleza trascendente de las cosas, y en última instancia, a la Belleza de Dios.

Como se ve, por todas las dimensiones o actividades del espíritu, la persona humana está esencialmente hecha para Dios. Así lo recuerda el Concilio Vaticano II. en G. S. (N. 19).

Si preguntamos a un sabio —a Pasteur, por ejemplo— qué busca, dirá: la verdad. Pero nunca está contento con la verdad lograda, siempre quiere nuevas verdades o nuevos aspectos de la misma, porque lo que él consciente o inconscientemente busca es la Verdad infinita de Dios. De hecho Pasteur, enfermó, seguía trabajando en busca de nuevas verdades para curar o aliviar las enfermedades de los hombres.

Si preguntamos a San Francisco —el hombre que tal vez más se ha asemejado a Cristo— qué buscaba, responderá el bien, la santidad que nunca acababa de alcanzar, porque él intentaba alcanzar la santidad sin límites que únicamente se puede alcanzar en el cielo.

Si interrogamos a Miguel Angel —sin duda el artista más grande de la historia— qué intentaba, respondería aprisionar la belleza en el lienzo, en la piedra o en la estructura de una construcción. Pero en su larga vida, desde la Pietá del Vaticano, a los 24 años, hasta la Pietá de Santa María dei Fiore

de la Catedral de Florencia, a los 83 años, después de haber pintado la Capilla Sixtina y esculpido el Moisés y otras maravillosas estatuas, nunca estuvo contento ni satisfecho con sus extraordinarias obras artísticas, porque la belleza que él buscaba era la Belleza infinita, sólo alcanzable en la eternidad.

De ahí que el genio de Hipona, San Agustín, después de haber intentado satisfacer sus ansias de felicidad "en las cisternas rotas" del amor y del placer humano, ya de retorno a Dios, se expresa hermosamente: "Fecisti nos, Domine, ad te, et quomodo est irrequietum cor nostrum donec requiescat in te"; "Nos hiciste, Señor, para Ti, y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en Ti" (Conf. I, 1).

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

CIENCIA Y FILOSOFIA EN EL TOMISMO

I

El problema de las relaciones entre la filosofía y las ciencias, planteado desde fines del siglo XIX por tendencias ajenas al tomismo, ocupó la atención de los seguidores del Aquinense suscitando una serie de soluciones poco coincidentes entre sí (muestra de la libertad intelectual reinante en esta escuela).

Antes de analizar las diversas posiciones adoptadas en este tema será indispensable precisar qué se entiende por "filosofía" y qué por "ciencia" en el tomismo, ante todo, como es lógico, en el propio Santo Tomás. Pero quien busque en sus obras una definición de "philosophia" se llevará una sorpresa. Aunque en múltiples pasajes se refiere a la filosofía y a sus funciones nunca se preocupó en definir el vocablo. Tal vez podría pensarse que daba por sabido su significado; pero esto contrariaría su modo de exponer. En realidad consideraba "philosophia" como sinónimo de "scientia".¹ Y como en esta temática más que en ninguna otra el Angélico se inspira en Aristóteles, conviene dirigirse ante todo al Estagirita.

II

El término latino "*scientia*" (del verbo "scio", sé, nominativo "scire", saber) significa "lo que uno sabe" en sentido amplio: así lo usan Cicerón y Julio César, aunque también tuvo un sentido más limitado, como "habilidad", "arte" o "ciencia" específica.² Era natural que se lo usara para traducir el vocablo griego "*epistémē*" que posee un significado más preciso. *Aristóteles* lo empleó abundantemente y expuso su noción en distintas obras: expresamente en los *Analíticos Posteriores*, pero también en su *Física*, su *Metafísica* y su *Ética nicomaquea*.

¹ Cfr. S. TOMÁS, *In Physicorum libros*, I, lect. 1, n° 3: "Consequens est quod ens movibile sit subiectum *naturalis philosophiae*. . . De his igitur quae habent in se principium motus est *scientia naturalis*" (ed. M. Maggiolo, Marietti, Torino, 1954, p. 3); II, lect. 4, n° 175: "Quantum se extendat consideratio *philosophiae naturalis*. . . (p. 88); II, lect. 5, n° 176: "A *philosopho naturali assumitur* consideratio de causis. . . , quae sunt causae naturalium mutationum" (p. 92); III, lect. 4, n° 328: "Huiusmodi *philosophiam, scilicet naturalem*. . ." (p. 164). *In Metaphysicorum libros*, I, lect. 1, n° 35: "Illa *scientia* quae simpliciter est *sapientia*. . ." (ed. Cathala-Spiazzi, Marietti, Torino, 1950, p. 11); IV, lect. 1: n° 1145: "Talis *scientiae* sit circa causas et principia. . ." (p. 295; n° 1155: "Sequitur quod *naturalis scientia* theórica sit. . ." (p. 296); n° 1156: "Modum proprium definiendi *naturalis philosophiae*" (p. 296), etc.

² Cfr. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, ed. Adena, Prato, 1871, vol. 7, p. 374; numerosas citas.

El Estagirita relaciona "epísteme", saber, con "detenerse": el asombro ante algo desacostumbrado nos hace detener en actitud reflexiva: "Llamamos 'saber' ("epísteme")... al reposo y detención del pensamiento".³ Hay en realidad relación etimológica: "epístemai", saber, del jónico "efístemai", colocar sobre, estar ante, estar de pie, proviene de "efistáno", detener.

El proceso del *saber* sigue un camino ascendente: ante todo surge de una *sensación* ("aístesis"); ésta origina una *memoria* ("mneme"); de la memoria de casos semejantes nace la *experiencia* ("empeiria") que, al ser purificada por la mente de lo concreto se eleva al ámbito de lo *universal* ("kazólon"); de aquí lo conocido puede dirigirse ya a la aplicación a casos individuales, propia del *arte* ("tejnë"), ya a la explicación de la realidad, propia de la *ciencia* ("epísteme").⁴

Muchas veces el objeto estudiado no permite, por su misma contingencia, sino una *opinión* ("dóxa") paso previo, en otros casos, al saber⁵ que versa sobre lo *universal*⁶ y *necesario*⁷ conocido *demostrativamente*.⁸ La demostración revela las *causas* ("aitíai") de modo que sólo se posee el saber cuando "se conocen las causas".⁹ La demostración científica ("epistemonikós") puede concluir en las causas de muy distinto modo: ya mostrando la causa propia,¹⁰ ya las causas universales,¹¹ ya simplemente comprobando el hecho ("hóti").¹² Hay también demostraciones directas, positivas, negativas y por reducción al imposible.¹³

Como hay diversidad de demostraciones: unas son más precisas que otras (aun en una misma ciencia), las ciencias son más o menos rigurosas según su grado de *exactitud* ("akríbeia").¹⁴ Por su finalidad las "ciencias" se dividen en

³ ARISTÓTELES, *Física*, VII, 3; 247 b 10-11 (ed. W. Ross, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford, 1955).

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1; 980 b 27-981 b 6 (ed. W. R. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1975).

⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 32 b 30 (ed. W. D. Ross, *Aristotle's Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 1945). Sobre la relación "dóxa-epísteme", cfr. MARIO MIGNUCCI, *La teoría aristotélica della scienza*, Sansoni editore, Firenze, 1965, pp. 31-42 (a mi juicio más acertado que L. M. REGIS, *L'opinion selon Aristote*, Vrin, Paris-Otawa, 1935).

⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5; 417 b 23 ed. P. Siwek, Universitas Gregoriana, Roma, 1945). Cfr. MIGNUCCI, *op. cit.*, pp. 68-85.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, VI, 3. 1129 b 23 (ed. Araujo-Mariás Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970). Cfr. R. GAUTHIER-J. JOLIFF, *L'Étique a Nicomaque*. Publications Universitaires, Louvain, 1959, vol. III, pp. 453-454 y MIGNUCCI, *op. cit.*, pp. 85-102.

⁸ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 2. 71 b 2 (ed. cit.). Cfr. GILLES-GASTON GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris, 1976, pp. 68-94 y MIGNUCCI, *op. cit.*, pp. 107-143.

⁹ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 2; 71 b 11 (ed. cit.). Cfr. G. E. PONFERRADA, "Las causas en Aristóteles y Santo Tomás", *Sapientia*, 1983, pp. 9-36.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 18; 99 b 9; I, 2; 71 b. 12.

¹¹ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 24. 85 b 1.

¹² ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 13; 78 a 22; cfr. *Metafísica*, I, 1; 981 a 29.

¹³ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 21; 82 a 26; I, 24; 85 a 12-20.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 27. 87 a 32; *Metafísica*, I, 2; 882 a 13; I, 2; 882 a 25; II, 3; 995 a 9; *Ética nicomaquea*, VI, 3; 1139 b 20. Los términos "akribés", preciso, exacto, y "akríbeia", precisión, exactitud, califican al objeto conocido. Pero fueron traducidos al latín medieval por "certum", "certitudo", que expresan un estado subjetivo de seguridad.

tres géneros: son 1) *teoréticas* si buscan saber para contemplar la verdad; 2) *prácticos* si su fin es el obrar humano y 3) *factivas* si tienen por finalidad producir algo útil o bello.¹⁵ Las teoréticas se subdividen en *Física*, que estudia el ente movable, *Matemática*, que trata de la cantidad abstracta y *Filosofía Primera* que versa sobre el ente en cuanto ente, los principios y las causas.¹⁶

III

Santo Tomás desarrolló, profundizándola, la teoría aristotélica del saber. La *ciencia* ("scientia") es el conocimiento intelectual *cierto*, fruto de *demonstración*, permanente en forma *habitual* en el entendimiento, que descubre las causas de las cosas.¹⁷ Por ser cierto, este conocimiento se distingue tanto de la opinión como de la conjetura;¹⁸ por ser demostrativo se distingue de la intuición;¹⁹ por ser habitual se distingue del acto de saber para el que capacita²⁰ como de la mera disposición para el saber.²¹

La *certeza* de la ciencia proviene de la conexión necesaria entre su *objeto* y la esencia del *sujeto* del que trata.²² La ciencia sólo versa sobre lo *universal* y *necesario*, aspectos que se hallan en toda realidad contingente e individual.²³ "Nada es tan contingente que no posea en sí algo necesario; así en el hecho de que Sócrates corra, en sí mismo contingente, hay una relación necesaria entre el correr y el moverse, porque si Sócrates corre, necesariamente se mueve".²⁴ Y las cosas individuales poseen esencias universalizables por abstracción intelectual.²⁵

Hay ciencias que sólo tratan de un tipo de *causas*; otras de varias y algunas de todas.²⁶ Hay casos en los que no se logra explicitar el *por qué* de las cosas sino sólo el *cómo*.²⁷ También hay casos en los que sólo se llega en forma

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, I; 1026 b 19 - 1026 a 32; *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1094 a 28 - b 5.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 7; 1064 a 10-34.

¹⁷ S. TOMÁS, In *Ethicorum libros*, VI, lect. 3; n^{os} 1145 y 1149 (ed. A. Pirotta, Marietti, Torino, 1936, pp. 382-383); In *Posteriorum Analyticorum libros*, I, lect. 4, n^o 32 (ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino, 1955, p. 161).

¹⁸ S. TOMÁS, In *Ethicorum libros*, VI, lect. 3, n^o 1143 (ed. cit., p. 382).

¹⁹ S. TOMÁS, In *Analyticorum Poster.*, I, 1, n^o 9 (ed. cit., p. 150).

²⁰ S. TOMÁS, In *III Sententiarum libros*, q. 2, a. 4 (ed. Moos, Lethelleux, Paris, 1933, p. 996).

²¹ S. TOMÁS, In *Ethicorum libros*, VI, lect. 3, n^o 1144 (ed. cit., p. 382).

²² S. TOMÁS, In *Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 9, n^o 77 (ed. cit., p. 177). cfr. 1, lect. 1, n^o 14 (p. 153) y I, lect. 4, n^o 32 (p. 161).

²³ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1 (ed. P. Caramello, Marietti, Torino, 1950, p. 407).

²⁴ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 3 (ed. cit. p. 327).

²⁵ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1 (ed. cit., pp. 416-417) y I, q. 86, a. 1 (p. 425).

²⁶ S. TOMÁS, In *Physicorum libros*, I, lect. 1, n^o 5 (ed. cit., p. 4).

²⁷ S. TOMÁS, In *Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 23, n^{os} 193-194 (ed. cit., p. 226), I, lect. 16, n^o 145 (p. 203).

indirecta a las causas, ya sea al determinar un conjunto de *antecedentes* entre los que está la causa no identificada, ya sea planteando un *dilema* uno de cuyos miembros se excluye por llevar al absurdo, asentándose así la verdad de su opuesto, del que sin embargo no se aclara la naturaleza.²⁸

Las ciencias se diversifican ante todo por su fin: si éste es sólo saber, son *especulativas*; si es dirigir la acción, sea el obrar o el hacer, son *prácticas*.²⁹ Las especulativas se dividan por sus *objetos*, tomados no materialmente sino *formalmente*³⁰ porque las ciencias son *hábitos* demostrativos³¹ y la especificidad del hábito depende de su *objeto formal*.³² Sin embargo, por ser *demostrativos*³³ constituyen un proceso y por ello su objeto no los especifica en forma inmediata sino por obra de un *medio*.³⁴ De aquí la distinción entre “sujeto” y “objeto” de una ciencia.

El *sujeto* es “aquello cuyas causas y propiedades buscamos”,³⁵ el *objeto* es lo que se conoce con certeza del sujeto y esto es doble: el objeto *material* son las conclusiones a las que demostrativamente se llega; el *formal* es el *medio* de la demostración,³⁶ la *definición* del sujeto.³⁷ Como lo conocido intelectualmente es fruto de una *abstracción* que extrae lo inteligible de la concreción sensible,³⁸ el saber es abstracto. Hay dos tipos de abstracción: 1) *uno* por el que se abstrae “lo *universal* de lo particular”; en él “se dejan las condiciones materiales individuales para retener lo *común*”,³⁹ 2) *otro* por el que se abstrae “la *forma*” de la materia y en él se procede de lo que es más material pues lo que es primero sujeto queda último en cambio la última forma se quita primero.⁴⁰ En el primer tipo, “*no permanece* aquello de lo que se abstrae: quitada de ‘hombre’ la diferencia ‘racional’ ya no permanece en nuestro entendimiento ‘hombre’ sino sólo ‘animal’”.⁴¹ En el segundo, “*permanecen* en nuestro entendimiento la forma y la materia: extrayendo la forma del círculo permanece en el concepto tanto el círculo como el bronce”.⁴²

²⁸ S. TOMÁS, *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 25, nºs 209-212 (ed. cit., pp. 231-232). I, lect. 39 nº 348 (p. 293); I, lect. 40, nº 355 (p. 296).

²⁹ S. TOMÁS, *In De Anima*, I, lect. 1, nº 3 (ed. cit.); *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 16 (ed. cit., p. 89).

³⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 3 (ed. cit., p. 4).

³¹ S. TOMÁS, *In Ethicorum*, VI, lect. 3, nº 1143 (ed. cit., p. 382); *Summa theologiae*, I-II, q. 50, a. 4 (ed. cit., p. 222).

³² S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2 (ed. cit., p. 88); I-II, q. 54, a. 2 (ed. cit., p. 236); II-II, q. 5, a. 4 (ed. cit., p. 50).

³³ S. TOMÁS, *In Ethicorum libros*, VI, lect. 3, nº 1149 (ed. cit., p. 383); *In Analyticorum Posteriorum*, II, lect. 1, nº 408 (ed. cit., p. 382); *ib.*, I, lect. 4 nº 36 (ed. cit., p. 161).

³⁴ S. TOMÁS, *In Analyticorum Posteriorum*, II, lect. 1, nº 407 (ed. cit., p. 322).

³⁵ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum libros, proemium* (ed. cit., p. 2); *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 15, nº 129 (ed. cit., p. 197).

³⁶ S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 3 (ed. cit., p. 4); II-II, q. 5, a. 4 (ed. cit., p. 50).

³⁷ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum*, VI, lec. 1, nº 1149 (ed. cit., p. 296).

³⁸ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3 (ed. cit., p. 384), I, q. 85, a. 1 (ed. cit., p. 407).

³⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 3 (ed. cit., p. 204); *Compendium theologiae*, I, c. 62 (ed. R. Verardo, Opuscula theologica, Marietti, Torino, 1954, p. 32).

⁴⁰ S. TOMÁS, *Compendium theologiae*, I, cit., 39.

⁴¹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, cit., 39.

⁴² S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, cit., 39.

La *materia* de la que se abstrae es individual o común; *individual* “esta carne y estos huesos; común, la carne y los huesos”;⁴³ se trata de materia *sensible* “sujeto de cualidades perceptibles sensorialmente”, pero también se “denomina materia *inteligible* a la substancia en cuanto sujeto de cantidad”.⁴⁴ De acuerdo a la materia de la que se abstraigan sus nociones, las ciencias especulativas se dividen en tres géneros: 1) la *Física* (o Filosofía Natural o Ciencia Natural) cuyo sujeto es el *ente móvil*, abstrae de la materia sensible individual pero retiene la común (sería absurdo un hueso inmaterial); 2) la *Matemática* cuyo sujeto es el *ente cuantificado*, abstrae de la materia sensible tanto individual como común, pero retiene la inteligible porque la cantidad supone lo corpóreo; 3) la *Metafísica*, cuyo sujeto es el *ente en cuanto ente*, abstrae de toda materia porque no depende de ella: el ente es común a todo lo material e inmaterial.⁴⁵ Y entre la Física y la Matemática hay “ciencias *intermedias*”, materialmente físicas y formalmente matemáticas.⁴⁶

“El género se divide en especies”;⁴⁷ los géneros de ciencias deben tener especies, pero Santo Tomás no los explicita, salvo el caso de la Matemática, dividida en Aritmética y Geometría.⁴⁸ Sí, en cambio, hace notar que “en las diversas conclusiones de una misma ciencia existen medios distintos de demostración, de los que unos pueden conocerse sin los otros”.⁴⁹ Como cada tipo de demostración tiene distinto grado de precisión, habrá también, dentro de una misma ciencia, mayor o menor grado de certeza y asimismo conclusiones sólo más o menos probables.⁵⁰

IV

La noción clásica de *ciencia*, elaborada por Aristóteles y reelaborada por Santo Tomás, se conservó hasta muy entrada la edad moderna. Las ciencias experimentales, sin embargo, seguían desde la edad media un rumbo distinto. Dentro de lo que se entendía por “filosofía natural” *Roberto de Grosseteste* habría insistido —sin creer apartarse de la tradición— en la aplicación de las matemáticas al dato experimental para darle una inteligibilidad que lo sensible

⁴³ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1 ad 2m. (ed. cit., p. 417).

⁴⁴ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum*, VIII, lect. 5, nº 1760 (ed. cit., p. 420); *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2 ad 2m; cfr. 43.

⁴⁵ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum*, VI, lect. 1ª nºs 1152-1161 (ed. cit., pp. 296-297); *Summa Theologiae*, I, cit. 43.

⁴⁶ S. TOMÁS, *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 25, nºs 209-210 (ed. cit., p. 231); *In Physicorum*, II, lect. 3, nº 164 (ed. cit., p. 84).

⁴⁷ S. TOMÁS, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 4, a. 2 (ed. cit., p. 483). *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 12, nº 100 (ed. cit., p. 185).

⁴⁸ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum*, I, lect. 16, nº 249 (ed. cit., p. 72); IV, lect. 2, nº 560 (ed. cit., p. 166).

⁴⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 4 ad 2m. (ed. cit., p. 50).

⁵⁰ S. TOMÁS, *In Metaphysicorum*, I, lect. 2, nº 47 (ed. cit., p. 14); *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1 ad 3m (ed. cit., p. 340); *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 44, nº 404 (ed. cit., p. 316).

no posee de por sí.⁵¹ Su discípulo *Roger Bacon* notó que en esto se separaba de lo enseñado en los libros de Aristóteles;⁵² sin embargo, consideró que era un método válido para detectar las causas.⁵³ Y si bien en el siglo XIII no se prestó atención a esta manera de trabajar en el campo científico, fue ampliamente desarrollado en el XIV y XV.⁵⁴

Quien recogió estas ideas fue *Leonardo da Vinci*, para quien la ciencia "es hija de la experiencia" ayudada por instrumentos y guiada por reglas; sus demostraciones deben ser matemáticas y concluir en leyes de la naturaleza.^{54 bis} Esta concepción será la que *Galileo Galilei* propugnará al establecer lo que sería el estatuto moderno de la ciencia: ésta nace de una observación que sugiere una hipótesis explicativa que debe verificarse por experimentos realizados con métodos e instrumentos adecuados; la demostración debe ser matemática porque la cantidad es la propiedad fundamental de las cosas; la conclusión será una ley, no una vana búsqueda de esencias o cualidades.⁵⁵ Ya se rompe con la tradición filosófica pero se supone que la ciencia, entendida de este modo, es la verdadera filosofía.

Que esto sea así lo manifiestan los títulos de las obras fundamentales de la ciencia moderna: *Robert Boyle*, el creador de la Química, tituló a sus trabajos "Experimental Philosophy" (1663) y "Corpuscular Philosophy" (1666); *Isaac Newton* llamó a su magna obra de física cósmica "Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (1687); *Immanuel Kant* se doctoró en filosofía con una tesis sobre el fuego, "De igne" (1755); *Jean Baptiste Monnet de Lamarck* publicó una "Philosophie Zoologique" (1809); *John Dalton* un "System of Chemical Philosophy" (1808); *Stanislao Cannizzara* un "Sunto di un corso di Filosofia Chimica" (1858). La culminación de esta línea es el "Curso de Filosofía Positiva" (1842) de *Auguste Comte*: la filosofía es el nombre del conjunto de las ciencias positivas.⁵⁶

Después de dominar por medio siglo la concepción positivista del saber, comenzó su decadencia en su interior mismo. *John Stuart Mill* minó la solidez

⁵¹ L. BAUR, *Die Philosophie des Roberts Grosseteste*, Beumker, Münster in Westf., 1917. cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1947, pp. 470-473.

⁵² ROGER BACON, *Compendium philosophiae*, ed. Brewer, London, 1859, p. 467.

⁵³ ROGER BACON, *Opus maius*, ed. E. Bridges, Oxford, 1897, vol. I, p. 101.

⁵⁴ JEAN BURIDAN, *Quaestiones in Physicam*, ed. Paris, 1509; *Quaestiones supra libros De coelo et mundo*, Cambridge, Mass., 1942 (cfr. P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, Alcan, Paris, 1909, t. III; E. GRANT, *La ciencia física en la edad media*, F.C.E., México, 1983, pp. 77-121). NICOLÁS DE OREME, *Le livre du ciel et du monde*, Medieval Studies, 1941 (cfr. A. Meier, *Studien zur Naturphilosophie in des 14. Jahrhunderts*, Essen, 1943, pp. 283-348, E. GRANT, *op. cit.*, pp. 133-209); ALBERTO DE SAJONIA, *In Physicam* (cfr. A. Meier, *op. cit.*, pp. 130-139; A. Dytoff, *Albert von Sachen*, Beiträge, Munster, 1926, pp. 330-342).

^{54 bis} LEONARDO DA VINCI, *Trattato della Pittura*, ed. Paladan, 1509; trad. esp. *Tratado de la pintura*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1945, pp. 18-24.

⁵⁵ GALILEO GALILEI, *Saggiatore*, Edizione Nazionale, Firenze, 1934, vol. VI, pp. 248-249.

⁵⁶ ROBERT BOYLE, *Experimental Philosophy y Corpuscular Philosophy* en *Works*, ed. T. Birch, London, 1774; ISAAC NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ed. Amsterdam, 1723; J. B. MONNET DE LAMARCK, *Philosophie Zoologique*, ed. Martins, Paris, 1809; trad. esp., Valencia, 1910; JOHN DALTON, *System of Chemical Philosophy*, London, 1808; STANISLAO CANNIZZARO, *Sunto di un corso di Filosofia Chimica*, Firenze, 1858; AUGUSTE COMTE, *Cours de philosophie positive*, Société Positiviste, Paris, 1908.

de la ciencia al sostener que las conclusiones inductivas sólo sintetizan la experiencia realizada sin poder extenderse más allá; el físico *Emil du Bois Reymond* admitió que hay en el mundo “enigmas” insolubles para la ciencia; *Herbert Spencer* vio las limitaciones del saber científico reducido a lo fenoménico y propuso que a la par de la ciencia hubiese una filosofía cuyo objeto sería “lo incognoscible”.⁵⁷ No es éste el lugar para detallar los trabajos de epistemólogos ajenos al tomismo, como *Emile Boutroux*, *Henri Poincaré* o *Pierre Duhem*,⁵⁸ o de filósofos como *Henri Bergson*⁵⁹ que dieron muerte a las pretensiones hegemónicas de las ciencias, abriendo paso a la filosofía.

V

Santo Tomás enseña que “el significado de un nombre debe tomarse de lo que se entiende significar con él en el lenguaje común”.⁶⁰ No cabe duda que el lenguaje común entiende por “ciencia” un tipo de saber distinto del filosófico. De ahí que desde comienzos del siglo XX los tomistas se ocuparan de dilucidar el problema de las relaciones entre filosofía y ciencia (entendida en el sentido actual del término). Las soluciones fueron (y son) diversas; se las podría reunir en al menos diez grupos.

1) El primero es el de que quienes *niegan* que haya *distinción específica* entre filosofía y ciencias. Su principal figura es el español *Aniceto Fernández Alonso*. En trabajos que se escalonan durante un cuarto de siglo⁶¹ ha sostenido que aunque la Filosofía Natural, situada en el primer grado de abstracción, se distinga tanto de la Matemática, ubicada en el segundo y de la Metafísica, ubicada en el tercero, no se distingue de las ciencias naturales (como la física, la química o la biología) sino con una “distinción accidental y convencional”.⁶²

⁵⁷ EMIL DU BOIS REYMOND, *Die sieben Welträtsel*, Berlin, 1882; JOHN STUART MILL, *A System of Logic*, London, 1843; trad. esp., Ovejero Maury, Madrid, 1917. HERBERT SPENCER, *First Principles*, London, 1862, trad. esp. J. Irueta, Madrid, 1909, t. II, pp. 82-121.

⁵⁸ EMILE BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris, 1874. *De l'idée de la loi naturelle dans la science*, Alcan, Paris, 1895; HENRI POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1902, trad. esp., *La ciencia y la hipótesis*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1945; *La valeur de la science*, Flammarion, Paris, 1946; trad. esp. *El valor de la ciencia*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946; *Science et méthode*, Flammarion, Paris, 1905, trad. esp., *Ciencia y método*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946; PIERRE DUHEM, *Etudes sur Léonard da Vinci*, Alcan, Paris, 1906-1913; *Le système du monde*, Vrin, Paris, 1954-1959; *La théorie physique*, Alcan, Paris, 1906.

⁵⁹ HENRI BERGSON, *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, 1896; *La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris, 1924; también en *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970 (édition du centenaire).

⁶⁰ S. TOMÁS, *In Analyticorum Posteriorum*, I, lect. 1, n° 33 (ed. cit., p. 161).

⁶¹ A. FERNÁNDEZ ALONSO, *Scientiae et philosophia secundum Albertum Magnum*, Angelicum, 1936, pp. 24-59; *De primis intrinsicis corporum principiis*, Acta secundii congressus thomisticus internationalis, 1936; pp. 381-396; “Il problema della relazione fra le scienze e la filosofia”, “Carresio”, *Vita e Pensiero*, Milano, 1937, pp. 353-374; “Naturaleza y unidad de la ciencia humana”, *Ciencia Tomista*, 1938, pp. 327-352 *Alcuni principi fondamentali della filosofia di Tommaso d'Aquino*. Atti del Congresso Internazionale Roma-Napoli, 1974, vol. 9, pp. 77-86.

⁶² *Il problema della relazione*, cit., p. 172.

No se equivocaban los antiguos y medievales al incluir en la "Physica" a las ciencias y a la filosofía de la naturaleza: las primeras dependen de la segunda "esencialmente, intrínsecamente, formalmente, específicamente".⁶³ Distinguir específicamente las ciencias de la filosofía sería un eco de la diferenciación kantiana entre "fenómeno" y "noúmeno".⁶⁴

Esta posición —a la que adhiere *Guillermo Fraile*⁶⁵— conserva la concepción clásica de "scientia"; pero al aplicarla a la situación contemporánea del saber parece desconocer la evolución de las ciencias. Los científicos —a costa de errores filosóficos— han ido tomando conciencia de la especificidad de sus objetivos, métodos y lenguaje, distintos de los de la filosofía. Sus fallas en un terreno que no es el suyo, sino de los filósofos, no autoriza a éstos a pretender imponerles pautas o métodos. Y cuando un tomista habla de "fenómenos" no se refiere a la construcción trascendental kantiana (dato informe más formas a priori de la sensibilidad externa e interna subsumido por categorías del entendimiento) sino a accidentes sensibles, reales porque participan del ser, aun cuando, como dice Santo Tomás, no sean entes sino "del ente".⁶⁶

2) Una solución vastamente difundida en las primeras décadas del siglo XX *distingue* la filosofía de las ciencias porque la primera trata de las *causas últimas* mientras que las segundas versan sobre las *causas próximas*. Su exponente principal es el belga *Desideré Nys*, que a la vez que distingue relaciona las ciencias con la filosofía. Esta no sería sino "una prolongación o más bien un complemento de los estudios científicos" y por ello "el dominio de la filosofía natural comienza donde terminan las ciencias naturales".⁶⁷

Esta posición —originada en ideas de *Desideré Mercier*, su maestro, y a través de él en *Wilhelm Wundt*⁶⁸— pareció muy convincente. Sin embargo, cabe cuestionar si la filosofía prolonga la línea del saber científico. Profundizando en los resultados de las ciencias se logran leyes cada vez más amplias, unificadas por teorías cada vez más extensas pero ajenas a las explicaciones filosóficas. El equívoco reside en la utilización unívoca del término "causa". Para los científicos "causa" es el antecedente experimentable de un fenómeno; para la filosofía es el principio que influye en la existencia de algo. Aunque se usa el mismo término, el sentido es diverso; no hay por ello continuidad entre ambos tipos de "causas" ni pueden llamárselas "próximas" y "últimas" como si estuvieran en sucesión lineal.

3) El holandés *Peter Hoenen* ha hecho una propuesta con poco eco. A la vez que admitió la distinción de ámbitos, insistió en la conexión estrecha entre

⁶³ *De primis intrinsecis*, cit., p. 290.

⁶⁴ *Algunos aspectos*, cit., p. 80.

⁶⁵ GUILLERMO FRAILE, *La filosofía y las "ciencias"*, Estudios Filosóficos, Las Caldas, 1961, pp. 201-234.

⁶⁶ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 90, a. 2 (ed. cit., p. 444).

⁶⁷ DESIDERÉ NYS, *Cosmologie*, Editions universitaires, Louvain, 1928, 4ª ed., vol. I, p. 40.

⁶⁸ Cfr. DESIDERÉ MERCIER, *Logique*, Institut de Philosophie, Louvain, 4ª ed., 1905; trad. esp. Gamuch Palés, Madrid, 1935. pp. 19-21 WILHELM WUNDT, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1901, p. 19; *System in der Philosophie*, Leipzig, 1919, I, 2; trad. esp. L. de Zuleta, Madrid, p. 21.

filosofía y ciencias. Tras asentar que “las ciencias en general forman parte de la filosofía natural”⁶⁹ sostuvo una distinción, pero “más bien por razones prácticas”, agregando que tal distinción “tiene cierto fundamento teórico” porque si bien filosofía y ciencias tienen el mismo objeto material, el ente físico, sus objetos formales son diversos, “de tal modo que a la cosmología se dejan las *causas últimas del ente móvil*, mientras que las ciencias buscan las *causas próximas de los fenómenos*”.⁷⁰

La solución parecería híbrida. Una distinción de objetos formales origina una diversidad específica; no se puede decir que se trate de una división “por razones prácticas” aunque se añada que “tiene cierto fundamento teórico”. Ni tiene mucho sentido presentar mezclados dos criterios como el de “causas” próximas y últimas con el de “ente móvil” y “fenómenos”.

4) La solución del italiano *Carmelo Ferro* es ecléctica: distingue en forma esencial la filosofía de las ciencias basándose en tres criterios divisivos: primero el clásico de *causas últimas* para la primera y de *causas próximas* para las segundas; además el del método: mientras las ciencias proceden por *inducción*, la filosofía emplea la *deducción* y por fin el de la extensión: la filosofía se ocupa de los aspectos más *universales* y las ciencias de los *particulares*. De este modo, concluye, ambos modos de saber ni se interfieren en sus aspectos específicos ni pretenden resolver problemas que no le son propios.⁷¹

Sin embargo, los fundamentos aducidos no pueden avalar una distinción específica. Ya vimos que el de las “causas” próximas y últimas carece de consistencia; el del método también porque ambos tipos de saber emplean tanto la deducción como la inducción (cabría aclarar qué modo de inducción) y el de la extensión al ser sólo cuantitativo no llega a ser específico.

5) Para el español *Antonio Millán Puelles* debe conservarse el concepto clásico de ciencia como conocimiento cierto de las causas pero admitiendo que de hecho se ha restringido el sentido del vocablo. La Metafísica, en esta perspectiva, es ciencia, y hay “ciencias filosóficas” dependientes de ella y “ciencias particulares” como la historia y la fisicomatemática, a las que pueden reducirse las demás. Las ciencias filosóficas se distinguen de la sabiduría metafísica en dos de los tres caracteres que ésta posee: la *orientación al ser* y la *certeza causal*, pero difieren de ella por no abarcar la *totalidad de lo real*. Las ciencias particulares no tienen orientación al ser (pues lo fenoménico aunque no excluya al ser hace abstracción de él), ni certeza causal ni abarcan la totalidad de lo real sino un sector.⁷²

⁶⁹ PETER HOENEN, *Cosmologia*, Gregoriana, Roma, 1940, p. 2.

⁷⁰ PETER HOENEN, *ibidem*; cfr. *De valore theoriarum physicarum*, Acta primi congressus thomisticus internationalis, Roma, 1925, pp. 71-74; *De origine primorum principiorum in scientiis*, Gregorianum, Roma, 1933, n.º 2. *De problematis necessitatis geometriae*, Gregorianum, Roma, 1939, pp. 19-54; *De problemate exactitudinis geometricae*, Gregorianum, Roma, 1939, pp. 321-350.

⁷¹ CARMELO FERRO, *La filosofía e la vita*, C. Marzorati, Milano, 1946, pp. 21-24.

⁷² ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1978, pp. 46-53.

La distinción entre la filosofía y las ciencias sería específica, en esta solución. Pero el planteamiento no es del todo convincente: la "orientación al ser" no podría excluirse (al menos para un filósofo realista) en ningún conocimiento, aunque no trate de él explícitamente. La certeza causal es propia del saber filosófico y acertadamente se lo niega a las ciencias particulares, notando que si bien poseen certeza, ésta no es causal sino "a la postre, una probabilidad",⁷³ lo que resulta un tanto sorprendente: una certeza probable. Por fin el criterio de la extensión sería sólo cuantitativo como se dijo antes.

6) Ha defendido la distinción *específica* de la filosofía y las ciencias la profesora italiana *Sofía Vanni Rovighi*, basándose en dos criterios, el de la extensión y el del método. Las ciencias tratan objetivamente de los aspectos *particulares* y la filosofía de los *universales*. Son aspectos, a su juicio, específicamente distintos y por ello "ciencia y filosofía son dos formas distintas de saber que no dependen la una de la otra y que no pueden, por lo tanto, obstaculizarse recíprocamente".⁷⁴ Además, hay otro criterio: los principios de la filosofía se obtienen por *abstracción universalizante* mientras que los científicos son obtenidos por *inducción elaborada* técnicamente; esto da por resultado dos modos de saber diversos: la *deducción analítica* para la filosofía y la *reconstrucción sintética* para las ciencias.⁷⁵

Ya se ha notado antes que el criterio de extensión no da lugar a una distinción específica. Y aunque la autora de esta solución niegue validez al metodológico, parecería recaer en él al oponer "abstracción universalizante" a "inducción elaborada", correspondiendo a la primera concluir en "deducción analítica" y a la segunda en "reconstrucción sintética". La distinción debe basarse en los objetos, no en el modo de obtener los principios o en los procedimientos utilizados, porque éstos dependen de aquéllos. Tampoco se ve claramente cómo se opongan específicamente abstracción e inducción; ambas son operaciones que parten de lo individual para culminar en lo universal.

7) La más elaborada de las soluciones es la de *Jacques Maritain*. Tras distinguir por su finalidad el saber especulativo del práctico, divide el primero según tres "grados de visualización abstractiva" que originan tres géneros de *objetos*, los "físicos", los "matemáticos" y los "metafísicos", definidos por su superación de la materialidad. En el ámbito del primero hay dos tipos de *análisis*: uno *empiriológico*, propio de las ciencias, busca leyes fenoménicas; otro *ontológico*, filosófico, busca razones de ser. Ambos son complementarios ya que ninguno agota la esfera de lo físico y ambos resuelven su inteligibilidad imperfecta (por su ligazón a la materia) en un saber más perfecto: el análisis ontológico de la Filosofía de la Naturaleza es orientado por la Metafísica y el de las ciencias ya por la Matemática, constituyendo un saber *empiriométrico*, ya por la Filosofía de la Naturaleza, originando un saber *empirioesquemático*.⁷⁶ Estas

⁷³ *Ibidem*, p. 53.

⁷⁴ SOFÍA VANNI ROVIGHI, "Principi filosofice e principi scientifici", *Rivista Neoscolastica di Filosofia*, 1936, pp. 531-534.

⁷⁵ SOFÍA VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Como, 1940, vol. I, n° 3.

⁷⁶ JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, París, 1934, pp. 43-134 y 265-397; *La Philosophie de la Nature*, Téqui, París, 1935, todo.

divisiones no impiden que una disciplina participe de varios campos como es el caso de las ciencias biológicas⁷⁷ o constituya un tipo especial, como la historia.⁷⁸

Hay, en esta solución, distinción *específica* entre filosofía y ciencias y su fundamentación no parece cuestionable, ya que responde a los principios de la filosofía y a la estructura de las ciencias en el sentido moderno del término. Ha sido adoptado por *Regis Jolivet*,⁷⁹ *Réginald Garrigou-Lagrange*,⁸⁰ *Yves Simon*,⁸¹ *François-Xavier Maquart*,⁸² *Marie-Vincent Leroy*⁸³ y otros. Similar, aunque no idéntica es la posición de *Louis de Raeymaeker*: distingue específicamente la filosofía de las ciencias por sus objetos, dividiendo en éstas las matemáticas de las biológicas, éstas de la psicología y todas de la historia: sus explicaciones son más convincentes que las de Maritain.⁸⁴

8) El belga *Fernand Renoirte*, ahondó la división entre la filosofía y las ciencias: son dos modos de saber no sólo distintos sino *indiferentes* entre sí; la primera busca las *causas* y la certeza; las segundas *leyes* de mensura y *teorías* esquemáticas siempre corregibles o cambiables.⁸⁵ Similar, aunque con otra fundamentación, es la propuesta de *Filippo Selvaggi*: las ciencias equivalen a la antigua "Física" y están en el *primer* grado de abstracción; la Filosofía de la Naturaleza está en el *tercer* grado y pertenece a la Metafísica.⁸⁶ Es también la solución de *Andrew van Melsen*, filósofo holandés.⁸⁷

Con razón Renoirte reprochó a Nys en su pretensión de hacer de la filosofía una continuación de las ciencias, pero parece exagerar la *independencia* de ambos tipos de saber y aun el carácter *cambiante* del saber científico. En los otros casos hay que notar el error de ubicar a la Filosofía de la Naturaleza en el plano metafísico: trata no del ente en cuanto ente sino del ente en cuanto móvil.

9) Más allá llegó el belga-canadiense *Charles de Koninck*: no sólo distinguió sino que *separó* la Filosofía de la Naturaleza de las ciencias: éstas, al no

⁷⁷ *Degrés du savoir*, cit., pp. 379-393.

⁷⁸ JACQUES MARITAIN, *La Philosophie de l'Histoire*, ed. Du Seuil, Paris, 1959.

⁷⁹ RÉGIS JOLIVET, *Traité de Philosophie*, ed. E. Vitte, Lyon, 1949, vol. I, pp. 18-37.

⁸⁰ REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, c. III.

⁸¹ YVES SIMON, *Prévoir et savoir*, Desclée de Bouver, Paris, 1945.

⁸² MARIE-VINCENT LEROY, "Le savoir spéculatif", *Revue Thomiste*, 1948, pp. 236-332.

⁸⁴ LOUIS DE RAEYMAEKER, *Introduction à la Philosophie*, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain, 1947, pp. 16-27. Aunque coincide fundamentalmente con la posición de Maritain, sin duda la mejor fundamentada, evita caer en complicaciones de "obiectum formale quod", "formalis quo", "ratio formalis quae", etc., por lo que resulta más convincente, pese a la brevedad con que trata el tema (no sigue la distinción de Santo Tomás entre "sujeto" y "objeto").

⁸³ FERNAND RENOIRTE, *Critique des Sciences et Cosmologie*, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain, 1945, pp. 173-175.

⁸⁶ FILIPPO SELVAGGI, *Filosofia delle Scienze*, Civiltà Cattolica, Roma, 1953, pp. 311 y 330.

⁸⁷ ANDREW VAN MELSEN, *The Philosophie of Nature*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pensilvania, 1953, pp. 92-100.

poseer la certeza causal propia del saber científico (en el sentido clásico, no en el moderno, del término) no serían *ciencias* sino solamente *opinión*, ya que se contentan con leyes fenoménicas, generalmente estadísticas.⁸⁸ Adhieren a esta posición, con interesantes matices propios, *Emile Simard*⁸⁹ y *Juan A. Casaubón*.⁹⁰

Sin duda alguna estos autores observan con fidelidad la terminología y los esquemas aristotélicos y también tomistas; sin embargo, cabría cuestionar si al hacerlo explican la situación actual del saber científico. Aun en el aristotelismo, como notó *Joseph de Tonquedec* (tachado de “tradicionalista”) los cuadros de las ciencias y sus métodos son sólo un *ideal*: en su aplicación concreta a la realidad son muy matizados.⁹¹ Parecería un anacronismo negar que las ciencias actuales sean “ciencias” porque su objetivo es distinto del de la filosofía y porque han cambiado el significado del término “causa”.

En cuanto a la *certeza* que se exige al saber científico, nadie podría negar que las ciencias modernas están llenas de incertidumbres y también de certezas, como las hay en la filosofía (también tomista). El término griego “*akribés*” exacto, preciso, riguroso, que es clave en los esquemas aristotélicos, ha sido traducido por “*certum*”, como “*akríbeia*” por certeza; ahora bien ningún tomista ignora que la exactitud y precisión pertenecen al objeto conocido; en cambio, la certeza al sujeto cognoscente. Santo Tomás utilizó una versión poco fiel; sin embargo, no vaciló en escribir que “las ciencias operativas son *incertísimas*”⁹² sin que por ello dejen de ser ciencias.⁹³

10) El norteamericano *William Wallace* defiende la autonomía de la Filosofía de la Naturaleza ante la Metafísica, aun cuando le presta un sólido fundamento; respecto a las actuales ciencias, las ubica en continuidad con las “*scientiae naturales*” de la antigüedad, la edad media y el Renacimiento y propugna una filosofía de las Ciencias que reintegre las ciencias a la naturaleza usando los ricos recursos de la Filosofía de la Naturaleza.⁹⁴

En cuanto al tema que tratamos esta solución no parece muy nítida: por una parte coloca las ciencias actuales en la misma línea de las antiguas, medie-

⁸⁸ CHARLES DE KONNINCK, *Introduction a C. CANTIN, L'étude de l'ame*, Université Laval, Quebec, 1948.

⁸⁹ EMILE SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Quebec, 1956, pp. 17, 169 y sgs, 279 y sgs. Aunque mi intención es sólo estudiar las posiciones tomistas no podría dejar de subrayar la ferviente adhesión de muchos autores realistas a las ideas de Karl Popper por sus críticas a teorías como las de la relatividad, la evolución biológica o el psicoanálisis, sin reparar que su método, al extenderse a la filosofía, llega al escepticismo, como el de Paul Feyerabend, un verdadero anarquismo epistemológico; todo partiendo de las incertidumbres que presentan las ciencias.

⁹⁰ JUAN A. CASAUBÓN, “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía”, *Sapientia*, 1969, pp. 89-122.

⁹¹ JOSEPH DE TONQUÉDEC, *La Philosophie de la Nature*, Lethielleux, Paris, 1956, I, p. 42.

⁹² S. TOMÁS, *In Metaphysicorum libros*, I, lect. 2, n° 47 (ed. cit., p. 14).

⁹³ S. TOMÁS, *In Ethicorum libros*, II, lect. 2, n° 258 (ed. cit., p. 89); este texto, similar al citado en la nota anterior, afirma que la Etica procede “*exemplariter vel similitudinarie et non secundum certitudinem*”.

⁹⁴ WILLIAM WALLACE, “Saint Thoma's conception of Natural Philosophy and Method” en el volumen colectivo *La Philosophie de la Nature de Saint Thomas d'Aquin*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1982, pp. 7-27.

vales y renacentistas, vale decir, que no se distinguirían de la Filosofía de la Naturaleza; pero por otra parte hace aparecer una Filosofía de las Ciencias que estudia estas disciplinas valiéndose de la Filosofía de la Naturaleza.

VI

En conclusión, los tomistas no coinciden en afirmar o en negar la distinción entre filosofía y ciencias (en el sentido actual del término). Es curioso observar cómo los extremos se tocan: tanto quienes identifican estos dos tipos de saber como los que los distinguen en forma excluyente utilizan el mismo fundamento: la concepción antigua y medieval de "scientia" que no tiene aplicación en lo que hoy se entiende por "ciencia". Un tomismo viviente, fiel a la realidad como a sus propios principios no puede ignorar los profundos cambios operados en el saber científico en los últimos siglos y debe esforzarse en explicarlos de acuerdo con las verdades perennes pero aplicadas a realidades nuevas.

Así, las ciencias, en el sentido actual del término, se distinguen *específicamente* de la filosofía, pero el criterio divisivo no puede ser, como queda dicho, ni la diferencia de "causas" próximas y remotas porque el término no es unívoco, ni el de los métodos porque la especificación no depende de ellos sino de los objetos, ni de mayor o menor amplitud objetiva porque no se trata de diferencias cuantitativas, ni de ubicar la Filosofía de la Naturaleza en el plano metafísico porque pertenece al físico. El estudio de la naturaleza, tanto desde el punto de vista filosófico como en el del científico, está en el ámbito del saber físico: su sujeto es el ente móvil y, como asentamos antes, dentro del género hay especies..

En el Renacimiento, *Tomás de Vio*, "il Gaetano", distinguió en la "Física" tres especies, según los tres tipos de movilidad: local, cualitativa y cuantitativa.⁹⁵ En el siglo XVI, *Domingo Báñez* dio la clave teórica de la distinción específica: los conceptos son fruto de un acto intelectual que por analogía con la acción física tiene un punto de partida y otro de llegada: la partida la da el género y la llegada la especie. El receso de una determinada materia tipifica el género y el acceso a una inmaterialidad lo especifica: así se distinguen en la Matemática las especies Aritmética y Geometría.⁹⁶

Estos autores han dado claves filosóficas aun cuando sigan las concepciones de su época en tema científico. Aun en el siglo XVIII, *Juan Poinsot*, "de Santo Tomás" mantiene los cuatro elementos sublunares, la "quinta esencia" y cuando no logra explicar algún fenómeno apela al milagro, como en el caso de las supernovas vistas en su época, para no contrariar la inmutabilidad de los cielos.⁹⁷

⁹⁵ THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In II-IIae. partis Summae*, q. 162, a. 1 (ed. leonina, vol. X, p. 311).

⁹⁶ DOMINGO BÁÑEZ, *In De generatione*, Colonia Agripina, 1616, Prol., q. princ., p. 7.

⁹⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS POINSOT, *In De meteoris*, tr. II, c. 3; incluido en el "Cursus Philosophicus" (ed. Reiser, Marietti, Torino, 1933, vol. II, pp. 850-851). Es de notar que mientras el resto de la Filosofía de la Naturaleza de este autor es notablemente profundo por tratar de cuestiones filosóficas, el tratado sobre los meteoros pertenece al orden de lo que hoy compete a las ciencias, totalmente superado en la actualidad.

Pese a esto sus planteamientos epistemológicos son correctos y conformes a Santo Tomás. Y los tomistas actuales que han seguido su línea, desglosando lo propio de lo que era "científico" en su época, dan una explicación válida de la distinción específica, en el campo del saber sobre el mundo físico, del enfoque filosófico y del científico. Resultaría muy difícil encontrar un filósofo realista que negase que su disciplina busca causas y razones de ser, mientras que el científico trata de hallar leyes explicativas de los fenómenos y teorías que, pese a sus imprecisiones, dan una visión complexiva de lo experimentable.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

CONOCIMIENTO Y CONCEPTO

El presente trabajo es una reflexión en torno a la noción de concepto desde los hallazgos realizados por Tomás de Aquino. Mi intención no es la exposición de su pensamiento, sino traer al presente cuestiones que han sido planteadas de alguna forma por la doctrina de la intencionalidad de Brentano y la fenomenología de Husserl, entre otros autores.

De los múltiples significados del término concepto me limitaré aquí a aquél que se identifica con la palabra interior (el *verbum mentis*), llamado también por algunos comentaristas, *concepto formal*.¹ De esta suerte, el concepto es algo producido y dicho por sí mismo cuando la operación intelectual llega a término en el logro de una verdad.² El intelecto dice su palabra, el concepto, después de haber realizado una investigación y argumentación sobre el fin al que se quiere llegar. Entonces, el concepto como palabra interior hace descansar la tensión interna del intelecto.

La cuestión que ahora me gustaría tratar es, ¿en qué sentido la intelección requiere del concepto para poder entender? No tengo intención de tratar la cuestión de la génesis del concepto, ni tampoco si hay intelección sin concep-

¹ En el estudio del concepto en Tomás de Aquino se ha de distinguir dos tipos de conceptos, el formal y el objetivo, división que no se encuentra con esta terminología en su obra, no obstante está implícita, a su vez, ambos conceptos pueden ser prácticos o teóricos, según se ordene o no a la acción (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 11). La razón de porqué los seguidores del Aquinate llamaron al concepto frente al objeto concepto "formal", puede verse interesantes sugerencias en RAMÍREZ, J. M., *De Analogia*, Opera omnia, CSIC, Madrid, 1971, t. II, pp. 488-497.

² El término "concepto" de "concepción" sugiere una formación interior por parte de nuestro intelecto. "Conceptio proprie dicitur generatio alicuius intra uterum". IV *Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2. El término "concepto" proviene de concebir, a semejanza de la concepción de los vivientes, lo que sugiere que el concepto es algo que procede realmente del intelecto. Cfr. también *Compendium Theologiae*, I, c. 38, nº 72. Por el contrario, el término "representación" más utilizado por la filosofía moderna, no indica necesariamente la presencia de un concepto interior, de algo que proceda realmente del intelecto. Etimológicamente, "*repraesentare*" significó el hacer patente sin más restricciones, esto es, *rem praesentem facere*, lo que en alemán se expresa con el término "*Vorstellen*"; "poner delante". Este significado amplio de "representación" se mantiene en Tomás de Aquino en el siguiente texto refiriéndose a la representación de Dios: "Extendit igitur vis suae repraesentationis ad multa plura quam ad ea que sunt (...) extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt". *Contra Gent.*, I, c. 66. Aquí representación coincide con conocimiento en su sentido más amplio, esto es, no sólo de lo presente, sino también de lo ausente e imposible de existir. En definitiva, el sentido más común del término representación no es el vicarial (así lo entiende con Tomás de Aquino, Brentano), aunque éste esté también en ocasiones presente.

to, únicamente desearía notar si toda intelección se agota en la presencia del concepto o más bien el concepto cumple una limitada función de las plurales que manifiesta la intelección.

Como el tema exige más espacio del que esta exposición presenta, me limitaré a los siguientes puntos: 1º) el concepto como *lo que (quod)* primeramente se entiende, 2º) el concepto como aquello *en lo que (in quo)* se entiende el objeto (la cuestión sobre la alteridad del concepto), y finalmente 3º) en qué sentido la intelección requiere del concepto. Esto último me parece que es interesante desarrollarlo en torno a tres cuestiones: la índole del objeto de la intelección, replanteamiento de la Teoría de la Imagen y la necesidad del concepto en la intelección humana.

I. EL SENTIDO DEL CONCEPTO COMO "LO QUE" PRIMERAMENTE SE ENTIENDE

El concepto (*conceptus, conceptio*) tiene el sentido fundamental de toda *especie expresa* o *especie intencional*, la de hacer presente un objeto ausente físicamente.³ Pero además de este sentido básico, ¿se puede decir que permite hacer inteligible el objeto?, es decir, ¿es necesario el concepto para hacer los inteligibles en acto? Esta cuestión no debe contestarse precipitadamente, exige un *lentus cursus* que aquí intentaré esbozar.

El concepto es un signo peculiar, que no cumple las condiciones de un signo en sentido estricto, sólo un sentido lato puede incluir el concepto como signo⁴. De esta suerte, los signos en sentido estricto son asimilables a los signos instrumentales, mientras que los signos en sentido lato, lo son a los signos formales. De la variedad de caracterizaciones que se pueden hacer del signo en sentido estricto o instrumental, tres nos interesa ahora especialmente: 1ª) es transitivo, porque implica un pasar a lo significado, 2ª) necesita ser aprehendido y 3ª) la transitividad conlleva un cuasi discurso, esto es, varias aprehensiones, al menos una para el propio signo y otra para lo significado.

³ Además de esta función del concepto, hay otra como causa de las cosas factivas: "Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut representatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus (...). Alio modo conceptio animae non est representativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei". *IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1. c.

⁴ Eso es lo que se puede extraer del siguiente texto: "Signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid *ex quo* deveniatur in cognitionem alterius *quasi discurrendo*; et secundum hoc, signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva (...). Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia; quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed *communiter* possumus signum dicere *quodcumque notum, in quo aliquid cognoscatur*". TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 4. Cfr. también, III, q. 60, a. 4, ad 1.

⁵ Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 c.

⁶ "Signum, quantum in se est, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manducimur in cognitionem alicuius occulti". *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 5.

Según las indicaciones anteriores, el concepto se comporta analógicamente como un signo, porque el remitir del concepto a la cosa exterior es de una índole proporcional al que se da en el significar del signo estricto o instrumental, tal que la cosa entendida es como la cosa significada.⁵ Pero es de la índole del signo el ser mediador cognoscitivo, lo que quiere decir que se lo ha de *conocer previamente* para que pueda ejercer la función signica de remitir a su objeto.⁶ Esta caracterización es fácil de detectar en los signos que no son imágenes de lo significado, como sucede con las palabras (signos en sentido estricto), se requiere el conocimientos de éstas y por medio de un cuasi discurso acceder a lo significado, aunque este discurso sea inmediato por habituación.⁷ Por el contrario, en el signo que es el concepto, no se detecta como en el anterior su *preconocimiento*. Este dato descriptivo no debe inducir a pensar que el concepto reenvía a su objeto sin previo conocimiento de sí.

Para que el concepto entre en el círculo de lo que se llama signo, hay que utilizar una noción de éste más amplia, en este sentido "podemos llamar signo a todo *lo conocido en lo cual se conozca algo*, y así la forma inteligible (el concepto) puede denominarse signo de la cosa, que mediante él es conocida".⁸ Así caracterizado el signo en sentido lato, sólo conservará dos notas de las tres antes dichas para el signo estricto: la índole transitiva y su conocimiento previo. De esta suerte, todo signo exige un conocimiento del propio signo, sin lo cual no se podría llamar siquiera signo. La diferencia entonces con el signo estricto se cifrará en que el concepto no exige ningún tipo de cuasi discurso. Esto último será lo que intentaré mostrar a continuación.

En el signo estricto o instrumental, como son las palabras, el acto por el que conocemos el signo es distinto que el acto por el que conocemos lo significado, de aquél a éste media un cuasi discurso, mientras que en el signo lato, el concepto (signo formal), con el mismo acto con que se conoce el concepto se conoce su objeto, no hay ningún cuasi discurso.⁹

En atención a lo anterior, *la tesis que voy a intentar mostrar es que el concepto se manifiesta de alguna manera, ya que si ha de ser un signo ha de ser también preconocido*. A diferencia de los signos estrictos, la descripción del concepto no manifiesta su *ser psíquico*, el ser un accidente de la facultad de intelección, pero al menos debe manifestar su *ser intencional* que le viene por ser imagen del objeto que representa. Si el concepto, como signo, no fuera una imagen tendría que manifestarse en su ser psíquico, y desde él (*ex quo*, como diría Tomás de Aquino) como una cuasi-inferencia remitir a lo significado. El concepto evita esta última mediación, la cuasi-inferencia (*ex quo*), y en el mismo acto con que entiende la imagen entiende su objeto, algo que sólo sucede con las imágenes, una semejanza conocida que por sí misma envía la intención al

⁷ "De ratione signi proprie accepta non est, quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo, quod sit nobis praecognitum". *De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 5.

⁸ *De Veritate*, q. 9, a. 4 ad 4.

⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 15 c.

objeto.¹⁰ Está claro que el representacionismo de muchos empiristas y racionalistas no estarían de acuerdo con la tesis que aquí mantengo. Quizás la noción de representación que Heidegger critica se refiera a la de estos últimos, pero no tenga alcance a la tesis que presento.

El concepto cumple, por tanto, una función mediadora entre el intelecto y la cosa extramental, lo que implica una cierta unidad entre el concepto y la cosa. Para dilucidar esta peculiar función signífica del concepto se requiere indagar, 1º) en qué sentido el concepto es *preconocido* antes del conocimiento de la cosa, y 2º) qué unidad es la establecida entre el concepto y la cosa.

El propio Tomás de Aquino afirma claramente que lo *primero* entendido es el concepto y lo *segundo entendido* es la cosa que representa,¹¹ ya que no parece posible que el concepto haga conocer lo que representa sin hacerse conocer. Además, una semejanza no puede cumplir la función de imagen si antes no es conocida, en otras palabras, lo que convierte una semejanza en imagen es precisamente su previo conocimiento, no cabe una imagen desconocida, sí, en cambio, una semejanza.¹² La semejanza implica únicamente una relación *real* con el asemejado, mientras la imagen añade una relación cognoscitiva, que es lo que se exige para la índole de objeto *qua* objeto. De aquí se desprende, que el concepto se lo ha de conocer primero al menos en el orden de la naturaleza. Ciertamente, para que se pueda dar esta relación cognoscitiva se exige fundamentalmente en la imagen una *relación al origen*, algo *del cual proceda la semejanza*, que es una relación real. Es esto en realidad lo que hace que la intención se dirija al objeto.¹³ El *reconocimiento* de la relación de la imagen a su origen es lo que hace que una semejanza sea imagen. Aquí me interesa más resaltar el aspecto cognoscitivo de la imagen, que utilizaré en lo sucesivo.

El acto del intelecto y el concepto se constituyen en una unidad en relación a lo conocido, en donde el concepto es una semejanza perfecta, generada y expresada por el propio intelecto. El concepto es todo lo expresado por el intelecto y toda la expresión de la cosa dicha, pero también es *todo en el que la cosa se expresa*. Esto explica en parte que el concepto es lo *entendido princi-*

¹⁰ El siguiente texto es suficientemente representativo de lo que acabo de decir: "Motus qui est in *imaginem* in quantum est imago, est *unus et idem* cum illo qui est *in rem*". TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 25, a. 3.

¹¹ "Primum intellectum est *similitudo* rei intellectae in intellectu existens; et *secundum* intellectum est ipsa *res* quae per similitudinem intelligitur". *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2. El objeto entendido ha de estar en el que entiende en su ser intencional y no real o físico. Como el concepto es necesario para la intelección de objetos ausentes, entonces, "lo entendido, en cuanto está en el que entiende, es un cierto verbo del entendimiento". *Compendium Theologiae*, I, c. 37, nº 71.

¹² "Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita, est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas". *I Sent.*, d. 2, q. 1 exp. La semejanza implica esencialmente una relación real pero no necesariamente cognoscitiva, que es intencional, irreal.

¹³ Esta tesis es lo que puede desprenderse del siguiente texto: "De ratione imaginis est similitudo. Non autem quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis (...) sed requiritur ad rationem imaginis origo. (...) Ad hoc ergo, quod vere aliquid sit imago, requiritur, quod ex alio procedat sinile ei in specie vel saltem in signo speciei". *Summa Th.*, I, q. 35, a. 1.

palmente, puesto que la cosa no se la entiende sino en el concepto.¹⁴ De aquí se desprende que el concepto es lo que (*quod*) se entiende. En este punto el ejemplo del espejo es bastante ilustrativo. Lo que primeramente se ve en el orden de la naturaleza es la propia imagen reflejada en el espejo, y mediante ésta la cosa representada.

El preconocimiento del concepto no es un juicio sobre él. En el nivel que estoy considerando del intelecto, *éste* no juzga acerca del concepto como semejanza, esto es ya función del juicio como operación que compone y divide. El intelecto concibe de un modo simple (incomplejo) la semejanza del hombre como la de un animal racional y mortal, pero no sabe que tiene como semejanza, ya que no juzga que el hombre *es* animal racional y mortal. Es en el juicio donde se tiene una reflexión sobre el concepto conociéndolo como semejanza de la cosa.¹⁵ El conocimiento por adecuación veritativa es precisamente esto, que puede quedar expresado de la siguiente manera: conocer el concepto como semejanza no es sólo un conocimiento de sí mismo, sino también de la cosa como término de la adecuación.¹⁶ El juicio conoce la adecuación veritativa, y esto exige *conocer dos términos* (la esencia de la adecuación requiere siempre dos términos, de lo contrario no tendría sentido seguir llamándola adecuación), lo que sólo es posible si el concepto es un preconocido como imagen. En realidad, conocer el concepto como imagen es *eo ipso* conocer la cosa que representa el concepto como imagen. El concepto permite conocer lo otro que sí sin salir de sí mismo, esto es, que el conocimiento es una operación por antonomasia *inmanente*.

Una nota respecto de lo anterior parece conveniente. La inmanencia de la operación cognoscitiva implica además la *veritas ontologica causalis*, que es la aptitud que todo ente tiene precisamente considerado para poder ser conocido por el entendimiento. En este sentido, la verdad ontológica no es en cuanto tal patencia alguna, ni *des-ocultación* (*Unverborgenheit*), como algunos comentaristas de cierta influencia heideggeriana han querido ver, sino que es mera posibilidad radical (capacidad, aptitud) de manifestarse, de ser conocido. La teoría

¹⁴ "Sicut in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustratae; ita unum in fine relinquatur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expresivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc est *intellectum* principale quia res non intelligitur nisi in eo. Verbum igitur cordis est ultimum. Est enim tamquam speculum in quo res *cernitur*, sed non *excedens* id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid *cernatur*; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc id quod in eo *cernitur*". *De Natura Verbi Intellectus*, Opuscula Philosophica ed. Marietti, 1954, n° 275, p. 94. Este opusculo se lo considera auténtico por la mayoría de los críticos a excepción de Mandonet.

¹⁵ "Intellectus habet apud se *similitudinem* rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit: non tamen propter hoc ipsam *similitudinem* diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se *similitudinem* hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc *similitudinem* habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam (*operationem*) non solum intellectus habet *similitudinem* rei intellectae, sed super ipsam similitudinem reflectitur, *cognoscendo et diiudicando ipsa*. In *VI Metaphysicorum*", lect. 4, n° 1236, ed. Marietti.

¹⁶ "Idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas *diversorum est*". *De Veritate*, q. 1, a. 3.

de la adecuación supone que ser-inteligible no es lo mismo que estar-siendo-conocido por el intelecto humano. La expresión "*ens et verum convertuntur*" significa que el ente precisamente considerado es verdadero, esto es, apto para ser conocido sin error. El ente es radicalmente manifestable al intelecto, pero no manifiesto *in actu*.¹⁷ La absoluta manifestabilidad actual sólo se daría en el pensamiento del Aquinate ante una mente infinita, no por su mero ser intencional (de lo contrario, los meros entes de razón tendrían que existir), sino por la absoluta infinitud de su intelecto.

Lo que el intelecto hace es hacer manifiesto el ente. Pero lo entendido en primer lugar y esencialmente por el intelecto es lo que el intelecto *concibe de sí mismo* de la cosa entendida: ¹⁸ el concepto como imagen es *lo que (quod) se conoce*, es decir, que por ser imagen es esencialmente relativo a la cosa que representa, reenvía a ella a quien la considera. La cosa entendida —*res intellecta*— es objeto de intelección a través del concepto que la *representa*,¹⁹ de tal suerte, que lo que se comporta de un modo representativo no es, estricta y formalmente, el propio acto de entender (la intelección), sino el concepto. Pues bien, para que el concepto se pueda comportar así, se requiere a su vez que él sea también objeto de intelección, y serlo además de una manera inmediata. Incluso las propias palabras que significan las cosas no lo hacen inmediatamente, sino a través del intelecto, no en cuanto potencia intelectual, ni como acto immanente, ni como especie impresa, sino como concepto, por esto mismo, al concepto también se lo llama verbo interior.²⁰ El intelecto conoce el concepto pero en su mediación intencional que refiere al objeto, por esto, *el intelecto no conoce el concepto en su ser subjetivo* (como afección del intelecto, esto es propio de la reflexión judicativa), *sino en su ser objetivo*. Es decir, el intelecto no conoce el concepto como cosa sino como imagen.²¹

¹⁷ El ente tiene la aptitud de ser representable, él no es una actividad inteligible, sino sólo en potencia. Ahora bien, el concepto de lo pasivamente representable por la potencia cognoscitiva presupone necesariamente el concepto recíproco de una potencia capaz de representarlo activamente.

¹⁸ "Hoc est ergo primo et per se intellectum quod intellectus in seipso concipit de re intellecta (...). Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur *verbum interius*, hoc enim est quod significatur per vocem. Non enim vox exterior significat ipsum intellectum (la potencia intelectual), aut formam ipsius intelligibilem (la especie impresa), aut ipsum intelligere (la operación intelectual), sed *conceptum intellectus, quo mediante* significat rem, ut cum dico *homo*, vel: *homo est animal*". *De Potentia*, q. 9, a. 5.

¹⁹ Aquí el término "representación" está tomando en su sentido vicarial y no en su sentido lato que antes se indicó (ver nota nº 2).

²⁰ El siguiente texto es muy ilustrativo de lo que acabo de decir: "Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est *ipsa res* quae intelligitur, neque est *ipsa substantia intellectus*; sed est quaedam *similitudo concepta* in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio, *verbum interius nominatur*; quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum ops reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis". *IV Contra Gentiles*, c. 11, nº 3466, Ed. Marietti, 1961.

²¹ Creo que el siguiente texto es clave para comprender la forma de mediación del concepto, siu caer en el representacionismo que antes señalaba: "Et quidem praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam; quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur". *IV Contra Gent.*, c. 11, nº 3466. No se debe ver este texto como una recusación del concepto como lo preconocido, puesto que en esta cita Tomás de Aquino no describe el concep-

Las reflexiones anteriores pueden explicarse de la siguiente manera. El intelecto tiene dos términos, uno físico y otro intencional. El *término físico* es el propio concepto, que se distingue realmente²² del propio acto de intelección.²³ Este detalle es importante, porque manifiesta que el mismo intelecto es algo *expresado* por el propio concepto, es decir, que un concepto significa su objeto adecuado y expresa la esencia del intelecto, lo que apoya aún más la tesis de que el concepto tiene que ser *lo que* es antes conocido, en este aspecto como término de su acto de saberse a sí mismo.²⁴ El *término intencional* cabe considerarlo de dos formas, como término intencional inmediato, entonces corresponde al concepto, y como término intencional mediato, que corresponde a la cosa misma. Esto puede deducirse de dos importantes textos de Tomás de Aquino. El primero muestra cómo al entender se forma el concepto como *intención entendida*: "Por el hecho de que la especie inteligible [especie impresa], que es la forma del entendimiento y el principio del entender, es como una semejanza [la especie impresa] de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento forma una intención [al entender se forma el concepto] semejante a dicha cosa, pues cada cual obra con arreglo a lo que es. Y por el hecho de que la intención entendida [el concepto] es semejante a la cosa, se sigue que el entendimiento, formando dicha intención, entiende la cosa".²⁵ Del segundo texto se puede

to como imagen, sino como accidente o afección de intelecto. Es el juicio el que puede objetivar el concepto como accidente y su propio acto.

²² "Verbum Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus (...); oportet quod in homine intelligente *seipsum*, verbum interiori conceptum *non sit homo verus*, naturale hominis esse habens; sed *sit homo intellectus* tantum, quasi quaedam *similitudo hominis veri* ab intellectu apprehensa (...). Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus*; unde haec falsa esset *homo est verbum*; sed haec vera potest esse: *homo intellectus est verbum*". *Contra Gentiles*, IV, c. 11, nº 3471.

²³ El entender es una acción immanente u operación, en donde el agente es la facultad de entender, la operación o acción immanente es el entender y el resultado o efecto real interior es el concepto: "sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiotinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio". *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1 ad 2.

El concepto como producto del intelecto que permanece en él, manifiesta, además, de que el acto es immanente, que el concepto es un accidente del intelecto. "Ipsa enim conceptio est *effectus* actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est *ipsa mens* sed aliquid expresum a notitia menti". *De Veritate*, q. 4, a. 2.

²⁴ Se ha de notar, que la producción del concepto por el acto de entender no es una mera producción, sino que porta una índole importante, es una producción manifestativa de lo aprehendido, es apofántica. De esta suerte, el acto de entender es una *dictio*, una *locutio interna*, en cuanto comporta algo dicho interiormente, el concepto o verbo interior.

²⁵ *Contra Gent.*, I, c. 53. "[El concepto o noticia] dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile. et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter

extraer la tesis de los dos términos intencionales subordinados, el inmediato (el concepto) y el mediato (la cosa extramental): “El verbo (el concepto) de nuestro entendimiento es aquello que constituye *el término de la operación de nuestro entendimiento*, es decir, *lo entendido*, que se llama también concepción del entendimiento (el concepto), ya se trate de una concepción que se expresa por una voz simple, como sucede cuando el entendimiento forma las quiddidades de las cosas, ya por una voz compleja, lo que ocurre cuando el entendimiento compone o divide”.²⁶ El concepto es, por consiguiente, el término interior e inmediato que intercede en la intención del término exterior, la cosa representada.²⁷ En este sentido, el concepto es lo que se entiende en el conocimiento intelectual. Se puede dar la siguiente síntesis de lo que se ha dicho: *el intelecto entendiendo concibe y forma una intención*, que es la índole la cosa, el concepto o palabra interior.²⁸

El siguiente matiz es importante para no malinterpretar las anteriores reflexiones. Se ha de afirmar que lo “primeramente y por sí entendido” (*primo et per se intellectum*) es el concepto, pero esto no indica que el concepto sea entendido directamente e indirectamente la cosa, como si el concepto tuviera que ser objeto antes de serlo la cosa por él representada. Un conocimiento directo del concepto sólo sería posible en el conocimiento humano mediante una reflexión objetivante. Por tanto, aunque el concepto sea lo inmediatamente conocido, no lo es de un modo directo, sino indirecto —como intentaré mostrar más adelante—. Luego, la expresión “*primo et per se*” se lo ha de entender en el sentido de “inmediato” y no “directo”. El siguiente texto puede esclarecer algo: “Lo que es inmediatamente (*per se*) entendido no es la cosa de la que se tiene noticia por el entendimiento, puesto que dicha cosa, muchas veces sólo es entendida en potencia y está fuera del que entiende, como cuando el hombre entiende cosas materiales, por ejemplo, una piedra o un animal o algo parecido; sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con

hoc notia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparisonem excedit mentem in quantum alia a mente per notiam cognoscantur”. *Quodlibetales* VIII, q. 1, a. 4 c.

²⁶ *De Veritate*, q. 4, a. 2 c.

²⁷ “Est autem de ratione interioris verbi, *quod est intentio intellecta*, quod procedat ab intelligente secundum suum *intelligere*, cum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim *intelligendo* concipit et format *intentionem* sive rationem *intellectam*, quae est interius verbum”. *Contra Gentiles*, IV, c. 11, n° 3473. En estos textos se advierte la identificación entre *intentio intellecta*, *verbum mentis*, *similitudo concepta*, etc.

²⁸ El concepto puede ser incomplejo, cuando forma quiddidades de las cosas, pero también puede ser complejo cuando proviene de la operación del juicio, como aquello en lo que descansa. Pero en ambos casos, el concepto no puede escapar a la conciencia, esto es, debe ser lo que se conoce de modo inmediato. “*Verbum* intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri *terminatur*, quod est ipsum *intellectum*, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit”. *De Veritate*, q. 4, a. 2.

él. Tampoco lo inmediatamente (*per se*) entendido es la semejanza de la cosa entendida (la especie impresa), por la cual el entendimiento es informado para entender. Desde luego, el entendimiento no puede entender sino en tanto que está en acto por medio de la semejanza (especie impresa), como nada puede obrar en tanto que está en potencia, sino en tanto que está en acto por alguna forma. Por tanto, esa semejanza se comporta en el entendimiento como principio del entender, lo mismo que el calor es el principio del calentar, y no como el término del entender. Pero lo que es *primeramente e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida (primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta)*:²⁹ Lo mismo se tendrá que decir de los conceptos compuestos formados por la operación del juicio que divide o compone dos conceptos simples: "El asentir no significa un movimiento del entendimiento a la cosa, sino más bien a la *concepción* de la cosa, que se tiene en la mente, y a la cual asiente el entendimiento en tanto que juzga que ella es verdadera".³⁰

Alexius Meinong hace una interesante distinción que puede servir para penetrar el sentido de lo anterior. En su Teoría del Objeto, Meinong propone dos tipos de objetos: el objeto auxiliar y el objeto final. El objeto auxiliar es el objeto utilizado por nuestro conocimiento para alcanzar el objeto final.³¹ Aquél es lo inmediatamente alcanzado, mientras que el final lo es sólo por mediación del auxiliar, no obstante, el interés "directo" del conocimiento es el objeto final, por lo que se convierte en el objeto directo, siendo el auxiliar el indirecto. No obstante las similitudes, no se puede hablar de un perfecto paralelismo debido a razones internas al pensamiento de Meinong, que no admite ninguna semejanza en el conocimiento de lo que hace de objeto.

La cosa exterior "existe en" (inexiste) en el concepto como su semejanza, en este sentido, el concepto puede calificárselo de dos maneras: 1º) como índole ejemplar si se lo refiere como principio, 2º) como índole de imagen, si se refiere a lo asemejado como a su principio.³² Esto manifiesta que la intelección no permanezca en el propio concepto, sino que su sentido de imagen reenvía a la cosa. La semejanza por sí misma no reenvía a la cosa, para ello se requiere que sea conocida en su relación al origen, y este referir intencional de la semejanza al ser conocida, es lo que se llama imagen. Por eso, el concepto como imagen requiere el ser antes conocido: *la imagen para conducir la intención a la cosa debe ella antes dejarse intencionar.*

Una de las notas de la índole del concepto que lo caracteriza como concepción, es ser lo entendido *en acto* internamente.³³ Para esta función, no difiere

²⁹ *De Potentia*, q. 9, a. 5 c.

³⁰ *De Malo*, q. 6, a. único, ad 14.

³¹ Cfr. MEINONG, A., *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, en *Gesamtausgabe*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1972, vol. VI, p. 196 y siguientes.

³² "Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et *similitudo* rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens, vel habet rationem exemplaris si se habeat ut principium; vel habet potius rationem *imaginis*, si se habeat ad id cuius est *similitudo* sicut ad principium". *Contra Gentiles*, IV, c. 11, nº 3474.

³³ "Verbum interius est ipsum interius *intellectum*, (...) quod nihil est aliud quam id quod *actu consideratur* per intellectum". *De Veritate*, q. 4, a. 1.

esencialmente si es inteligido por semejanza de la cosa extramental —como es el caso de nuestro conocimiento—, o por esencia —es el caso de la esencia divina, de la que todos los seres son sus semejanzas por participar ontológicamente de su ser—. Lo propio de esta nota del concepto es ser la palabra interior (*verbum mentis*), lo entendido internamente.³⁴ Ahora bien, esto acentúa que el concepto es *quod intelligitur*, que hay que completar con la otra nota, a saber, que es también un medio en el que se entiende otro que sí mismo.

El concepto no es sólo *preconocido* al objeto extramental, sino que es también una *cierta unidad* con éste. Esta unidad es quidditativa, a saber que la índole extramental (que se da subjetivamente) es una con la índole representada en el concepto (que se da objetivamente). Es una identidad específica, no individual, ya que la índole representada en el concepto como algo individual es radicalmente distinta de la dada subjetivamente en la cosa extramental. Esta unidad específica radica en su ser semejante,³⁵ el modo de existir es distinto, pero la manifestación tiene unidad de semejanza.

No puede haber perfecta identidad, entre otras razones, por las siguientes dos: 1ª) porque el concepto se relaciona con el objeto extramental como su *forma vicaria* y no como su forma propia, y 2ª) porque el concepto como signo formal implica alteridad entre el signo y lo representado, de lo contrario se eliminaría de la noción del concepto la nota de ser signo (formal). Es esencial al concepto de signo la alteridad.

La unidad que hay entre el concepto y la cosa que representa no implica que toda la forma de la cosa sea poseída por el concepto, ya que en todo conocimiento por semejanza, su modo de conocer es según la conveniencia de esa semejanza con la cosa, que no es según su ser físico. La semejanza puede representar la cosa de tres formas: 1ª) por modo de especie, que es el modo más perfecto de representarla, 2ª) por modo de género, ya que la semejanza no alcanza las formas diferenciales de la forma de la cosa, y 3ª) por modo de analogía, cuando ni siquiera se puede tener una univocidad genérica, éste sería el caso de conocer la sustancia real por medio de la semejanza representada de un accidente. Esto indica que el grado de perfección del conocimiento depende del modo como el concepto represente la cosa.³⁶ Esto es posible porque la unidad

³⁴ "Quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam. Constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo *omne intellectum*, sive per similitudinem sive per essentiam intelligatur, potest *verbum interius dici*". *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 9]

³⁵ Esta tesis es aristotélica, que recoge Tomás de Aquino en los siguientes textos: "Verbum nostri intellectus, ex ipsa *re* intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat". *IV Contra Gentes*, c. 14, n.º 3500. "Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est *quodammodo* ipsa quidditas et natura rei secundum esse *intelligibile*, non secundum esse *naturale*, prout est in rebus". *Quodlib.*, a. 3, ad 2. "Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est *quodammodo* ipsa quidditas et natura rei secundum esse *intelligibile*, non secundum esse *naturale*, prout est in rebus". *Quodlib.*, a. 4.

³⁶ Estas tres formas de representar las expone Tomás de Aquino en el siguiente texto: "In omni cognitione quae est *per similitudinem*, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum *representa-*

concepto y cosa no es física sino por *semejanza* y, por tanto, no es una unidad absoluta, sino una *cierta unidad*.

La unidad por semejanza permite decir, junto con los anteriores hallazgos, que la intelección termina en *la cosa* "en" *el concepto*, que es el *concepto de la cosa*: es el mismo movimiento de intelección el que va al concepto como imagen que el que va a la cosa extramental.³⁷ Precisamente por ser el concepto un medio —como imagen— para conocer la cosa es antes preconocido, es el *primum cognitum* por el intelecto, pues el concepto es lo que hace que la cosa sea *en acto inteligible*. Para el intelecto expresarse en el concepto es inteligibilidad en acto de la cosa, sin el cual no hay intelección, de donde, el concepto como imagen es por naturaleza lo anterior. Por eso dice Tomás de Aquino, siguiendo al Estagirita: "*Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*",³⁸ en donde "entender que entiende" debe incluir no sólo al acto sino también al concepto expresado. Aplicando analógicamente la teoría hilemórfica (que en sentido estricto no se puede aplicar) se puede decir, que como la razón de conocer es la semejanza conceptual de la cosa (la forma de la cosa en cuanto conocida), entonces la razón de conocer —que se comporta como forma del conocimiento— forma una unidad intencional con la cosa —que se comporta como la materia del conocimiento—, paralelamente a como la forma física y la materia constituyen una unidad en el ser.³⁹

Hay una relación entre la formalidad de lo conocido en cuanto que conocido se comporta como forma con respecto a lo que hace de objeto, la materia del conocimiento, dando lugar a una unidad cognoscitiva. Pero propiamente el modelo que se debe aplicar al conocimiento no es hile-mórfico sino morfomórfico, que es en lo que consiste en rigor el conocimiento, a saber, la unidad entre la forma del acto de conocer y la forma poseída.

II. EL CONCEPTO ES ESENCIALMENTE ALTERIDAD

Las expresiones anteriores implican que la operación intelectual contiene en sí como objeto algo, es decir, in-existe intencionalmente, tiene un objeto inma-

tionem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra anima: non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a representatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a representatione generis, representaret autem secundum convenientiam analogiae tantum: tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur, sicut si cognoscetur substantia per similitudinem accidentis". De Veritate, q. 8, a. 1.

³⁷ Cfr. S. THOMAE, *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1, lect. 3.

³⁸ *I Senten.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Otros textos: "*Non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum; eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere*". *I Senten.*, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2.

³⁹ Propiamente la Teoría Hilemórfica no es aplicable al conocimiento, sin embargo, aquí Tomás de Aquino hace un paralelismo que explica bien la unidad del concepto con la cosa: "*Illud in quo aliquid videtur est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde*

nente, o lo contiene intencionalmente. Husserl denunció que esto podría ser malinterpretado: "Es en todo caso arriesgado y con frecuencia erróneo hablar de que los objetos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc., entran en la conciencia; o a la inversa, de que la conciencia (el yo) entra en relación con ellos de este o de aquel modo y de que son recibidos en la conciencia de este o de aquel modo, etc.; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto, etc."⁴⁰ El error se cifra en la consideración de que en la conciencia se contiene la vivencia psíquica y, por otro lado, el propio objeto intencional, ambos contenidos psíquicos. Husserl defiende, por el contrario, que la vivencia intencional se refiere al objeto, lo mienta de diversos modos (según la representación, el juicio, etc.). "No hay dos cosas que estén presentes en el modo de vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva"⁴¹ Más adelante sigue diciendo Husserl: "Si está presente esta vivencia, hállese implícita en su propia esencia que quede *eo ipso verificada* la 'referencia intencional a un objeto', que la haga *eo ipso* un objeto 'presente intencionalmente', pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo"⁴² Es por tanto inseparable el hecho psíquico de representación y su carácter intencional, es decir, su ser subjetivo y su ser alteridad, por el cual se hace presente lo ajeno en cuanto que ajeno.

La denuncia de Husserl es justa, pero hay que aclarar el problema de la immanencia del conocimiento, ya que según los anteriores desarrollos, parece que la immanencia del conocimiento dificulta la tesis del realismo. Esto sería verdad si se concibe los conceptos como meras afecciones del intelecto. Pero precisamente esto era lo que había que evitar. La afirmación del realismo tiene sentido cuando los conceptos son conocidos como efectivamente representativos, esto es, conocer el concepto como *lo que es imagen*. La noción de imagen juega, por tanto, un papel capital en el juicio que afirma que el intelecto alcanza en un solo movimiento las cosas. El concepto como imagen no es *sin* la cosa, hay una unidad entre ambos, en donde el concepto está *reificado*, porque es imagen de la cosa: el ser de la imagen es precisamente un puro reenviar a su término relativo: "La concepción del entendimiento se ordena a la cosa entendida como a su fin, pues el entendimiento forma en sí la concepción de la cosa para conocer la cosa entendida"⁴³ en este sentido, el concepto como término intencional inmediato, o interno, es calificado a veces por el Aquinate como un "cuasi tér-

sicut ex materia et forma est unum esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt *unum* cognitum, et propter hoc utriusque, in quantum huiusmodi, est *una* cognitio secundum habitum et secundum actum; et ita non est alius habitus (nec alius actus) quo cognoscitur verbum et ea quae in verbo videntur". *IISent.*, d. 14, q. 1, 4 in sol. También: "Intellectus humanus qui fit in actu per speciem rei intellectae, per *eandem* speciem intelligitur sicut per formam suam". *Summ Theol.*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

⁴⁰ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, vol. II, Unt. V, § 11, p. 371.

⁴¹ *Ibidem*, p. 372.

⁴² *Ibidem*, p. 373.

⁴³ *De Potentia*, q. 8, a. 1 c.

mino" de la operación intelectual.⁴⁴ La afirmación del realismo pierde su sentido cuando no se toma el concepto objetivamente tomado, en su ser imagen.

Este modo de hablar, en el que se dice de un objeto está "fuera" o "dentro" del pensamiento ha inducido a decir a J. Maritain que "argumentar con el sentido espacial y material metafóricamente evocado por ese 'dentro' y por el 'fuera' que le corresponde es el sofisma trivial del idealismo".⁴⁵ Maritain parece exagerar algo el sentido de la metáfora espacializante, especialmente en su equiparación al inmanentismo radical. El pensamiento del Aquinate sería un clausurado inmanentismo si equiparase la necesidad del pensamiento para que algo pueda ser pensado con la necesidad del mismo pensamiento para que algo pueda ser. Por lo demás, la metáfora espacial me parece legítima y útil para mostrar la inmanencia del acto de conocer en la expresión "el ser de lo conocido *en el cognoscente*". Ciertamente, no es más que una metáfora, realmente no se puede hablar de un "dentro" y de un "fuera", sino más bien de que el poder de la inmaterialidad del conocimiento es la absoluta inmaterialidad, en donde no ha lugar para que una cosa sea exterior a otra cosa externa, sino que el conocimiento es una forma de vida superior a lo que es espacial, en la medida en que sin salir de sí puede perfeccionarse con lo que es ajeno a él.

El concepto es alteridad en la medida que es esencialmente imagen, relativo a, que Tomás de Aquino llama "*id in quo*". Decir que la imagen lo es de sí mismo es una *contradictio in adiectis*, puesto que la imagen lo es siempre de otro que sí, alteridad. Alteridad indica aquí no la mera relación del concepto al objeto, sino la *esencial* respectividad o referencia a él. El concepto no es sólo lo que se ve, sino también *en lo que algo otro* se ve, es decir, es el medio en el que (*medium in quo*) el entendimiento aprehende su objeto directo. El propio concepto, en su ser subjetivo, *se oculta al movimiento directo del intelecto* que conoce la cosa extramental, es como un silencioso intermediario entre entendimiento y cosa entendida, su intelección (el concepto como *quod intelligitur*) hace que por él (*in quo*) se alcance la cosa, de tal suerte, que lo entendido es tanto el propio concepto como la cosa.⁴⁶

El concepto es lo *pre*-conocido en la intelección de la cosa, luego necesariamente debe haber un orden de prioridades. Lo primero entendido es el concepto, lo segundo la cosa entendida. Este orden de prioridad no es temporal, ya que el concepto no es el término intencional directo, sólo inmediato, es decir, que en su función mediadora no se deja notar. No sucede que primero se conozca el concepto y después la cosa, sino que la prioridad del conocimiento del concepto es únicamente de naturaleza, aunque temporalmente ambos son simultáneos. La prioridad temporal implicaría problemas indeseables como el

⁴⁴ Cfr. *Contra Gentiles*, lib. I, c. 53, n° 444.

⁴⁵ J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, IV, 418.

⁴⁶ "Conceptio intellectus est *media* inter intellectum et rem intellectam, quia *ea* mediante operatio intellectus pertingit ad rem; et ideo conceptio intellectus non solum est *id quod* intellectum est, sed etiam *in quo* res intelligitur; ut sic *quod* intelligitur possit dici et *res ipsa* et *conceptio* intellectus". *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

de la doble aprehensión, mientras que la concepción es un solo movimiento el que entiende el concepto y el que entiende la cosa.⁴⁷

El concepto como aquello en lo que otro se ve, es su razón de conocimiento, que es la forma de la cosa en cuanto conocida.⁴⁸ Algo da a conocer a otro de dos formas: 1ª) como aquello de cuyo conocimiento se deriva el conocimiento de otra cosa, como se conocen las conclusiones por las premisas, pero esto no es el que se da en el concepto, y 2ª) como aquello *en lo cual* se conoce otro que sí mismo.⁴⁹ Por lo tanto, el concepto no es un por lo cual se ve la cosa sino un *en el cual* se la ve.

El concepto es lo que se conoce y es alteridad. Esta doble propiedad del concepto le viene precisamente por ser imagen: la imagen es mostración de sí misma, y mostrándose muestra a otro distinto de sí. Lo que es la imagen es inseparable de su ser alteridad. El intelecto no puede salir de sí mismo, todo lo entiende dentro de sí, pero como un "en lo que" se entiende la cosa extramental.

El concepto no es alteridad por ser simple semejanza, sino por ser imagen. También la especie impresa es semejanza de la cosa de la que proviene, sin embargo, ella, no es esencialmente alteridad, no remite por sí misma a la cosa de la que es origen. Además, no es conocida directamente en el movimiento intelectual, sino algo *por lo cual* entendemos, sin llegar a ser algo *en lo cual*.⁵⁰ La especie impresa es principio de intelección pero no lo que se conoce y en lo cual se conoce la naturaleza de las cosas.⁵¹ El concepto es semejanza e imagen. Es semejanza por ser lo expresado por el intelecto a partir de la especie impresa

⁴⁷ "Duplex est motus animae in imaginem: unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem: secundum autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem". *Summa Theologiae*, III, q. 25, a. 3, c. Cfr. también *De Veritate*, q. 22, a. 14 c.

⁴⁸ "Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est *cognita*, quia per eam fit cognitio in actu; unde (...) *ratio* cognoscendi et *res* cognita sunt *unum* cognitum; et propter hoc utriusque, in quantum huiusmodi, est *una* cognitio secundum habitum et secundum actum; et ita non est alius habitus (nec alius actus) quo cognoscitur *verbum* et ea quae in verbo videtur". *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, in sol

⁴⁹ "Dupliciter aliquid aliquo dicitur cognoscendi. *uno modo* sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquid cognosci seipso. *Alio modo* dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscitur quam id quo cognoscitur eo". *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 9.

⁵⁰ "Istud ergo sic expresum, scilicet formatum in anima, dicitur *verbum interius*; et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expreso et formato videt naturam rei intellectae". *Comment. Evan. S. Ioannis*, c. I, v. 1; ed. Marietti, 1952, nº 25, p. 8.

⁵¹ La especie inteligible impresa es la *forma por la cual* el entendimiento entiende (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2 c), de tal suerte, que el entendimiento *informado* por la especie impresa, forma en sí mismo, al entender, el concepto, una semejanza que es también imagen de la cosa entendida (cfr. *Contra Gentiles*, lib. I, c. 53, nº 443). Por tanto, la especie impresa es la forma del intelecto, mientras que el concepto es lo formado por él.

y es imagen además por ser término inmediato del conocimiento que reenvía a la cosa. Si conociéramos directamente la semejanza de todos nuestros conocimientos, éstos serían verdaderos.⁵² La imagen añade a la semejanza su estar-siendo-conocida, no en su ser subjetivo, sino objetivo.

La especie inteligible impresa es una realidad psíquica⁵³ que es además semejanza de otra cosa, pero de otra forma que la imagen conceptual. En este sentido se expresa Tomás de Aquino: "Aunque ambos, a saber, la especie (impresa inteligible) y el verbo (la imagen conceptual) engendrado por ella sean un accidente, sin embargo, el verbo (la imagen conceptual) es *más semejanza* de la sustancia que la especie (impresa)".⁵⁴ La semejanza que porta la especie impresa es causada por la cosa extramental, mientras la de la imagen es además una relación intencional al objeto.

III. EL CONCEPTO Y SU OBJETO

Si lo que se conceptualiza es la cosa extramental, entonces, ésta es el objeto del concepto. ¿En qué sentido se debe decir que el objeto es la cosa? ¿Cómo se debe entender la expresión escolástica, que la Fenomnología hace suya, de que *el objeto es el objeto intencional*?⁵⁵

El objeto en tanto que objeto es, efectivamente, el objeto intencional, pero esto no es lo atendido directamente en la conceptualización de la cosa: lo conocido directamente es la propia *res* y no el conocimiento de la cosa. Por medio del concepto no se conocen propiamente objetos precisamente considerados, sino *lo que hace de objeto*. El movimiento natural del intelecto, al concebir, toma el objeto en su ser en sí, sin considerar su relación intencional al acto de intelec-

⁵² "[Las especies impresas] se habent sicut *id quo* intelligimus: 1) Quia similitudo rei intellectae quae est *species intelligibilis*, est forma secundum quam intellectus intelligit rem; sicut similitudo rei visibilis in oculo est secundum quam visus videt rem ipsam (...) [Además, si fueran conocidas en sí mismas] quod intelligitur esset verum. Tamen, quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit; et sic species intellecta est id quod secundario intelligitur; primo autem quod intelligit est res ipsa, cuius species intelligibilis est similitudo". *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 2. El término "especies inteligibles" se refiere a las especies impresas.

⁵³ La especie impresa se la incluye dentro de la categoría del accidente cualidad, y dentro del género de la cualidad, es de la especie hábito en sentido estricto, es decir, una disposición permanente.

⁵⁴ *De Natura Verbi Intellectus*, c. 2, nº 281. Se ha de notar, que el momento de la especie impresa, aunque necesaria para el conocimiento, no es un momento cognoscitivo, sino precognoscitivo: "Ser movido por el objeto no pertenece a la razón del cognoscente en tanto que cognoscente, sino en tanto que potencia cognoscente". *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1 c. La función de la especie impresa es la de estímulo para actualizar el conocimiento.

⁵⁵ La distinción entre "concepto formal" y "concepto objetivo", posterior a la obra de Tomás de Aquino, el concepto objetivo es lo que se conmensura con el concepto formal, esto es, el objeto del concepto formal es el concepto objetivo. Lo que aquí simplemente se va a llamar objeto, corresponde también con el concepto objetivo.

ción. Es sólo la reflexión sobre lo conocido (lo conocido en tanto que conocido) lo que me descubre que el término de la conceptualización es un objeto intencional, algo que se me da ante mí. Se puede decir, que la conceptualización explícitamente conoce la cosa que hace de objeto, quedando implícito, *in occulto*, el ser objetivo de lo conceptualizado. A su vez puedo hacer objeto —en una ulterior reflexión— el objeto intencional en cuanto tal, pero vuelve a ocultarse la nueva objetividad que se constituye al conceptualizar a aquél. De tal suerte, que el *objeto intencional ejercido* queda siempre implícito, explicitándose únicamente el *objeto intencional significado*. Con esto intento mostrar, que la intención directa de la conceptualización no es la formalidad del objeto aunque ésta sea su efecto formal. En un lenguaje más cercano a la fenomenología cabe el siguiente giro: la cosa es tema de consideración pre-fenomenológica, mientras que el “estar-siendo-objeto” es tema de ejercicio fenomenológico. Y esta es la paradoja que no siempre se ve con suficiente claridad en la conceptualización: la cosa puede hacer de objeto sin que se tenga conciencia de su presencia ante mí, aunque nada puede ser objeto sin ser una presencia (intencional) ante mí.

Desde este punto de vista, me parece desacertada la objeción de que esta

explicación es ingenua (o en actitud natural), porque ha de ser completada con la actitud fenomenológica, que añade al objeto un elemento que ha sido quitado en la actitud directa, su relación intencional al acto de intelección. Que en la conceptualización directa no se tenga explícitamente la formalidad del objeto, no es una consideración sesgada del objeto, por al menos dos razones: 1ª) porque la formalidad del objeto no se constituye antes de la consideración en sí del objeto, y 2ª) porque la formalidad del objeto no añade nada efectivo a la consideración en sí de aquél. Por eso, es más primaria y fundamental la consideración directa que la refleja del objeto. De esta suerte, el intelecto dice el ser mediante un concepto y no se queda simplemente en la contemplación de su intencionalidad.

Ciertamente, el ser fenoménico ya estaba en el objeto, aunque *in occulto*. La reflexión fenomenológica simplemente lo descubre en su descripción. Lo que se reconoce en la descripción fenomenológica es lo formal del objeto, que está en la línea de lo mostrable por vía reflexiva, esto es, el retorno de la conciencia a sí misma, puesto que el ser-objeto en cuanto tal es algo que deriva de la propia conciencia. Desde la terminología del Aquinate, se puede decir, que la descripción fenomenológica se mantiene en la pura y simple causa formal, prescindiendo de su etiología.

Habida cuenta de las anteriores reflexiones, el objeto es coextensivo con la presentación de algo que un acto de conocimiento hace, esto es, lo que se presenta a la conciencia como su actual término intencional, no comparece directamente, sino en una ulterior reflexión. Lo presentado estrictamente por un concepto es también en todo un objeto, aunque no lo sea el propio concepto, es decir, es objeto lo presentado en forma vicarial, mientras que el sustrato vicarial está excluido, aunque sin él no se daría aquel objeto. En ambos casos, la tematización de lo formalmente objeto y en la del sustrato de lo vicarial sólo es posible en una ulterior reflexión, pero esto no indica que ya no estuvieran antes allí, simplemente se les reconoce.

Con esto llegamos, que lo implícito en el objeto directamente atendido —su formalidad de objeto— no es algo objetivamente conceptualizado, es algo que como tal escapa a la conceptualización, sin embargo, allí se daba de un modo implícito, esto es, es algo que acompaña necesariamente a la conceptualización sin ser ella directamente objetivada, por esta razón, se puede sostener que hay un modo de conocimiento de la formalidad del objeto que no es objeto directo de la conceptualización. Si bien, es necesario el concepto para que se dé esa formalidad en todo objeto intelectual.

IV. EL CONCEPTO Y LA TEORÍA DE LA IMAGEN

Cuando se dice que el concepto es una “imagen” vicaria, no siempre se lo ha entendido en sus justos términos. La teoría de la imagen absolutizada diría que todo nuestro conocimiento es vicarialmente representativo, lo que implica, que todos nuestros conocimientos aprehenden sus objetos de un modo indirecto. El propio Husserl hace notar la imposibilidad de reducir todo nuestro conocimiento al vicarial, que es precisamente desde donde se apoya la crítica husserliana a la Teoría de la Imagen. Creo que es interesante ahora analizar la tesis de Husserl, porque su argumentación manifiesta un interesante caso en donde se mezclan aciertos con exageraciones, que han dado lugar a malinterpretación de la teoría de la imagen conceptual.

Husserl observa, con acierto, que una teoría de la imagen implicaría un indeseable proceso al infinito: si para conocer algo se requiere necesariamente una imagen interna al acto mismo de conocer, entonces, lógicamente, también se tendría que requerir otra imagen para conocer la propia imagen interna, lo que conduce *toto coelo* a un regreso al infinito.⁵⁶ A mi modo de ver hay aquí dos presuposiciones no demostradas: 1ª) que la imagen interna impida el conocimiento directo y 2ª) la equiparación abusiva de la imagen interna con la externa material en el modo de conocerla. Husserl —al revés que Tomás de Aquino— no parece distinguir entre imagen interna y externa. Para Husserl ambas imágenes han de ser explícitamente conocidas como imágenes para conocer lo por ellas representado. Esto ciertamente es lo que ocurriría con las imágenes externas materiales, en donde —siguiendo un ejemplo de Ortega y Gasset— al ver el grabado del “Monasterio del Escorial”, lo que tengo ante mí son dos objetos, la impresión de los pigmentos en el papel y lo que esta impresión representa.⁵⁷ Desde esta perspectiva, si se niega todo conocimiento directo

⁵⁶ En propias palabras de Husserl, la Teoría de la Imagen “conduciría a un regreso al infinito (...) el hablar en serio, respecto de una simple percepción, de una ‘imagen perceptiva’ interna a ella, ‘mediante’ la cual se relaciona con la ‘cosa misma’.” *Logische Untersuchungen*, Unt. V, Int., Apéndice a los párrafos 11 y 20.

⁵⁷ El texto de Ortega al que me refiero resume a su modo el pensamiento de Husserl, heredando el mismo abuso de la concepción husserliana de la teoría de la imagen: “Todo cuadro, toda escultura es una imagen y *en toda imagen* se compenetran dos objetos: uno presente, los pigmentos y las líneas o el volumen del mármol; otro ausente, a saber, lo que el pigmento y el mármol representan”. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, IV, 64.

de la imagen material (esto es, la objetivación explícita de la imagen en cuanto tal), entonces se hace imposible el conocimiento del Monasterio por ella representado. Y como Husserl no parece distinguir entre imagen interna y externa material, habrá que pensar también, que la imagen interna debe ser conocida explícitamente como imagen para poder ejercer su función representativa. Esta confusión entre las dos imágenes pasa por alto la importante distinción entre *imagen formal* (la imagen interna conceptual) e *imagen instrumental* (imagen externa material).⁵⁸ La imagen formal, a diferencia de la instrumental, no requiere el ser explícitamente conocida como imagen (como dotada de una función representativa) para que sea conocido el objeto imaginado.

No consta en la descripción fenomenológica que conozcamos el concepto en calidad de imagen vicarial, es decir, no hay experiencia de una objetivación explícita —previa a la objetivación de lo imaginado— de la imagen *qua* imagen. Una cosa es que el objeto sea conocido en el concepto, por el cual éste es preconocido en el sentido antes definido, y otra cosa es que la imagen conceptual sea conocida en cuanto imagen representativa de ese objeto.⁵⁹ Con esto llegamos a la siguiente fórmula: lo que aparece en la imagen conceptual no es conocido en sí, sino en su propia imagen, lo que implica que ésta sea preconocida, mas no que se la reconozca como aquello en lo que algo se representa. De esta suerte, la imagen conceptual es aquello *in qua* algo se entiende y el *quod* entendido: la imagen conceptual es lo primero entendido por sí mismo pero no en calidad de representativo, en su ser accidental (un índole psíquica).

Esta explicación armonizaría, por una parte, la evidencia de que la imagen conceptual no es fenomenológicamente un objeto (objeto en sentido explícito), aunque lo pueda ser en una reflexión ulterior, y que esa imagen sea de alguna suerte preconocida. Lo dicho para la imagen conceptual habría que extenderlo también para toda “especie expresa” (toda imagen interna del conocimiento sensible e intelectual). Estas imágenes son sólo objetos temáticos en una intención indirecta (reflexiva), cuya función es la de un “algo a cuyo través” se deja conocer algo a la vez que se oculta. La imagen se comporta como un mediador que no reclama su atención, sino que reenvía instantáneamente hacia el objeto del que es imagen: *lo conocido expresado en toda imagen interna es algo conocido directamente pero no inmediatamente, en cambio la propia imagen es preconocida inmediatamente pero no directamente.*

V. SOBRE LA NECESIDAD DEL CONCEPTO EN LA INTELECCION

El concepto no es de suyo necesario para la esencia de la intelección, esto lo manifiesta Tomás de Aquino cuando aplica la noción de intelecto a formas

⁵⁸ Esta distinción es paralela a la de signo formal y signo instrumental.

⁵⁹ Es distinto entender la cosa misma y entender el mismo concepto, que es posible en una reflexión objetivante. De esta distinción surgen dos ciencias, una que versa sobre las cosas y otra que versa sobre los conceptos, los signos, etc.

de entender superiores. El caso paradigmático son los análisis acerca de la visión beatífica. Aquí hay una excepción a lo que hasta ahora se ha venido diciendo, ya que la cosa se manifiesta de suyo inmediatamente, sin mediación del concepto. En este caso, el conocimiento intelectual es efectivamente intuitivo, la esencia divina hace las veces de concepto. Esto quiere decir, que la forma divina es la razón de conocimiento del intelecto humano, la forma inteligible, lo inteligible en acto que hace al intelecto humano estar en acto.⁶⁰ Esto manifiesta, que en Tomás de Aquino cabe de alguna manera un conocimiento sin concepto.

La cuestión que planteo y dejo abierta sería la siguiente ¿Con el conocimiento conceptual —ya de simple aprehensión, ya de origen judicativo o argumentativo— se pueden lograr todos los conocimientos que efectivamente tenemos? Con el concepto se logra conocer quiddidades, esto es, la esencia de una cosa. ¿Se puede decir lo mismo con respecto al acto de las cosas en tanto que acto?

Desde la perspectiva del conocimiento humano, el acto entitativo (*actus essendi*) sería un caso paradigmático de la dificultad conceptual para inteligirlo. Ciertamente, se puede conceptualizar una esencia y el acto entitativo que la actualiza en su ser más radical, pero lo que haríamos sería esencializarlo. Conceptualizar es de suyo esencializar, pero con ello no parece que se logre dar cuenta de la radicalidad del acto entitativo. Esto sugiere la idea de que al menos tratándose del acto radical de las cosas, hay algo más que el mero concepto, aunque lo podamos expresar en un concepto más o menos bien definido. Definir lo radical de una cosa no expresa bien su radicalidad, ya que la definición de suyo excluye lo más íntimo del ser de las cosas. El concepto de hombre, por ejemplo, expresado en su definición, no manifiesta lo que hace ser hombre en acto, en su radicalidad, es decir, el concepto hombre no incluye su acto de ser. ¿Esto quiere decir, que el concepto es ciego para inteligir la radicalidad del acto? Si es así, ¿qué sería aquello que nos permite de algún modo su acceso?

El problema no es de fácil solución, ya que una vía extraconceptual fácilmente deriva por lo poetizante y místico, ya que incluso habría que evitar el uso de las palabras en su sentido literal, aquél que se refieren a nuestros conceptos de las cosas.

No obstante, se ha de notar que el propio Tomás de Aquino tiene en su haber el mérito de un importante hallazgo —frente a Aristóteles—, a saber, el del acto más radical de los entes, el *actus essendi*, que es expresado conceptualmente. Tomás de Aquino no ha sido muy explícito en la forma de cómo se ha de tener acceso a él. De hecho, la mayoría de sus seguidores han malentendido

⁶⁰ "Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsam essentiam Dei fit forma intelligibilis intellectus". *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 15. "Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectus in actu", *Op. cit.*, a. 2, ad 3. También en el *Supplement. Summa Theolog.*, q. 92, a. 1

frecuentemente este rico hallazgo, quizás precisamente por ceñirse demasiado a lo conceptualizado, al poder esencializador de los conceptos, no siendo él parte de la esencia sino lo que hace a la esencia ser radicalmente. Esto exige una breve explicación.

El sentido propio del ente real es lo que existe en acto, tal que sin el ser radical y entativo no cabe realidad de esencia alguna, no obstante la extrinsecidad de la esencia al ser.⁶¹ La diferencia entre la esencia meramente conceptualizada y la real extramental está en el ser que portan. Mientras la esencia meramente conceptualizada porta el *esse intentionale*, la real extramental porta el *esse realis (actus essendi)*. El *esse intentionale* no es propiamente un ser sino entendido como algo, *ad instar realis*. Lo propio de la conceptualización es aprehender la esencia, ¿cómo se llega al *esse realis*? Es un hecho que distinguimos entre el concepto de una esencia que existe realmente y aquella que es meramente conceptualizada. La distinción no puede estar en la línea del análisis de las notas de ambas esencias aprehendidas, ya que toda esencia (creada) es *praeter esse eius*, parece que una posible salida sería de alguna forma la presencia del ser en la aprehensión conceptual de la esencia, por la cual decimos de ésta que es real. Esta presencia del ser, si es en rigor extraconceptual, podría estar ligada íntimamente a la conceptualización, quizás algo semejante a la presencia inobjetiva del sujeto en el objeto, del que más abajo indicaré. Pero lo que parece difícil y problemático de admitir, es una forma de conocimiento distinta a la vez que independiente de la conceptualización.

Si no se atiende a lo anterior, cabe entonces plantear el problema diciendo que la vía de solución ha de encontrarse en uno de estos caminos: 1ª) permaneciendo en la línea conceptual, admitiendo conceptos de alcance existencial, con todos los problemas que esto conlleva y, quizás, posibles rectificaciones a una teoría del concepto como imagen, y 2ª) seguir una vía extraconceptual, de delimitación extraordinariamente confusa, aunque se la presente quizás de forma más sugerente. Creo que ninguno de los dos caminos es correcto, me limitaré a un caso en donde cabe una cierta compatibilidad de ambos.

Si el objeto es lo atendido en sentido lato, el acto que lo intende es el polo activo. Como indiqué en el apartado interior, la referencia del objeto al acto que lo intende (lo formal del objeto) y, por tanto, el concepto y el acto que lo forma, no son directamente explicitados, sino en una reflexión que supone la explicitación directa del objeto, sin lo cual no sería posible la reflexión. Sería un error grave pensar que el objeto, como lo enfrentado al sujeto que ejerce su acto de entenderlo, implica como un elemento explícito ese sujeto mismo. Este error lleva a introducir el sujeto en lo que hace de objeto. El sujeto es conocido en su relación con el objeto y viceversa, sólo en una reflexión, indirectamente. El sujeto no aparece en el conocimiento directo de sus objetos, aunque éstos son formalmente objetos por ese acto de conocimiento. Aplicado al concepto, hay que decir, que éste como el acto que lo forma no son primariamente

⁶¹ En un contexto distinto, Tomás de Aquino mantiene esta misma tesis, cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2.

objetos ni parte de objeto. La primario del objeto es lo que es exterior a la esfera del sujeto.

No obstante las advertencias anteriores, hay del propio concepto, su acto y sujeto que lo sustenta un cierto conocimiento no objetivo, implícito en la objetivación directa. Esto es, la simultaneidad sujeto-objeto, si bien no es explícita, sí lo es implícita, una simultaneidad que se da siempre en todo conocimiento. Este darse siempre implica que es liminar con la objetivación, sin ser objetivo. En el conocimiento directo de los objetos, los actos conscientes no se flexionan sobre sí atencionalmente pero tampoco son simples transmisores para hacer presente algo ajeno a ella. Es esto último lo que ahora nos interesa ver en relación al concepto.

En el conocimiento directo el concepto no se hace objeto de sí mismo, pero esto no implica que no se haga alguna presencia de sí mismo. Esta presencia tiene que ser compatible con el ocultamiento objetivo al presentar el objeto. Se tratará de una presencia in-objetiva,⁶² que es ya una cierta presencia. Lo mismo hay que decir del acto que forma el concepto y del mismo sujeto que los porta. Si el sujeto, acto y concepto no tuviesen esta presencia inobjetiva, no cabría que el sujeto se diera cuenta de sí mismo en el darse cuenta de lo objetivado directamente es decir, no se daría cuenta de ninguna manera que tiene conciencia de un objeto distinto de sí y, por consiguiente, nunca podría realizar una reflexión objetiva de sí mismo. En la reflexión objetiva la esfera del sujeto aparece según el modo de lo ya ejercido, lo que implica que el sujeto en el ejercicio de su intención directa se era presente, aunque no objetivamente. En conclusión, el sujeto, acto y concepto no se dan en el objeto objetivamente sino inobjetivamente. La presencia inobjetiva es radicalmente necesaria en la presencia objetiva aunque son heterogéneas. En este sentido, se puede decir, que el sujeto está en el objeto inobjetivamente, incluso a pesar de que el objeto sea un *ens rationis*, en este caso se tendrá que decir que la realidad del concepto (sujeto y acto) están presentes inobjetivamente en la irrealidad del objeto. El propio Tomás de Aquino parece querer decir esto cuando afirma lo siguiente: "De dos maneras entiende su entender: en particular, puesto que entiende lo que está entendiendo y, en general, en tanto que raciocina sobre la naturaleza del acto".⁶³ Lo que llama entender su entender "en general" se refiere a la reflexión inobjetiva, que se da en todo acto de intelección, mientras que la calificada "en particular" se refiere a la reflexión objetiva, que se da particularmente cuando se la ejerce.

Estos análisis traen a colación la tesis de la presencia inobjetiva del concepto en el objeto que presenta. La función del concepto es traer explícitamente el objeto, pero él se presenta en el objeto sin la forma del objeto, con otra presencia. Pues bien, incluso en esta presencia intelectual el concepto es necesario

⁶² Un análisis extenso y agudo de la presencia inobjetiva (consectarea o concomitante) es el realizado por A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, tercera parte, III, 1.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 75. Citado por A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 327 sgs. Sigo a este autor en la interpretación de esta cita.

aunque ella no sea una presencia conceptual, es decir, ajena a la índole de la intencionalidad. Hay por tanto en el intelecto una reflexión existencial, no objetiva, que aunque no es el tema de la conceptualización, la requiere para que se dé como elemento esencial suyo. Solamente podemos tener presencia intelectual de nuestra esfera del sujeto cuando se forma el concepto. La presencia existencial del propio sujeto comparece en la conceptualización, que es algo que estrictamente escapa a la presentación objetiva del concepto. Quizás por este camino se pueda comprender cómo una reflexión objetiva del propio sujeto, no pierda su carácter existencial, a pesar que la conceptualización es ajena a lo existencial en sentido estricto. Creo que no hay duda, en que la presencia inobjetiva, existencial, se compatibiliza con la conceptual como un elemento esencialmente unido a ella, sin que sea el objetivo de la conceptualización, sino más bien extraconceptual y posibilitante de ésta.

VÍCTOR VELARDE-MAYOL
Madrid

SPINOZA: PRESENCIA DE LA TRADICION EN LA MODERNIDAD

I

Si comparamos la filosofía de Spinoza con la de los pensadores que desde Bacon y Descartes hasta Kant integran lo más representativo de la modernidad, una sustancial diferencia aparecerá: la doctrina del filósofo holandés se mostrará de tal modo impregnada de tesis premodernas que más que una síntesis entre el pensamiento antiguo y el nuevo nos presentará una subsunción de las nuevas ideas bajo las concepciones tradicionales.

No parece sin duda desacertado decir que Spinoza es, dentro de la edad moderna, el pensador que más elementos heterogéneos recibe de la vieja filosofía y en el que ellos más peso ejercen, minimizando y, por qué no, casi absorbiendo los nuevos motivos y enfoques. Pues si bien es cierto que también Descartes conjuga principios platónicos, aristotélicos y estoicos, si en Leibniz ocurre algo semejante, si muchos otros ejemplos podrían servirnos para poner de relieve la influencia de la antigüedad en los filósofos modernos, la verdad es que esta influencia se halla tan penetrada de la nueva mentalidad que su presencia resulta menos ostensible.

Pero las obras fundamentales de Spinoza, pese a la huella que el cartesianismo y la moderna física matemática han dejado en ellas son sustancialmente la proyección de principios y enfoques provenientes de otros orígenes. De los grandes pensadores modernos puede decirse que él es el menos moderno; que si bien asume las nuevas ideas y valores pone por encima de ellos las concepciones que la filosofía sostuvo con anterioridad a la aparición del modo de pensar surgido en el siglo XVI.

Una muestra de lo que decimos puede apreciarse en el fuerte contraste entre lo que podríamos llamar fondo y forma, contenido y expresión de la *Ética*, obra magna spinoziana donde se concentra lo medular de su filosofía. Una doctrina viva, de raíz, tradicional, basada en la intuición de la Sustancia, expuesta con un sentimiento hondo y sincero, contrasta con una forma de exposición geométrica, racional y fría afín a la ciencia moderna. Pero dentro de ella, muy frecuentemente, el temperamento del autor se pone de manifiesto. Tal sucede sobre todo en los innumerables escolios que a modo de comentario libre siguen a las demostraciones de los teoremas. Si en éstos no hay sino que atenerse al rigorismo de la razón, por el contrario en aquellos se muestra el filósofo independiente, pleno de pasión, enunciando tesis que incluso resultan a veces

sorpresivas. Y en la última parte de la obra que nos ocupa estas cualidades se manifiestan también en las mismas demostraciones de los teoremas.

Lo que sucede es que el meollo de la doctrina spinoziana no se deja apresar dentro de los rígidos cánones de la demostración matemática. Y no podía suceder de otra manera desde que esa doctrina recepta una dimensión del ser a la que la nueva ciencia de la naturaleza permanece ajena. Esta busca otro tipo de saber más exacto y menos ontológico que el que pretende alcanzar la filosofía tradicional, de cuya savia se nutre la obra de Spinoza.

Si por tanto hacemos un balance de esta pugna entre factores discordantes el resultado es que, de no ser por el hecho de que al final de la *Ética* el método geométrico se nos presenta como un saber de salvación explicándose así el que haya sido empleado en dicha obra, más bien diríamos que su presencia en ella es desacertada. Spinoza propugna en efecto el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis, como un modo de elevarnos a aquello que corona toda la doctrina de la *Ética*: la beatitud o libertad. Este conocimiento del cuerpo es como lo veremos después en detalle, el de la geometría. Pero ¿por qué, como se lo hace en la *Ética*, extender el método geométrico más allá del cuerpo? Aquí se nota la influencia de la ciencia moderna. Frente a ella, un material que no se deja apresar bajo este método pues no proviene totalmente de la moderna razón matemática, desborda los límites que aquél quiere imponerle.

Si ahora dejamos de lado la cuestión de la metodología expositiva y nos fijamos en el valor que la interpretación geométrica puede tener para la concepción de lo que es la Sustancia en Spinoza veremos que también en este asunto el orden de la ciencia del espacio es un factor importante y se presenta como una opción tentadora para interpretar en base a él la unidad divina. La elección de esa alternativa lleva, sin embargo, a contradecir una serie de tesis spinozianas sobre la divinidad.

Es bien conocida la afirmación de la *Ética* según la cual el orden de las ideas es idéntico al orden de las cosas. Spinoza ha extendido la noción de orden a todo el ser. Por un lado está el orden con que se encadenan las ideas en el Pensamiento; un orden idéntico relaciona las cosas en el atributo Extensión. Paralelamente debemos suponer que en los infinitos atributos restantes también existe un orden similar. A este orden paralelo que se da en cada atributo debe añadirse la de otro de índole jerárquica. Cada atributo se despliega y subordina a sí ciertos modos, los que a su vez se dividen en infinitos o finitos, siendo por su parte los primeros, inmediatos o mediatos. La noción de orden es por tanto de gran importancia para la fiel comprensión del sistema spinoziano pues, como hemos visto, penetra todos los componentes de su sistema pudiéndose decir que ellos no son sino los miembros de una inmensa ordenación e incluso que su verdadero ser está determinado en gran medida —si no totalmente— por la colocación que tienen dentro del Todo jerarquizado e interrelacionado.

Al orden debe añadirse otro aspecto fundamental: la unidad. Ya en el *Tratado para la Reforma del Entendimiento* Spinoza formula la tesis de la uni-

dad del alma con la Naturaleza Universal. Posteriormente en la *Ética*, deja sentada en las primeras proposiciones la unidad y unicidad de la Sustancia, como así también su omnipresencia y la total exclusión de cualquier forma de ser que no esté enraizada en ella. "La Sustancia es absolutamente infinita e indivisible" (*Et. I*, 14) "... en el orden natural de las cosas no se da sino una Sustancia" (*I*, 14 corol. 1) "Todo lo que es es en Dios y nada puede ser ni concebirse sin Dios" (*Et. I*, 15). La presencia divina abarca, penetra y unifica todo. Los atributos, los modos infinitos, manifiestan su esencia; los modos finitos son expresiones temporales de ella. Atributos y modos son aspectos de la Sustancia; carecen de total autonomía, no tienen ser propio; se fundan en la unidad de lo divino.

Tenemos pues dos nociones: orden y unidad, ambas fundamentales dentro de la concepción de Spinoza. No es extraño entonces que se haya interpretado la Sustancia como el principio que unifica la diversidad de atributos y modos conforme a una ordenación que se repite paralelamente en cada atributo y en cada modo. De esta manera la Sustancia es más bien que una realidad una ley según la cual se ordenan las ideas, las cosas y, en general, todo el conjunto de seres. Y este orden puede ser concebido según algunos intérpretes como un orden de tipo geométrico, e.d., como necesario, racional, evidente. Las razones y textos invocados en favor de esta tesis no son desdeñables. La abonan muchos pasajes y el método expositivo de la *Ética*. Ella resulta tan más aceptable por cuanto el atributo Pensamiento no presenta en su contenido un material capaz de alcanzar un ordenamiento tan evidente, riguroso y unitario como el que la geometría alcanza en su saber acerca de la Extensión, el otro de los atributos que conocemos de la Sustancia. Sólo un orden semejante puede pues convenir a ésta.

Sin embargo, la interpretación de la Sustancia como una unidad dada por un orden, si bien forma parte de una explicación más amplia, no puede considerarse suficiente para abarcar la variedad de caracteres que dicha sustancia presenta y así lo han reconocido por lo demás los mismos que sostienen la citada interpretación pues no la estiman totalmente fiel sino la más adecuada para solventar los problemas de unidad y multiplicidad en que se debate el panteísmo spinoziano, y cuya solución implica un avance fundamental en la comprensión de la esencia del sistema que tratamos. Si observamos aquella variedad podremos ver que algunas de las propiedades esenciales cuyas pueden absorberse en la unidad y orden pero no otras que son más importantes.

Así, por ejemplo, cada atributo tienen una especificidad propia y si bien su orden es el mismo que el de cualquier otro atributo no menos cierto es que él es realmente distinto de los demás. La Sustancia, por otra parte, no es el puro orden sino que ella "consta de infinitos atributos" (*Et. I*, 11). Pero los atributos no son meros modos de concebir una misma cosa, sin correlato en la realidad pues "cuanto más realidad tiene un ser tantos más atributos le pertenecen" (*Et. I*, 9). Eso significa que son realmente diferentes y constituyen la riqueza plurimórfica de la Sustancia no pudiendo reducirse a mera ordenación idéntica

Podría argumentarse que esta infinitud atributal no constituye la esencia de la Sustancia sino que ella se define más bien como lo uno, eterno, inmuta-

ble, infinito, indivisible y ordenado. Sin embargo, esto no es una objeción de peso pues justamente Spinoza confiere esos caracteres a cada atributo y no se vería qué diferencia hay entre ellos y la Sustancia si no fuera porque en ésta se da la riqueza de una realidad conformada por la infinitud de atributos. Sin duda, que lo que unifica los atributos puede ser el orden común; y la unidad y el orden puede ser lo que la Sustancia en virtud de su esencia exclusiva ha impuesto a cada uno de sus atributos. Pero sería un grueso error olvidar que en Spinoza los atributos son algo que se atribuye a la Sustancia, es decir, que de algún modo presuponen una realidad más profunda en la que hallan su condición de tales y que por tanto esa realidad no es reducible a mero orden. En tal caso los verdaderamente existentes serían los atributos, a modo de realidades separadas, autónomos, pero semejantes en el modo de ordenación. Indudablemente esto discrepa radicalmente con la concepción de Spinoza.

Podemos también argüir en contra de la insuficiencia de la concepción de la sustancia como unidad de orden geométrico si nos atenemos a la afirmación de que "Dios es causa eficiente de todas las cosas" (*Et.* I, 16 corol.) (cfr. I, 25) Esto bastaría para concluir decididamente que la Sustancia no es mera unidad y orden sino que es además una realidad activa donde poder y existencia se identifican. No es posible pues reducir la Sustancia a una ley racional única y unificante y ni siquiera a un conjunto de leyes por perfectamente coherentes y racionales que ellas sean. Además, la gran influencia que las ciencias físico-matemáticas han ejercido en los más grandes pensadores de la modernidad así como también la que ha significado el problema del conocimiento y la valoración del intelecto, tampoco han logrado hacer que en la cuestión de la raíz última de la realidad Spinoza inclinara la balanza hacia una visión de tipo idealista o espiritualista. Es que la Sustancia no sólo no puede ser definida en su esencia —y mucho menos reducida— a unidad de un orden racional sino ni siquiera circunscribirse a puro pensamiento o a cualquier forma de realidad espiritual pues si en efecto Spinoza proclama la inteligibilidad de la Sustancia y con ello de todos sus atributos, distingue entre el atributo Pensamiento y el de la Extensión y jamás afirma que éste se reduzca a ser inteligido o percibido, sucediendo lo mismo con los restantes atributos.

Una postura idealista o espiritualista podemos hallarla en Leibniz o Berkeley pero no en Spinoza. En este sentido el pensador holandés se muestra impermeable a las aguas de la modernidad. Para Spinoza el ser excede y precede al pensar. El ser es lo que cuando es alcanzado por el pensamiento hace a éste verdadero. El pensamiento es una forma del ser pero no es la estofa a que el ser se reduce. La Sustancia, Dios, si bien manifestada esencialmente en cada atributo y por ende también en el Pensamiento es más que su perfecta autoconciencia. En Spinoza Dios cognoscente y Dios conocido no se identifican totalmente pues allí no se define a Dios como espíritu puro sino como una unidad de diversos en donde también se halla el espíritu.

El ser es inmensamente más rico que el Pensamiento; se manifiesta esto en la infinitud de atributos. Estos son irreducibles entre sí y al Pensamiento. De algún modo Spinoza acepta la distinción clásica entre esencia y existencia. El

Pensamiento puede, sí, aprehender el orden racional que existe en cada atributo. Puede también aprehender su existencia y la de la Sustancia y demás atributos. Pero frente a él permanece diferente la existencia de los demás atributos y de la Sustancia. Cuando pues aprehendemos las leyes geométricas hemos captado la esencia de la Sustancia a través del Atributo de la Extensión. Pero esto no significa que la existencia de dicho atributo, su realidad, sea absorbida en nuestro conocimiento de él. Incluso puede decirse que el ser del atributo Pensamiento no se reduce a la pura conciencia de sí. Spinoza distingue entre el Pensamiento, que es un atributo y el intelecto infinito divino que es un modo infinito inmediato y de jerarquía ontológica inferior al atributo respectivo.

Spinoza soslaya pues el problema gnoseológico que intentan solucionar los principales pensadores modernos, a saber el de la certeza y límites de nuestro conocimiento. La solución propuesta desde Descartes consiste en reducir el conocimiento a captación de ideas y en hacer de éstas la realidad misma. Esto resulta bien ostensible en Berkeley y Leibniz. Ser es igual a ser percibido o a ser percipiente; la mónada es reducida a percepción y apetición y es, conforme a una carta escrita por Leibniz en los últimos años de su vida, lo único existente. Así, la realidad del sujeto, del espíritu o de la idea es la única. Ser y conocer coinciden. Queda excluida la existencia de una realidad exterior incognoscible por cuanto el ser exterior supondría una diversidad con el espíritu.

Pero Spinoza, según vimos, reacio a esta tendencia de la modernidad, mantiene la diferenciación de los atributos y postula dogmáticamente al modo de la escolástica una adecuación entre el pensamiento y el ser, pero a la vez una diferencia entre ambos y una subordinación de aquél a éste. Mantiene pues en su doctrina la tradición premoderna de una realidad trascendente al pensar.

Si después de lo dicho hubiéramos de definir cuál es la interpretación de la Sustancia spinoziana que estuviese en consonancia con el pensamiento de su autor, no vacilaríamos en inclinarnos hacia aquella que ve en la Sustancia una realidad plena, infinitamente rica en atributos, pero a la vez perfectamente una, necesaria, principio de todas las cosas.

Una interpretación semejante no hace sino poner en evidencia la decisiva influencia renacentista de procedencia neoplatónica presente en el pensador judío. En Nicolás de Cusa, en Giordano Bruno, por no citar sino a los más grandes representantes de la metafísica del Renacimiento, Dios, el principio de todas las cosas, aparece como la 'complicatio' suprema. En Él se concentra en perfecta y omniabarcante unidad todo lo que en el universo se explicita bajo una unidad inferior espacial y a través del despliegue temporal. Dios es la coincidentia oppositorum; es, como dice Nicolás en una de las más excelsas páginas del *De Docta Ignorantia*, un Máximo Absoluto, un Todo tan pleno que no puede ser comparado a nada pues nada queda fuera de Él. Y para Bruno, Dios es también y, sobre todo, Fuerza Creadora Infinita totalmente presente en cada cosa.

Cuando se ha leído atentamente la primera parte de la *Ética* no se puede dejar de ver, detrás del ropaje geométrico que la reviste, la profunda analogía que existe entre sus tesis y las de aquellos pensadores del Renacimiento. Tan sólo un elemento nuevo aparece con fuerza suficiente como para ocultar en un primer momento la semejanza aludida: la necesidad rigurosa que se introduce en el ámbito de la divinidad. Pero este nuevo factor no es como podría presuponerse un hijo exclusivo de la modernidad que viniera a insertarse en una vieja tradición, sino que por el contrario es un elemento de la tradición —en este caso de la filosofía estoica— que se conjuga con otros de igual origen.

En realidad cuando Spinoza envuelve a la Sustancia y al ser en general bajo el manto de la necesidad disminuyendo esa impresión de fuerza incontenible libremente expandida en infinitos mundos que nos sugiere Bruno, lo que hace es justamente minimizar un elemento antiguo ensalzado por el Renacimiento, el de la libre energía creadora, en provecho de otro más afín a las exigencias de la moderna física matemática, pero a la vez más acorde con las bases de la concepción moral de inspiración estoica. Mas este nuevo aspecto que la Sustancia y el ser adquieren en Spinoza en relación a los pensadores renacentistas no es tan profundo como para mitigar aquella similitud esencial a que nos hemos referido. Dios o la Sustancia es para Spinoza una auténtica *complicatio*, causa eficiente, omnipresencia entera y activa en todo, al modo de los grandes pensadores citados de los siglos XV y XVI. Si bien el vocabulario no es el mismo el pensamiento es esencialmente coincidente: Nada es sin Dios; Dios es indivisible; Dios es causa eficiente de todas las cosas. Estas afirmaciones textuales de la *Ética* confirman lo que estamos sosteniendo.

Queda pues claro que la realidad tal como la concibe Spinoza no se deja absorber en una existencia espiritual. Pero tampoco pese a la presencia de la necesidad, se deja reducir a lo racional. Aun cuando pudiéramos pensar que pese a no ser de sustancia espiritual el universo spinoziano se halla signado por la racionalidad en virtud de que todo se desenvuelve dentro de leyes necesarias, todavía contra esta suposición se levanta el insalvable escollo de la unidad supra-racional de la Sustancia, verdadera síntesis de opuestos, *complicatio* suprema, que sin duda escapa a la comprensión de la razón. Esta apunta a una unidad pura mientras que Spinoza postula desde el vamos una unidad de síntesis. Basta leer las primeras definiciones de la *Ética* para convencerse de ello.

Esta primacía del ser sobre el conocer que hace de Spinoza un filósofo enraizado en la tradición más que embarcado en la aventura de la modernidad se patentiza también en el valor que concede al orden jerárquico. Nada más ilustrativo que compararlo en ese aspecto con Descartes. El pensador francés, verdadero resonador de la revolución metodológica que se viene gestando desde el siglo XV por obra de grandes astrónomos como Copérnico y Kepler, del genio universal de Leonardo, y la concepción mecánico-matemática de la naturaleza de Galileo, apuntó a una teoría de la ciencia basada en el análisis y la síntesis, la cual se eleva a las proposiciones más evidentes para descender desde ellas a la explicación de los casos particulares. Son innumerables los ejemplos que ilustran este método. Los hallamos en las *Regulae*, las *Meditationes*, el *De Mon-*

de, los *Principia*, por no citar sino las obras más importantes. En definitiva se trata del método hipotético-deductivo. Detengámonos un poco más en él para poner de manifiesto el aspecto más importante del mismo: el análisis. Lo que aquí interesa es saber cuál es la finalidad que por su mediación se persigue. Ese fin no es otro que resolver todo conocimiento en una proposición evidente. Obsérvese bien: en una proposición evidente, no en un ser evidente. Y una proposición de esta clase no es sino una relación entre dos o más conceptos. En otros términos el objetivo del análisis no es el conocimiento de una unidad pura ni de una sustancia sino de una relación. A esto se reducen en su mayoría las 'naturalezas' simples de que Descartes nos habla en sus *Reglas para la dirección del ingenio*. Esas naturalezas son las que debemos alcanzar pues no contienen en sí posibilidad de error ya que "son aquellas en las que el conocimiento es tan distinto y claro que la inteligencia no puede dividir las en otras que soporten un conocimiento aún más distinto".

Si reflexionamos un momento en todo esto vemos que no hay implicada necesariamente aquí referencia alguna a la existencia. Tan sólo cuando Descartes se pregunta si el concepto de existencia tiene un correlato real, el análisis de la duda exigirá como hipótesis necesaria explicativa la existencia efectiva de un yo, y éste a su vez la de Dios. Pero en este caso Descartes sigue la línea de la tradición apartándose del ideal moderno que sólo busca la explicación última de los hechos en relaciones necesarias que expresen leyes por sí mismas evidentes. Spinoza, en cambio, rehúye esta forma de explicación para reducir todo a un punto de partida único: la intuición de la existencia de la Sustancia. Las primeras páginas de la *Ética* donde se incluyen algunas definiciones y axiomas ya nos manifiestan la estructura básica de la divinidad con sus atributos y modos. La demostración de su existencia —apenas un esbozo del argumento ontológico— es tan poco fundada que más que una demostración debió haber sido un postulado. Sólo en un agregado que hace a la misma nos dice que si existe algo entonces existe necesariamente el Ente absolutamente infinito basando la conclusión en el hecho de que nosotros existimos, con lo que repite la prueba cartesiana de la existencia de Dios a partir del yo. Pero, insistimos, la realidad efectiva de la Sustancia más que objeto de una demostración es la evidencia de una intuición.

Los átomos de evidencia cartesianos se añaden como leyes a la evidencia de la existencia del yo y de Dios para explicar las diversas realidades espirituales y físicas. Pero si bien Descartes dice que él deriva su física de Dios, lo cierto es que también afirma la filiación matemática de todas sus tesis sobre la extensión. De este modo la existencia divina y las leyes evidentes constituyen dos raíces diferentes explicativas: una apela a lo divino como fuente del ser y de la ley que rige en el mundo extenso, poniendo también en la divinidad la razón última de nuestras evidencias; la otra, que es más efectiva, da razón de los fenómenos del universo en base a leyes cuantitativas claras y distintas de nuestra razón; y se tiene la impresión de que la apelación a la garantía divina en el caso de la física, más parece un recurso cómodo para trabajar sin atraerse problemas que una auténtica convicción de que en la divinidad podamos hallar una explicación esclarecedora, para nosotros, del mundo extenso. Este se explica más bien por la ley matemático-ideal que por la acción divina.

En Spinoza, en cambio, todo está concebido en dependencia de la divinidad. La primera parte de la *Diva*, se refiere a Dios. La segunda, que habla del alma y el cuerpo, los considera modos derivados de la sustancia divina. Spinoza no usa pues el método hipotético-deductivo tan caro a Galileo, Hobbes, Descartes, Locke y otros. Parte directamente del Ser Supremo y no busca leyes ideales. Puede hacerlo porque de algún modo se siente identificado con ese Ser. Descartes ha mostrado 'que su yo es diferente de la divinidad. Un Dios creador, infinito, incomprensible, cuya omnipotencia excede los marcos de la razón humana es la fuente del ser y la garantía de mis ideas. Pero en Spinoza la diferencia entre Dios y el hombre se elimina cuando se asimila el entendimiento humano al divino. La noción de entendimiento en Spinoza es unívoca. El intelecto del hombre no necesita garantía alguna por la sencilla razón de que coincide con el de la divinidad; es un modo mediante el cual Dios se expresa. El entendimiento humano no halla su aval en la garantía de un Dios trascendente sino que constituye una unidad con la realidad de la Mente Suprema y las leyes que ésta conoce. Estas leyes no son pues leyes ideales sino algo real autoconsciente. En ellas puede decirse que el Pensamiento toma conciencia de sí mismo'

Es muy significativo que Spinoza diga que el alma es una verdad eterna haciendo de ella el equivalente de un concepto objetivo. Pero lo es también el que la conciba como algo vivo, real. Toda ley, toda verdad supone pues su existencia y no sólo la idealidad de una relación. Y la razón humana, identificada con el entendimiento infinito mismo, no necesita de la garantía de Dios, pues no tiene por qué requerir un aval externo sino que halla el fundamento de su saber en sí mismo. Spinoza es muy claro' al respecto cuando nos dice que "no podemos poner en duda las ideas verdaderas bajo el pretexto de que podría existir un Dios engañador que nos engañase incluso en las cosas más ciertas excepto durante el tiempo en que no tuviésemos alguna idea clara y distinta de Dios; es decir, en tanto. . . no encontrásemos algo' que nos enseñara que Dios no es engañador por un conocimiento del mismo género que aquél donde, cuando nos fijamos en la naturaleza del triángulo aprendemos que sus ángulos equivalen a dos rectos. Pero si tenemos un conocimiento de Dios tal como el que poseemos del triángulo, toda duda queda abolida. Y del mismo modo que podemos llegar al conocimiento del triángulo aunque no sepamos con certeza si algún engañador supremo nos engaña, igualmente podemos llegar a un conocimiento de Dios aún si no sabemos si tal engañador existe".

Pero es claro que tenemos un conocimiento de Dios no precisamente igual al que tenemos respecto a la suma de los ángulos del triángulo sino incluso más evidente y originario. Este paralelo entre ambos conocimientos que podría sugerir un racionalismo más radical que el de Descartes —y lo es en cierta medida— aparece disminuido cuando se lo conjuga con el dogma del panteísmo. En efecto, en cuanto Spinoza pretende deducir todo desde una unidad suprema ello parece conformarse mejor con el ideal de la razón. Pero ni esa unidad es una unidad racional —pues ya vimos que es una "complicatio" una conjugación de lo diverso, a la vez que una fuerza creadora, cualidades ambas que no condicen con una razón que exige lo uno inmutable— ni tampoco ella, como lo sugiere el programa que Descartes traza en las Reglas para la *direc-*

ón, del ingenio, se reduce a leyes ideales, átomos de evidencia que nuestra razón, único juez, estipula como los elementos cognoscitivos últimos más allá de los cuales caemos en postulaciones confusas. En este aspecto, pues, Spinoza se muestra menos exigente ya que no le importa afirmar una Sustancia supra-racional. Pero se muestra más racionalista que Descartes cuando eleva la razón humana a criterio último de verdad equiparándola con el mismo entendimiento de Dios; identificando pues, en este aspecto, el ser y el conocer, motivo por el cual no, necesita garantía extra-racional alguna. Por eso puede decir que una idea verdadera, esto es una idea que contiene en sí la verdad por representar un ente real, es en definitiva una verdadera, una real y acabada idea, o sea, algo existente, completo. En efecto, una verdadera idea es un producto o expresión acabada de esa realidad que es el atributo Pensamiento y como el orden de las ideas es el orden de las cosas, ella es a la vez una idea verdadera, es decir, acorde con su objeto.

Si pues Descartes parece por un momento poner el criterio de verdad en la sola razón; humana; si en innumerables ocasiones sugiere reducir la noción de explicación posible y suficiente a la ley ideal meramente sujeta a las exigencias racionales del hombre; si finalmente termina por anular las premisas de que parte para dejar caer todo el peso del valor de nuestras ideas en la bondad de un Dios trascendente; por el contrario Spinoza no duda ni por un momento de la capacidad de nuestra razón y de la coincidencia entre lo por ella exigido y lo real, pero, no a causa de haber aceptado las leyes por las que ella se rige como criterio suficiente y único a que la ciencia debe aspirar sin indagar por la cuestión del ser y del origen de la razón, sino porque ha elevado, a hipóstasis suprema, a realidad primera la existencia de la razón identificándola con la razón divina.

Vemos pues cuál es la diferencia que con respecto al orden jerárquico se da entre Spinoza y la filosofía nacida de la ciencia moderna. Esta terminará por buscar un mero orden legal y por reducir la realidad en que rige ese orden a puro fenómeno. Pero en Spinoza se trata ante todo de un orden gradual de seres. El orden de nuestra razón es el orden de la Razón, y por ello no es mero orden ideal como el que se da entre los axiomas y los teoremas donde relaciones evidentes por sí mismas —los átomos de evidencia de Descartes— subordinan, a sí otras sólo mediatamente evidentes, sino orden real que parte desde lo que es en sí y se concibe por sí para avanzar desde allí hasta lo que es y se concibe por otro.

La Sustancia precede a los atributos, éstos a los modos infinitos inmediatos que a su vez están antes que los mediatos quedando para el final los seres finitos. Y así desde la Causa Primera, que es Causa Sui, hasta las cosas o causas finitas particulares, se da una jerarquía real operativa. La presencia de toda esta jerarquía, si bien ostensible en la Dial, no ha sido obtenida por deducción de las entidades inferiores a partir de las superiores. Tal jerarquización sólo está postulada. Pero ella existe incuestionablemente y constituye el orden real y cognoscitivo. Spinoza no sigue pues la vía sugerida por Descartes y la moderna ciencia de la naturaleza en el sentido de buscar una explicación puramente

ideal de relaciones apartado de todo compromiso de tipo existencial y causal sino que profundamente influido por la metafísica de tradición neoplatónica pone el orden de las entidades existentes y operantes en la base de su sistema y lo identifica con el orden de la razón.

II

Las precedentes consideraciones nos han mostrado la primacía que en la filosofía de Spinoza el ser tiene sobre el conocer. Esta relación debemos aceptarla como una ley que se extiende a todo el ámbito del ser tal como nuestro filósofo lo concibe. Queremos, sin embargo, referirnos ahora en particular al caso del hombre a fin de mostrar cómo en él su capacidad de conocer no sólo se funda en su ser sino que incluso en cierto modo habría que decir que lo incrementa a la vez que alcanza la libertad o beatitud. Veremos que en Spinoza dos tipos diferentes de ser fundan y hacen posible nuestra capacidad de conocer y a la vez nos insertan en el orden de la libertad. El tema que vamos a abordar tiene también otra faceta aún más importante que la de mostrar un aspecto de la relación entre ser y conocer: nos lleva a la culminación de la síntesis especulativa spinoziana, síntesis en que una serie de motivos metafísicos, gnoseológicos, éticos e incluso físicos se conjugan en modo original, mostrándonos una integración del pensamiento antiguo y moderno donde, como ya fue señalado, aquél suministra las tesis predominantes.

Para Spinoza un ser libre es aquél que obra por las leyes de su sola esencia sin ser impedido en su desarrollo por nadie. Estrictamente hablando sólo Dios es libre. Por su infinitud no encuentra límites ni obstáculos a su acción. Existe y obra por su sola esencia. Es causa libre de sí y de todas las cosas no en el sentido de que obre a capricho conforme a los deseos arbitrarios de su voluntad, sino en cuanto que las leyes necesarias de su esencia se desarrollan sin impedimento de ninguna clase. Para Spinoza, por otra parte, la voluntad es sólo una causa necesaria.

Si nos apartamos de Dios veremos que fuera de él no existen seres totalmente libres. Es verdad que el entendimiento humano en su obrar puro podría ser considerado completamente libre. Pero aun cuando una afirmación semejante fuese aceptable sin reservas habría que notar que justamente ese entendimiento humano es libre por el hecho de constituir unidad con el entendimiento infinito divino. En otro orden de cosas Spinoza nos dice que estamos sujetos a las pasiones, a los datos de la imaginación y los sentidos y que en esta medida no somos libres. Esto significa que lo que está por debajo de lo infinito, inteligible, necesario, no puede considerarse libre en el desarrollo de su esencia y sufre la acción de una serie de factores que coartan esa libertad. "En el mundo natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se de otra más potente y más fuerte... por la que aquélla puede ser destruida". Si recordamos que en Spinoza esencia se identifica con potencia esto significa que la potencia o esencia de cada cosa no llega a desarrollarse sin impedimentos, es decir, libre-

mente. En cuanto, por otro lado, libertad es para Spinoza sinónimo de obrar, y esclavitud de padecer, la segunda proposición de la cuarta parte de la *Ética*, que nos dice que padecemos en cuanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse ni ser sin las otras, deja bien claro que la libertad es sólo una propiedad graduada en los seres finitos.

Abordemos ahora el problema de la libertad en el hombre. Spinoza expresa que nuestra salvación, beatitud o libertad consiste en un constante amor a Dios. Pero el fundamento de este amor reside en el conocimiento que Spinoza clasifica como del tercer género. A este conocimiento lo llama ciencia intuitiva y es el que “va desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. Por medio de él se logra la “suma satisfacción que el alma puede darse” ya que con él “nos deleitamos” y de él “nace el amor a Dios” que constituye nuestra libertad o beatitud.

Si preguntamos cuál es el órgano de tal conocimiento encontramos que se trata del entendimiento (*intellectus*). La libertad es un objetivo sólo conquistable por el entendimiento puro pues únicamente él es capaz de alcanzar el conocimiento del tercer género. Por debajo del entendimiento, los sentidos, la imaginación, la memoria sólo pueden mostrarnos lo incompleto y fortuito. En otras palabras, son erróneos por defecto y suministran un orden falso. Sujertarnos a ellos es esclavizarnos. La libertad se logra por el entendimiento en cuanto que éste nos libera de la sumisión a los deseos nacidos de los sentidos y la imaginación, y faltos en consecuencia de fundamento verdadero.

La razón de esta valoración del entendimiento reside en que para Spinoza como para Descartes esta facultad contiene dentro de sí los principios del conocimiento. En efecto, los sentidos, la imaginación, deben requerir de lo exterior el material que los haga *cognoscentes*. Pero el entendimiento se nutre de su propia sustancia en su actividad *cognoscitiva*. Por eso Spinoza nos dice que somos pasivos en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse sin otras. En el caso del alma esta expresión se refiere especialmente a los sentidos y la imaginación. Ellos no podrían funcionar sin recurrir a esas otras partes que les suministran los datos necesarios. Y de estas partes somos esclavos. No sólo somos esclavos por el hecho de que sujetar nuestra conducta a lo que ellas nos muestran nos ata a un orden equivocado, haciéndonos así siervos de la mentira, sino en cuanto nuestro mismo conocer se hace pasivo, dependiente. Pero con el entendimiento no es así. Él es un “autómata espiritual” un ser que aprende por sí mismo y desde sí mismo sin auxilio de nadie.

Spinoza afirma que el que entiende las cosas por el tercer género de conocimiento tiene un poder mayor para dominar las pasiones pues un afecto que es una pasión deja de ser tal cuando nos formamos de él una idea clara y distinta, es decir, cuando formamos de él un conocimiento del género aludido. De esta manera —expresa— el alma podrá ser determinada a pensar en lo que percibe clara y distintamente y separará el afecto, la pasión que la esclaviza, del pensamiento de una causa externa, y lo unirá a pensamientos verdaderos. Esta tesis, sostenida en la cuarta proposición de la quinta parte de la *Ética*,

nos hace ver cómo lo exterior al entendimiento implica pasión, esclavitud, error, mientras que lo interior a él, lo que brota de sus principios intrínsecos es lo activo, libre y verdadero. El entendimiento es pues lo único que depende íntegramente de nuestra potestad.

Sólo pues en tanto entendemos desarrollamos nuestra esencia. Y sólo en tanto este desenvolvimiento no es impedido ni obstaculizado puede decirse que somos libres. Es claro que este desarrollo halla un impedimento: la limitación de nuestro entender por la presencia de la imagen sensible, esto es por la afección producida en una parte de nuestra alma debido a su sujeción a los movimientos fortuitos del cuerpo. Pero en tanto mediante la intelección nos elevamos por encima de lo parcial y contingente, de lo trunco e innecesario, logramos desarrollar nuestra esencia y liberarnos de lo sensible, fortuito y mutable.

Esta autonomía del entendimiento en su capacidad cognoscitiva no debe ser interpretada como un aislamiento, como un subjetivismo relativista. El acto de entender no está fundado en criterios personales caprichosos. El entendimiento, la parte más sublime del alma según Spinoza, no es una potencia que se diera a su antojo, por encima de toda ley universal, un principio propio de conocimiento. Al contrario, su autonomía indica sí la interioridad de su acción pero ello justamente porque de algún modo nada le es extrínseco, ya que en definitiva el entendimiento humano, el que se pluraliza en las distintas almas, constituye el entendimiento infinito divino. Si pues, como quiere Spinoza, el alma inteligente es una "verdad eterna", cada verdad sólo es inteligible en relación con las demás. Por eso es que Spinoza nos dice que el alma alcanza el conocimiento y la libertad cuando se conoce a sí misma y a Dios. Es que una cosa implica la otra. Y por ello ser libre no significa estar aislado del resto, obrar individualmente, sino por el contrario integrarse en el Todo.

Avancemos un poco más en esta exploración de las relaciones que el conocimiento, la libertad y el ser guardan entre sí. Ya hemos expresado que el tercer modo de conocimiento es el que está en la base de nuestra libertad o beatitud. Habíamos dicho que él mismo procedía desde la idea adecuada de los atributos de Dios hasta la esencia de las cosas. Ahora nos preguntamos: ¿de cuáles atributos? Para Spinoza no tenemos conocimiento sino de dos atributos divinos: la Extensión y el Pensamiento. Pero es evidente que la obra spinoziana muy poco dice acerca del Pensamiento. Tomemos la *Ética* y veamos qué hay respecto a los modos que se le subordinan. Respecto del entendimiento lo fundamental gira en relación a lo que ya se ha visto. En lo que atañe a la imaginación y sensibilidad se desarrolla, previa su desvalorización, una teoría mecánico-necesaria de las pasiones desde ellas surgidas, que es más una física de los afectos que un análisis introspectivo de la vida psíquica. Las filosofías de Descartes, Malebranche y Locke, por ejemplo, están teñidas de psicología. Se ocupan en gran medida del alma individual. En esto son modernos. Pero Spinoza, más ligado al pensar premoderno, está demasiado imbuido de lo universal y del ser en general, razón por la que sus análisis respecto a las relaciones entre el cuerpo y el alma no son sino la descripción de vinculaciones entre dos

aspectos de la realidad universal: el modo del Pensamiento que es el alma y el modo de la Extensión que es el cuerpo. Una exploración de la mente individual en sí misma, un extenso análisis del espíritu al estilo de Locke o incluso de Kant, no se da en Spinoza.

¿Qué consecuencias tiene esto en el problema que nos ocupa? Que el atributo divino desde el cual conoceremos las cosas según el tercer modo de conocimiento será la Extensión. En efecto, de un modo un tanto sorprendente la trigésima proposición de la quinta parte de la *Ética* nos dice que “nuestra alma en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios”. Este concebir bajo la especie de la eternidad es “concebir las cosas en cuanto se conciben como reales en virtud de la esencia de Dios”. Y este concebir es el tercer género de conocimiento.

Las precedentes afirmaciones señalan la participación que el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis tiene para el logro del conocimiento del tercer género y la libertad. Pero la proposición siguiente a aquella de la *Ética* a la cual acabamos de referirnos expresa inesperadamente que “...el alma no concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad”. Con esto hemos llegado a un punto de profunda significación en el sistema spinoziano. Ser libre supone entender por el tercer género de conocimiento y éste supone conocer el cuerpo bajo el modo de la eternidad. ¿Qué conocimiento es éste?

Sin duda que es un conocimiento de las cosas que parte desde un atributo de Dios, la Extensión. Además, en virtud de la necesidad misma con que Dios obra, con que las cosas se siguen de su potencia, se trata de un conocimiento necesario. Pero Spinoza sostiene que los fundamentos de ese conocimiento del cuerpo son las nociones comunes a todas las cosas. Cuando queremos por consiguiente saber cuáles son las nociones comunes se nos remite al lema segundo de la segunda parte de la *Ética* que nos dice que los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que les son comunes. Esas cosas son la Extensión y el Movimiento o Reposo. Ellos son pues las nociones comunes. Se podría agregar sin temor a error la velocidad, figura, posición, etc. implicados todos en aquéllos.

Ahora, ¿dónde se da el conocimiento necesario acerca del movimiento y de la extensión? ¿Cuál es el saber o ciencia que nos revela las leyes necesarias y eternas que rigen en ese ámbito? Creemos que la única respuesta a ello, teniendo en cuenta el estado del pensamiento científico en la época de Spinoza, es que dicho conocimiento está dado por la Geometría y la Física. Y no es arriesgado decir que puesto que en ese momento impera la física cartesiana y ésta se reduce a Geometría, no nos queda sino esta ciencia como expresión de ese saber.

Llegamos así a una conclusión un tanto sorprendente: la Geometría es el saber que nos suministra el fundamento necesario del entender y con ello la libertad. Podemos ser libres si formamos de nuestras afecciones un conocimiento claro y distinto, si aprehendemos de ellas lo que es común, lo que puede concebirse sub specie aeternitatis, es decir, derivándolo con necesidad racional desde los atributos divinos, en este caso desde la Extensión.

Un nuevo matiz se ha agregado ahora a los que ya hemos visto: Ciencia Matemática y libertad humana son solidarias. Sujetarse al orden matemático es superar la pasión, la esclavitud. Aquí se muestra la influencia de la modernidad en Spinoza. La diferencia entre él y los estoicos reside en que la razón, el orden universal al que hay que amoldarse para alcanzar la virtud no está basado en los filósofos de la Estoa en un conocimiento geométrico del cuerpo, pero sí para Spinoza. Por eso podría explicarse por qué Spinoza siendo un espíritu poco dotado y predispuesto para la especulación matemática haya dispuesto su *Ética* en un orden geométrico. Resulta, sin embargo, notorio el que tratando la *Ética* de una temática que sobrepasa el ámbito de lo extenso —ya que nos habla de Dios, del alma, de la pasión, etc.— ponga al final al conocimiento de lo extenso, del cuerpo, como una condición de la libertad, meta a que apunta toda la obra. Volveremos enseguida al cuerpo para mostrar otra función que le incumbe en la cuestión que nos ocupa. Previamente queremos mostrar otros aspectos referentes a la libertad.

Hemos llegado a la conclusión de que el conocimiento del cuerpo al modo geométrico es necesario para alcanzar el tercer género de conocimiento y con él la libertad. Pero Spinoza nos va a dar la razón ontológica que hace posible dicho conocimiento del cuerpo. Sin duda este conocimiento es privativo del intelecto, mas ahora se trata de saber por qué esta facultad puede alcanzarlo. La respuesta es que ello se debe a su eternidad. El alma posee una idea eterna del cuerpo y esta idea es, y es algo esencial del alma y la hace eterna. Es la eternidad, valor ontológico supremo para la filosofía tradicional en general, lo que hace que el alma, a través del conocimiento del cuerpo, alcance la esencia divina. Esos conocimientos le dan al alma un ser esencial y eterno; ellos constituyen, a modo de entidades reales, la parte eterna del alma, es decir, aquella que persiste y no es destruida con el cuerpo.

En nuestra exploración acerca del ser, el conocimiento y la beatitud nos hemos encontrado con una dimensión nueva: la eternidad; ella es la raíz de la posibilidad del conocimiento geométrico del cuerpo y, mediante éste, del conocimiento del tercer género y de la felicidad. Hemos entrado así en la cuestión de la eternidad del alma, que precisamente es eternidad del entendimiento ya que éste es la única parte de aquélla que subsiste.

Para comprender mejor el alcance de la tesis que pone en la eternidad la raíz de nuestra libertad hay que mencionar un pasaje de la *Ética* que sirve no sólo para echar luz sobre el problema que estamos tratando sino incluso para suscitar diversas hipótesis respecto a nuevos problemas y aventurar diversas explicaciones. Ese pasaje nos dice que “no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia... Pero no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos... y... esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo...” El texto que acabamos de citar es de una importancia enorme para una comprensión adecuada de la filosofía spinoziana. No se lo tiene, sin embargo, suficientemente en cuenta. Confirma el hecho de que Spinoza acepta la tradición en cuanto ve en el hombre un ser dual que pertenece a dos mundos, uno eterno y otro

temporal, un mundo inmutable y un mundo que se destruye. Al eterno pertenece el entendimiento; al temporal la imaginación, los sentidos, el cuerpo. Y, lo que es más importante, nos sugiere la idea de que el alma, siendo eterna, inmutable, anterior a la existencia del cuerpo, se ha unido a este cuerpo ingresando así en un orden temporal. Conviene insistir aquí que para la concepción spinoziana es lo eterno aquello que posee más realidad, siendo lo temporal un modo de ser inferior. Al sostener esto queremos de paso señalar que si bien hay muchos y sólidos motivos para afirmar la irrealdad del mundo que nos muestran los sentidos, si algunos comentaristas de Spinoza han optado por esta interpretación, lo cierto es que existen en la *Ética* una infinidad de pasajes que contradicen esa tesis, a menos que se sostenga que en dichos textos Spinoza habla en sentido metafórico o que sus palabras son meros símbolos que pretenden referirse a algo totalmente diferente. No parece, sin embargo, que cuando Spinoza expresa que el cuerpo se destruye —por no tomar sino uno de esos pasajes— debamos pensar que se trata de un modo de hablar o de una ilusión de la imaginación.

Llegamos pues a un problema fundamental: ¿Qué significado tiene la presencia de un alma eterna en un mundo temporal? ¿Por qué el alma, desde la eternidad, ha descendido al mundo corpóreo, mutable, destructible? Aventuramos una respuesta derivada de los mismos textos de Spinoza. Se podría afirmar en un primer momento que se trata de un castigo que el alma sufre pues en efecto ha dejado una existencia superior para descender a un modo de vida de menor jerarquía. Sin embargo, no se trata solamente de eso. Al final de la *Ética*, Spinoza sugiere que debemos buscar de incrementar o mantener la parte eterna del alma mediante la superación de las pasiones que nacen de los datos de la imaginación y los sentidos a fin de que la mayor parte de nuestra alma sea ocupada por el entendimiento y así se eternice definitivamente. ¿No es esto neoplatonismo?

En esta interpretación que acabamos de esbozar hay dos cosas que ofrecen dificultades. Por un lado el matiz de libertad individual que allí está contenido; por el otro el de si la finalidad del alma en esta vida es mantener o incrementar su ser mediante el entendimiento. En cuanto al matiz de libertad individual se tiene la impresión que Spinoza pese a su terminante eliminación de la misma traiciona aquí ese pensamiento y tiene in mente la idea de que depende de nuestra potencia individual el buscar o no el conocimiento liberador. En cuanto a si ese conocimiento, tal como se da en este mundo, sólo mantiene o además incrementa nuestro ser más real, es decir, nuestro ser eterno, me atrevo a opinar, sin certeza, que se trata de un incremento. Sé que esta afirmación es arriesgada, pero no creo que sea indiscutiblemente errónea.

Nos encontramos pues casi al final de un proceso donde una serie de factores van configurando una síntesis total. Recapitulemos brevemente: nuestra libertad o beatitud consiste en amar a Dios; tal amor surge del tercer género de conocimiento; pero éste no se da sin un conocimiento del cuerpo tal como el que suministra la geometría; la posibilidad de dicho conocimiento radica en una condición ontológica: la eternidad del alma; ésta posee en su vida mundana

dos partes, una eterna y otra temporal que se destruye con el cuerpo; la parte eterna se une al cuerpo y a la parte temporal; la misión en esta vida es incrementar mediante el saber geométrico y el conocimiento del tercer género esa parte eterna y a la vez amar a Dios y lograr así la libertad o beatitud; este incremento se traducirá en un rescate, para la vida eterna, de una mayor 'cantidad' de nuestra más alta realidad. Nuestro entendimiento, ensanchado, será aquello de nosotros que perdurará.

Esta rápida reseña resume lo que hemos visto hasta aquí. Pero todavía es necesario referirse a un nuevo aspecto sorpresivo que nos depara el pensamiento spinoziano sin el cual esta síntesis daría una imagen incompleta y falsa del mismo. Se trata, como ya se anticipó, de un nuevo matiz en la relación entre cuerpo y conocimiento. En efecto, cuando todo nos inclina a comprender el pensamiento ético de Spinoza como una valoración de lo espiritual no sólo en el sentido moral de que el cultivo del entendimiento es nuestro deber sino también en el sentido ontológico de que entender es la más alta forma de ser, cuando todo, repetimos, nos lleva a esa interpretación, la proposición número 39 de la parte final de la *Ética*, nos hace dudar de tal opinión, pues nos dice que "el que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna". No es posible en este trabajo determinar el alcance exacto de esta tesis dentro de la compleja estructura que constituye el spinozismo. Sólo se puede señalar el problema que significa comprender plenamente el sentido de dicho aserto una vez que hemos logrado abarcar y relacionar los variados motivos que más arriba se han ido enlazando en torno a la cuestión del conocimiento y la libertad. Vemos a la luz de esta nueva afirmación de Spinoza, que no sólo el conocimiento del cuerpo sub specie aeternitatis es un elemento importante para el logro de nuestro sumo bien sino que el cuerpo mismo también lo es. Hay que llamar la atención del hecho de que aquí no se trata de algo espiritual ni inteligible, ni necesario o infinito o eterno. Al contrario, se trata de nuestro cuerpo singular, no espiritual, cuya existencia no es necesaria y cuya realidad es finita. Pues bien, es este cuerpo de tan pobre condición ontológica, el que, cuanto más apto es, implica en su poseedor una más grande porción eterna del alma.

¿Qué decir de todo esto? Pueden sugerirse muchas respuestas, incluso contradictorias, apoyadas todas en la misma obra de Spinoza. Pero ello escapa a los límites de este trabajo. Sólo me limito a indicar que sin duda la tesis del paralelismo entre los modos puede servir de fundamento a la correlación que estamos comentando. Además de ello conviene señalar dos cosas, aun cuando fueran discutibles: por un lado, que la dependencia del alma respecto del cuerpo en la tarea inteligente y liberadora sirve de contrapeso a una fuerte tendencia espiritualista que dentro de la *Ética* misma se manifiesta en desmedro de la realidad extensa. Por otra parte, nos parece que Spinoza manifiesta en esta cuestión su opinión con relación a la dependencia que el desarrollo de la vida intelectual tiene respecto al grado de evolución del organismo y a través de ello respecto al perfeccionamiento alcanzado por las funciones biológicas.

Así pues, si la eternidad del alma es la raíz de nuestro conocimiento y libertad, la perfección de nuestro cuerpo temporalmente finito, de categoría

ontológica inferior al alma, juega también el rol de condición necesaria en el incremento o manutención de la eternidad del intelecto. La vida en este mundo tiene pues una misión: desarrollar nuestra esencia, que es el entendimiento, elevándonos a la contemplación de las verdades eternas. En ello consiste nuestra virtud, nuestro deber, nuestro ser y nuestra felicidad.

En todo lo que se ha dicho relativo a la cuestión de la libertad y los factores implicados en ella, la primacía del pensamiento tradicional sobre el moderno es ostensible. La libertad de que nos habla Spinoza no es la de una voluntad arbitraria sino la que se sujeta a la necesidad universal. Sólo cabe pues una sabia aceptación de lo prefijado desde siempre. Para Spinoza vale pues la máxima de Séneca: "Si accedes de grado el destino te llevará; si no, te arrastrará a la fuerza".

Tampoco es la libertad de Spinoza originada en una voluntad individual. La valoración del individuo, incipiente ya en las tesis de Duns Scoto y Occam, presente en el Renacimiento y en Descartes, no es una tesis spinoziana. En Spinoza el Todo-Uno es el verdadero y único actor y a decir verdad no hay voluntad en El. La libertad del hombre se funda en el entendimiento y éste es universal y necesario, integrado en el entendimiento infinito divino, lo que hace recordar la teoría del entendimiento único de Averroes.

¿Qué relación se da entre la materia y la libertad? Los modernos han valorado la materia de diversas formas. Se la ha identificado unas veces con la extensión, como es el caso en Descartes; se la ha declarado inexistente como Berkeley lo afirma; Hobbes y Holbach la han considerado única realidad; los renacentistas neoplatónicos la han evaluado como expresión divina. Pero lo que no se ha hecho es asociarla a la libertad, como puede observarse en Spinoza. Este, ya lo hemos visto, hace de la perfección de nuestro cuerpo, al que concibe integrado por infinitos átomos en mutua y constante relación, hace de este cuerpo, decimos, una de las condiciones fundamentales para la adquisición de esa libertad espiritual y eterna que es la meta suprema de nuestro ser.

Tampoco es la libertad de Spinoza la libertad constructora por la que el hombre se forja a sí mismo e incluso construye a través de sus categorías mentales la naturaleza y hasta la divinidad misma. Esta libertad es la nota esencial de la civilización moderna. Ella ha hecho posible que el hombre, al independizarse de la naturaleza se haya enfrentado a ella y la haya transformado; ha hecho posible que el hombre construyese su propio ser a través de la historia a la que incluso ha concebido como mediadora necesaria para la plenitud de la divinidad.

Pero nada de esto encontramos en Spinoza. El no sostiene una libertad activa, construyente, sino que al contrario nos invita a la contemplación, a la visión de lo eterno inmutable a fin de sustraernos al vano deseo de querer modificar o crear el curso ya eternamente prefijado de la naturaleza. Nos induce a

conformarnos a esa naturaleza pues ella es la razón y seríamos insensatos e infelices si pretendiésemos poseer una voluntad libre y capaz de alterarla.

No es pues la libertad spinoziana una libertad que haya de desarrollarse en el tiempo sino en la eternidad. Y ello porque entre otras razones no es libertad meramente humana sino que en definitiva coexiste y coincide con la libertad divina que como vimos es desarrollo sin coacción alguna de la propia esencia. Y esa inserción en el orden eterno se da incluso en el curso de la vida temporal. Spinoza nos muestra que hay un momento en que coincidimos con lo eterno: cuando entendemos. En efecto, el tercer género de conocimiento nos lleva a la beatitud o libertad y ésta es el amor a Dios. Pero este amor del hombre a Dios es para Spinoza el mismo amor con que Dios ama al hombre y se ama a Sí mismo. Cuando pues Spinoza nos dice que podemos ser libres no nos dice que seamos individualmente libres, que poseamos una voluntad, que estemos dotados de una capacidad para modificar el curso de las cosas a través del tiempo. Sólo nos dice que podemos formar parte del entendimiento uno, inmutable, eterno, infinito, hasta el punto de constituir una sola cosa con él. Nada tiene que ver pues la libertad spinoziana con la de los modernos, ya que para ellos la libertad se liga a la posibilidad de cambio, al tiempo y a la finitud de los seres.

III

Hasta aquí nuestra exposición referente a la influencia que la tradición ha ejercido sobre las tesis principales de la filosofía de Spinoza y a la problemática suscitada por tal causa. En nuestro trabajo hemos tratado no sólo de respetar el espíritu del pensador judío, sino incluso de eliminar las contradicciones que con frecuencia se presentan en su doctrina sin entrar en una crítica más profunda ni mucho menos poner en cuestión la verdad o falsedad de sus afirmaciones.

Pero resulta difícil ahora no recordar los interrogantes insolubles que muchas tesis spinozianas inevitablemente provocan. Y el primero es si Spinoza ha dado una solución aceptable al problema de la unidad y la multiplicidad. Lo que parece más incuestionable al respecto es que por más que junto a la Sustancia Infinita y una sostenga la existencia de una pluralidad de modos finitos no se comprende cómo ellos pueden coexistir con la unidad divina la cual lo es todo.

No se da aquí una solución satisfactoria pues falta una auténtica explicación, explicación que en definitiva el panteísmo spinoziano, surgido de la confusión de la noción de sustancia (*ens per se* o *in se*) con la de sustancia divina (*ens a se*) hace difícil sino imposible. Tampoco obtenemos una respuesta si pensamos como algunos intérpretes que la sustancia primigenia se reduce a una mera forma de unidad relacional de elementos diversos pues justamente la

cuestión es definir cuál debe ser esa unidad y compatibilizarla con la multiplicidad. Si, por otro lado, se concibe a Dios como una suerte de *complicatio* en la que residirían unidos en perfecta síntesis la infinitud de atributos y modos se vuelve a escamotear la solución pues así o bien se hace problemática la unidad absoluta divina o bien, admitida esta unidad no se explica cómo desde ella ha brotado la multiplicidad.

Las observaciones que preceden deben conjugarse con la tesis spinoziana de la comensurabilidad del intelecto divino con el entendimiento humano. De ello resulta que la imposibilidad de dar una respuesta plenamente satisfactoria al problema de lo uno y lo múltiple no sólo es consecuencia de la limitación de nuestro entendimiento, sino que afecta al mismo intelecto divino. Esto se confirma en el hecho de que la *Ética* suministra un conocimiento adecuado de Dios.

Pasemos ahora al problema de la libertad. Spinoza ha querido elaborar un sistema racional puro, *more geometrico*, y para ello ha considerado una condición ineludible suprimir toda libertad y toda finalidad. La libertad spinoziana es simplemente la ausencia de coacción exterior, el despliegue de cada ser según las leyes necesarias de su propia esencia. Dicho de otro modo: la libertad no es más que la necesidad interior, con lo cual no hay libertad alguna en sentido estricto. Quedan abolidos así no solamente el libre albedrío sino incluso la contingencia, la posibilidad abierta y la finalidad. Y pierden sentido también el pecado, el mérito y la culpa, el arrepentimiento, la esperanza, el bien y el mal, etcétera.

El universo spinoziano, o lo que es lo mismo el Dios de Spinoza, aparece, en virtud de la rigurosa necesidad que la razón le impone, como un ser desprovisto de fines, de voluntad y de sentido. La exacerbación de la necesidad racional ha terminado por hacer del sistema spinoziano la expresión de un pensamiento absurdo. Tenemos aquí un Dios que no se ha propuesto nada, que no tiene voluntad y libertad en el sentido usual de estos términos, y que, como quien va a la deriva, se despliega indefinidamente, sin porqué ni para qué según las leyes de su propia esencia.

La ausencia de la libertad y el imperio de una necesidad ciega, unidos al panteísmo, hacen de la filosofía de Spinoza una antítesis del cristianismo. Pero curiosamente esa filosofía es una de las mejores propagandas en favor de la concepción cristiana, pues cuando llegamos a percibir plenamente el abismal vacío de ese mundo spinoziano desprovisto de libertad, esperanza y finalidad, de ese mundo donde todo está sujeto a necesidad y donde la libertad es sólo un engaño, es precisamente cuando se nos revela con toda claridad la verdad de la trascendencia, la libertad y la finalidad que caracterizan al Dios y al mundo del cristianismo, revelación que sólo es posible si ponemos por encima de la mera razón analítica principios más altos.

Se podrían extender indefinidamente las observaciones críticas a la doctrina spinozista, tocando las delicadas cuestiones referidas al problema del conoci-

miento, la unión del alma y el cuerpo, la idea de salvación y su relación con el saber *sub specie aeternitatis* y la capacidad corporal, etc. Pero estimamos que un análisis pormenorizado y una crítica seria de tales asuntos excede los límites de este trabajo y, por otra parte, entendemos que esa tarea —ya realizada por competentes pensadores pero siempre renovable— supone implícitamente la crítica que hemos aplicado al tratar la cuestión de la unidad y la multiplicidad y la de la libertad y la finalidad ya que ella toca a los principios fundamentales de la filosofía spinoziana.

AUGUSTO FURLAN

NOTAS Y COMENTARIOS

EL POEMA DE PARMÉNIDES Y LA ANALOGÍA SEGUN S. TOMAS DE AQUINO (*)

Esta comunicación, "brevitatis causa", supone conocido el Poema de Parménides. Dicha obra lleva el mismo título que las de sus antecesores filosóficos: *Sobre la naturaleza*, lo que revela que su autor era un físico —en el sentido de entonces—, aunque sus pensamientos lo llevaron virtualmente, al parecer, a la metafísica. Porque si la naturaleza (physis) es aquello desde donde algo nace o brota, su concepción del ente lo llevaría a trascender la naturaleza, sea que la haya negado, como no pocos piensan, sea que la haya simplemente trascendido.

Su libro está escrito en forma de poema, con abundantes figuras míticas especialmente en el Proemio; pero su raciocinio es riguroso. Recordemos que afirma que existen tres vías de investigación: 1) el Ser es y no puede No-ser; 2) No-es, y es necesariament No-ser; 3) la vía de la opinión o del común de los mortales, según la cual se dan el ser y el no-ser, por lo que hay pluralidad y movimiento en la realidad mundana. Parménides, con justo título, llama "impracticable" a la segunda vía o camino, dado que el No-ser es impensable tomado absolutamente, ya que "lo mismo es el pensar y el Ser" (3,1).

Y, siguiendo la primera vía, afirma que, por múltiples indicios, lo Ente es uno y único, sin comienzo ni fin, sin cambio; y que es como una especie de esfera bien pulida, en todo idéntica a sí misma (si esto se tomara literalmente, Parménides seguiría siendo un físico y de ninguna manera habría llegado a la metafísica; pero probablemente es una mera comparación, una semejanza de algún modo metafórica). Lo Ente es además, para Parménides, *limitado* (por oposición a lo ilimitado y potencial, el *apeiron* de Anaximandro). Un sucesor de Parménides, Meliso, dijo que lo Ente era ilimitado. Aristóteles (*Metaf*, I, 5, 986 b, 19) interpreta a Meliso en sentido material o potencial, y lo critica; otros, en cambio, niegan esto y sostienen que Meliso concibió la verdadera infinitud: la del Ser puro (no por abstracción, sino concretísimo, Perfección pura).

Lo extraño es que, después de negar en el o lo Ente toda multiplicidad y cambio, Parménides concluya su poema con una Física, con dualidad de principios: el Fuego y la Noche, multiplicidad y cambio. ¿Cómo debe interpretarse esto?

Si lo físico fuera mera apariencia ¿quién la sufriría? ¿Lo Ente? No, porque ello introduciría multiplicidad e imperfección —esto es, No-ente en él—. ¿Algo distinto de lo Ente, como ser el hombre con sus sentidos? Vendría a admitirse la realidad de lo físico, pues se admitiría la existencia del hombre, con su cuerpo dotado de sentidos. ¿Se tratará de una "apariciencia subsistente", como la Maya de los hindúes (que pueden haber influido en Parménides)? Pero entonces no sería apariencia —pues toda apariencia es apariencia ante alguien, para alguien—, sino quizá un modo de ser inferior al del puro Ente.

* Comunicación presentada en la *XIV Semana Tomista*, en Buenos Aires, setiembre de 1990.

Si fuera así, lo que habría faltado a Parménides sería una doctrina de la analogía del ente y de la participación; esto es, reconocer grados de perfección en la entidad misma, en el modo de ser: desde el Puro Ser, hasta el mundo material y sensible, pasando por el hombre, sensible y espiritual a la vez. Volvemos sobre esto.

Como bien lo hace notar el autor español Fernando Montero Moliner en su libro *Parménides*, se da también en el Poema la oposición entre su núcleo central (la doctrina del Ser), y el Proemio, que supone pluralidad y mutación: el carro y el que lo conduce, los dos caballos, las Heliades y la Diosa, el ancho camino y las puertas... En cambio, habría coherencia entre dicho Proemio y la Física del final. Si el mundo de la física no es en el Poema mera apariencia, sino realidad de un grado inferior al del Ser, es lógico que en el camino hacia el Ser haya todavía pluralidad y mutación, pues sería camino desde el mundo de la naturaleza hasta la pura esfera del Ser.

Todo esto ha dado lugar a múltiples interpretaciones, como el mismo Montero Moliner lo pone de manifiesto: irrealidad del mundo sensible (Burnet, Arnim, Nestle, Diels, Nietzsche, Gomperz, etc.); el mismo Reinhardt, que parece defender la realidad de ese mundo, al final afirma que es sólo el resultado de un olvido de Parménides, pues tal mundo para éste tiene que ser falso y subjetivo. Heidegger y su escuela, como Simplicio en la Antigüedad, y Verdenius en nuestros días, defienden la realidad —en su plano— del mundo sensible, subordinado al mundo inteligible del puro Ser, y anticipándose a Platón. Y también defiende dicha realidad el mismo Montero Moliner. Pero no recurre explícitamente, que recordemos, a la analogía del ser.

Nosotros, según dijimos, estaríamos con Simplicio y Verdenius. Las dificultades de Parménides, manifestadas en las aparentes contradicciones de su Poema, residirían en no haber conocido la *analogía del ser* y la correspondiente *participación*. Santo Tomás nos da la clave para esa interpretación con su doctrina de la *analogía del ser*. Según sus modernos intérpretes (Fabro, Montagnes, etc.) S. Tomás admitiría dos tipos de analogía con alcance metafísico: la de *atribución intrínseca* y la de *proporcionalidad propia*. La primera admite que un cierto contenido (en nuestro caso el ser) se da con grados diversos en el principal analogado y en los analogados secundarios, pero con dependencia de éstos en relación a aquél. El Ser —puro— sería el analogado ontológicamente principal en el Poema, y los entes plurales participarían cada uno del ser en cuanto *son*; pero no en cuanto *no-son* los otros entes. Hay una participación intrínseca del ser porque, como dice el Eleata "todo está lleno de Ente" (8, 24).

En cuanto a la analogía de proporcionalidad propia (a:b::c:d), estaría implícita en el Poema: lo Ente es a su Ser como los entes son al suyo. (Aunque en el primer caso la distinción entre Ente y Ser sería lo después llamado *distinctio rationis* solamente). (Lo mismo nos pasa a nosotros con esta analogía: entre Dios y su Ser hay sólo distinción de razón).

De esta manera, el universo de Parménides y su Poema serían limpiados de contradicción, así como el *saber* acerca de lo Ente y el otro *saber* (sólo opinativo según el Eleata) acerca de los entes físicos; y Parménides sería el verdadero descubridor de la Metafísica.

LA RELACION DE HEGEL CON EL CATALICISMO SEGUN ALGUNAS
MENCIONES DE K. ROSENKRANZ

Las páginas que siguen no gozan de la fuerza de los textos, y tampoco de las afirmaciones recogidas en las lecciones por los discípulos del gran filósofo suabo. ¿Tiene sentido entonces confiar en el testimonio de un biógrafo que sostiene una definida posición aun dentro de la escuela hegeliana, como Kari Rosenkranz? Creo que sí, a condición de tener claros ciertos criterios hermenéuticos, y de utilizar ese testimonio para formular hipótesis de trabajo en vista de la investigación en los textos mismos.

La obra de Rosenkranz tiene pretensiones de objetividad: "El Hegel que describí en esta biografía es el Hegel real, el que continuará como persona histórica su marcha en los siglos futuros".¹ Sin embargo, un punto de vista que condiciona toda su comprensión aparece muy rápidamente en su *Vida de Hegel* a través de su propia pluma. Refiriéndose al parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,² que cita extensamente, dice que "estas áureas palabras de Hegel son el alma de la praxis política y eclesiástica de su filosofía".³ Esas palabras de Hegel se refieren específicamente a la crítica de la religión católica.

Rosenkranz, del "centro" de la escuela hegeliana, tiene una postura confesional clara. Esta tiene un fuerte punto de apoyo en su identificación con "la esencia del pueblo alemán". Pero es una postura sufrida. El acercamiento del movimiento romántico a través de importantes personalidades a posiciones cercanas —real o supuestamente— al catolicismo, cuando no las conversiones, provocan inquietud en el ánimo de Rosenkranz. Esa inquietud se verá reflejada en su libro sobre la vida del filósofo de Stuttgart. Vale la pena entonces verificar sus palabras acerca del "Hegel real". Podría darse que la imagen común en parte aún hoy en día acerca del pensamiento religioso de Hegel estuviese más condicionada por una determinada óptica, como la reflejada por Rosenkranz, que lo que a primera vista se pudiera sospechar.

No debe resultar extraño que un protestante, teólogo en sus orígenes, haya hecho una lectura con valencia confesional de la vida y la obra de Hegel. También la hizo muy rápidamente respecto de su pensamiento un católico como Franz Anton Staudenmaier, quien publicó una *Exposición y crítica del sistema hegeliano desde el punto de vista de la filosofía cristiana*⁴ el mismo año de la aparición de la biografía de Rosenkranz (1844). Es que de verdad la obra de Hegel tiene importancia desde el punto de vista religioso. La historia de su influencia en teología, por acción o por reacción, lo demuestra ampliamente. ¿Esa influencia radica solamente en la necesidad de la teología de usar conceptos filosóficos, o es también fruto de un pensamiento religioso, de una teo-

¹ K. ROSENKRANZ, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870, p. V, citado por R. Bodei en: K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel* (trad. it.), Milano, 1974, introducción, p. XXV.

² G. W. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, tercera edición, Berlin, 1830, nota al parágrafo 552.

³ K. ROSENKRANZ, *George Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, prefacio firmado en Königsberg, el 18 de marzo de 1844; *Vita di Hegel*... 22.

⁴ F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz, 1844.

logía propia de Hegel? Este punto no puede quedar aclarado directamente en nuestro trabajo, pero debemos tenerlo presente al considerar la vida y la obra de Hegel como problema general abierto.

Al menos para Rosenkranz, sin embargo, la respuesta es clara: la filosofía de Hegel creyó siempre ser verdaderamente cristiana y deber combatir fuera de sí mucho de no cristiano. Aun así —afirma— católicos, anglicanos y pietistas la declararon no cristiana. Y especialmente los católicos han desatado una polémica lamentable contra ella por el tema de la Eucaristía.⁵ Para Rosenkranz ese pensamiento no sólo fue cristiano, sino que “la filosofía hegeliana es, por cuanto respecta a la religión, esencialmente protestante. Llamo protestantismo a aquella forma de religión que funda la conciliación entre Dios y el hombre a través de la certeza de que la esencia de la autoconciencia humana tiene como contenido propio a la autoconciencia divina y tiene por eso la libertad como su forma”.⁶

Recojamos entonces de la obra de Rosenkranz algunas menciones que nos puedan iluminar acerca de la posición de Hegel respecto del catolicismo, teniendo en cuenta, a pesar de sus protestas respecto de la independencia de la filosofía, el punto de vista confesional del biógrafo, y su concepción del protestantismo.

Según Karl Rosenkranz, Hegel se interesó desde temprano por la Iglesia católica. Hacia los 15 años la frecuentaba. Alaba la predicación, aunque rechaza el culto de la Misa.⁷ Se refiere seguramente el autor a dos anotaciones de agosto de 1785 que se encuentran, en latín, en el diario que Hegel llevaba por esa época.⁸ Pueden ellas al menos mostrar que el tema de las dos grandes confesiones presentes en Alemania entró tempranamente en su horizonte de experiencia para reaparecer más tarde con una cierta constancia en distintos periodos de su vida.

Hegel pasaba su adolescencia en una ciudad donde las dos formas de cristianismo convivían, y el tema de sus relaciones era sentido vivamente, como lo prueba el hecho de que las referencias del diario de nuestro filósofo aluden probablemente a una reunión de tipo “ecuménico” predicada por el sacerdote católico Benedict Maria Werkmeister, autor de un escrito “Sobre la tolerancia. Un libro para sacerdotes y monjes”. En ese momento era actual una querrela

⁵ Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*. . . 20.

⁶ *Ibidem*. . . 19.

⁷ *Ibidem*. . . 30.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Tagebuch*, en: J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* [1936], Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, 21: “Somtags den 7 August [1785]. Primo interfui hodie divino Catholicorum cultui orationique sacrae, quam a Werkmeister concinnitate eadem concionatus est. Missa, quam vocant, nondum erat finita, cum venirem, quae quidem mihi ut sano cuius hominum, maxime displicuit. Hymno decantato, ipsa secuta est oratio, quae mihi ita placuit, ut saepius hanc concionem adire statuerim. Spectavit tota eo, ut rudibus rigidique duram vetustatem retinentibus mitiora, aliorum Christianorum licet a suis doctrinis differentium amantiora conformaret ingenio. Non auditum ne unum quidem verbum, ex quo conspici potuisset flebilis illa Christianorum discordia”. *Ibidem* 22: “Somtags den 21 August [1785]. Interfui hodie Catholicorum iterum sacris. Majer interpretatus est Catechismum, quae quidem expositio, et venabili interpretis eruditione, et maxima perspicuitate mire mihi placuit. Ante meridiem recens cooptatus arcessitusque rei divinae minister publicam habuit de virtutem orationem, cui quidem me non adfuisse valde poenituit”.

sostenida a través de los periódicos acerca del derecho de los católicos de intentar conversiones en las regiones protestantes de Alemania.⁹

Algo había en la explicación católica que llamó la atención del futuro filósofo y le agradó mucho. Pero se trata sólo de un recuerdo cuya importancia subjetiva es ya imposible medir.

Un fundamento más interior y especulativo mencionado por Rosenkranz podría estar en la base de la preocupación por el catolicismo delineada ya en los años juveniles. Se trata de la fuente de inspiración que resultaron para Hegel los grandes místicos de la escuela renana. "Comenzó a penetrar especulativamente en la representación de la Trinidad considerándola fundamental en la Iglesia cristiana. A eso fue impulsado por un conocimiento más preciso de los místicos alemanes de la edad media y su profundo lenguaje. Ya en la última parte del período suizo se encuentran en las cartas hegelianas extractos de pasajes de Meister Eckart y de Taulero, que él transcribió de revistas literarias".¹⁰

Hacia el fin del siglo XVIII Hegel piensa en una nueva forma de religión. El protestantismo era entonces para él sólo una forma finita de religión cristiana, como el catolicismo. "Por cuanto Hegel, como resulta suficientemente de la presente exposición, considérase entonces al protestantismo como una forma finita del cristianismo, tal y cual el catolicismo, él no pasó nunca sin embargo, como muchos de sus contemporáneos, al catolicismo mismo; en cuanto pensaba que el cristianismo, a través de la mediación de la filosofía, habría nacido una tercera forma de religión".¹¹ Es que era fuerte en ese momento la preocupación de Hegel por llegar concretamente a influir en la vida de los hombres.¹²

Quería conocer de cerca nuestro filósofo la religión católica, y así se lo expresa a su amigo Schelling: "Busco un lugar donde la vida no sea demasiado cara, donde la cerveza sea buena —esto considerando mi estado de salud— y donde pueda tener algunos contactos (pocos). Preferiría una ciudad católica a una protestante. Quiero de una buena vez ver de cerca la religión católica".¹³

A propósito del interés de Hegel por el catolicismo Rosenkranz pronuncia una afirmación sorprendente. "Mencionando a Federico Schlegel puedo agregar, como de paso, que también Hegel se encontró en ese período (de Jena) cercano a la conversión al catolicismo. En tal forma abortó no raramente el romanticismo".¹⁴

⁹ Cfr. J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. . . 404. Según Haym Hegel iba a ser partícipe de esta batalla en los años sucesivos; cfr. R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, 510 ss., citado por J. HOFFMEISTER, *ibidem*.

¹⁰ K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*. . . 123. cfr. 174. Más tarde, en Nüremberg, iba a recibir de su amigo católico van Chert las obras de Jakob Böhme; cfr. *ibidem* 301.

¹¹ *Ibidem* 158; G. W. F. HEGEL, *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* (en: J. HOFFMEISTER, *Dokumente*. . . 324-325), citado por ROSENKRANZ, *ibidem*; cfr. *ibidem* 187.

¹² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Briefe I*, 58-60; ROSENKRANZ 161.

¹³ G. W. F. HEGEL, *Briefe I*, 59 ("...würde ich eine katolische Stadt einer protestantischen vorziehen; ich will jene Religion einmal in der Nähe sehen"); ROSENKRANZ, *ibidem*.

¹⁴ K. ROSENKRANZ. . . 240.

Con certeza al menos puede afirmarse que Hegel tuvo buenos amigos católicos. Es el caso de Möller, convertido él mismo, y que procuraba por carta la conversión de Hegel al catolicismo.¹⁵ Pero sobre todo es el caso de Niethammer. "En el modo más íntimo estaba ligado a Niethammer y a su mujer; una relación de amistad que, reforzada por pruebas del destino felizmente sostenidas, quedó inmutada hasta la muerte de Hegel. Niethammer era para él el *más confiado consejero* en todas sus ocupaciones; ante él no tenía ningún secreto y Niethammer estuvo en condiciones de favorecerlo siempre con afecto solícito y muchas veces con éxito, gracias a la posición influyente que adquirió más tarde en München (Zentralschulrath)".¹⁶

"Hegel fue entre febrero y marzo de 1807 —no es posible establecer el período con precisión— a Bamberg, ciudad que ya por el hecho de ser completamente católica, lo atraía bajo diversos aspectos. Su amigo Niethammer y su mujer, estimada mucho por Hegel y definida por brevedad en sus cartas como 'la señora óptima', vivían todavía aquí, pero ya esperando ser transferidos a München. También Paulus estaba aquí, aún antes de ir a Nürnberg. Hegel pudo además satisfacer su deseo, acariciado por largo tiempo, de ver de cerca finalmente el catolicismo".¹⁷

Poco después, en Nürnberg, pudo Hegel tomar nuevo contacto concreto con la religión católica. Era rector del Gimnasio en una ciudad en parte católica y debía enseñar él mismo filosofía y religión. "Hegel era muy conciente en el *respeto por la religión*. Los alumnos católicos del gimnasio estaban obligados según las instrucciones del gobierno, a ir a misa *todos los días*, los evangélicos, en cambio, a escuchar *cada domingo* la predicación en la Aegidienkirche; en ocasión de los exámenes semestrales se preguntaba además a los confirmados si en el curso del semestre habían tomado la santa comunión".¹⁸

En el último período de su vida, ya famoso en Berlín, se destacan dos relaciones de Hegel con católicos. Una es con Franz von Baader. Según Rosenkranz Hegel fue acusado de "cripto-catolicismo" por parte de algunos diarios por su defensa "de oficio" del dogma de la Trinidad contra Tholuck.¹⁹ Su relación con von Baader le valió el mismo reproche. "Demostró también a Tholuck cómo en su dogmática él no se distinguiese mucho de esa teología del iluminismo que tanto aborrecía, en cuanto, por ejemplo, en vez de considerar el dogma de la Trinidad como el fundamento de nuestra fe cristiana, lo consideraba como una simple cuestión escolástica. Esta polémica dio a Hegel la fama de ser más ortodoxo que Tholuck, de modo que varios diarios no tardaron en percibir, detrás de esta defensa de oficio del dogma de la Trinidad una especie de cripto-catolicismo."²⁰ Esta opinión fue impulsada también por otra circunstancia.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem* 241. cfr. la correspondencia con el médico católico Windischman, preocupado espiritualmente por Hegel, más tarde; ROSENKRANZ, . . . 292-295. Windischman se alegraba de que Hegel, a pesar de sus diferencias religiosas, creyese en la "persona de Cristo", ROSENKRANZ 294.

¹⁷ K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*. . . 264.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Friedrich August Deofidus Tholuck (1799-1877), teólogo de inspiración pietista.

²⁰ Cfr. los *agregados* al Prefacio de Hegel a la segunda edición de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, de 1827 (Berlín), que editados por von Henning sintetizan libremente apuntes tomados por los estudiantes en los cursos de Hegel.

Hegel expresó en los mismos *Preliminares*²¹ una fuerte propensión por la *gnosis* del caballero Franz von Baader y en esta ocasión reconoció también la profundidad especulativa de Jacob Böhme, el pensador predilecto de Baader. Tales afirmaciones lo hicieron aparecer enseguida al gran público bajo la luz de aquel romanticismo que él muchas veces había combatido en su precedente período de desorientación".²²

La otra relación notable de Hegel con un católico en Berlín fue la que mantuvo con Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), por quien pidió al Ministerio prusiano de la Instrucción que fuese nombrado *Repetent* de sus lecciones.²³ Había sido un estudiante muy cercano al filósofo en Heidelberg;²⁴ y resultó más tarde autor de una no poco cuantiosa aunque olvidada producción literaria de índole filosófica y cultural, con especial atención al problema del catolicismo.

A pesar de todo esto Rosenkranz deja bien en claro, en su opinión, que en Berlín Hegel se presentaba como un luterano convencido.²⁵ En ocasión de las celebraciones por el tercer centenario de la *Confesión de Augusta*, en 1830, Hegel era rector de la Universidad y tuvo en este carácter que pronunciar un discurso conmemorativo. "A pesar de la interioridad luterana profundamente radicada en él a causa de su educación, Hegel evitó en su discurso todo aquello que hubiese podido poner en relieve elementos específicos del luteranismo o ensombrecer la profesión de fe u organización eclesiástica de los reformados (calvinistas). ¿Cómo hubiese podido ser de otro modo, si él al comienzo del siglo veía sea en el protestantismo, sea en el catolicismo, como se presentaban hasta el momento, solamente formas unilaterales del cristianismo, que por medio de la filosofía habrían podido elevarse a una unidad superior, de modo que la intuición objetiva del catolicismo se fundiese, en la absoluta libertad de conciencia, con la interioridad subjetiva y el carácter nostálgico del protestantismo?".

"Subrayó en cambio con gran énfasis la relación entre Reforma e Iglesia de Roma. En contraposición al pelagianismo hipócrita, de esta última exaltó la Confesión Augustana como *Carta Magna* del protestantismo por su *sola fides iustificat*. Descubrió la corrupción de la Iglesia, provocada por el *catolicismo papista*, en los siglos XV y XVI, y la *tiranía* con la cual ella había humillado la autonomía de la ciencia y causado perjuicio a las ciencias en el campo de la libertad confesional. Descubrió la difusiva inmoralidad de la vida provocada por la *destrucción de la familia* por medio del celibato, por la *destrucción de la actividad trabajadora* por la exaltación de la pobreza, del ocio, y de la estúpida bigotería, por la *destrucción del sentido de responsabilidad* por medio de una obediencia obtusa, que trataba a todos los hombres como menores de edad y que en su vacío mental confiaba a los sacerdotes la responsabilidad de las acciones ajenas, y en fin por la *destrucción del Estado* no sólo mediante el desprecio y la condena del matrimonio, la propiedad y la autonomía de la conciencia y del pensamiento, sino también mediante el no reconocimiento

²¹ Prefacio de la segunda edición de la *Enciclopedia*, firmado en Berlín en 1827.

²² K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*. . . 424; cfr. *ibidem* más abajo: "Como se dijo, fue el barón Boris d'Yxkull el que hizo de puente en Berlín entre Hegel y Baader, y favoreció su conocimiento personal. También Baader asumió desde entonces una posición más amigable respecto de Hegel".

²³ Cfr. *ibidem* 336.

²⁴ Cfr. *ibidem* 318.

²⁵ Cfr. *ibidem* 426.

de la verdadera soberanía del príncipe. Con entusiasmo engrandeció en cambio al protestantismo como restaurador de la eticidad de la vida familiar, de la honestidad civil, del sentido de responsabilidad, de la libertad de conciencia, de la unidad de lo divino y lo humano (esta última conquista se expresaba según él en forma particular también por el hecho de que el príncipe de un estado protestante es al mismo tiempo el obispo supremo de su iglesia). Rechazó con energía la desgraciada opinión según la cual sería posible constituir un estado estable sin transformar en su verdad más íntima la fe en Dios, como el principio más sustancial de todo pensar, de todo obrar, y de todo modo de conducirse".²⁶

Rosenkranz señala que Hegel se mostró como luterano convencido en muchas ocasiones, aun desde la cátedra, en referencia sobre todo a la Eucaristía. Y que exhortó a sus hijos por carta, cuando se encontraban en Nürnberg, en 1826, a visitar los lugares notables de esta ciudad en su lucha contra los católicos.²⁷

Estas referencias han querido sólo presentar, desde una imagen unitaria y cercana al ambiente histórico de Hegel como es la de Rosenkranz, algunos elementos que muestran un contacto inevitable, en parte, pero también personalmente interesado de nuestro filósofo con la religión católica, a través de personas, y a través de doctrinas del catolicismo de algún modo conocidas.

Si bien el contacto de Hegel con el catolicismo mantuvo un cierto ritmo sostenido, no aparece desde su biografía (de Rosenkranz) una circunstancia vital que lo hubiese impulsado a una experiencia o a un estudio relativamente profundos de la religión católica. Naturalmente, para formular conclusiones más seguras en este sentido deberemos abocarnos al estudio de los textos mismos del filósofo.

Es indudable, de cualquier modo, según la imagen de Rosenkranz acerca del problema que nos ocupa, cuya posición confesional —que aparece evidentemente condicionando su exposición— justamente lo hace creíble en este punto, que Hegel tuvo un verdadero interés por conocer y por juzgar la religión católica, y que era lo suficientemente desprejuiciado como para entablar fluidas relaciones con católicos.

Queda en pie la imagen de un Hegel luterano, ampliamente compartida en algunas interpretaciones del filósofo desde los tiempos de Rosenkranz, al menos, *innocentemente* como una hipótesis que nos interesa sólo en cuanto debemos tomarla en consideración para distinguirla de la imagen que el mismo Hegel tenía del catolicismo, y que no necesariamente debe estar para nosotros en conexión con aquélla.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

²⁶ *Ibidem* 427-428. En la última frase se refiere a la valoración hegeliana de la revolución francesa, cfr. 433.

²⁷ *Ibidem* 427; G. W. F. HEGEL, *Briefe* III, 125: "...da hat sich Nürnberg brav gehalten für unseren evangelischen Glauben un damit für uns alle, für die Vernunft, Wahrheit und Freiheit".

CLAVES PARA LA PAZ¹**1. Necesidad del reconocimiento de los valores humanos que dignifican al hombre**

“La dignidad del hombre, en cuanto hombre —decía Fray Luis de Granada²— consiste en dos cosas, que son razón y libre albedrío.”

La definición clásica de “hombre” recoge las dos características que expresan su naturaleza, la animalidad y la racionalidad. Sin embargo, cada individuo humano especifica de un modo peculiar, único e irrepetible esas dos notas distintivas que lo asemejan a los demás hombres.

Cada persona es irrepetible porque lo conforman un conjunto de características biológicas y sociales que determinan que sea este individuo, y no otro cualquiera. Pero la naturaleza racional que constituye al hombre es sólo el punto de partida ontológico para el libre desarrollo de su vida. Dirigir sus actos, conducir su vida dentro del marco de posibilidades con que cada uno cuenta, es entender que nuestra vida no se halla acabada con el bagaje inicial.

Precisamente este dominio sobre los actos es lo que refuerza la individualidad del ser humano. La dignidad ontológica la posee el ser humano desde su nacimiento, la tiene por el mero hecho de ser hombre, no obstante, la dignidad ontológica no debe identificarse con la dignidad ética, que tiene su base en la primera, pero que ha de ser construida por cada hombre a través de su conducta y que, también a través de ella, puede perder: la dignidad que ontológicamente constituye al hombre puede verse ensombrecida con la realización de actos moralmente malos, indignos moralmente hablando. Así, el hombre que comete un crimen, no deja por ello de ser persona, porque, en términos de L. Eulogio Palacios³, “la persona y su dignidad ontológica son iguales en el malhechor y en el justo”. Con su conducta el hombre no puede dejar de ser lo que es, aunque no llegue a la perfección personal que debiera.

Podemos, pues, hablar de los valores humanos que el hombre naturalmente tiene, que son la capacidad de razonar y la libertad de dirigir su vida. Preguntarse por qué son valores es preguntarse por qué la razón y la libertad son estimables por sí mismas. Podemos responder que su valor se halla en la posibilidad de desarrollo que dan al ser humano, que, mediante el ejercicio de estas capacidades, puede perfeccionarse, llegar a ser bueno. El resto de valores humanos nacen de esos dos valores iniciales, la capacidad de razonamiento y la libertad, y es su conjunto el que dignifica al hombre.

¹ Ponencia presentada en el VIII Ciclo sobre los Derechos Humanos, celebrado en Zaragoza el 12 de marzo de 1991.

² *Guía de pecadores*, I, 18.

³ *La filosofía en el BUP*, Dorcas, Madrid, 1977, p. 495.

El estar moralmente a la altura de esa dignidad depende de cada hombre. Los valores están ahí, *dados* en la naturaleza humana, y su reconocimiento ha de esperarse tanto por parte de la conducta individual, como por parte de la social.

a) *Reconocimiento individual de los valores humanos que dignifican al hombre*

Reconozco la naturaleza que me constituye cuando me entiendo como un ser "no acabado", y del que se espera colaboración para llevar a buen término su proyecto personal. Parcialmente con Sartre, puede verse en el hombre como un proyecto que ha de autorrealizarse, aunque a diferencia de este autor pensemos que el punto de partida, la esencia, está ya dada por la naturaleza. No reconocemos nuestro valor ontológico como persona cuando actuamos de forma contraria a la búsqueda de nuestra perfección personal, y nos hacemos moralmente indignos de la naturaleza que nos define. Luego, reconocer individualmente los valores humanos que dignifican al hombre es, en este caso, aceptar lo que somos para desarrollarlos en plenitud, dentro de las circunstancias en que se mueve nuestra vida.

b) *Reconocimiento social de los valores humanos que dignifican al hombre*

Este reconocimiento nos obliga a trasladar la reflexión que hacemos sobre nuestras personas a la persona de los demás, viendo en ellos a hombres en nuestra misma situación y con una misma finalidad vital. El reconocimiento de nuestra propia dignidad ha de conducirnos necesariamente a reconocer la de los otros, de forma que en la sociedad se dé el reconocimiento explícito e implícito, a través de todas las leyes y reglas que rigen la convivencia social o humana, de la dignidad que todo hombre tiene por el hecho de serlo, y de la dignidad moral que como tal ha de adquirir.

Por qué es necesario este reconocimiento, podemos preguntarnos. Porque de la aceptación de los valores humanos —aceptando que no los posee el hombre porque la sociedad se los haya otorgado, sino que son anteriores a su reconocimiento— se deriva la posibilidad del desarrollo perfecto de cada persona, y con ellas del conjunto de la sociedad y de la humanidad.

El reconocimiento de los valores humanos que hacen ontológicamente digno al hombre es el prerrequisito para que la sociedad permita y favorezca que el hombre alcance o pueda alcanzar la dignidad ética, el valor ético que por su conducta merezca. Este "hacerse" a partir de lo que "es" sólo es posible cuando se ha reconocido con anterioridad el valor de "lo que es". La desvalorización de la naturaleza humana impide el desarrollo de la dignidad moral. Si nadie puede, incluso con una conducta reprochable, disminuir su dignidad ontológica, ésta ha de ser reconocida como el punto de partida de cualquier clase de planteamiento en cualquier ámbito. Cada hombre es estimable y valioso por lo que naturalmente es y por lo que puede hacer de sí mismo.

⁴ *Derecho y paz*, IEJ y CSIC, Madrid, 1964, p. 181-82.

2. Construir la defensa de la paz en las mentes humanas

2.1. *Qué es la paz*

El profesor de Derecho, A. Sánchez de la Torre⁴ define la paz en los siguientes términos:

“La paz es un resultado. La paz consiste, efectivamente, en una situación intersubjetiva (entre individuos, entre grupos, entre países) de concordia y buena correspondencia de unos con otros. La concordia significa un consensus acerca de las condiciones en que se da la relación mutua. Implica una configuración homogénea de los espíritus, donde las conveniencias de la paz encuentran un juicio de conveniencia común a todos los implicados en tal situación.”

a) Entender la paz como un *resultado* equivale a destacar por una parte su dimensión *no natural*, y por otra, el esfuerzo que se precisa para lograr que la paz sea posible en todas las relaciones humanas. La paz no es un estado natural del hombre puesto que hay en su naturaleza tendencias que le conducen al enfrentamiento consigo mismo y con los demás. El hombre necesita “ordenar” estas tendencias para conseguir una situación personal e intersubjetiva de paz.

b) La paz es una relación intersubjetiva: aunque algunas veces se hable analógicamente de la paz interior o subjetiva, sin la cual es imposible la paz exterior, lo cierto es que el término “paz” hace referencia directa a las relaciones que se mantienen entre individuos, y es, por tanto, un concepto que designa “altridad” o referencia al otro.

c) La paz es exponente de un consenso profundo acerca de las condiciones en que se da la relación, de un acuerdo que vincula a cada individuo con el resto, sin perder por ello su individualidad.

2.2. *Qué presupone la paz*

En tanto que resultado o conclusión de un proceso anterior, la paz sólo puede lograrse mediatamente, esto es, a través de condiciones que no son la paz en sí misma: estas condiciones son la justicia y la libertad.

La justicia es el medio capaz de llevar directamente a la paz porque, a través de ella, se reconoce en cada hombre unos derechos que es imprescindible respetar. Algunos de estos derechos son recogidos por el Derecho positivo; sin embargo, el cumplimiento del Derecho positivo por sí solo no garantiza la paz, o garantiza una paz que refleja tan solo una situación de equilibrio superficial. Hay que ir más allá en la aspiración a construir la paz, y decir con el prof. López Calera⁵ que “el logro y el mantenimiento de la paz exige ante todo el reconocimiento y cumplimiento de los principios del Derecho natural”.

⁵ *Derecho y paz*, p. 223.

2.3. *Qué exige la paz de cada hombre*

En la sociedad es importante la actitud personal que cada uno de sus miembros tenga con respecto a los demás, pues esa es la raíz de la paz en las relaciones intersubjetivas. Y esa actitud personal a la que nos referimos tiene una doble dimensión, la que se da en la relación con uno mismo, y aquella otra que tiene por punto de referencia a los demás.

a) La paz externa es imposible sin la paz interna⁶ porque la justicia que cada uno ha de ser capaz de ejercer con respecto al prójimo, antes ha tenido que ejercerla para consigo mismo. Sin vencer la propia inclinación al egoísmo, a procurarse siempre más parte de lo mejor, y menos parte de lo peor, nadie puede ser justo con los demás miembros de un grupo o de una comunidad. El primer ejercicio en el camino hacia la paz ha de ser la propia autoordenación o equilibrio interno, una paz interior que permita tratar con justicia a los demás.

b) El logro de esa paz interna es sólo el primer objetivo. El segundo es el de ver en todos los hombres otras personas como yo mismo, es decir, extender a los demás el buen trato que ejerzo para conmigo mismo. El reconocimiento del "otro" como "persona" conlleva el reconocimiento explícito de sus derechos, y la obligación por mi parte, no sólo de respetarlos, sino de promover su real y efectivo ejercicio. Reconocer al otro como persona nos conduce a "velar" por su realización como tal persona a través del respeto de sus derechos, y el promover con nuestros actos una sociedad o comunidad en que esto sea posible.

2.4. *Las virtudes humanas como requisito para la paz*

Este reconocimiento al que antes hacíamos referencia, supone cierta dosis de "buena fe" o de "buena voluntad", o lo que es lo mismo, de bondad. La cuestión acerca de cómo ser una persona buena es realmente muy antigua. El planteamiento es éste: La persona buena, cuyos actos reflejan esa condición, es una persona virtuosa, justa. La virtud, entendida como una ordenación interna en la búsqueda del bien, nos permite obrar rectamente. El hombre virtuoso, perfecto, completo, no existe, puesto que la perfección en cualquier ámbito de lo humano no es posible. Sin embargo, consideramos que una persona justa es aquella que, dentro de lo humanamente posible, se mueve en sus actos persiguiendo en cada uno de ellos un ideal moral que es el del propio auto-perfeccionamiento personal y el de los seres con quienes se relaciona.

Fijarse esta meta moral, este ideal, comporta una actitud de equilibrio en la propia vida; una paz que se transmite en la convivencia con los demás. Sólo quien vive en paz consigo mismo, quien aspira a ser mejor, puede propiciar con su actitud una convivencia justa, y, a través de ella, pacífica. Un mundo en paz sólo puede estar formado por personas buenas, con buenas intenciones en sus actos, esto es, justas.

2.5. *La educación moral: o la forma de construir la defensa de la paz en las mentes humanas*

Si el planteamiento anterior es acertado, si la posibilidad de una convivencia pacífica nace de la justicia individual de los hombres que forman una

⁶ Pío IX, *Benedetto il Iatale*.

sociedad, la cuestión que a renglón seguido ha de plantearse es la de cómo conseguir que esto sea posible. Esto es, nada más y nada menos, que hacer referencia al problema de la educación moral al que ya daban vueltas Platón y Aristóteles cuando se preguntaban si la virtud puede o no enseñarse.

«Construir la defensa de la paz en las mentes humanas»: esta expresión que responde al segundo punto de mi intervención, puede ser calibrada de dos formas distintas y quizá, en general, se abunde más en la primera de ellas que en la segunda. Veámoslas:

a) Por «Construir la defensa de la paz en las mentes humanas» puede expresarse la necesidad de que todas las personas y organismos responsables de promover la paz en el seno de la sociedad o de la humanidad, lo hagan a través de la información, los debates públicos, o reuniones; a través de —usando un término muy en boga— “concienciar” a los ciudadanos de la necesidad de la paz.

b) Una segunda lectura de la afirmación «construir la defensa de la paz en las mentes humanas», incluye, además de la asunción del tema de la paz por la vía intelectual o de la comprensión, además de “hacer pensar” el tema, la traducción de esa comprensión en la conducta, porque los planteamientos teóricos fallan si su efecto no ultrapasa el terreno de la intelección para conectarla con el de la operación, el de la conducta.

Sólo en este segundo caso entiendo que pueda construirse verdaderamente la defensa de la paz en las mentes humanas, y por eso me refería a la educación moral. No basta con comprender que la paz es necesaria para el hombre, no basta con reconocer que debemos un trato justo a los demás, hay que actuar de acuerdo con ello, tanto en la esfera de lo privado, como en la de lo público. La paz nace del trato justo en cualquier relación —distributiva o conmutativa— y para que este trato sea justo, han de serlo las personas que entran en relación.

Con frecuencia oímos comentarios que ponen en conexión la paz con la justicia, pues en la base de aquélla está ésta. Así, se suele decir que la injusta distribución de los recursos, en cuanto a los bienes materiales, o la injusta imposición de una ideología sobre otras, trae consigo la pobreza, el desequilibrio, la guerra. Frente a esta situación se exige justicia en la distribución de los recursos, y tolerancia entre las diferentes ideologías. Sin embargo, esa justicia que se pide como condición de una paz posterior, han de aplicarla hombres de los cuales se espera quizá una decisión que de su enfoque moral no pueda esperarse. Creo que “construir la paz” es una *macro aspiración* que ha de comenzar con la *microeducación moral* de cada persona.

La inmensa tarea que la educación moral tiene pendiente es la de «construir la defensa de la paz en las mentes humanas» a través de la educación de la conducta individual.

2.6. Necesidad de que la sociedad asuma la educación moral de sus miembros

Una vez planteada la necesidad de la educación moral para «poder construir la defensa de la paz en las mentes humanas» es preciso cuestionar a quién pertenece dar solución a este problema. ¿Debe el Estado asumir la educación moral de los ciudadanos? Y si respondemos afirmativamente a esta

pregunta, nace otra. ¿Desde qué ideología se impartirá esa educación moral si de ella se hace cargo el Estado? Creo que las posturas que, por lo general, se adoptan frente a estas preguntas son las de considerar que el Estado ha de quedar al margen de los temas relacionados con la moralidad, porque, siendo como es el gobierno, el representante de una sociedad pluralista, no debe tomar partido por un tipo u otro de educación moral.

Además, suele añadirse, todo lo relacionado con la moral pertenece al ámbito de lo privado, en el que cada uno puede hacer lo que desee mientras no perjudique a los demás. Esta posición de relativismo hace, a mi entender, inviable cualquier pretensión de «construir la defensa de la paz en las mentes humanas».

Algo debe de haber del fracaso de esta posición en el terreno práctico cuando desde hace algún tiempo ya no sorprende a nadie que se hable con relativa frecuencia de la urgente necesidad de introducir la Ética en la Política, en la Economía, y en otros campos de los que durante bastante tiempo había permanecido marginada. La inviabilidad de una sociedad que reduce al terreno de lo estrictamente personal la formación ética, ha generado que se esté hablando ya de una *ética mínima* imprescindible en una sociedad pluralista.

La existencia de una *ética mínima* nos revela, por un lado, que la ética es considerada de estricta necesidad para la convivencia, y por otro, que han de hallarse esos *mínimos*, y ser transmitidos por la educación moral para hacer posible la convivencia social.

Creo, sin embargo, que esos mínimos son sólo la base para construir —en palabras del prof. italiano G. Abbà— una *ética máxima*, que vele por la educación moral del individuo como tal, y no sólo por el individuo en tanto que ciudadano. Sólo desde una ética máxima creo factible la «construcción de la defensa de la paz en las mentes humanas», aunque la ética mínima pueda ser el punto de partida.

Estas afirmaciones están lejos de suponer el advenimiento de una sociedad ideal aun cuando se intentase el esfuerzo de la educación moral como fin máspreciado, porque la educación moral se imparte a hombres libres cuyas decisiones pueden quedar apartadas de lo que educación moral potenció. Por otra parte, la convivencia entre hombres moralmente buenos no suprimiría los problemas que toda relación humana engendra, pero haría más fácil su solución.

Reconozco en todo lo hasta aquí planteado, la dificultad de su realización. Sin embargo, éste creo que ha de ser el ideal o marco de referencia para hacer realidad el tema que nos ha reunido aquí esta noche, hacer posible la paz.

MARGARITA MAURI
Universidad de Barcelona

BIBLIOGRAFIA

CARMEN BALZER, *Breve historia de las ideas religiosas*, Editorial Claridad, S. A. Buenos Aires, 1988, 368 pp.

Con antelación al examen de las cinco grandes religiones, la autora se aboca a desenvolver el concepto de religión a los fines de delimitar su contenido. Tarea nada sencilla, por cierto, ya que no todas las religiones parecen acomodarse a tal contenido, razón por la cual el esclarecimiento de esta noción suele ser solicitado a los filósofos, quienes, por lo general, se aplican a este cometido tomando distancia de las versiones latentes en cada una de las religiones particularmente considerada. En este sentido, la autora adhiere a la opinión de Zubiri (cfr. *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, pp. 326-327): la religión estriba substancialmente en la relación del hombre a Dios plasmada en el significado de la *religatio* (p. 21). Como se sabe, este criterio tiene en San Agustín a uno de sus máximos propulsores, gracias a cuyo influjo ha sido ampliamente aceptado a lo largo de toda la era cristiana. Al mismo tiempo, la doctora Balzer subraya la irreductibilidad del acto religioso a sólo la experiencia subjetiva o a sólo la exterioridad objetiva: "Debemos admitir entonces que tanto la relación como la tensión dialéctica que se establecen entre la vitalidad subjetiva y el vínculo objetivo son elementos intrínsecos de toda religiosidad" (p. 25).

La adopción de una definición satisfactoria de religión obliga a un análisis bastante complejo. La autora dedica a este análisis una atención pormenorizada, frente a la cual nos permitimos una corrección: no cabe hablar de una "idea y metodología de la religión", desarrollada en las pp. 27-35, sino mejor de un método de investigación de las religiones, como tiene lugar en la historiografía comparada de las mismas, pues la religión, en cuanto tal, no responde a una idea anticipante de sí misma ni posee una "metodología" que la aproximaría a una concepción científica o filosófica de Dios y de los nexos mutuos entre el hombre y la deidad. A renglón seguido, la doctora Balzer acoge el temperamento difundido por Mircea Eliade para abordar esta materia ("Fenomenología de la religión", pp. 35-41), admitiendo después que "la realidad religiosa se percibe como esencialmente simbólica" (p. 42). Esta afirmación, no obstante los esfuerzos de Eliade por imponerla, es contestada por muchos y no sin fundamento, sobre todo porque el cristianismo desecha que la unión del hombre al Dios vivo y verdadero sea rebajada al nivel de una realidad "esencialmente simbólica": la inhabitación de la gracia en las almas de los justos, los beneficios del banquete eucarístico y la asociación cognoscitivo-amatoria del bienaventurado a la Trinidad, por ejemplo, se evaden de tal rebajamiento. Por este lado, es evidente que la historia, la fenomenología y aun la filosofía de la religión son radicalmente insuficientes para dar cuenta de una *religatio* del hombre a Dios que permanece sumida en un profundo misterio.

Las religiones tratadas en este libro son el hinduismo (pp. 47-78), el budismo (pp. 81-114), el judaísmo (pp. 117-147), al que sigue un capítulo sobre "las ideas metafísicas de la Cábala" (pp. 151-189), el cristianismo (pp. 193-223) y el islamismo (pp. 227-265). A pesar de los esquemas apretados a que la autora debió comprimir su trabajo, el texto ofrece un resumen útil para introducir al lector en la temática propia de la historia que se propuso reseñar.

MARIO ENRIQUE SACCHI

SAPIENTIA, 1992, Vol. XLVII

FELICIEN ROUSSEAU, *Courage or Resignation and Virtue. A Return to the Sources of Ethics*, Les Editions Bellarmin, Montréal, 1987, 272 pp.

Este libro de Rousseau se presenta como un examen de la virtud de la fortaleza que, según su autor, permitiría devolvernos a las fuentes de la ética. Rousseau ya había ensayado un camino similar de retornar a esas fuentes a través del análisis de un asunto concreto, pero ciertamente secundario dentro de la sistemática de la filosofía moral (cfr. *La croissance solidaire des droits de l'homme*, Paris-Tournai-Montréal 1932, que oportunamente hemos comentado en estas mismas páginas: XLII [1987] 156-157). Por este lado, se advierten no pocas dificultades al configurarse el regreso a las fuentes de la ética estudiando aquello que fecunda en la institución de determinadas virtudes morales ejercibles por el ente humano, sea la justicia —en el libro recién citado—, sea la fortaleza —como en el caso que nos ocupa—, sobre todo si se pretende que la inteligencia de los basamentos de la filosofía práctica sea compatible con los principios sostenidos por Santo Tomás de Aquino. No fue éste, desde luego, el camino empleado por el Doctor Angélico para fundamentar la ética. El planteo de Rousseau, por consiguiente, es demasiado unilateral y paso a paso delata la ausencia de un método apropiado para el cumplimiento de los propósitos consignados en su subtítulo.

El tratamiento de la fortaleza es emprendido a la vista de los textos tomistas relativos a esta virtud. Pero no parece convincente que la fortaleza pueda ser destacada satisfactoriamente como virtud moral mediante su confrontación dialéctica con la agresividad o con la violencia. La teología tomista de las virtudes morales, enigmáticamente calificada por Rousseau como *pluralista*, va mucho más allá de una mera confrontación con ellas y, por supuesto, de un parangón con las versiones contemporáneas del significado de los *ataques* padecidos por el hombre en la historia. Es lícito, entonces, preguntarnos si con ello no nos aproximamos a una visión sensiblera de los actos de violencia y de las agresiones contra el hombre, como si la fortaleza emergiera a la manera de una pura preservación de la integridad humana, aunque sublimada por la perfección entitativa de quien pueda ser objeto de tamañas acometidas. Tal vez sea por ello que Rousseau tiene singularmente en cuenta el testimonio de Bonhoeffer, en quien se potencian sus opiniones adjuntándoles sus sufrimientos vividos en prisión; mas esto no da razones para atribuir al pensador protestante la intención de “un retorno a la ética aristotélico-tomista” (p. 35).

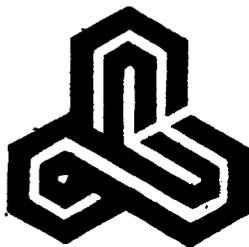
El traslado de las cláusulas de la ética de Santo Tomás al estudio de ciertas cuestiones discutidas en los días que corren no pide el vuelco del espíritu de esa ciencia a los moldes de la problemática de última hora, ya que un procedimiento tal termina vaciándola de su elemental significado atemporal, que es lo que a la postre garantiza que sea válida en cualquier época, aun en la nuestra. Esta es la objeción principal que nos merece el esquema adoptado por el autor para exponer su teoría del retorno a las fuentes de la filosofía moral.

MARIO ENRIQUE SACCHI





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



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina



BANCO RIO



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

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

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

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

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

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



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Godoy Cruz - Corrientes

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

PERALTA RAMOS

SEBRA

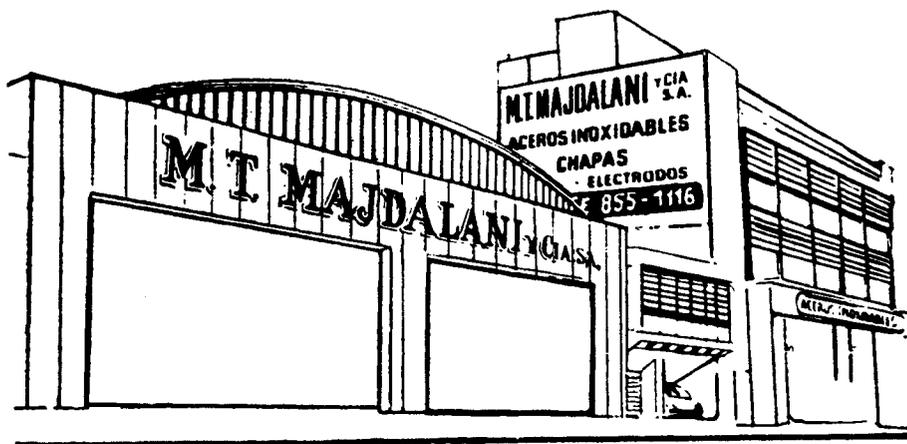
ARQUITECTOS S. A.

ARENALES 1132

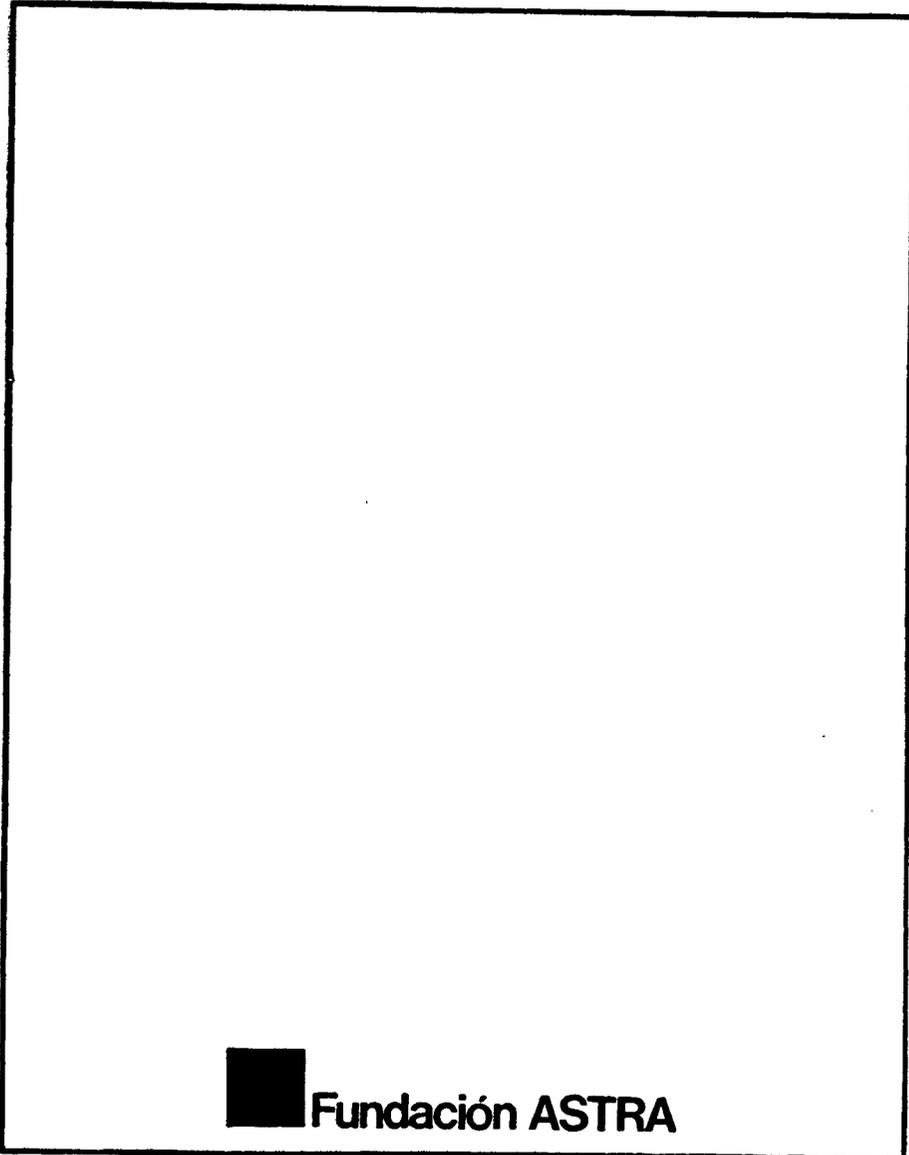
CAPITAL

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

ACEROS INOXIDABLES



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



 **Fundación ASTRA**

CIES

EDITORIAL FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

- CUESTIONES DE TEOLOGIA, ETICA Y FILOSOFIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1988.
- PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA, CIES Editorial, Buenos Aires, 1989.
- CUADERNOS CIES:
 - TEMAS CIES I: DEMONOLOGIA, ESPIRITISMO Y SECTAS - 3 DOCUMENTOS ECLESIASTICOS, 1990.
 - TEMAS CIES II: JORNADAS EMPRESARIAS I, 1990.
 - TEMAS CIES III: 100 AÑOS DE LA RERUM NOVARUM.

Distribuye **EDITORIAL CLARETINA**

LIMA 1360 - (1138) Capital Federal - República Argentina
Tel. 27-9250 / 26-9597

CALZADO DEPORTIVO

Event

★ SPORT ★ IS ★ LIFE ★

PANACOM S. A.

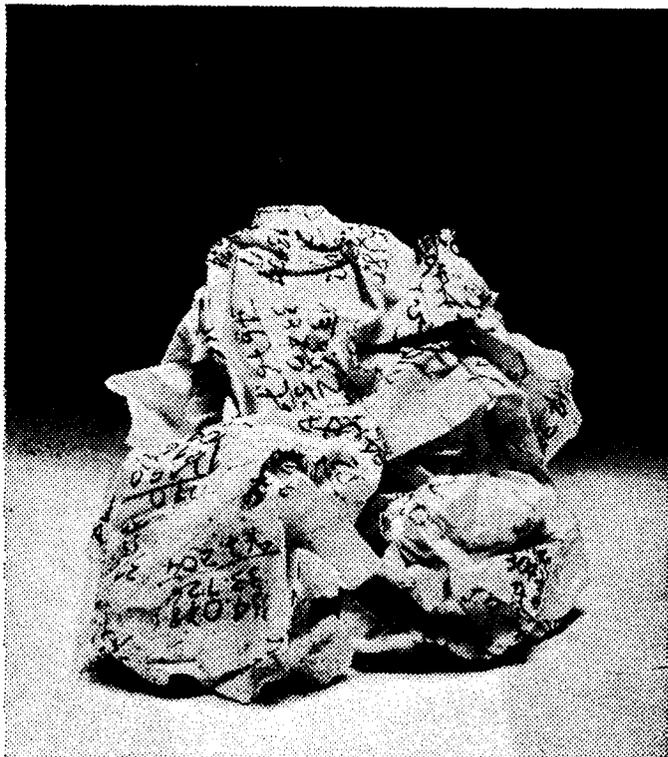
FRENCH 3155

(1425) Buenos Aires

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



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

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

Bagó

Investigación y Tecnología Argentina

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:

ENVIO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.
Apartado postal 23-161.
Xochimilco.
16000 México, D. F.
MEXICO.

ADMINISTRACION, SUBSCRIP- CIONES, INTERCAMBIOS, CANJES, ETC.

(Editorial assistance, subscrip-
tions, exchanges, etc.)

At'n Gabriel Chico S.
Apartado postal 295.
37000 León, Gto.
MEXICO.

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 Ibarguengoitia, 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).

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España