

SAP

INDEXADO
M.F.N.
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLIV

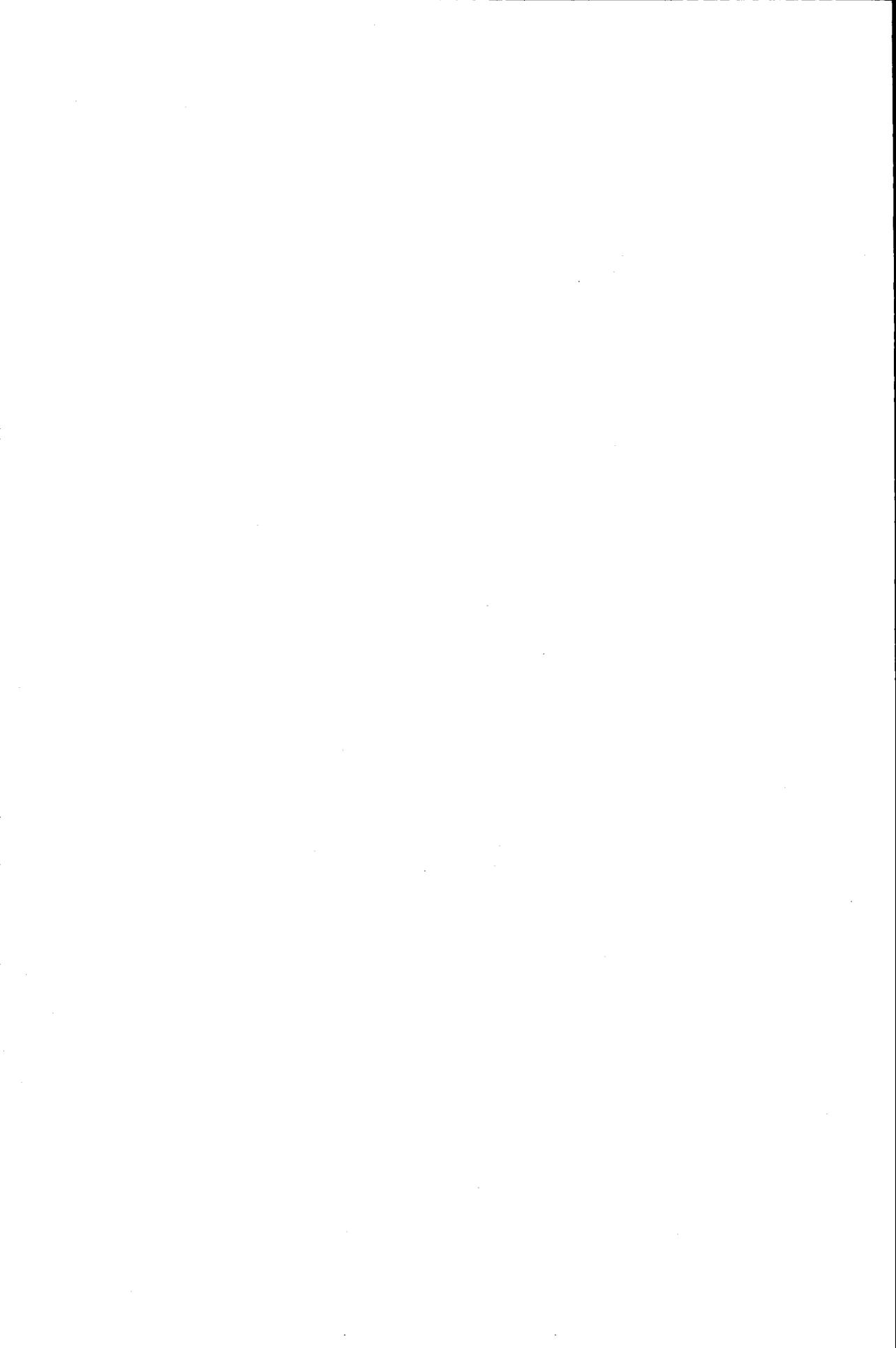
1989

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000041144

BUENOS AIRES



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (I)* 5

ARTICULOS

- SILVANA FILIPPI: *El hombre, sujeto de la educación, en la perspectiva de Tomás de Aquino* 11
- ALBERTO CATURELLI: *Premisas metafísicas de la bioética* 35
- CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Tecnociencia, eticidad y fecundación "in vitro"* 47
- JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO: *La causa eficiente en Descartes* 57

NOTAS Y COMENTARIOS

- OCTAVIO N. DERISI: *Una evocación de los Cursos de Cultura Católica* 71
- J. I. CASAUBÓN: *Sobre la recta definición de ciencia* 73

BIBLIOGRAFIA

LINO PRENNA: *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano* (Mario E. Sacchi), p. 77; *Les arts mécaniques au Moyen Age* (Mario E. Sacchi), p. 77; ALAIN GUY: *Histoire de la philosophie espagnole* (Gustavo E. Ponferrada), p. 78.

1989

Año XLIV

(Enero-Marzo)

Nº 171

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA – JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

ON

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO.
EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCION EN SANTO TOMAS

I

EL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL

1. — El conocimiento humano

La aprehensión del conocimiento humano es única y difícil en orden a comprender su auténtica esencia.

De aquí que las graves desviaciones filosóficas tienen su origen, en su mayor parte, en una falsa concepción del conocimiento. Se lo reduce a una imagen o a un esquema, y se desconoce y deforma el verdadero origen de las ideas, a las que se les otorga muy diversas y hasta contrarias significaciones, se desconoce o deforma el verdadero alcance del conocimiento sensitivo e intelectual y hasta se los confunde como si fueran el mismo conocimiento bajo diferentes aspectos.

De este modo se cae ya en un racionalismo, puramente espiritualista, ya en un empirismo puramente sensista y materialista, ya en un formalismo apriori constructivo del objeto y no aprehendente del mismo como ser trascendente. Con todas estas y otras deformaciones, el conocimiento humano no es comprendido en su verdadero alcance, tanto en lo que hace a la sensación, como al concepto y al juicio de la inteligencia.

El error fundamental de todas estas desviaciones gnoseológicas reside principalmente en el desconocimiento de la abstracción, substituida de diversas maneras para explicar el origen y naturaleza del concepto, que deforman su verdadera esencia y con ello también el conocimiento intelectual en general.

Porque una vez que se desconoce el nexo esencial que vincula la intuición sensitiva con el concepto intelectual para conferirle su auténtica objetividad, las explicaciones son múltiples y caen en diversas y hasta opuestas desviaciones: desde la negación del conocimiento intelectual mismo —empirismo—, hasta la exaltación espiritualista —racionalismo—, ya a la manera platónica (intuición de las ideas) ya a la manera cartesiana (origen divino de las ideas)—, o un formalismo intelectual, que reduce los conceptos a una forma vacía de contenido objetivo, con una materia puramente sensitiva.

Algunos filósofos actuales, que están de moda, han llegado a negar la realidad de Dios y del hombre y de las cosas, en un nihilismo, que niega la

validez de todo conocimiento. Incluso hay quien ha querido sustituir la realidad humana por una creación puramente artística o fantástica, carente de toda auténtica realidad —nihilismo fenomenista—.

2. — Importancia del tema del origen y naturaleza del conocimiento humano

De allí la significación que tiene la determinación del verdadero alcance objetivo, de sus límites y del constitutivo esencial del conocimiento humano, que es la inmaterialidad en sus diversos grados, según veremos más adelante (cuarta parte).

Diríamos que la solución de este complejo problema del conocimiento, del análisis de todas sus facetas, depende toda la filosofía. Porque, bien centrada en su objeto formal propio, mediante la abstracción, la inteligencia es capaz de develar los múltiples aspectos de la realidad y dar solución a los múltiples problemas de la filosofía.

3. — Aproximación a la aprehensión de la verdadera esencia del conocimiento

Cuando dos o más objetos materiales se unen, forman un compuesto, ya substancial, ya accidental.

En cambio, en el conocimiento el acto cognoscente del sujeto y el objeto no se unen para formar un compuesto, sino que permanecen distintos el uno frente al otro. Porque el conocimiento aprehende algo que está frente a él —un objectum—. El objeto está en el seno del acto del conocimiento, pero sin identificarse con él, al contrario, como algo distinto de él. Esto es lo que constituye la llamada intencionalidad del conocimiento y que tanto Santo Tomás como E. Husserl han captado y descripto con precisión¹.

En el acto de conocimiento —noesis— está presente, en el sujeto del conocimiento, como distinto y frente a él el objeto —objectum o noema—. No se conoce el conocimiento sin esta intencionalidad, sin esta relación intencional de sujeto y objeto, identificados en el acto de conocer, pero como distintos entre sí. La intencionalidad es esencial al conocimiento. “Intelligens in actu est intellectum in actu”, “el acto de entender es el objeto entendido en acto”, dice Santo Tomás, ambos están identificados en un mismo acto, pero como realmente distintos entre sí, es decir con una identidad intencional, que cubre una dualidad real.

Se ve que el conocimiento se constituye por algo inmaterial, como lo expondremos ampliamente luego (cuarta parte), porque si fuese, material, sujeto

¹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, C.XX: “El ámbito del objeto de la fenomenología en Ed Husserl y Crítica Tomista al método fenomenológico”, p. 241, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975.

y objeto se unirían en un compuesto, en el que cada uno sería una parte substancial o accidental de un todo; no se darían en el mismo acto como realmente distintos: sujeto y objeto.

La segunda nota del ser material es que cuando un elemento es determinado por otro, éste es recibido por aquél de una manera pasiva. El ser material sólo puede ser determinado pasivamente.

Ahora bien, en el conocimiento el objeto determina al sujeto, pero éste no recibe la determinación pasivamente, como algo que lo transforma, sino activamente. El sujeto recibe la determinación del objeto, pero no de modo pasivo, sino activamente, en un acto en que da cabida o existencia al objeto, como objeto u otro ser, como distinto del propio acto cognoscente. En el acto del sujeto hay existencia propia del acto cognoscente subjetivo y a la vez existencia para el objeto conocido, que es recibido en el mismo acto del sujeto, pero como realmente distinto de él: como *objectum*, como algo que está delante de él en la inmanencia misma del acto cognoscente.

Se ve que el conocimiento no se constituye de un modo material sino inmaterial.

Por eso los grados del conocimiento, según veremos luego en la cuarta parte, se constituyen por los grados de la inmaterialidad. La dualidad intencional de sujeto y objeto, propia del conocimiento, se perfecciona y eleva a medida que se acrecienta su grado de inmaterialidad.

Pero advirtamos, contra Sartre, que no se trata de una inmaterialidad material, de una pura destrucción o negación de la materia, sino de una supremacía y superación de la misma, de una realidad esencialmente superior e irreductible a la materia².

4. — El conocimiento de los sentidos externos

El hombre comienza su conocimiento por los sentidos externos.

El acto de este conocimiento es intuitivo, es decir, aprehende el objeto existente inmediatamente —sin imágenes intermedias— tal cual él es. La realidad trascendental se hace presente en él inmediatamente, sin intermediarios, pero sólo bajo uno de sus aspectos formales.

Estos aspectos aprehendidos por los sentidos son los objetos formales de cada uno de ellos, es decir “lo que primeramente y como tal”, “*per se primo*”, como dice Santo Tomás, aprehende cada uno de ellos.

² Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, C. XXVIII, “Dos concepciones antagónicas del Ser: Sartre y San Tomás. La inmaterialidad nihilista y la inmaterialidad realista”, p. 327 y sigte., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975.

Este objeto material, común a todos los sentidos, es aprehendido por la vista, como objeto formal, en cuanto coloreado y luminoso; por el oído en cuanto sonoro; por el tacto, en cuanto extenso; por el olfato, en cuanto oloroso y, por el gusto, en cuanto sabroso.

Este objeto material, común a todos los sentidos, es aprehendido por la vista, como objeto formal, en cuanto coloreado y luminoso; por el oído en cuanto sonoro; por el tacto, en cuanto extenso; por el olfato, en cuanto oloroso y, por el gusto, en cuanto sabroso.

Algunos psicólogos admiten otros sentidos externos, como el que aprehende el movimiento y también el que capta el frío y el calor. Pero esto no interesa a nuestro tema. Lo cierto es que cada sentido externo tiene su objeto formal.

El conocimiento sensitivo externo en cuanto intuitivo es el más perfecto, y por eso es que más impresiona inmediatamente al hombre. "Homo in pluribus in sensibilibus est", "el hombre está habitualmente en las cosas sensibles", dice Santo Tomás. A ellas se dirige habitualmente, precisamente porque su aprehensión es más directa, fácil y fuerte.

La intuición supone: 1) la captación inmediata, sin intermediarios del objeto, 2) la aprehensión del mismo tal cual es en la realidad y 3) la presencia real del objeto en el conocimiento.

Todas estas notas se dan en el conocimiento de los sentidos externos, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.

En cuanto conocimiento o aprehensión de un objeto, el sentido externo supone cierto grado de inmaterialidad, de lo contrario no podría darse la intencionalidad cognoscitiva del objeto-sujeto.

Pero este conocimiento supone también los órganos materiales; se trata de un conocimiento material con un mínimo de inmaterialidad para que se de la intencionalidad mencionada de sujeto-objeto, la aprehensión de un objeto distinto del sujeto en el acto cognoscitivo.

Pero la intervención del órgano material hace que la intencionalidad o dualidad de sujeto-objeto en el acto sensitivo no sea enteramente consciente. Se trata de una dualidad vivida —"exercita"—, pero no aprehendida expresamente como tal —"reflexa"—.

La razón es que la intervención de la materia —que es pura potencia o no-ser del ser— impide el acto expreso de aprehensión de sujeto y objeto como ser y, como tales, expresa y realmente distintos.

En los sentidos el objeto está presente en el sujeto, pero no refleja o explícitamente: ellos perciben el objeto del sujeto en una dualidad intencional vivida, pero sin llegar a de-velar expresa o conscientemente esta dualidad. Para ello sería necesario aprehender el sujeto y el objeto como ser; y el ser, como tal, no es material y, por ende, no es aprehensible formalmente por los sentidos, a causa de la materia que sumerge el acto de ser en su penumbra.

En el objeto formal de los sentidos —lo coloreado, lo sonoro, etc.— está presente el ser, de lo contrario no sería objeto real, pero sin ser percibido o aprehendido en su formalidad de ser, expresamente como tal.

Sólo la inteligencia, veremos enseguida, es capaz de develarlo o ponerlo de manifiesto por la abstracción, a partir de los datos inmediatamente dados en los sentidos, en los que está dado sin ser de-velado; precisamente porque la intelección es un conocimiento enteramente inmaterial, es decir, dotado de una inmaterialidad perfecta por la abstracción.

5. Los sentidos internos

Además de los sentidos externos, que aprehenden intuitivamente la realidad material externa bajo sus diversos aspectos formales, el hombre posee cuatro sentidos internos: la imaginación, la memoria sensitiva, el sentido común y la vis cogitativa o instinto, que reproducen total o parcialmente los datos de los sentidos externos.

La imaginación reproduce en imágenes los datos sensitivos de los diversos sentidos. Puede tomar sólo algunos aspectos e incluso combinarlos entre sí.

Intimamente vinculada a la imaginación está la memoria sensitiva, que recuerda los hechos concretos aprehendidos por los sentidos. Se trata de una memoria que no trasciende los datos materiales, que no llega a reproducir ideas o conceptos de la inteligencia, que están por encima de los sentidos. Se trata de una memoria de hechos acaecidos en el plano de la materia.

El sentido común es un conocimiento que reúne los datos de los sentidos externos; un objeto material es aprehendido en la unidad de sus aspectos: el olor, el sonido, etc., vg., la percepción de una naranja.

La vis cogitativa o instinto, que en los animales superiores es la vis aestimativa, está en el confín de la vida sensitiva, en contacto inmediato con la inteligencia y percibe lo que es conveniente o útil al individuo. El instinto, sin experiencia anterior, confiere la visión y la acción que es buena o mala para el individuo. Así en un peligro, vg. frente a una fiera, el hombre huye y evade las dificultades, casi sin pensarlo.

Los animales poseen sentidos externos e internos. Los superiores poseen todos los sentidos externos e internos, así el perro o el caballo.

Otros animales carecen de vista o de oído. Algunos sólo poseen el tacto. Por eso cuando se llega a este límite es difícil distinguir entre la sensibilidad —sentido— de un animal, de la irritabilidad —tropismo— de una planta.

En los animales superiores, como el perro, por ejemplo, algunos sentidos internos están muy desarrollados. Así la memoria que le hace recordar a las personas, el camino, etc. En estos casos la memoria de los animales comprende no sólo los hechos de la vista, sino también del tacto y mucho del olfato.

Otro tanto sucede con la vis aestimativa o el instinto de los animales. Precisamente porque carecen de inteligencia, el instinto en los animales superiores está mucho más desarrollado que en el hombre.

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

EL HOMBRE, SUJETO DE LA EDUCACION, EN LA PERSPECTIVA DE TOMAS DE AQUINO

Las bases filosófico-antropológicas de la educación

Parece que en todo el universo conocido no hay otro ser educable en sentido propio que el hombre. Los animales aprenden ciertamente, pero a ello le llamamos en todo caso domesticación y no educación. Después de que hace años algunos científicos se esforzaron denodadamente por traducir este proceso a variables enteramente empíricas y controlables, se hizo claro que entre el aprendizaje animal y el humano existe una diferencia radical que ni aún los conductistas han logrado reducir de modo convincente: "La educación no es ni equivale a criar animales. La educación del hombre es sacar adelante, es un despertar humano, lo que tiene de humano".¹

Hombre y educación aparecen pues, como términos indisolubles. El hombre es el único sujeto educable. Ir a los fundamentos mismos de una determinada concepción educativa implicará por tanto, sondear en la noción de hombre que a ella subyace.

En efecto, toda teoría educativa —y toda práctica consecuente con ella— está sustentada por una concepción filosófica implícita o explícita donde hunde sus raíces y encuentra su fuente de sustentación. No sucede de otro modo con Tomás de Aquino, cuyas ideas expresas o tácitamente sugeridas acerca de la educación emergen fluidamente de su filosofía entera e incluso de su teología.

Por ello, si queremos comprender en toda su profundidad las ideas que acerca de la educación expuso el Aquinate o las que pueden sostenerse en concordancia con ellas, será preciso indagar previamente la cosmovisión y en particular la antropología en que se inspiró. El tema del hombre desde la perspectiva de Tomás de Aquino y sus más importantes consecuencias para la educación, será pues, lo que nos ocupe aquí.

I

LA NOCION DE HOMBRE

¿Quién es el *hombre*, ese ser del que se dice es propia la *educación*? Indudablemente, ante esta pregunta, podrá objetarse que quien se educa no es *el hombre* sino *tal o cual* hombre o niño. Pero ello no constituye, en reali-

¹ MARITAIN, JACQUES, *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires, Club de lectores, 1977, p. 20.

dad, más que un juego de términos, al menos en lo que a Tomás de Aquino se refiere. El hombre no constituye una mera abstracción, un nombre vacío e incierto, sino un ente espacio-temporal concreto que vive en un mundo —su circunstancia— en relación con otros seres desplegando su existencia de diversas maneras. Al interrogar por “el hombre” no se alude a una idea abstracta sino a aquellos rasgos que, más allá de las peculiaridades individuales y de las circunstancias histórico-existenciales —con todo el peso y el poder que ellas detentan—, son comunes a todos y cada uno de los hombres. En tal sentido, cuando Tomás de Aquino habla acerca de “el hombre” no piensan en un arquetipo ideal e irreal sino en la *naturaleza humana* que comparten *este* y *aquel* hombre particulares. Se trata de un esfuerzo de comprensión que, a partir de la existencia concreta del hombre (realismo), elabora una concepción filosófico-teológica, en el marco de intereses especulativos importantes para el Medioevo.

Aclarado este punto, podemos responder a la cuestión inicial diciendo que en la obra de Tomás de Aquino caben, a nuestro entender, al menos tres respuestas respecto de la esencia del hombre² que surgen la una de la otra así como las ondas acuáticas se expanden a partir de un centro. Veamos entonces cada una de ellas.

I. El hombre como ser personal

a) Significación general del término “persona”

En primer lugar y fundamentalmente, el hombre es por su esencia un *ser personal*. La palabra “persona” es traducción latina de un término griego (*prósopon*) originariamente vinculado con las representaciones teatrales. Al parecer aludía a la forma en que los actores emitían la voz a través de las máscaras;³ por ello, pronto adquirió la significación de “personaje”, aplicándose a aquellos hombres o “personalidades” de quienes cabía narrar hechos notables. Finalmente, pasó a designar al hombre en cuanto tal, puesto que él es considerado un ser privilegiado en el orden de la naturaleza —síntesis y cúspide de ella—; aquél del que pueden predicarse los actos o hechos más salientes por constituir el único ente del mundo natural dotado de razón: “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura...”⁴

Ese es, en suma, el sentido presente en Tomás de Aquino y que constituye desde entonces, la acepción primordial del término. De este modo, *persona* alude a un individuo, a una sustancia individual dotada de razón (*substantia individua rationalis naturae*).⁵

² Cfr. GARCÍA GALÁN, EUSTAQUIO, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Rev. de Derecho Privado, Madrid, 1944, especialmente cap. IV, con cuyo planteo general coincidimos.

³ Cfr. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

⁴ *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

⁵ Cfr. *De Potentia*, a. 4 ad Resp. et a. 2.

Ahora bien, definida la persona como sustancia individual de naturaleza racional,⁶ se desprende de ello que tal concepción comprende tres notas esenciales: *sustancialidad, individualidad y racionalidad*.⁷ Veamos qué implica cada una de estas nociones.

b) Características del ser personal

1. Tomás de Aquino tomó la noción de *sustancia* de Aristóteles, quien designó con ella al ser en sí (*ens in se*) por contraposición al ser accidental que no puede ser más que en otro (*ens in alio ente*).⁸ Ello significa entonces que toda sustancia es una entidad capaz de existir por sí misma con independencia de los demás seres reales: su carácter fundamental es la *subsistencia*.

Pero, a la vez, dentro del concepto de sustancia caben ciertas distinciones como, por ejemplo, entre sustancias simples y compuestas, corpóreas e incorpóreas, primeras y segundas, completas e incompletas.

Desde esta perspectiva, el hombre constituye una *sustancia compuesta* de cuerpo y alma, una *sustancia corpórea*, o mejor, para marcar su diferencia frente a la concepción aristotélica, una *sustancia espiritual encarnada*. En virtud de ello, coincide con el mundo natural por su corporeidad, pero al par lo trasciende por cuanto a través de su alma espiritual ingresa al mundo de los seres inmateriales. Asimismo, no se trata de una esencia o concepto universal —como “la humanidad”— sino de un ser concreto e individual poseedor de existencia real (*sustancia primera*). En fin, el hombre es una *sustancia completa*⁹ puesto que no sólo existe en sí sino que rechaza además toda indiferenciación o composición con otra sustancia, en oposición a tendencias panteístas que disminuirían la responsabilidad individual. Por ello, la *incomunicabilidad*¹⁰ —entendida en sentido sustancial como autonomía entitativa— es uno de los rasgos de la persona que impiden cualquier confusión con otro ente. Ello no obsta para que, en virtud de la intencionalidad cognoscitiva y volitiva, la persona se haga acreedora de una apertura, de una trascendencia, hacia lo otro de sí misma: las cosas, sus semejantes, Dios, contra tendencias individualistas y asociales.

Decir entonces que la persona humana es una sustancia implica tanto como afirmar que es un ser subsistente por sí, independiente y distinto de todos los demás, dotado de razón. Este modo de concebir al hombre impide considerarlo, por ejemplo, un simple complejo evolucionado de partículas atómicas —como en el materialismo— porque el cuerpo material recibe su organización y la vida, del alma espiritual. Pero tampoco un espíritu encerrado en la cárcel del cuerpo —como para el espiritualismo— porque el espíritu solo no es el hombre sino que por su naturaleza está hecho para unirse al cuerpo

⁶ Cfr. por ejemplo, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2 et 4; *De unione Verbi incarnati*, q. u., a. 1, ad Resp.

⁷ Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.

⁸ Cfr. *Quodlibet IX*, a. 5 ad 2.

⁹ Cfr. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2.

¹⁰ Cfr. *De Potentia*, q. IX, a. 4; *S. Th.*, I, q. 29, a. ad 3; q. 30, a. 4; q. 33, a. 2.

y constituir con éste, a modo de coprincipio, al hombre entero. En fin, tampoco es compatible con esta concepción del hombre, considerarlo un mero conjunto de actividades —como en el empirismo— en razón de que toda actividad se funda en la entidad, ni asimismo definirlo —al modo de ciertos idealismos— como epifenómeno de una sustancia única y total, porque el hombre, cada hombre, posee una densidad sustancial que lo constituye en este individuo concreto e inconfundible. Lo mismo puede acotarse respecto a fenómenos contemporáneos como la masificación o la ideologización que suelen reducir al hombre a un simple representante cualitativo de determinado grupo.

2. En consecuencia, otra de las características esenciales de la persona es la *individualidad*. Clásicamente se ha definido al individuo como “ens in se indivisum et ab omni alio ente divisum” (el ente en sí indiviso y separado de todo otro ente). Una sustancia individual es pues *haec res*, esta cosa precisa, concreta y determinada, inconfundible con cualquier otra merced a su peculiaridad y singularidad.

Siendo la persona individual, ello significará que en cada hombre, el alma racional y la materia unidas sustancialmente, se hallan individualizadas en esta materia y esta alma particulares, de tal modo que *este hombre* es el mismo y ningún otro, un ser humano inconfundible e incommunicable. Así lo expresa con justeza el Aquinate:

Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab alio vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem.¹¹

Pero del texto anterior se desprende, al mismo tiempo, que la esencia del hombre —su ser personal— no reside en el alma sola ni menos aun en la sola materia o cuerpo, sino en la *unión sustancial* de ambos elementos: “Homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore”.¹² La razón de ello, reside en que al alma separada del cuerpo le falta la plenitud por estar impedida de ejercer aquellas funciones vitales que únicamente son posibles cuando está encarnada. El alma tiene una tendencia natural a unirse con el cuerpo porque operativamente lo necesita y sólo con ello logra su acabamiento humano.¹³

No obstante, el alma actúa como principio estructurante —como forma corporal— de la materia. Si ésta careciera de tal determinación quedaría reducida a algo amorfo y no constituiría verdaderamente un cuerpo.¹⁴ Más aún, el alma es el origen último y único de todas las manifestaciones del ser humano, desde los procesos vitales primarios hasta los actos más complejos de la inteligencia y la voluntad.¹⁵ El *alma encarnada* ejerce en sí no sólo las facultades superiores sino también el principio de las funciones vegetativas y sensitivas. Así debe decirse, por ejemplo, que no es la razón la que piensa o el

¹¹ S. Th., I, q. 29, a. 4.

¹² S. Th., I, q. 75, a. 4 et cfr. ad 2 et q. 29, a. 1, ad 5.

¹³ Cfr. S. Th., I, q. 51, a. 1.

¹⁴ Cfr. *In II de Anima*, lect. 2.

¹⁵ Cfr. S. Th., I, q. 76, a. 4.

oído el que oye sino más bien que *el hombre entero* piensa u oye mediante su razón o su oído. No se trata de una yuxtaposición de funciones sino de una unidad anímico-corpórea que actúa y padece de múltiples modos, unidad que encuentra su fundamento y origen en un único acto de ser detentado por el alma sustancial: el alma admite al cuerpo en su propia existencia —otorgada por Dios al crearla— y lo hace partícipe de ella, para que de este modo no haya más que una única existencia común al cuerpo y al alma, que es la existencia del hombre.¹⁶

Puede decirse entonces, que la individualidad intransferible de cada ser humano encuentra su justificación y fundamento en dos ideas clave de la metafísica tomista. Por un lado, la materia determinada (*materia signata quantitate*), es decir, el cuerpo, resulta *principio de individuación*: es esta determinada porción de materia con tales y cuales características la que constituye el cuerpo de *este* hombre e individúa al alma unida a él.¹⁷ Pero, por otro lado y más hondamente aún, cada alma es portadora de su propio acto de ser (*actus essendi*) que comunica al cuerpo, y resulta por ello *principio de individualidad*.¹⁸

Cada hombre, pues, aun participando de la común esencia humana, es esencialmente individual —material y existencialmente hablando—. Las diferencias entre los hombres no son sólo de orden corporal sino que cada uno de ellos está animado por un alma propia y singular que lo hace radicalmente irrepetible. Más aún, los condicionamientos materiales y su propia capacidad espiritual seguirán siendo en su desenvolvimiento histórico, los factores dinámicos e interactivos que hacen de cada hombre *este* hombre irrepetible, que hacen de esta persona una personalidad.

3. Ahora bien, el hombre no es el único ser definible como individuo: los animales y las plantas, por ejemplo, también lo son, puesto que se trata de seres vivos, esto es, de sustancias animadas individuales. Sin embargo, no decimos que sean personas, porque carecen de razón y voluntad libre.¹⁹

En efecto, la individualidad del hombre es más perfecta, más consumada que la de los animales y las plantas, en virtud de la libertad fundada en la razón que lo caracteriza: “Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt”.²⁰ La *racionalidad* y la *voluntad libre* son pues, las notas máximamente distintivas de la persona como tal.

Si hasta ahora habíamos realizado lo que podríamos llamar un análisis *estático* del hombre, la consideración de su dimensión racional y libre nos

¹⁶ Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

¹⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 8, p. 5, a. 2, 6 praeterea et ad 6; *Cont. Gent.*, II, c. 73; *S. Th.*, I, q. 76, a. 2 ad 2. Sobre la materia como principium individuationis, cfr. *S. Th.*, I, q. 3, a. 3; q. 54, a. 3 ad 2; q. 56, a. 1 ad 2; q. 75, a. 4 et 5; q. 85, a. 1; q. 86, a. 3.

¹⁸ Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

¹⁹ Cfr. *De Potentia*, q. IX, a. 2.

²⁰ *S. Th.*, I, q. 29, a. 1.

llevará a un análisis *dinámico*, es decir, a examinar al *hombre como un ser situado y actuante en un mundo* en cuyo ámbito despliega su existencia mediante diversas manifestaciones.

En consecuencia, el hombre no es un extraño en el mundo sino que éste constituye su morada propia. Más aún, desde esta perspectiva, el ser humano representa la síntesis y culminación del mundo: coincide con los seres corpóreos por estar sometido a las leyes físicas, con los vegetales por poseer vida, con los animales por tener sentidos e instintos con los que conoce, siente y actúa. No obstante, trasciende a todos los seres naturales por su capacidad de comprender, obrar y amar —por su interioridad espiritual—, trascendencia que, lejos de apartarlo del mundo, lo abre y relaciona con él mucho más hondamente: mediante su inteligencia, el hombre penetra en la estructura esencial del mundo, mientras que por su voluntad libre, su amor y su trabajo, se construye y transforma a sí mismo y al mundo, convirtiéndose, a su medida, en continuador de la creación divina.²¹

c) *Dimensión teórica y práctica del actuar personal*

Decir entonces que el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad (o de decisión responsable, esto es, intransferible), y que esto lo hace definible como persona, permite afirmar que dos son las expresiones más características de la persona humana: el *saber* y el *obrar*. Teoría y práctica resultan pues, desde la óptica tomista, las dos modalidades fundamentales en que el hombre se manifiesta en el escenario del mundo. Desde este punto de vista, también el *hacer* —esto es, la productividad, el trabajo— constituye una típica manifestación humana, pero está orientada más directamente a la transformación de la realidad y a la generación de objetos artificiales y culturales. La personalización, en cambio, fue pensada en la Edad Media con una mayor acentuación en el obrar, en el agente que opera y no tanto en los productos materiales de las acciones. En esta Edad, fuertemente mística, importaban más las virtudes —especialmente morales— que los productos técnicos. El hacer quedaba asumido en el obrar. Expondremos pues, brevemente, en qué consisten aquellos dos modos esenciales del existir humano.

—*El saber*: Estando situado en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales provistos cada uno de su forma específica —que en conjunto constituyen lo que podríamos designar como la “trama inteligible del mundo”— no tiene el hombre, según Tomás de Aquino, un conocimiento puramente intuitivo de lo inteligible, como las Inteligencias simples, precisamente porque se trata de un compuesto de cuerpo y alma racional. El alma es, como vimos, una sustancia intelectual, pero a la que es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico. Su naturaleza corpóreo-material impide la captación directa de las formas inteligibles; sin embargo, aportará los datos sensibles necesarios para descubrirlas mediatamente.

²¹ Cfr. PONFERRADA, GUSTAVO ELOY, *Introducción al tomismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 134.

Las cosas se encuentran particularizadas e individualizadas por la materia, mientras que su aspecto universalizable —esto es, conceptualizable, inteligible—, lo constituye la forma esencial. Por tanto, para conocer las cosas, el hombre deberá *partir de lo sensible*, captable mediante los sentidos, hasta lograr actualizar lo inteligible —que sólo se halla potencialmente en el dato sensible— por la actividad del denominado *intelecto agente* (*intellectus agens*), capaz de leer (*intus legere*, leer dentro) la estructura íntima de los seres, trascendente a la percepción sensorial.

Este *proceso de desmaterialización progresiva* es, precisamente, lo que caracteriza al conocimiento humano, que no puede captar directamente lo inteligible —como los ángeles, por ejemplo— porque no es una inteligencia pura, pero que tampoco queda en el mero plano sensible —como los animales— porque posee un entendimiento agente capaz de iluminar lo sensible y abstraer de él lo inteligible.

La intelección, en efecto, es la actividad propia del hombre en cuanto hombre, aunque tal conocimiento tenga su ineludible origen en la percepción sensorial, causada por la acción de los cuerpos sobre los órganos de los sentidos. Así, la actividad corpórea se muestra indispensable, al punto de que, por ejemplo, una lesión cerebral puede impedir la realización de las funciones intelectuales, y de que no nos resulta posible entender sin la ayuda de imágenes o ejemplos sensibles. No obstante, como dijimos, el proceso intelectual, que caracteriza al conocimiento propiamente humano, es trascendente a lo corpóreo.

Ahora bien, mediante el mencionado proceso, el intelecto logra descubrir los *primeros principios teóricos*, como el de no contradicción, que constituyen una suerte de expresión del *orden divino en el mundo*. Sobre ellos se apoyará la *razón discursiva* para realizar sus *demonstraciones* (silogismo científico). Esto permitirá, a su vez, la constitución de la *ciencia*, definida como hábito de la inteligencia —es decir, como una determinación permanente de esa facultad, adquirida por la repetición de actos de la misma especie— mediante el cual se adquiere la capacidad de descubrir con certeza las *causas* del ser u objeto sobre el que versa la investigación. Claro está que se trata ésta de una definición ideal a la que sólo una ciencia se ajusta: la *metafísica*, máxima expresión del saber humano acerca del mundo, en la que se alcanza el más elevado grado de abstracción puesto que busca las causas últimas del ente en cuanto ente. En consecuencia, únicamente a ella le cabe con propiedad el nombre de *sabiduría* (*sapientia*).

De tal modo, se ve que, aunque con esfuerzo y paulatinamente, valiéndose de sus sentidos, de la luz del intelecto agente, de la capacidad conceptualizadora del entendimiento y del trabajo discursivo de la razón, el hombre accede al conocimiento de la estructura esencial del mundo que es imagen de Dios y ha sido creado por El tal como lo pensó. Por ello, descubrir la inteligibilidad de las cosas es, en cierto modo, descubrir el proyecto del Constructor del universo y participar intencionalmente —es decir, cognoscitivamente— de él. En el clima medieval, conocer se convierte por momentos en un acto religioso, en un "itinerario de la mente hacia Dios".

—*El obrar*: Pero la actividad específicamente humana no se limita al conocimiento intelectual. La naturaleza racional del hombre, según Tomás de Aquino, no sólo se hace patente en la teoría, en la contemplación de las formas inteligibles y en el trabajo discursivo, sino que también incide en la conducta práctica. Siendo la *racionalidad* el rasgo característico del hombre, los demás aspectos se resuelven en ella, de modo que todo lo que sea humano si no es exclusivamente racional, al menos va siempre acompañado de razón. Mediante ella, la persona logra su realización, no sólo respecto del conocimiento, sino también de la acción, cuya raíz está en la razón. Esta primacía de lo racional no implica, sin embargo, un racionalismo, porque lejos de erigir a la razón en un absoluto, Tomás de Aquino sostiene que la discursividad de la razón es índice de la pobreza inherente al entendimiento humano, el ínfimo de los intelectos, puesto que es capaz de conocer pero sólo trabajosamente y con dificultad.²²

Así, el obrar resulta de una conjunción de tendencias apetitivas —sensitivas y volitivas— que buscan la posesión del bien y que, aunque no pertenezcan a la esfera de lo racional, necesitan ser guiadas por la razón para desenvolverse de modo adecuado: lo irracional no es humano.

En efecto, aunque muchas veces los apetitos se oponen a la razón, tienen asimismo la capacidad de obedecer a los mandatos de ésta, de ajustarse al *recto orden moral* (*recta ratio*), el cual les permitirá acceder a los bienes superiores que más se aproximen al Bien Supremo, fin último de la voluntad y los apartará de los bienes aparentes o de los bienes particulares e inferiores, que podrían perjudicar la realización plena del hombre y su natural orientación hacia el Ser Absoluto.

De esta suerte, la conducta moralmente buena es la que se ajusta como *hábito* —como modo permanente de proceder— a la razón práctica, esto es, a la virtud intelectual de la *prudencia*. Esta, si bien se refiere a las acciones singulares y concretas, supone, a su vez, otra cualidad intelectual natural: la *sindéresis*, que capta los primeros principios prácticos, cuya fórmula general y abstracta podría expresarse diciendo: “Hay que hacer el bien y evitar el mal”. Estos principios constituyen la *ley moral natural* y son una manifestación más de la *ley eterna* que gobierna al mundo y está inscrita en él. “Regula autem voluntatis humanae est duplex; una propinqua, scilicet ipsa ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei”.²³

En tal sentido, el recto orden moral es, a la vez, un orden racional, porque no hay conducta éticamente honesta si no se atiende a la razón que capta los primeros principios prácticos (*sindéresis*) y los adapta a las acciones singulares concretas indicando los medios a seguir para obtener el bien apetecido (*prudencia*). El hombre es, pues, susceptible de formación moral porque tiene el poder —ayudado por la razón— de darle una forma a su capacidad de decidir orientándola constante o habitualmente al bien conocido. El

²² Cfr. *ibid.*, p. 163.

²³ S. *Th.*, I-II, q. 71, a. 6. Cfr. S. *Th.*, II-II, q. 17, a. 1.

hombre, indudablemente, lleva implícita la posibilidad de desobedecer a la razón, pero en tal caso deteriora su dignidad personal: sucumbe ante el impulso de sus potencias inferiores y se convierte en esclavo de ellas perdiendo el dominio de sí. "Homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter se ipsum existens et incidit quadammodo in servitutem bestiarum".²⁴ Precisamente porque los apetitos no están sujetos enteramente a la razón y pueden contradecirla, expresa Tomás de Aquino que el *dominio de la razón* sobre los apetitos no es despótico sino *político*.²⁵

Por otra parte, la normatividad racional de la conducta moral no consiste en una serie de deberes universales y abstractos, sino que en cada hombre está condicionada por las circunstancias particulares de su existencia: "Propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosius tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosius, tanquam eis non proportionati".²⁶ La razón sólo señala los principios universales, iguales para todos los hombres, y que, si bien son el fundamento de la moral, de ningún modo bastan para regular la conducta singular de cada hombre referida siempre *hic et nunc* a determinadas condiciones existenciales. Así, la razón práctica de cada hombre, para dar su veredicto acerca de la conducta a adoptar, debe efectuar un acto de prudencia, un razonamiento moral, una suerte de silogismo práctico,²⁷ en el que la premisa mayor expresa los principios del obrar; la menor, las circunstancias concretas, y la conclusión, la norma subjetiva que sólo entonces indica la acción a realizar, mediante la voluntad, por un sujeto particular en una situación particular.

Por tanto, la persona humana no sólo es individual por su constitución, por su origen, su pasado y su presente, sino también por su futuro, en cuanto que su proyecto de vida, su programa de acción, es irreductiblemente singular: cada hombre tiene un destino incanjeable.

Ahora bien, según el Aquinate, la voluntad —facultad de querer y de obrar específica del hombre— tiende naturalmente al bien, así como la inteligencia a la verdad, porque ese es su objeto propio. En tal sentido, sólo el Soberano Bien es capaz de determinar necesariamente a la voluntad, al punto que su sola Presencia lograría la inmediata adhesión de la voluntad. Pero, como tal perfección suprema no nos es dada en nuestra existencia terrena, la voluntad se aplica a la elección de los bienes particulares que más la vinculen a lo Absoluto. Tratándose de bienes parciales, no determinan necesariamente a la voluntad porque conjugan en sí, junto a su aspecto bueno, una cierta carencia de bien originada en su limitación. Por ello, la voluntad puede elegir entre los bienes particulares, decidiéndose **por uno en lugar de otro**. Esta *capacidad de autodeterminación* caracteriza a la *libertad* y es esencial a la acción humana, porque sólo en tanto que libre es el hombre un sujeto moral, esto es, persona responsable.

²⁴ S. Th., II-II, q. 64, a. 2 ad 3.

²⁵ Cfr. *In Polit.*, lect. 3.

²⁶ S. Th., I-II, q. 94, a. 3 ad 3.

²⁷ Cfr. S. Th., I-II, q. 76, a. 1.

La moral consiste entonces, en el esfuerzo natural del hombre por conseguir libremente el pleno desarrollo y perfeccionamiento de sí mismo. Por ello es que durante su vida terrena el hombre moralmente bueno se aplica a la búsqueda de los bienes superiores: dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir las virtudes. Con todo, esto proporciona una felicidad real, pero imperfecta; el ser humano siempre se encuentra orientado hacia un más allá, hacia lo Absoluto. Por consiguiente, y en correspondencia con lo anterior, la moral es también un movimiento integral del hombre hacia Dios. La suprema beatitud consiste en alcanzar la visión de Dios.

d) *La persona en cuanto se construye a sí misma*

En suma, se ve por todo lo dicho que la esencia racional y librevolente del hombre, lo convierte en un verdadero protagonista, tanto respecto de su historia personal como de la historia del mundo. El ser humano pertenece, como todo lo existente, al orden del universo, pero no está sujeto a él por fuerzas inexorablemente determinadas, por ningún instinto ciego o rígida ley física, sino que el Creador lo ha provisto de la razón que le permite conocer y desarrollar los principios que rigen el universo, al tiempo que también le concedió la voluntad por la cual libremente puede atenerse o no a dichos principios y constituirse en el señor de sus actos. Por ello, expresa Tomás de Aquino, que las creaturas racionales son superiores a todas las demás en un doble sentido: por la *perfección de su naturaleza*, puesto que solamente la creatura racional tiene el dominio de sus actos conduciéndose libremente para actuar, y por la *dignidad del fin*, en cuanto únicamente la creatura intelectual llega al fin último del universo por su operación propia, esto es, conociendo y amando a Dios, mientras los demás seres naturales sólo llegan a este fin último por alguna participación de la similitud del mismo.²⁸

La construcción de la persona en el clima medieval es fundamentalmente una construcción moral, relacionada con la libertad íntima del hombre, donde los condicionantes socio-políticos y materiales quedan en un segundo plano de interés.

La persona no es algo hecho, acabado, como la piedra, siempre inerte-mente piedra, involuntaria e inamoviblemente piedra, sino que a partir de *ciertas condiciones dadas* —el ser una sustancia individual de naturaleza racional— es un verdadero *proyecto a realizar* que exige el compromiso y la responsabilidad de cada hombre de construirse paulatinamente en la acción, expresión visible de su interioridad espiritual. Dios ha inscripto en el alma de los seres humanos las normas y principios que indican lo que el Creador exige de nuestro ser si pretendemos asumirlo como tal: somos personas por naturaleza, pero lo somos realmente si asumimos libremente que tal es nuestra naturaleza y obramos en consecuencia. En esto el hombre se distingue de todo otro ser natural: existe un llamado interior, una vocación, a la que puede prestar oído o no.

²⁸ Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 111.

El hombre es tanto ser inteligente y libre está pues, hecho *a imagen y semejanza de Dios*. "Sola vero natura intellectualis libera est... Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt."²⁹ De ahí su posición de privilegio en el cosmos: estando subordinado a Dios, se halla supraordinado a todo lo demás. La creación entera, que tiene en Dios su fin último, se halla mediatamente al servicio del hombre: "creaturae rationales gubernatur propter se ipsas: aliae vero in ordine ad eas..."³⁰

Sólo que este privilegio, va acompañado del riesgo de perder tal dignidad y convertirse en el ser más innoble y miserable de toda la creación: la corrupción del mejor es la peor. Por ello, la función última y fundamental de la educación consiste en evitar esta falta destructiva ayudando al hombre a lograr su plenitud personal.

II. El hombre como ser social y político

a) La insuficiencia humana como origen de la sociabilidad

Ahora bien, si es cierto que el hombre constituye en tanto persona, un ser en sí y para sí, cuspide y señor (*dominus*) de la naturaleza sólo sujeto a Dios, también es cierto que le corresponde por esencia el ser *con otros* y *para otros*, una natural tendencia a vivir en comunidad, fuera de la cual no puede desarrollarse verdaderamente como hombre. La dimensión social es tan propia del ser humano como la dimensión personal. Incluso, esta mismidad y alteridad, immanencia y trascendencia, que implican la persona y la comunidad, se requieren una a la otra.

Por eso, si por un lado, el fundamento de la sociedad se halla en los individuos y la meta y el límite de aquélla están dados por las exigencias que comporta la dignidad personal de sus componentes, por otro lado, ni la preeminencia del hombre en el mundo natural ni su destino sobrenatural serían posibles sin el concurso de la vida comunitaria. Esta emana pues, del despliegue y actualización de potencialidades que residen en la propia persona individual.

Esta concepción tomista tiene una de sus fuentes más importantes en Aristóteles, para quien la coexistencia político-social resulta la forma natural de vida del hombre, que es definido como un ser político y social. Quien se aparte de esta tendencia a la vida comunitaria no es propiamente humano.

Santo Tomás rescata esta idea aristotélica por la que la realidad social adquiere un sentido y un valor ético propio, si bien la transforma profundamente al infundirle el espíritu cristiano de su pensamiento. La idea clave es entonces, la noción aristotélica —reelaborada por Tomás de Aquino— del hombre

²⁹ *Cont. Gent.*, III, c. 112.

³⁰ *Cont. Gent.* III, c. 112.

como *animal sociale et politicum* que aparece en la obra del Aquinate referida a los temas más diversos.³¹

Esta tendencia natural a vivir en comunidad tiene su origen, por un lado, en la insuficiencia del hombre para vivir aislado y solitario. En efecto, mientras los otros animales están dotados de un instinto altamente desarrollado por el que la naturaleza les permite proveerse inmediatamente de alimento, abrigo y elementos para la defensa, el hombre, en cambio, requiere desde su nacimiento un cuidado esmerado y prolongado, puesto que, estando desprovisto de esos recursos instintivos, no sólo no puede subvenir a las tendencias más elevadas de su vida espiritual sino que incluso es incapaz de atender por sí solo a las necesidades más imperiosas y elementales de su existencia.

Sin embargo, la naturaleza no lo ha dejado desamparado: si no lo ha provisto de un fuerte pertrecho instintual, le ha concedido, en cambio, un don precioso: la razón y la sociabilidad.³² En efecto, la labor de sus manos dirigida por la razón, le permitirá proveerse de todas las cosas que necesite. Pero la razón sólo adquiere su valor y efectividad en la convivencia, puesto que, en primer lugar, la mayor parte de lo que el hombre sabe lo aprende con la ayuda de sus semejantes, y, en segundo lugar, se hace imprescindible la división del trabajo para poder atender a las diversas necesidades que son de todos y cada uno.

b) *La donación y la comunicación social*

Pero, por otro lado, es necesario agregar que la vocación social del hombre no sólo tiene su origen en las carencias, sino también en las perfecciones de su ser puesto que, en virtud de su espiritualidad inteligente y libre, el humano se siente inclinado a brindarse al prójimo mediante su conocimiento y su amor.

Ahora bien, tanto sea debido a sus carencias como a sus dones, el ser humano siente la imprescindible exigencia de la comunicación. El *lenguaje*, atributo exclusivo del hombre, obedece a esta necesidad y es, por ello, un signo inequívoco de su naturaleza social: "Hoc... eidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere".³³

En efecto, si bien es verdad que mucho otros animales pueden emitir sonidos, sólo el hombre tiene propiamente lenguaje, y aunque algunos animales pueden proferir voces humanas no son capaces de entender lo que dicen: esta es la diferencia esencial entre la palabra y la mera voz. Entre los animales

³¹ Cfr. por ejemplo: *De regimine principum*, lib. I, cap. 1; *Polit.*, lib. I, lect. 1 et 2; lib. III, lect. 5; *Ethicor.*, lib. I, lect. 1; lib. VIII, lect. 12; *De veritate*, q. XII, a. 3; *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 85, 117, 125, 128, 130, 134 et et 136; *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 5; II-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 129, a. 6; III, q. 65, a. 1; etc.

³² Cfr. *De regimine principum*, lib. I, cap. 1; *De veritate*, q. XII, a. 3; *Cont. Gent.* lib. III, cap. 117 et 128; *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1.

³³ *De regimine principum*, lib. I, cap. 1.

los sonidos sirven para expresarse mutuamente pasiones como el gozo o el temor, lo que guarda cierta semejanza con las interjecciones humanas. Pero entre los hombres el lenguaje sirve fundamentalmente para comunicarse inteligentemente acerca de lo útil y lo nocivo, de lo justo y de lo injusto, en suma, para entenderse mutuamente y establecer sus relaciones recíprocas. Sobre esta comunicación verbal los hombres fundan la sociedad y la cultura (*communicatio in istis facit domum, et civitatem*). Ahora bien, siendo el hombre un ser hablante y comunicativo por naturaleza, y como la naturaleza no hace nada en vano sino que dota a cada ser de las potencialidades adecuadas a su existencia, se deduce que, lejos de constituir la sociedad algo artificial, el hombre es por naturaleza un ser social (*homo est naturaliter animal domesticum et civile*).³⁴

c) La naturaleza social del hombre como origen del estado

Por ello, siguiendo a Aristóteles, sostiene Santo Tomás que quien no se sintiese inclinado por naturaleza a la unión y convivencia con sus semejantes, tendría una naturaleza supra o infrahumana: la vida asocial es un índice de animalidad o es un atributo de Dios, pero nunca es propia del hombre en cuanto tal.³⁵

De este modo, el pensamiento político del Aquinate se distancia de algunas concepciones de la Iglesia antigua, en las que el pesimismo hacia el mundo había dado lugar, entre otras cosas, a una desvalorización de la vida política. Así se llegó a considerar, por ejemplo, que el estado (*civitas*) era consecuencia del pecado, “poena et remedium peccati”, o una organización artificial, mero producto del libre convenio de los hombres precedida por una etapa apolítica en la que reinaba una perfección e igualdad venturosas. Tomás de Aquino, en cambio, entiende al estado como algo que dimana de la misma esencia y naturaleza del hombre, y aunque, sin duda, tomó como modelo a la *civitas* medieval —con los naturales condicionamientos históricos que ello comporta para su doctrina— su teoría política es la obra de un verdadero filósofo y, por ende, la validez de sus ideas fundamentales excede los límites espacio-temporales de su existencia.

El estado no es pues, resultado del pecado original. Por el contrario, aun sin él se hubiera producido porque el fundamento de la comunidad está en la misma naturaleza social, racional y libre del hombre. Incluso la diversidad natural entre los hombres —que, bien entendida, lleva a la cooperación y complementación mutua así como a la guía de los más capaces— habría existido antes de la caída del hombre.³⁶ No la organización y el gobierno sino la servidumbre y el dominio despótico, habrían sido consecuencia del pecado.³⁷

La naturaleza humana requiere entonces, una autoridad que procure el bien común de la comunidad, a la vez que reclama que tal autoridad sea

³⁴ Cfr. *In I Polit.*, lect. 1.

³⁵ Cfr. *In I Polit.*, lect. 1; *S. Th.*, II-II, q. 188, a. 8 ad 5.

³⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 3.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 92, a. 1 ad 2; q. 96 a. 4.

ejercida por los hombres esclarecidos y destacados por su virtud y su saber, por los que sean más dignos de dirigir y ponerse al servicio de sus semejantes.³⁸

Naturalmente, como el hombre es un ser racional, su inclinación social también resulta racionalizada, esto es, libre y voluntariamente establecida e inteligentemente organizada: "oportet igitur quod ex lege divina instituat homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines".³⁹ Por ello, si el estado es en primer lugar *natural*, secundariamente también es *contractual*, es decir, resultado de un convenio, de un acuerdo de voluntades.⁴⁰ El estado es, a la vez, producto de una tendencia innata y de la voluntad racional del hombre, "(civitas est) quoddam totum, cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa. . . Est enim civitas principalissimum eorum, quae humana ratione constitui possunt".⁴¹ No obstante, ello no significa que Tomás de Aquino haya sostenido la tesis contractualista, al menos en el sentido que adquirió posteriormente esta teoría cuando el racionalismo olvidó la naturaleza comunitaria del ser humano para atribuirlo todo a la obra de la razón; por el contrario, para Santo Tomás, el origen primario y constitutivo de la sociedad se halla en el impulso social inherente a la esencia del hombre.

d) *El estado y el bien común*

Ahora bien, el estado está precedido indudablemente por otras formas más elementales de agrupación social. La primera y fundamental de ellas es la *familia (domus)*, sin la cual ninguna otra forma social sería posible. Pero como el grupo familiar no puede bastarse totalmente a sí mismo, los hombres se agrupan en estructuras más numerosas y complejas, cuya máxima expresión la constituye el estado o sociedad civil. Y así, mientras las otras comunidades se establecen para el logro de algún bien común parcial, el *estado* procura el *bien común total* de sus miembros, vale decir, el conjunto de condiciones y medios materiales y morales⁴² necesarios para un adecuado desarrollo de la existencia humana.

El estado constituye pues, la comunidad perfecta (*civitas est perfecta communitas*)⁴³ porque se basta a sí misma y procura satisfacer, al menos, todas las necesidades terrenas del hombre.

La acción del estado está orientada en virtud de este fin, sin perjuicio de que su alcance, su amplitud y sus medios varíen en consonancia con las *circunstancias históricas concretas*. Por lo demás, tal finalidad expresa aquello a que *debe* tender el estado según su esencia y naturaleza, lo cual no significa que las sociedades reales respondan siempre a ello: en tal caso estamos ante estados defectuosos o viciados.

³⁸ Cfr. *In III Polit.*, lect. 8, in fine; *Cont. Gent.*, III, c. 81.

³⁹ *Cont. Gent.*, III, c. 128.

⁴⁰ Cfr. por ejemplo *Expositio in S. Pauli apostoli epistolas ad Romanos*, cap. XIII; *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2; *De regimine principum*, lib. 1, cap. 6.

⁴¹ *In I Polit.* lect. 1.

⁴² Cfr. *In I Ethicor.*, lect. 1.

⁴³ Cfr. por ejemplo *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2 et a. 3 ad 3; II-II, q. 65, a. 2 ad 2.

e) *Función material y ética del estado*

Si pues, el estado ha surgido para procurar el bien común (*bonum commune*) de los hombres, las acciones del buen gobernante tenderán a *establecer una buena vida, conservarla y mejorarla*. Ahora bien, para que los hombres puedan tener una buena vida —que en última instancia lo es por su conformidad al orden ético— será necesaria fundamentalmente la *virtud*, pero además —como presupuesto o instrumento para que ello sea posible— la *posesión de los bienes materiales suficientes* sin los cuales no es factible la práctica de la virtud.⁴⁴

En suma, el estado ha de posibilitar primordialmente la *gratia vivendi*, esto es, que los hombres tengan cuanto les hace falta para vivir. Pero como el hombre no es sólo una entidad material, también debe posibilitar que la vida de los ciudadanos se oriente a la *virtud*. Ello implica que el estado no tiene solamente una finalidad material sino también ética. Esto, claro está, dentro de los límites y en la medida en que es posible conseguirlo mediante las *leyes*.

(Civitas) est eim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent, sed ex eius esse provenit quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes⁴⁵

En efecto, el estado realiza su fin ético por medio del *derecho*, pero éste no es más que un *minimum ético*: solamente manda o prohíbe aquellos actos cuyo valor moral tiene un sentido inmediatamente social, es decir, cuya necesidad o gravedad afecta la existencia misma de la sociedad, teniendo en cuenta además, que en una colectividad de hombres, el nivel moral medio siempre está lejos de la virtud plena.⁴⁶

La finalidad principal del estado es, pues, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, terrena y mundana, consistiendo en procurar al hombre la imperfecta felicidad de la vida temporal. Y, si bien es cierto que el gobernante debe dejar abierta, e incluso favorecer, la posibilidad de que cada ser humano procure su felicidad eterna,⁴⁷ la función política no reside en la guía de los espíritus por los caminos de la religión. Esta es misión de la Iglesia. Los poderes temporal y espiritual tienen fines propios e independencia de actuación en lo que atañe a la prosecución de dichos fines. Naturalmente, el estado no puede desentenderse de la dimensión humana trascendente y, por ello, en las cuestiones que afectan a la salvación del alma —aunque sólo en ellas— el poder temporal debe subordinarse al espiritual.

f) *Limitaciones para la acción del estado*

La acción del estado debe encuadrarse, pues, siempre dentro de los *límites* señalados, por un lado, por *la esencia personal del hombre* y, por otro, por *su destino trascendente*. Así, si es cierto que el hombre es por naturaleza un ser

⁴⁴ Cfr. *De regimine principum*, lib. I, cap. 15.

⁴⁵ *In I Polit.*, lect. 1.

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 2 et 3.

⁴⁷ Cfr. *De regimine principum*, lib. I, cap. 15.

social que no puede vivir sino inserto en una comunidad, también es cierto que, por su naturaleza personal, tiene una dignidad propia, un peso óntico y ético que le impide supeditarse totalmente —a modo de medio o instrumento— a otro hombre o a una comunidad.

El hombre es parte de la sociedad al punto que el Aquinate llega a decir “sicut manus, aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per sibi sufficiens ad vivendum separatus civitate”,⁴⁸ pero al par deja bien sentado “quod homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua”.⁴⁹ El hombre no es absolutamente parte de la sociedad, sino sólo en aquellos aspectos de su existencia que encuentran acabamiento en la comunidad civil, a la que trasciende, en cambio, en aquellas otras manifestaciones de su ser que únicamente en Dios pueden encontrar su término.

En Tomás de Aquino, la sociedad no es una meta en sí misma —como en el pensamiento griego— sino que ella tiende a posibilitar y favorecer la realización personal: el verdadero fin es la persona, aun cuando ésta sea ineludiblemente parte de ella y tenga deberes y obligaciones para con ella. El hombre es un ser social y político, pero es más que eso. Por ello, un estado que pretendiera absorberlo totalmente comenzaría falseando lo que es supuesto suyo. Tal concepción de Tomás de Aquino tiene su fundamento tanto en su metafísica, de raigambre aristotélica, para la cual no existe otra realidad sustancial que el individuo, como en su concepción del mundo, de espíritu cristiano, para la cual la persona, además de un fin temporal, tiene un destino eterno.

III. El hombre como ser religioso

a) El fin último del hombre

Por sobre las dimensiones racional y social —ambas naturales— corresponde pues al hombre un *fin sobrenatural*: la unión con Dios.⁵⁰

En realidad, es la creación entera la que, procediendo de Dios, tiende a El como a su fin: cada ser obra para alcanzar mediante sus operaciones la perfección que le es propia, y de este modo lograr su fin, que es imitar a Dios en la medida de sus posibilidades.⁵¹ Pero como cada ser tiene una esencia propia, tendrá, al par, su modo peculiar de obtener este fin último. Las criaturas inteligentes, como el hombre, alcanzarán pues su fin mediante el conocimiento. Por ello, es evidente que el fin último de los seres provistos de inteligencia es conocer a Dios: “Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem”.⁵² Todo otro fin no es sino secundario y sólo mueve al apetito en tanto está ordenado al fin último, el primero de todos los objetos deseables.⁵³ Únicamente en este Bien Supremo encuentra sosiego el impulso natural e irrefrenable a la felicidad que hay en todo ser humano.

⁴⁸ *In I Polit*, lect. 1.

⁴⁹ *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

⁵⁰ Cfr. GILSON, ETIENNE, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, 3ª parte, cap. VI.

⁵¹ Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 21, en *Praeterea, tunc maxime perfectum*.

⁵² *Cont. Gent.*, III, c. 57, et cfr. c. 25.

⁵³ Cfr. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 3; *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6, ad Resp.

Sin embargo, los hombres regularmente se han representado este fin último bajo aspectos diferentes y muy particularizados. Algunos han creído que reside en los bienes del cuerpo (riqueza, salud, goces sensibles, etc.). Pero es manifiesto que ningún bien de orden corporal puede ser el último fin del hombre;⁵⁰ por el contrario, el cuerpo está ordenado al alma como la materia a la forma. No obstante, tampoco es ese fin último ningún bien del alma, sino que reside fuera e infinitamente por sobre el alma,⁵⁵ siendo, en cambio, todo bien del alma, participado y finito.

Es que, según Santo Tomás, la bienaventuranza del hombre no puede consistir en ningún bien creado, porque aunque fuese posible disfrutar de tales bienes en su total acumulación, siempre adolecerían de la falta de acabada perfección que tiene todo lo existente en cuanto creado, esto es, en cuanto reflejo parcial de la inmensa perfección de Dios y, por ende, siempre dejarían algo por desear. Ningún bien creado y participado goza de tal plenitud para constituir el Soberano Bien y el fin último. Sólo en Dios, bien sumo y perfecto, origen de todos los demás bienes, puede el hombre encontrar la felicidad plena y absoluta,⁵⁶ y sólo al hombre le es dado el poder conseguir la posesión de Dios en una vida de unión con El, mediante el conocimiento y el amor.

b) *Continuidad y concordancia entre las dimensiones natural y sobrenatural*

La bienaventuranza esencial y verdadera no es entonces, de este mundo. Sin embargo, esta bienaventuranza sobrenatural, aun siendo trascendente al hombre y a la naturaleza, no es algo extraño y divorciado de la dimensión natural del hombre sino que, por el contrario, entre ambos órdenes hay un acuerdo íntimo y una continuidad, puesto que si "intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae" hay que tener en cuenta que éste es el fin último del *hombre entero*, de todas sus operaciones y deseos: "est ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus".⁵⁷ El fin último no es la negación de los fines humanos, parciales y relativos; por el contrario, los asume y los eleva a una nueva dimensión dándoles un sentido pleno.

Por ello, si bien la vida en este mundo no es más que un período de transición y prueba, de peregrinaje y destierro, en modo alguno pierde relevancia. Contrariamente, resulta altamente significativa: su fin último, su salvación o perdición, la decide el hombre en este mundo merced a la realización

⁵⁴ Cfr. *Cont. Gent.*, III, c. 32; *Comp. theol.*, II, 9; *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 6, ad Resp.

⁵⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7, ad Resp.

⁵⁶ Cfr. *Cont. Gent.*, IV, c. 54; *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8, ad Resp.; *Compend. Theol.*, I, 108, y III, 9.

⁵⁷ *Cont. Gent.*, III, c. 25.

de otros fines secundarios, variables para cada hombre según las circunstancias concretas de su existencia. El mundo es el escenario sobre el cual los seres humanos deciden su futuro eterno.

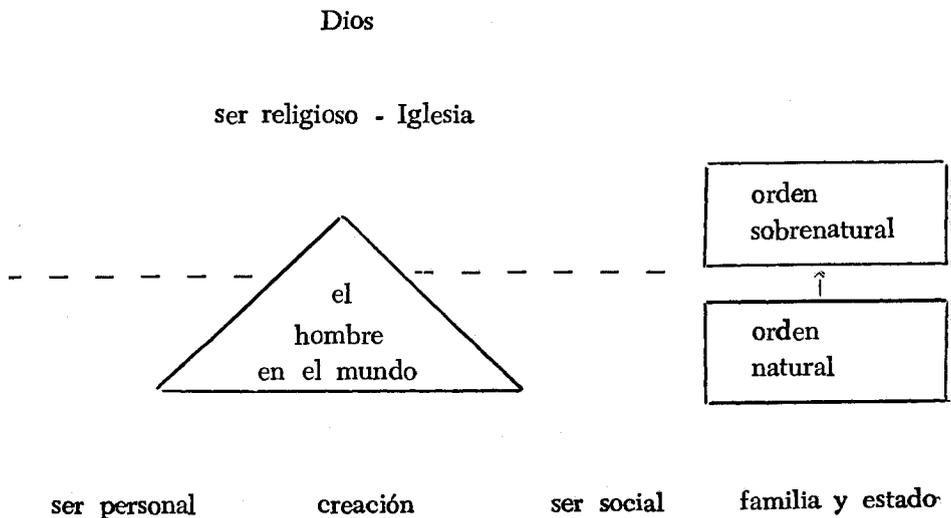
c) *Carácter comunitario de la vida religiosa*

Aunque no podemos extendernos aquí al respecto, cabe agregar que, para lograr tal fin supremo, regularmente no le bastan al hombre las solas fuerzas naturales y los preceptos de la ley natural, sino que requiere ser partícipe de una comunidad de orden sobrenatural: la *Iglesia*. Tampoco, pues, en lo que atañe a su faz trascendente y religiosa, se desenvuelve el hombre como un ser aislado.

II

LINEAS DIRECTRICES PARA LA EDUCACION

Al término de este recorrido por la cosmovisión y, particularmente, por la antropología de Tomás de Aquino, nos encontramos entonces, con que hemos respondido a la interrogación sobre el ser del hombre de tres modos diferentes y que, en correspondencia con ello, hemos enmarcado la existencia humana en tres ámbitos diversos. Podríamos esquematizarlo de esta manera:



En efecto, siguiendo a este filósofo, definimos al hombre como un ser personal, inteligente y libre, cúspide y señor de lo creado. Al par, convinimos en que cada ser humano resulta único e irrepetible, material y existencialmente hablando, aunque participe de una común naturaleza humana por la que tiene un modo específico de conocer y obrar rectamente. También dijimos que el hombre no puede existir aisladamente y, por ello, constituye un ser social y político inserto en una comunidad familiar y civil. Finalmente, concluimos que, en tanto Tomás de Aquino no concibe al hombre solamente como un ser natural sino también trascendente a la naturaleza por su espiritualidad, su fin último reside en la contemplación de Dios y para lograrlo requiere participar de una comunidad religiosa.

Indudablemente, las tres dimensiones guardan entre sí una estrecha relación, requiriéndose mutuamente. Remarquemos además que de ellas la noción central es la de persona. La sociabilidad y la religiosidad no serían posibles si el hombre no fuese persona: es porque el hombre constituye un ser personal que siendo radicalmente él mismo necesita y puede vivir con otros y para otros, orientado hacia un Otro Absoluto. También interesa notar cómo confluyen en esta concepción del hombre, las nociones antropológicas —gnoseológicas, éticas y políticas— metafísicas y teológicas de Santo Tomás, fundándose las primeras en las últimas.

Hasta aquí, en muy apretada síntesis, hemos realizado un bosquejo del hombre tal como lo entiende Tomás de Aquino. Nos interesa ahora, para concluir, delinear las consecuencias más importantes que se derivan de esta concepción del hombre en el mundo para la educación. No pretendemos realizar un análisis exhaustivo de las ideas educativas expuestas por nuestro autor, sino sólo hacer notar cómo ellas se fundan en las nociones anteriormente desarrolladas.⁵⁸

a) *El hombre, sujeto de la educación*

Aunque Tomás de Aquino no ha dejado una *definición* expresa de la *educación*, regularmente se cita —con buen fundamento— el siguiente texto para indicar aquello que el Aquinate entendía por educación: “Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status” (La naturaleza, en efecto, no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su *conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud*).⁵⁹

⁵⁸ Para un estudio detallado de las ideas educativas de Tomás de Aquino cfr. MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1973.

⁵⁹ S. Th., Suppl. III, q. 41, a. I. Cfr. In IV Sent., dist. 26, q. 1, a. 1.

Aquí vemos nítidamente la razón del largo rodeo que efectuamos antes de abordar la cuestión educativa: educar, en la visión del Aquinate, es ayudar (*traductio et promotio*) a cada ser humano a ser más humano, a ser lo mejor que puede llegar a ser un hombre (*status perfectus hominis*). Por esto nos fue esencial analizar qué idea tenía Santo Tomás acerca de lo que es el hombre y de su carácter personal.

Así tenemos para empezar, como base fundamental y primer principio de la educación, que *el educando en tanto ser humano es persona*, con todo lo que ello comporta. En efecto, posee una singularidad, una individualidad inconfundible, incanjeable, que lo hace protagonista de su propia educación. Todo proceso educativo está centrado en el alumno: es a partir del respeto a su ser personal, a sus potencialidades y sus peculiaridades, como así también de la invocación a su libertad y a la consecuente responsabilidad, que puede darse una tarea compartida. En realidad, el maestro —o el educador en general— es sólo la causa coadyuvante del aprendizaje: “non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et suministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utitur ad effectum producendum”.⁶⁰ La causa principal reside en las potencialidades naturales del alumno, esto es, en su inteligencia y su voluntad y, claro está, en el deseo de aprender y en el esfuerzo consiguiente que realice.

Pero si bien es cierto que inteligencia y voluntad libre son las facultades superiores del hombre, aquellas que lo definen como tal y que rigen su ser, para Tomás de Aquino se trata igualmente de un *ser encarnado*, de una sustancia compuesta de materia y forma: su inteligencia no puede operar sino sobre la base de los datos sensibles, y su voluntad está hondamente vinculada con los apetitos sensibles. Una lesión corporal es suficiente para dificultar e incluso impedir el funcionamiento de las potencias superiores. Es más, cuántas veces un malestar corporal transitorio nos impone un alto en el ejercicio de nuestro pensamiento. Se hace evidente, pues, que aunque siempre se haya de propender a las potencias superiores, el educador deberá atender al hombre entero, íntegro, en su unidad anímico-corpórea, evitando caer en los extremos de una consideración excesivamente materialista o excesivamente espiritualista. Lo ideal consiste en el logro de una unidad armónica y jerárquica, en la que el cuerpo sea dominado —no sojuzgado— y sobreelevado por el espíritu.

b) *El proceso educativo y los agentes de la educación*

Este proceso educativo, naturalmente, se despliega en una comunidad de semejantes: el hombre, como vimos, es un *ser social* y no podría sobrevivir aislado, al menos durante toda su vida. El mismo Robinson Crusoe pudo subsistir apartado, porque en algún momento de su vida perteneció a la sociedad. “El hombre no es sólo un animal de naturaleza, como el oso o la alondra.

⁶⁰ S. Th., I, q. 117, a. 1.

Es también un animal de cultura, y su especie no puede subsistir sino mediante el desenvolvimiento de la sociedad y de la civilización; es un animal *histórico*”.⁶¹ Todo lo que el hombre aprende, lo aprende de y junto con sus semejantes: si bien está dotado por naturaleza de facultades cognoscitivas —como los sentidos y la inteligencia— cada hombre no puede aprenderlo todo completamente solo porque perecería antes de comenzar. Al menos necesita para sobrevivir dos cosas fundamentales desde su nacimiento: de los cuidados materiales y corporales básicos, por un lado y, por otro, de la adquisición del *lenguaje*, sin el cual el pensamiento mismo sería inconcebible, porque carecería de su instrumento propio.

El ámbito primario de la educación será, por tanto, la *familia*. De los padres reciben los hijos el máximo beneficio pues ellos son la causa de su existencia, su subsistencia y su enseñanza.⁶² En la concepción tomista, los padres son educadores por excelencia y toda otra relación educativa es un analogado de la relación entre padres e hijos. A los progenitores les cabe el derecho natural⁶³ y, en consecuencia, también el deber moral, de atender y educar a sus hijos.

Por cierto, la educación no concluye en el ámbito familiar. Así, los *maestros* atenderán en la escuela particularmente a la facilitación de medios (instrumentos) para la formación intelectual del educando, mientras que los *gobernantes* se ocuparán, por una parte, de favorecer la enseñanza teórica mediante el establecimiento y subsidio de las condiciones más adecuadas⁶⁴ y, por otra y más propiamente, de la formación moral de los hombres en tanto afecte al bien común, es decir, de la educación del buen ciudadano a través de las leyes y, en caso necesario, de las penas y castigos: “Legislatores, assuefaciendo homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos”.⁶⁵ Entretanto, la *Iglesia* tendrá a su cargo, regularmente en colaboración con la familia, la formación moral-religiosa de los fieles.

Con ello, hemos delineado dos grandes direcciones en la educación, derivadas de las que antes habíamos denominado “expresiones más características de la persona humana”: el saber y el obrar. En efecto, el término “educación” posee una significación muy vasta, en la cual hay que distinguir por lo menos —y en correspondencia con las dos facultades superiores del hombre— la *formación teórica o intelectual* y la *formación práctica o moral*, esto es, la educación de la inteligencia y de la voluntad en un ámbito social y religioso. A ello, precisamente, alude la definición de educación que ya hemos visto; educar es ayudar a cada hombre para que, por sí mismo, pueda llegar al estado perfecto del hombre en tanto hombre, lo que únicamente se logra cuando sus potencialidades naturales —las que lo definen como hombre— se despliegan virtuo-

⁶¹ MARITAIN, J., *op. cit.*, p. 12.

⁶² Cfr. *In VIII Ethicor.*, lect. 11 et 12; también *In IV Sent.*, dist. 42, Q. 1, a. 1, q. 1 et dist. 46, Q. 1, a. 1, q. 1; *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5 ad 4; II-II, q. 102, a. 1.

⁶³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 12.

⁶⁴ Cfr. *Ethicor.*, lib. I, lect. 2 et lib. X, lect. 11.

⁶⁵ *Ethicor.*, lib. II, lect. 1; cfr. lib. I, lect. 14; lib. X, lect. 14.

samente, es decir, del mejor modo que a cada uno le es posible. La educación tiende, pues, al logro de las virtudes intelectuales y morales.

El sentido y los límites, tanto de la formación intelectual como de la moral, es idéntico: la educación está destinada al desarrollo y perfeccionamiento de las potencias que naturalmente posee el hombre. La *enseñanza*, pues, consiste en una cooperación que tiene como supuesto la actividad del discípulo. El *aprendizaje* lo realiza el educando por sí mismo ayudado por el docente. He aquí el valor y el límite de la tarea educativa: el maestro sólo puede y debe colaborar con el educando; éste tiene en sí mismo el poder activo para adquirir tanto el saber como la virtud moral: "Quando... praexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adhibendo agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire".⁶⁶ Por ello, según Tomás de Aquino, el enseñar es un arte (*ars docendi*) semejante a la medicina en tanto no actúa como causa principal sino como auxiliar, y el efecto producido, pudo haberse obtenido no sólo por medio del arte sino también por la sola naturaleza: el médico ayuda al enfermo a recuperar la salud, pero ésta a veces se recupera únicamente por causas naturales y en última instancia el restablecimiento depende de la reacción del paciente mismo. Esta especie de arte imita a la naturaleza (*ars imitatur naturam in sua operatione*), favoreciendo la producción de los mismos procesos que se dan en ella (*ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale*). De igual modo, el maestro no hace sino favorecer la realización de procesos naturales en el alumno, confortándolo y suministrándole los instrumentos que en la naturaleza producen idéntico efecto.⁶⁷

En el *plano teórico*, dijimos que el hombre conoce a partir de lo sensible y, por un proceso de desmaterialización progresiva e intuición intelectual, obtiene los primeros principios y conceptos desde los cuales discurre racionalmente deduciendo ciertas verdades fundadas en otras anteriores. Vale decir, en el proceso de adquisición del saber —y dado que el hombre no es una inteligencia pura sino un compuesto de alma y cuerpo— intervienen los sentidos externos e internos que aportan los datos empíricos, el intelecto agente que ilumina esos datos abstrayendo de ellos su forma inteligible, el entendimiento paciente en el que se concibe o elabora el concepto correspondiente, y finalmente la inteligencia discursiva o razón que procede uniendo y dividiendo los conceptos para poder establecer conclusiones. Precisamente este mismo camino que cada uno puede seguir con su razón natural (*inventio*) es el que expone mediante signos (*doctrina*) el maestro al discípulo, con la finalidad de que a éste le resulte más fácil o gradual llegar al conocimiento de lo que no sabía.⁶⁸ Por tanto, la función del maestro consistirá en proponer al alumno *ejemplos sensibles* —sin los cuales el pensamiento conceptual no es posible— o en ofrecer a su consideración los *principios* respectivos, o bien en extraer de ellos las *con-*

⁶⁶ *Verit.*, q. XI, a. 1.

⁶⁷ Cfr. *Cont. Gent.*, II, cap. 75 ad 3; *S. Th.*, I, q. 117, a. 1; *Verit.*, XI, a. 1.

⁶⁸ Cfr. *Verit.* q. XI, a. 1, ad Resp.

clusiones para hacerlas patentes al discípulo.⁶⁹ Todo esto lo realiza el maestro valiéndose de las palabras, por lo que el lenguaje adquiere un relieve fundamental. Ahora bien, las palabras del docente no van dirigidas hacia un ser pasivo que recibe y acumula información; por el contrario, *el discípulo debe recrear comprensivamente* aquello que se le dice, y en esta recreación comprensiva realiza una *personal producción de los actos de inteligencia*, que no son idénticos sino sólo semejantes a los que realiza el maestro: “per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro”.⁷¹ La función del enseñante se limita, pues, a *colaborar para que el discípulo mismo efectúe las operaciones necesarias para obtener el saber*. “Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius”.⁷²

Análogamente, en el *plano práctico*, la virtud moral se adquiere por la constante repetición de actos acordes con la recta ratio, esto es, con lo que manda el intelecto práctico, siempre sobre la base de ciertas disposiciones naturales. Nuevamente entonces, el núcleo de la formación moral se halla en el educando que lleva a cabo los actos por cuya repetición se configuran las correspondientes virtudes: “operando secundum virtutem accepimus virtutes”.⁷³ El educador habrá de limitarse a *ayudar al discípulo para que realice esos actos*. Para ello podrá valerse de ciertos medios como la *doctrina*⁷⁴ y el *ejemplo*⁷⁵ para aquellos que son dóciles, como asimismo el *elogio*⁷⁶ e incluso —considerando la debilidad humana y que no todos los hombres están dotados de buenas disposiciones naturales— podrá apelar al *temor* y los *castigos*,⁷⁷ tal como los gobernantes que penan a quienes no cumplen las leyes. Pero, en última instancia, *la decisión de adquirir la virtud y el esfuerzo consecuente se halla en cada ser humano*.

c) *Fin y sentido de la educación*

En realidad, llevando a sus últimas consecuencias el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, de lo que se trata en educación es de que el hombre, dotado de una cierta naturaleza, la acepte libremente y se comprometa en la tarea de encauzarla hacia su más elevada expresión; “la primera finalidad de la educación es formar al hombre, o más bien guiar el desenvolvimiento dinámico por el que el hombre se forma a sí mismo y llega a ser un hombre”.⁷⁸

⁶⁹ Cfr. *Cont. Gent.*, II, cap. 75 ad 3 et *S. Th.*, I, q. 117, a. 1.

⁷⁰ Cfr. *Verit.*, q. VI, a. 1 ad 11.

⁷¹ *Verit.*, q. XI, a. 1 ad 6.

⁷² *S. Th.*, I, q. 117, a. 1 ad 3.

⁷³ *In II Ethicor.*, lect. 1.

⁷⁴ Cfr. *In X Ethicor.*, lect. 14.

⁷⁵ Cfr. *In X Ethicor.*, lect. 1; *S. Th.*, I-II, q. 34, a. 1.

⁷⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 6.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1.

⁷⁸ MARITAIN, J., *op. cit.*, p. 12.

En el fondo, el hombre educado es aquél que ha asumido conscientemente la misión de llegar a ser de modo excelente aquello que ya es por esencia y naturaleza. El hombre es por naturaleza un ser personal, pero queda bajo su elección y responsabilidad llegar a serlo efectivamente y por propia decisión. El hombre tiene pues, una naturaleza, pero mediante su inteligencia y su voluntad puede —a partir de esas condiciones naturales— conformarse, construirse a sí mismo según el proyecto de vida que haya elegido y las condiciones y circunstancias que deba afrontar a lo largo de su existencia: el hombre es y deviene al mismo tiempo, tiene una naturaleza dada, pero sobre ella talla la imagen de su personalidad y su destino a medida que transita por los senderos de su existencia en un mundo social, político y religioso que lo humaniza y al que, a su vez, humaniza.

SILVANA FILIPPI

PREMISAS METAFISICAS DE LA BIOETICA *

INTRODUCCION

La cuestión de las técnicas biomédicas que intervienen en la fase inicial de la vida humana y hasta en el mismo proceso creativo, no sólo constituyen un problema médico y un problema moral sino que plantean un grave problema metafísico. Y lo que es todavía más grave es la ausencia casi total de conciencia del problema porque tanto el ambiente médico como el moral se encuentran como inmersos en un difuso inmanentismo que niega, al menos de hecho, el orden natural. Este ambiente —que tiene sus causas bien conocidas en un largo proceso cultural, filosófico y aun teológico— se enfrenta con el sentido común (o el buen sentido cotidiano) que, espontáneamente, afirma que determinado proceso biológico (como la gestación de un niño) o determinada actividad libre (como concertar un contrato) y otras operaciones semejantes, son *naturales*. En ese sentido, el hombre común habla de un proceso “natural”, alude a lo que cree que es contra la naturaleza o según la naturaleza, rechaza lo que estima “antinatural” y aprecia como obvio lo que designa como “natural”. En todos los casos, este saber del buen sentido cotidiano, pone debajo, supone, sin preocuparse por ella, la idea de naturaleza e intenta proceder, espontáneamente, según la naturaleza. Sin embargo, esta sensatez cotidiana es cada vez más oscurecida, ahogada y hasta aniquilada por una suerte de progresiva negación de “lo natural” que incide, decisivamente, en los problemas biomédicos, éticos, sociales y políticos; y este ambiente, que parece envolverlo todo, se va tornando agresivo y ha descendido, aquí y ahora, a la vida cotidiana. Esto explica por qué, en las paredes de una Universidad hayan aparecido inscripciones como “¡muera el orden natural!”, “¡fuera la ley natural!” y otras semejantes, las que se corresponden bien con estas expresiones de André Plulin transcriptas por Cerdá Bañuls: “No creo ni en leyes naturales, ni en el derecho natural, ni en una moral natural... El hombre libre no se inclina jamás ante lo real”.¹ Esta verdadera rebelión irracional contra la naturaleza ha invadido el ámbito de la bioética como se pone de relieve en las afirmaciones de un participante del Congreso Nacional de Bioética celebrado en Valladolid en 1986 y en las cuales se niega la existencia misma de la naturaleza a la que, despectivamente, se la califica de “empanada mental”. Según narra un distinguido cronista, “más que seguir el criterio de la naturaleza habría que hacer todo lo contrario, o sea, actuar siempre y como norma en contra de ella. El ser del hombre es su cultura social y no lo que se venía considerando como la naturaleza. En lugar de la ley natural como criterio ético habría que optar por la verdad *consensuada*”.²

* Trabajo expuesto en el XIX Coloquio Filosófico Internacional sobre *Cuestiones actuales de Bioética*, 29 julio-2 agosto, Concefil, Rio de Janeiro, 1988.

¹ “La subversión y la familia”, en el vol. *La familia. Sus problemas actuales*, p. 203, Actas de la XVI reunión de Amigos de la Ciudad Católica (9-11, XII, 1977), Speiro, Madrid, 1980.

Sin tener en cuenta que mal se puede declarar inexistente a la naturaleza y exhortar de inmediato a actuar en contra de ella y que es contradictorio optar por la "verdad" que surgiría del consenso social, lo que de veras es evidente es que estamos ante el preconceito "dogmático" más absoluto de la historia de Occidente el cual actúa como una suerte de trampa letal para la sensatez cotidiana. Por eso se ha hecho necesario volver la reflexión sobre el concepto mismo de naturaleza subyacente en el sentido común cotidiano y que constituye el último fundamento *metafísico* de los problemas que considera la bioética: Si logramos demostrar que existe "lo natural" y, por tanto, un orden natural o metafísico, instantáneamente dispondremos de un criterio firme para dilucidar los problemas tanto médicos cuanto morales implicados en las técnicas biomédicas referidas ya a la fase inicial de la vida humana, ya al proceso generativo del hombre.

Si el embrión humano es sólo un conjunto de células más o menos organizadas; si la naturaleza humana no es más que una complicada estructura orgánica, las manipulaciones más extremas quedarán justificadas como lo está, por ejemplo, la inseminación artificial en el ganado vacuno para la obtención de mejores carnes; si los sentimientos subjetivos o la utilidad inmediata constituyen el único fundamento de la norma "ética", no tendrá sentido ni siquiera la pregunta acerca de la bondad o maldad objetivas de ciertas manipulaciones genéticas. De ahí que sea necesario reflexionar sobre el orden natural como fundamento del orden moral (premisas metafísicas) para iluminar desde esa perspectiva los problemas esenciales de las técnicas biomédicas.

I

PREMISAS METAFÍSICAS...

a) *Naturaleza, orden natural y persona humana*

Cuando, en 1971, V. R. Potter lanzó su libro *Bioethics: bridge to the future*, parece haber querido significar una suerte de ética de la vida (bios-ethos). En verdad, no dijo nada nuevo si pensamos en los principios de la filosofía moral; pero sí alertó acerca de la aplicación de la ética a los procesos biológicos. Puede sospecharse, dado el ambiente pragmatista y empirista desde el cual proviene, que no se tiene en cuenta la distinción esencial entre vida orgánica y vida espiritual; pese a lo cual, no me interesa, por ahora, la ausencia de aquella distinción sino la simple consideración de los procesos biológicos del hombre, la cual implica, siempre, un *supuesto* no explicado. La secuencia de los momentos propios de la fecundación (tanto natural cuanto artificial) no puede eludir, como es obvio, la secuencia misma; es decir, *primero* la producción de los gametos, *después* el encuentro (fecundación) de uno con el otro, *luego* la aparición del embrión humano... Esta secuencia (primero, después, luego, etc.) parece ineludible para que el mismo proceso *exista*. Y, en cuanto existe, es *natural*. Aun los más acérrimos partidarios de eludir toda consideración metafísico-moral de los procesos biológicos, emplean el mismo

² NICETO BLÁZQUEZ O.P., "Congreso Nacional de bioética", *Studium*, XXVI, fasc. 2, p. 336, Madrid, 1986.

lenguaje pues denominan "natural" a la fecundación que se sigue del acto sexual normal y denominan "artificial" a la fecundación disociada del acto sexual (artificial homóloga o heteróloga, in vitro con todas sus variantes, con madre "alquilada", etc.). Aunque lo "artificial" (lo hecho por arte o mano del hombre) no tiene que estar necesariamente contra lo natural (aunque puede estarlo) es evidente que, al contradistinguirlo de "lo natural", se admite que se trata de algo (un ente o un proceso) preexistente a todo artificio; es, precisamente a eso a lo que los propios biólogos y médicos llaman "natural". Será, pues, sumamente fecundo reflexionar acerca de lo que el término "natural" significa develando el último supuesto ineliminable de todo proceso biológico. Pero semejante tarea es eminentemente metafísica.

Así, pues, tanto las expresiones del sentido común como la terminología habitual de los científicos, suponen, quieras que no, la naturaleza. La secuencia: unión sexual-encuentro de los gametos-embrión-etapas de desarrollo-alumbramiento, constituye un cierto orden que, en cunato tal, es bueno; a su vez, "lo natural" (o mejor la naturaleza) que realiza ese orden, es *anterior* al mismo; por eso decía Aristóteles que la naturaleza es causa del orden.³ Como el proceso descrito mira hacia la reproducción (que es el fin), este orden incluye en sí "algún modo de anterioridad y posterioridad"⁴ y es, esencialmente, una relación de las partes o momentos entre sí.⁵ De modo que siendo el orden una relación, la naturaleza es sustancia; y así como el accidente conduce a la sustancia, el orden conduce a la naturaleza ya se trate de una relación entre cosas, ya de una relación entre los actos libres y el fin. Y esta naturaleza es lo último que se *sub-pone* en todo proceso ya sea que lo considere el sentido común, ya el lenguaje científico.

Cuando se dice que tal organismo, por ejemplo, o tal orden, es natural, se señala implícitamente lo que existe, lo que hay, y este "haber" es el acto de ser del que todo participa. Este es el sentido primero del término *physis* que indica por la misma realidad emergente o naciente; en ese sentido es principio o *arché* (principio de ser) porque es "aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento".⁶ La naturaleza, pues, se predica de todo; pero, primeramente, de la sustancia (*ousía*); por eso, naturaleza (*physis*), principio (*arché*) y sustancia (*ousía*) están en la misma línea y suponen los otros significados de "naturaleza" como generación de los vivientes, principio engendrante y otros semejantes. A su vez, la naturaleza es principio no sólo de ser sino de *operaciones* que se refieren a las inclinaciones de la naturaleza: en las naturalezas inanimadas esta tendencia o inclinación se denomina *afinidad*; en las vegetativas *tropismo*; en las sensitivas *apetito* y, en las naturalezas intelectuales *apetito racional* o *voluntad*.⁷ Luego, la naturaleza es, en verdad, *todo* y se predica analógicamente en varios sentidos. Aquí nos interesa destacar que será natural el orden existente que es todo el proceso de la generación humana; pero será también natural el orden existente entre los actos

³ *Phys.* VIII, 1, 252 a 12.

⁴ SANTO TOMÁS, *STh.*, II-II, 26, 1.

⁵ SANTO TOMÁS, *In Met.*, XI, lect. 12, n° 2377.

⁶ ARISTÓTELES, *Met.*, V, 4, 1014n, 18-20.

⁷ RAIMUNDO PANNIKER, *El concepto de naturaleza*, p. 321, C.S.I.C., Madrid, 1951.

libres (de los esposos, por ejemplo) respecto del fin del acto sexual. El primer sentido señala el orden natural metafísico; el segundo, el orden moral.

En ambos ejemplos se pone en evidencia el tránsito de la naturaleza metafísica a la naturaleza moral: la secuencia de los momentos de la fecundación constituyen un orden natural o metafísico; en cambio, la recta razón de los esposos que libremente se aman, dirige sus actos adecuados para cumplir el doble fin de la entrega mutua y de la generación; tales actos constituyen un orden moral, realmente distinto del orden natural *pero en él fundado*. Por eso, como enseña Aristóteles, “obrar de acuerdo con la recta razón”⁸ equivale a obrar *según la naturaleza* y obrar de otro modo es obrar *contra la naturaleza* como, por ejemplo, comer o beber con exceso, lo cual daña la salud, es decir, a la misma naturaleza. Dicho de otro modo, es inmoral obrar contra la naturaleza porque es des-orden que, precisamente por ser tal, agrede y lesiona a la naturaleza.

Pero lo dicho es todavía insuficiente. La naturaleza es, en verdad, el todo, todo “lo que hay”; es decir, la totalidad de las sustancias y de sus operaciones; por tanto, realiza el último sentido de la *physis*, idéntico con el mismo acto de ser “tenido” o participado en el ente: el ser-acto (*esse*), participado en el ente, no es su ser; y si algo (el acto de ser) se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente.⁹ Este Ser subsistente es Dios-Creador que produce el mismo acto de ser *ex nihilo*, acto creador que *nada* supone porque no hay mutación entre ser y nada sino producción de la totalidad del *esse rerum*. Por consiguiente, el ente por participación es la naturaleza que viene a situarse entre la nada y el ser absoluto. Y así comprobamos el tránsito de la *physis* o naturaleza antigua a la *naturaleza creada* que es la misma naturaleza *contingente*;

De modo que en todo proceso biológico (que es el caso que nos interesa) comprobamos que la naturaleza como acto de ser es, ante todo, el fundamento del *orden-natural-creado*.

Por consiguiente, las naturalezas, desde los inorgánicos hasta la vida racional, forman una suerte de tejido pues entre ellas existe una suerte de *relación* que es, precisamente, el orden ya se trate de los entes ordenados, ya de la misma ordenación.¹⁰ Para ello es menester que se trate de entes reales ordenables entre sí respecto de un tercero y que sean, al menos dos, desiguales y distintos y, sobre todo, que tengan algo en común o *convengan en algo*, como los órganos de un todo viviente. A su vez, el orden —que como se ve es una noción análoga— se dice de cada una de las causas metafísicas y de su mutua relación, doctrina que ilustraré con el ejemplo de la fecundación humana que es el tema sobre el cual reflexionamos aquí: en efecto, en la procreación humana, el acto sexual tiene un doble fin: uno personal, que es la mutua entrega (el

⁸ *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 32.

⁹ SANTO TOMÁS, *STh.*, I, 44, 1.

¹⁰ *De Pot.*, 7, 11; sigo aquí al P. SANTIAGO RAMÍREZ O.P., *De ordine*, nos. 31-37, Salmanticae, 1963; además del texto citado en primer término, cfr. *STh.*, I, 42, 3; II-II, 26, 1 y 6.

amor mutuo) que, para ser tal, implica la totalidad del tiempo de la vida de ambos (indisolubilidad) en cuanto acto libre, sacro, cultural, gozoso y fiel, con fidelidad inicial, progresiva y final. Otro es el fin específico o procreación de la especie humana. De ahí que cada acto debe implicar siempre, aunque no conduzca, de hecho, a la fecundidad carnal, la unicidad de ambos fines. Luego, el fin, es decir, la *causa final* inmediata del acto sexual es el amor mutuo y la generación, esta última, por cierto, con todas las secuencias biológicas hasta el alumbramiento; absolutamente, la causa final absoluta es Dios como bien infinito desde que es el fundamento —creador y conservador— de la misma entrega de comunicación amorosa. La *causa eficiente* que desencadena el proceso, en cuanto causa eficiente principal y próxima, está constituida por los esposos que se entregan libremente; sus personas mismas, en cuanto actos primeros, desencadenan *para* el acto sexual y *en* el acto sexual operaciones o actos segundos que se comportan como causas instrumentales hasta la consumación del acto que es, al mismo tiempo, encuentro con el fin que todo lo atrae hacia sí. De ahí que el orden natural exige que no se disocien la eficiencia y la finalidad; es decir, que el acto mismo de amor, para que de veras lo sea, no se disocie de sus fines propios. Si se observa bien, tanto el fin como la mutua entrega o eficiencia, se refieren al efecto dinámicamente (*in movendo*) porque son las que producen el *fieri* o movimiento del amor humano.

Este dinamismo causal nos permite comprender a fondo tanto el papel de la materia dispuesta como de la forma; es decir, su mutuo influjo en el mismo *ser* del efecto (*in essendo*). Pero aquí se trata de una materia muy especial porque se trata de la materia de la cual (*ex qua*), cuando hay fecundación, se constituirá un cuerpo organizado. El semen masculino es elemento activo fecundante del óvulo femenino y este todo, como tal cuerpo organizado en potencia de vivir, es materia primera *de la cual*, metafísicamente, se constituye la persona. Considerada la materia dispositiva como materia *en la cual* (*in qua*) es evidente que con ella vienen las disposiciones y caracteres hereditarios transmitidos por los padres en el acto de amor. Pero el sentido común percibe que la disposición de la materia no es suficiente sin un principio metafísico determinante que, en verdad, supera inconmensurablemente la mera disposición de la potencia activa porque los padres no poseen la potencia para infundir la forma sustancial en la materia dispuesta exista o no fecundación; pero cuando la fecundación se produce, es evidente que los esposos no poseen la potencia de *dar el ser* metafísico al embrión que le hace ser esta persona ontológicamente diversa de su madre y con desarrollo propio. Y esto es así porque los padres no confieren la forma sustancial porque la forma sustancial confiere el *ser* del que es *causa esse rerum*. Y esa potencia infinita es Dios. De modo que en el instante de la fecundación Dios infunde la forma sustancial que hace que el efecto y ninguna potencia finita puede hacerlo sino solamente aquella infinita embrión *sea* en tanto embrión *humano*. Los padres, en la disposición de la materia sí transmiten e infunden formas accidentales —que harán que el niño engendrado sea alto o bajo, rubio o morocho, más o menos inteligente, de tal o cual temperamento, de tales o cuales disposiciones, etc.— pero *no pueden dar* lo que no tienen por naturaleza. Como se ve, este orden metafísico no es otro que el mismo orden natural y el orden o relación en cada una de las causas es también orden *mutuo* entre ellas porque la acción de los esposos (eficiencia)

y las demás causas guardan una relación de anterioridad y posterioridad respecto del fin; de este modo, la materia es completada por la forma (el plasma vital por el alma espiritual); la forma por la causa eficiente y la entrega de los esposos por el fin (mutua unión y reproducción del hombre). En este sentido, el fin es, como enseña Ramírez, causa de la causalidad de todas las causas.¹¹ Por eso, se trata de un todo en el cual, ninguno de los elementos del mismo debe disociarse de los demás. Es contra-naturaleza disociar o escindir o independizar o separar lo que se integra en el todo-natural-creado: el amor de los esposos de su doble fin; el fin del amor de los esposos; la materia de la forma o proceder con la materia como si la forma determinante no existiera.

b) *El orden natural personal y el orden moral*

Lo dicho hasta aquí —también por medio de los ejemplos de los que intencionadamente me he valido— intenta demostrar no sólo la existencia del orden natural o metafísico, sino la culminación de este mismo orden en la persona humana desde la cual será inevitable descubrir el orden moral. En efecto, siendo la operación (toda operación de un ente) aquello hacia lo cual se ordena un ente, debe decirse que la operación “es la última perfección de la cosa”.¹¹ Por eso, todas las tendencias de todos los entes —afinidades de los inorgánicos, tropismos de los vegetales, apetitos de los animales— se ordenan, como lo menos perfecto a lo más perfecto, a la operación intelectual; es decir, se ordenan, en el todo de la naturaleza, a la naturaleza intelectual que *sabe que es*, que sabe que *sabe* y sabe que *opera*. Me refiero a aquella naturaleza que se percatada de su *ser* y de su *obrar* que es la persona humana. No es necesario que este percatarse de sí misma sea explícito y actual; basta que esté en potencia activa como lo está en el embrión humano quien, por lo demás, tiene una activísima vida psíquica intrauterina. Más aún: si observamos las operaciones anteriores al hombre (afinidades, tropismos, apetitos) es evidente que éstas tienen razón de instrumento y no son queridas por sí mismas ya que se ordenan al bien de la propia especie; en cambio, la persona humana *toda completa* en el embrión humano tiene razón de agente principal y es fin (relativo) en sí misma; y esto es evidente porque la naturaleza intelectual no sólo se ordena a la especie (como las anteriores operaciones) sino también a la *perfección del singular*; es decir, de este hombre de carne y huesos, aunque todavía esté en el seno materno. Cuando su inteligencia pase al acto de inteligir todo lo que hay, en este primer acto se le hará evidente no sólo que hay *ser* sino que hay que *obrar el bien* que es el primer principio de la ley natural. Como el efecto verdaderamente existe en la causa, la potencia de entender y la potencia de querer verdaderamente existen en el embrión humano en *quien* alcanza su culminación la totalidad del orden natural-creado.

Por consiguiente, debe sostenerse que el feto humano (recostado en ese cobijo originario que es el seno materno) aunque dependa de la madre para su nutrición y desarrollo, existe en sí (posee *inseidad*) y, por eso, participa de un acto de existir absolutamente propio (*subsistencia*) y es el último sujeto de

¹¹ C.G., III, 113.

sus accidentes; por eso mismo no se divide en su ser ni su ser está unido a otros (*misimidad*). El embrión humano, pues, tiene *unidad* ontológica porque en él se unifican las operaciones y experiencias inorgánicas, vegetativas, sensitivas, intelectivas y volitivas; esta unidad es la que permite y funda la *unicidad* de todos sus accidentes (desde caracteres hereditarios hasta el grado de inteligencia) y que, a través del tiempo, desde el instante de la fecundación, funda también su *identidad*; es decir, siendo siempre el mismo, Cuando tenga, más tarde, conciencia intelectual explícita, se manifestará el reconocimiento de sí mismo como siendo *siempre* el mismo. Luego, en el embrión humano logra su culminación todo el orden natural. Los esposos que bien se aman deberían tener conciencia de este hecho grandioso y esencial: que en el instante en el cual los gametos se unen como resultado del acto de amor ponen en acto de existir (disponiendo la materia) aquel ente que es, por sí mismo, culminación de todo el orden metafísico creado.

Con la persona humana ha aparecido una nueva relación. Dije anteriormente que el orden natural es una relación de entes distintos y desiguales que convienen en algo uno y primero según analogía; por consiguiente, si todos los grados del ser pre-humano se implican en la persona en la cual alcanzan su perfección, *todo lo anti-natural es contrario a la persona humana*, ya sea en su mismo ser, en su obrar, o en su padecer. También la inversa es verdadera: todo lo que sea contrario a la persona es anti-natural. Pero ya anuncié que ha aparecido una nueva relación que no es ya la existente entre entes e internamente en cada ente, sino entre las operaciones *libres* de la persona y el *bien*, es decir, el mismo ser visto bajo la razón de bien; no se trata ahora ni de la *physis* como acto de ser del ente, ni tampoco de la relación real que es el orden real, natural, metafísico y creado, sino de una nueva relación libre, no sustancial, entre cada acto voluntario y su fin. Tal es el *orden moral* real y formalmente distinto del orden natural o metafísico, pero que no puede existir sin éste porque el orden natural es su fundamento. Así, por ejemplo: el acto de amor de los esposos tiene como fin la fecundación y la mutua entrega, constituyendo el todo una secuencia causal cuyos momentos son inescindibles (*orden natural*); por eso, la libre relación existente (*orden moral*) entre los actos de los esposos, la fecundación y su proceso hasta el fin (el parto) debe proceder *según el orden natural preexistente*; por eso, toda operación de los esposos (y en general toda operación humana) es moralmente buena porque procede *según* el orden natural y toda operación moralmente mala procede *contra* el orden natural preexistente. Esta es la regla de oro que debe ser la regla de oro de la bioética: el orden moral (y la ética de la vida) sub-pone, *siempre*, el orden natural, sin el cual no existiría. De modo que el principio primero del orden práctico (que es la manifestación del orden natural o de la ley natural) y que enunciamos "hay que obrar el bien y evitar el mal", no sólo obliga a todo hombre de todo tiempo y toda circunstancia porque no puede ser ignorado por nadie, sino que es el principio *manifestativo, en la conciencia de la persona, del orden natural*. Frente a los problemas de la bioética, es menester recordar que el primer principio del orden moral es la evidencia ineludible del orden natural en la conciencia. Es, por eso, la *luz* con la cual debe iluminarse el proceso de la vida desde su principio hasta su fin.

II

DE LA BIOETICA

a) *El orden moral natural y los problemas de la bioética*

Reconocido así el orden moral como expresión del orden natural en la conciencia humana, puede considerarse el hecho de la fecundación artificial en general y, en especial, sus diversas formas a la luz de los supuestos metafísicos expuestos. Ha quedado claro que, en toda operación humana y particularmente en el acto sexual-matrimonial, la integralidad misma de la operación implica el dinámico encuentro de la finalidad (que causa la causalidad de todas las causas) y la eficiencia y, en el mismo encuentro, la disposición de la materia y su capacidad ontológica de recepción de la forma substancial; luego, la integralidad de la operación *natural* exige —para que sea y siga siendo natural— la mutua co-presencia y reciprocidad de las causas; si una sola de ellas, en la secuencia de las etapas que se suceden desde el acto de amor hasta el nacimiento, es alterada o suprimida, la operación será *artificial*, es decir, debida al manipuleo o artificio no-debido del hombre.* En este sentido, el fin primario (la reproducción del hombre que mira a la especie) y el fin secundario (la mutua entrega amorosa) causan la eficiencia constituida por la acción de los esposos y la misma operación de los esposos que se unen es, en cierto modo, causa del fin en cuanto a su mismo ser o existir aunque sea lo último en la ejecución; dicho de otro modo, no son naturalmente escindibles (aunque la libertad los escinda artificialmente) el acto del amor matrimonial y el fin y el fin del amor del acto del amor y el todo de su medio natural. A su vez, en cuanto la materia que los gametos de los padres disponen y la forma son co-principios intrínsecos del nuevo ser corpóreo, no sólo son causas recíprocas sino inescindibles. En otras palabras y de acuerdo con la metafísica del ser natural, la integralidad de las causas debe concurrir a la producción del efecto (*orden natural*) y cualquier alteración introducida por mano del hombre es gravemente ilícita (*orden moral*). Esta ilicitud moral, fundada en el orden natural, se refiere a la fecundación artificial en general en el hombre, sea la fecundación homóloga o heteróloga, o *in vitro*. Pero, cada una de ellas reconoce una gradación que depende del mismo orden natural alterado.

Desde el punto de vista metafísico, la fecundación artificial *homóloga*, provoca dos alteraciones de la secuencia del orden natural: por un lado, rompe la conexión “entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador”;¹² por el otro, supone la obtención del semen alterando el orden natural (masturbación). Si, como ya he recordado antes, la operación sigue al ser y es, por eso, la operación la última perfección del ente,

* Cuando empleo el término “artificial” lo utilizo en sentido negativo, para indicar solamente aquel tipo de intervención que altera el curso de la naturaleza y que, en el caso de fecundación, no respeta la dignidad de la persona humana, que es el comienzo y el término del proceso. En cambio, la licitud de la intervención artificial es plena cuando lo que intenta no es alterar sino *coadyuvar* y colaborar al cumplimiento del orden natural.

¹² Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22-2-87), II, B, 4 (p. 37) de la ed. cast. de Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987; es cita de Pablo VI, *Humanae vitae*, n° 12, y ésta, a su vez, tiene en cuenta el *Discurso* de Pío XII, del 19-V-56.

debe decirse que la co-operación de los esposos (el mutuo amor) es la última perfección de ambos en su orden; de ahí que la procreación (cuando se da) es la perfección del acto conyugal como ensimismamiento de uno en el otro y por el otro; por tanto, la fecundación artificial homóloga priva a la procreación de su perfección y, lo más grave, es que no es querida, en el acto mismo, como el fruto del acto de amor. El hijo deja de ser así la *unidad lograda* del amor de las personas.

El problema se agrava en la fecundación artificial heteróloga (con donante que no es el marido): la secuencia causal queda definitivamente rota por la introducción de un tercero en lo más íntimo de la intimidad de la procreación; cuando varón y varona *se donan*, este don ha de ser *total*, es decir, de la totalidad de la persona cuya primera determinación corpórea es la sexualidad por medio de la cual "son dos en una sola carne"; para que así sea, el consentimiento, el "sí" por el cual sellan su unión, implica todo el tiempo pasado, el presente y todo el futuro, *para siempre*, pues si así no fuera el amor no sería total y, no siéndolo, simplemente no sería (indisolubilidad); pero, en el mismo acto y por la misma razón, *excluye* un tercero puesto que el acto de elección es absoluto, no ligado a nadie. De ahí que no exista ofensa más profunda a la dignidad del otro que el adulterio. Pero es inconmensurablemente más ofensivo contra la dignidad del amor y de la persona humana que la fecundación (que debería ser la perfección de la donación mutua) se realice por medio del semen de un tercero. En este caso, el adulterio, fríamente escogido, pasa a ser la negación concreta del verdadero amor humano y lanza al mundo un niño cuyo "padre" no es su padre biológico. Si esta situación es "legalizada" por la ley positiva, entonces se hace del embuste ley; pero una "ley" que no expresa el orden natural, como enseña Santo Tomás, no es ley sino iniquidad. ¿Qué queda entonces de la unidad del matrimonio, de la integralidad de la fecundación, de la identidad de paternidad genética y educativa, en fin, qué queda del amor humano? Nada.

El mismo principio (que supone un orden metafísico ineliminable evidenciado en la conciencia humana) ilumina los demás problemas de la bioética a los que apenas aludiré. Como bien insiste la *Instrucción* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nada debe "suplir la ausencia de las relaciones conyugales", todo debe efectuarse dentro del cuerpo de los cónyuges y nada justifica la generación de la persona humana privada de su propia perfección en cuanto fruto del amor conyugal;¹³ pero, más profundamente, debe decirse que nada justifica la violencia contra aquel orden metafísico o natural-creado que ha sido la premisa esencial de esta reflexión. Y como ese orden metafísico es el mismo orden del *ser*, al violentarlo, se pone al hombre ante la *nada*, ante una suerte de abismo abierto por su propia acción autodestructiva.

Esto vale, en gravedad *creciente*, para las diversas formas de la fecundación *in vitro* a medida que el proceso se aleja más del orden natural** y a medida que más gravemente viola la unidad del matrimonio; por eso, resulta

¹³ *Op. cit.*, II, B, 5 (pp. 41-44).

** Como se sabe, las diversas formas de la fecundación *in vitro*, pueden ser: 1) del óvulo de la esposa con semen del marido y trasplante posterior al útero de la esposa; 2) del óvulo de la esposa con semen del marido y trasplante posterior al útero de otra mujer;

sorprendente que el P. Niceto Blázquez admita la fecundidad *in vitro* homóloga aunque se exija el cumplimiento de ciertas condiciones, como el deseo razonable de un hijo, que sea el único modo de lograrlo, que exista mutuo acuerdo, que se insemine un solo óvulo, etc. La mera disposición interior de los cónyuges no salva la unidad *formaliter*, aunque sea rota *materialiter* porque, en este caso, no puede hacerse la distinción-separación entre la unidad *formaliter* y la unidad *materialiter* en el matrimonio sin destruir la unidad *real* que es material y formal.¹⁴ Por otra parte, téngase en cuenta que dicho autor se refiere a la fecundación homóloga *in vitro*, mientras que la Iglesia, cuando admite la utilización de algún medio técnico sólo para “facilitar el acto natural”, se refiere, exclusivamente, a la inseminación artificial homóloga; es decir, cuando sea ayuda del acto natural, *no sustitutiva* del acto disociando los dos significados del amor conyugal.¹⁵ En modo alguno puede suplirse un defecto de la naturaleza dado en el proceso “in vivo”, por medio de la fecundación *in vitro* porque se acepta, de hecho, la disociación del acto conyugal de sus fines. Los hechos deben ser juzgados por los principios, no los principios por los hechos aunque aquellos vayan iluminando los hechos contingentes. No puede sostenerse que, en circunstancias excepcionales como “una catástrofe universal, o incluso local” se puede “aceptar incluso la fecundación artificial heteróloga” aunque se trate de una mera hipótesis; el P. Blázquez cree que “cuando la continuidad de la especie esté asegurada de forma natural habrá que respetar como ley general la ley natural”; pero, “cuando las circunstancias sean excepcionales la ética exige que se recurra a medios también excepcionales”.¹⁶ Ni siquiera en circunstancias excepcionales (a la que se ha llegado, dicho sea de paso, por sucesivas y profundas violaciones de la ley natural) puede aceptarse una excepción o suspensión de la ley natural, salvo cuando Dios lo quiere (milagro). Menos aún puede decirse que “la ética exige” pues siendo la ética expresión de la ley natural mal puede justificar una excepción de la misma ley natural; “hay que obrar el bien” reza su primer principio y alterar el orden de la naturaleza es obrar mal.

Naturalmente el P. Blázquez rechaza la licitud de los “bancos” de semen, “bancos” de embriones, la inseminación *post mortem* y otras nefandas violaciones del orden de la naturaleza también rechazadas, como es lógico, por la autoridad del Magisterio.¹⁷ Pero la sorpresa sube de punto cuando el mismo autor citado propone como hipótesis que “sería maravilloso, por ejemplo, el que una mujer pudiera terminar felizmente el proceso de gestación que se prevé con certeza que otra, en situaciones extremas de salud, no podrá terminar. Si algún día llega a ser técnicamente posible hacer ese tipo de trasplantes de fetos de una mujer a otra, previo un diagnóstico realista de la situación de la madre y del hijo, nos hallaríamos ante una nueva forma de adoptar hijos o de salvar

3) del óvulo de otra mujer (no de la esposa) con semen del marido y posterior implantación en el útero de la esposa; 4) del óvulo de otra mujer con semen de otro hombre y posterior trasplante en el útero de la esposa.

¹⁴ “Exposición crítica del informe Warnock sobre bioética”, *Studium*, XXVII, fasc. 1, p. 35, Madrid, 1987 (trabajo escrito antes de conocer la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe).

¹⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción*, II, B, 7 (pp. 45-46).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 43.

¹⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción*, I, 5, 6; III (p. 54).

la vida de muchos de los que normalmente morirían en el seno materno por causas naturales o bien están condenados al aborto provocado".¹⁸ Esta maternidad "supletoria", como le llama el autor citado, o "adopción prenatal", puede calificarse de fantástica ya que no parece posible sin alterar gravemente la secuencia natural. No sería, ciertamente, una "maravilla". Ni la finalidad conyugal, ni la maternidad responsable, ni la dignidad del hijo que requiere ser amado y traído al mundo por sus padres, tienen aquí lugar alguno. Ni hablar, entonces, de "la eventual gestación del embrión en el cuerpo del marido, en caso de extrema necesidad, si, como ya se ha rumoreado, ello llega a ser algún día científicamente posible".¹⁹ La sorpresa se convierte en asombro cuando leemos que un teólogo católico admite que la obtención del semen puede ser lícita por la masturbación y que el embrión humano es sólo persona potencial.²⁰ Respecto de lo primero, hecha la distinción entre la masturbación como vicio (siempre pecado grave) y la masturbación patológica, admite una suerte de "masturbación clínica" como si un solo acto, aunque no fuese habitual y se orientara a un fin bueno, no supusiese una violenta alteración del orden natural; en cuanto a lo segundo, semejante afirmación no se compagina con otras afirmaciones del mismo autor cuando dice que "el embrión de un hombre y una mujer es esencialmente un *ser humano*" o que "persona es lo que siempre *somos*".²¹ Si siempre somos personas, es decir, desde el mismo instante del encuentro de los gametos masculino y femenino, *el embrión humano es siempre persona actual*. Aunque no tenga el pleno ejercicio de las potencias, en cuanto persona es persona en acto, no en potencia.

b) *Una subyacente concepción del mundo y la sacralidad del amor humano*

Como decía al comienzo, las técnicas biomédicas constituyen un problema médico, un problema moral y un anterior problema metafísico. Sin discutir el discutible término "bioética" nacido en un ambiente empirista y pragmatista, ciertas manipulaciones genéticas aparecen como posibles en la medida en la cual se ignora o se niega el orden moral objetivo como expresión del orden metafísico-natural y también en la medida en la cual se ha anulado el orden metafísico en el abismo omnívoro del inmanentismo moderno. Y el resultado será siempre el mismo a partir del radical nominalismo medieval (que es ya empirismo pleno) y el subsiguiente fenomenismo que, contradictoriamente, sólo afirma las apariencias de lo que (la sustancia) y, por eso, allende los fenómenos, *nada*. Y esta nada del orden metafísico se desarrolla ya en el empirismo fenomenista anglosajón, ya en el racionalismo nacido del mismo principio de inmanencia, sea que alcance su culminación en el idealismo que "pone" lo otro del pensar, sea que se invierta en el materialismo, ya dialéctico, ya simple materialismo sin más, o se despoje totalmente de todo resto "metafísico" en un estructuralismo vacío. En este supuesto no solamente no hay persona sino, simplemente, no hay hombre, salvo que el hombre no sea otra cosa que un complejo de células y de órganos; en tal caso, ya no son posibles ni una moral objetiva expresiva de un orden natural pre-existente (que se ha negado)

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 56.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 37, 39 y 50.

²¹ *Op. cit.*, pp. 47 y 51.

ni, menos aún, el amor humano como mutua donación de dos personas. La sexualidad, que es la primera determinación metafísica de la corporalidad, será reducida siempre, al menos de hecho, a la genitalidad o determinación orgánica de la sexualidad y todas las manipulaciones, aun las más sorprendentes serán posibles, desde que se ha negado la libertad de la persona sustituida por la espontaneidad de cuantas coacciones aparecen en el mundo inmanentista de hoy.

“Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo”.²² Estas palabras de Wittgenstein son verdaderamente simbólicas y expresivas del estado espiritual de un amplio sector del mundo contemporáneo: por un lado, sólo percibo mi estado subjetivo cambiante y, por otro, *no existe lo bueno y lo malo*. En este caso, no se trata de la bondad o maldad de las operaciones libres del hombre, sino de la simple inexistencia de lo bueno; es decir, de la inexistencia de aquello que *es* bueno precisamente porque *es*. Por eso, en nuestro mundo de hoy, equivale a declarar no existente al mismo *ser*, lo que parecería una paradoja insostenible. Y, sin embargo, lo que aquí se quiere decir es que el ser *no tiene ningún sentido* y, por tanto, también lo bueno carece de sentido. Si es así, lo que comúnmente llamamos natural u orden de la naturaleza (que es el mismo orden del ser) no tiene sentido. Lo único que hay es mi propio sentir, “feliz o desgraciado”. La naturaleza, el ser, lo bueno, simplemente *no es*. Hay sólo este átomo presente, inasible, en el cual soy como “eterno” (una pseudo “eternidad”) respecto de la cual *nada* hay por detrás y *nada* hay por delante. De esta vocación por un cierto Pleroma de la Nada de la que padece el hombre contemporáneo, participa el manipuleo contra natura de una concepción científicista, utilitarista y pragmatista de la bioética y esta tendencia nihilista no puede desembocar sino en la destrucción y la muerte; semejante nihilismo vuelve imposible el *amor* humano como donación total de toda la persona en la persona del otro, don de sí de varón y varona, sellado en el consentimiento inicial. Por eso, el amor matrimonial es fecundo, con fecundidad espiritual y carnal, siempre presente en el acto sexual, alegre, único, cultural y sacro; acto que conlleva, cada vez, la fidelidad o castidad conyugal que es inicial, progresiva y final. La inconmensurable profundidad y dignidad del acto sexual en el matrimonio es, en sí mismo, unidad immanente de los esposos; pero, en el hijo, es su unidad relativamente trascendente, con la cual aparece el nosotros de la *familia* y apunta, por ella, hacia la Unidad trascendente sólo lograda en Dios allende el tiempo de la vida. Por eso, el manipuleo genético, en la medida que altera este curso sacro del amor humano es verdaderamente nefando en su significado de torpe, abominable o execrable. No hay, pues, término medio: o las técnicas biomédicas obran según la naturaleza y se cargan de hermoso sentido positivo, o contribuyen a la destrucción del amor humano en el mundo. Si lo primero, habrán contribuido de modo efectivo a la *conversión* del hombre actual. Pero, como van las cosas, parece contribuir a ese movimiento de que habla San Agustín al referirse a quienes están bajo el dominio de los demonios: “por ser menos de lo que antes era(n), camina(n) hacia la muerte: *quo minus est quam erat, tendit ad mortem*.”²³

ALBERTO CATURELLI

²² *Diario filosófico (1914-1916)*, 8.17.16 (p. 128) de la trad. cast. de J. Muñoz e I. Reguera, Ariel, Barcelona, 1982.

²³ *De Vera Relig.*, 13, 26.

Sapientie N° 171

TECNOCIENCIA, ETICIDAD Y FECUNDACION "IN VITRO"

1. *El problema*

Se nos ha pedido * que expongamos brevemente cuál es el juicio de la Etica Filosófica acerca de la fecundación "in vitro" y la transferencia de embriones y pareciera que la brevedad resulta incompatible con los múltiples y complejos problemas que presenta al pensamiento moral esa técnica de fecundación. Por ello —y sin entrar al tratamiento detallado de esos problemas— vamos a esbozar aquí una consideración muy genérica del tema, intentando mostrar sólo el trasfondo de ideas y de modos de razonar que se encuentran a la base de la FIVET, cotejándolos brevemente con los principios, valores y estructuras de pensamiento propios de la Etica Filosófica.

2. *Un singular modo de pensar*

Lo que primero llama la atención de un observador externo a la problemática, es la naturalidad con que los investigadores en ciencias médicas y biológicas aceptan como "normales" algunos aspectos de las técnicas de reproducción "no naturales"; aspectos que —bien considerados— aparecen en ciertos casos como preocupantes y en otros como aterradores: congelamiento de embriones vivos *sine die*; clonación o "producción" de seres —que pueden ser humanos— múltiples y exactamente iguales; venta de esperma, en algunos casos seleccionado por las cualidades del productor; experimentación múltiple llevada a cabo sobre embriones humanos o semi-humanos y el posterior descarte de ellos; alquiler de úteros, a veces a muy buen precio; fecundaciones llevadas a cabo entre distintas especies; la posibilidad actual de producir hombres de determinadas características físicas, como enanos, gigantes, etcétera, etcétera.

Dicho de otro modo, resulta asombroso que hombres de ciencia que se escandalizarían si el mecánico les cobrara un centavo de más o si un gobernante recargara de parientes el presupuesto, no pongan de manifiesto el menor resquemor ante estos instrumentos de manipulación y de absoluto dominio

* Se trata del texto, ampliado y parcialmente modificado, de una exposición efectuada en el "Curso de Actualización en Endocrinología, Ginecología y Fertilidad", organizado por la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, en julio de 1987.

sobre la reproducción humana y —por lo tanto— sobre el hombre mismo; ¿cómo es posible que un Premio Nobel (1975), David Baltimore, pueda afirmar sin sentir un escalofrío que “podemos criar hombres como criamos perros. Si decidiésemos organizar nuestra sociedad creando hombres para trabajos específicos, podríamos hacerlo ahora mismo. Hitler, de forma muy cruda, dio el primer paso en este sentido”?¹; ¿cómo puede admitirse —por último— que médicos de renombre hayan obligado a la madre de Louise Brown, a suscribir el compromiso escrito de abortar si se observaba alguna anomalía en el embarazo?²

Ante estos hechos, la actitud del observador no comprometido no puede ser sino de perplejidad o —lo que aparece como más apropiado— de profunda preocupación. Preocupación y perplejidad que nos llevan necesariamente a preguntarnos por la raíz de estas actitudes; fundamentalmente por el paradigma teórico que hace posible la indiferencia o frialdad con que los científicos se refieren a estos temas, en los que se juega el destino del hombre, centrando su discurso en los aspectos meramente instrumentales de la temática y haciendo abstracción de las restantes dimensiones que pueden verse comprometidas en todo lo vinculado con la manipulación genética. Dicho más concretamente: ¿cuál es la raíz de la mentalidad que se halla a la base de la FIVET y que presta su justificación —aunque no sea explícita— a todas las actividades que de un modo u otro están a ella vinculadas?

3. *La “razón instrumental”*

En la respuesta a esta pregunta podemos partir —aunque sea a modo de hipótesis provisoria— de la afirmación de Martín Kriele³ en el sentido de que es posible distinguir en el pensamiento de la Ilustración, que es la matriz más importante del pensamiento contemporáneo, dos corrientes fundamentales: i) la Ilustración “humanista”, centrada sobre el hombre y sus derechos esenciales, que recalca su especial dignidad, su racionalidad y su libertad y en la que se podría encuadrar a Locke, Montesquieu, Wolf y Kant; ii) la Ilustración “científica”, que tiene sus raíces en el pensamiento de Francis Bacon, Hobbes, Helvetius y La Mettrie y que carga las tintas en el “progreso” científico, en el “desencantamiento del mundo” tan agudamente descrito por Max Weber y en el dominio del hombre sobre la naturaleza; este proceso tendría como

¹ Cit. por FERNÁNDEZ BURGUEÑO, V. y LAZARO MARÍ, E., “El futuro biológico del hombre”, en: AA. VV., *El Cambio*, Speiro, Madrid, 1986, p. 100; el texto está tomado del periódico *Tiempo* del 6-VI-83.

² Vid. O'DOHERTY, J. L. y VALLE, J., *La fecundación “in vitro”*, 2ª ed., Ed. Palabra, Madrid, 1985, p. 25.

³ KRIELE, MARTÍN, *Liberación e Ilustración. Defensa de los derechos humanos*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona, 1982, *passim*.

resultado, según este segundo grupo de "ilustrados", la "liberación" del hombre, la ruptura de las cadenas que lo ataban a los dioses, a las fuerzas de la naturaleza y a la autoridad política.⁴ Consecuentemente, para esta última dirección del pensamiento "ilustrado", los derechos humanos, la dignidad del hombre, su libertad moral, su espiritualidad, resultan ser meros elementos "míticos", no verificables empíricamente y no racionalizables en términos de "medios-fines"; por ello, esas realidades aparecen como descartables, cuando no como verdaderos obstáculos de la liberación humana.⁵

Esta "segunda" Ilustración culmina en el positivismo, desde Augusto Comte al Burrhus Skinner de *Más allá de la libertad y la dignidad* y actúa como la base intelectual —muchas veces no asumida— de una buena mayoría de los científicos y epistemólogos contemporáneos;⁶ lo que es más, resulta ser muchas veces el presupuesto —implícito o explícito— de ciencias enteras, tales como la sociología y la psicología. La "forma mentis" que este positivismo supone y estimula, es la llamada por Habermas "razón instrumental",⁷ conforme a la cual "los procesos de racionalización solamente se basan en el saber teórico-empírico y sobre los aspectos instrumentales o estratégicos de la acción";⁸ conforme a ello, los fines del obrar humano y su valoración o estimación, quedan excluidos *a priori* del ámbito de la verdad e insertados en el mero sentimiento, es decir, librados a un puro decisionismo, en el que la regla ha de ser la arbitrariedad y el capricho.⁹ Expresado de otro modo, si la razón queda reducida a razón "instrumental" o técnico-científica, a una razón centrada exclusivamente sobre los medios, todo el ámbito de los fines humanos, de sus bienes propios y de su valoración ética, deberá recluirse en el dominio de los simples sentimientos o emociones, por definición irracionales, inverificables y excluidos del discurso intelectual.

Según lo escribe con agudeza Gilbert Hottois, este primado de la razón técnica puede ser caracterizado por tres notas fundamentales: i) *no-eticidad*, ii) *no-ontologismo* y iii) *no-discursividad*. Respecto de la primera, recuerda

⁴ Acerca de la Ilustración, vid. CASSIRER, ERNST, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 19; GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, "La Ilustración Francesa", en: AA. VV., *Segundo Centenario de la Enciclopedia*, t. I, U.N.C., Mendoza, 1951, pp. 13-44 y FALCIONELLI, ALBERTO, "La Ilustración ante la historia o la decadencia de la libertad", *ibidem*, pp. 67-233.

⁵ Sobre las ideologías de la "liberación" vid. GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Tentación del Poder*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1986, *passim*.

⁶ Vid. ARTIGAS, MARIANO, *Ciencia, Razón y Fe*, M.C., Madrid, 1985, p. 59 y sigtes.

⁷ La bibliografía de Jürgen Habermas es enorme, por lo que citaremos sólo la que se encuentra en nuestra biblioteca: *Teoría y Praxis*, trad. D. J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1966; *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985 y *La reconstrucción del Materialismo Histórico*, trad. J. Nicolás Muñoz y R. García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1983.

⁸ Habermas, Jürgen, cit. por INNERARITY, DANIEL, "La teoría discursiva de la legitimidad de J. H.", en: *Persona y Derecho*, Nº 14, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 235.

⁹ Cfr. STRAUSS, LEO, *¿Qué es la filosofía política?*, trad. A. A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970, p. 26 y sigtes.

que el imperativo técnico: "hay que hacer todo lo que es posible hacer, efectuar todas las experiencias, impulsar todas las investigaciones",¹⁰ es la tentación de lo posible, que comporta la afirmación de una libertad radical y absoluta —él la llama "abismal"— desprovista de todo fundamento y propiamente nihilista. El "no-ontologismo" radica en que no existen, para esta mentalidad, límites objetivos en la realidad de las cosas que la acción del hombre deba respetar; "la técnica —escribe Hottois— no encuentra nunca al ente que se da y da sentido y que debe ser respetado en cuanto tal. La técnica no conoce sino la plasticidad, la manipulabilidad del ente, una plasticidad insondable y sin límites. La técnica explota la plasticidad de la materia, del viviente, del pensante, de la naturaleza y del hombre y encuentra su satisfacción, en esta dinámica explotadora de un posible ilimitado".¹¹ Por último, la "no-discursividad" de la técnica la sitúa fuera del "logos", del diálogo racional que busca el sentido de las cosas. Es ciega y muda; no va a ninguna parte, sólo avanza, sin más, en todas las direcciones explotables; "ella está —concluye— bajo el signo del sinsentido".¹²

Las consecuencias prácticas de esta mentalidad instrumental han sido expresadas por Hans Jonas al recordar que la tecnociencia ha puesto a la humanidad ante el doble riesgo de su muerte existencial —a través de la hecatombe nuclear— y de su muerte esencial —a través de la manipulación genética— por la que puede mutarse irreversiblemente la naturaleza humana.¹³ Por su parte, el pensador norteamericano Ian Barbour, en su sugerente libro *Science & Secularity*, ha desarrollado algunos de los mayores peligros de la mentalidad tecnológica: el primero, la *explotación ilimitada del medio ambiente*, ya que la mentalidad tecnológica engendra una actitud meramente utilitaria frente a la naturaleza,¹⁴ actitud que ha conducido a su depredación en una medida que pone en peligro la supervivencia del hombre sobre el planeta; así, por ejemplo, los recientes estudios realizados en el ámbito del Max Planck Institute für Aeronomie por el profesor Peter Fabian, ponen en evidencia que de continuar agrandándose el "agujero del ozono", producido por la contaminación humana, la vida sobre la tierra resultará problemática en un futuro cercano.¹⁵

¹⁰ HOTTOIS, GILBERT, "Droits de l'homme et technique contemporaine: liberté responsable et liberté nihiliste", en: *Les études philosophiques*, N° 2/1986, P.U.F., Paris, abril-juin, 1986, p. 204.

¹¹ *Ibidem*, p. 204.

¹² *Ibidem*, p. 205.

¹³ *Ibidem*, p. 205. Sobre las ideas de Hans Jonas, vid WIELAND, GEORG, "Racionalidad Científica y Ética", en: *Ethos*, Nos. 12/13, Buenos Aires, 1984-85, p. 194 y sigtes.

¹⁴ BARBOUR, IAN, *Science and Secularity*, Harper and Row, New York, 1970, p. 65.

¹⁵ Vid. FABIAN, PETER, "Pollution Detection in the Stratosphere", en prensa en el volumen colectivo *Medio Ambiente y Contaminación producida por el Hombre*, U. de Mendoza, Mendoza, 1987.

El segundo de los peligros radica —según Barbour— en el *empobrecimiento de la experiencia*; “la asunción de que la razón técnica es omnicompreensiva —escribe este autor— conduce al empobrecimiento de la vida humana. La confianza en el punto de vista cuantitativo, desalienta el interés en los aspectos no cuantificables de la experiencia humana (...). El problema, una vez más, no es la tecnología en sí misma, sino la preocupación exclusiva por los objetivos técnicos. Para el científico o el ingeniero, la investigación es un excitante desafío que puede fácilmente absorber todo su tiempo y energías. Puede olvidar las consecuencias sociales de sus invenciones y quedar totalmente indiferente a la relación entre el conocimiento y la vida. Todo especialista está tentado a reducir la realidad para ajustarla a las categorías de su propio campo de estudio y a estrechar sus horizontes a las cuestiones con las que puede tratar fácilmente. Las soluciones técnicas —concluye—, así como la eficiencia creciente, pasan a ser fines en sí mismos y no hay tiempo ni inclinación para reflexionar acerca de sus implicaciones para la calidad de la vida humana”.¹⁶

El tercero y último de los peligros anotados por Barbour es la *confianza acrítica en la tecnología*; para él, “podemos concluir que la *fe en la ciencia* es característica del hombre tecnológico. Este resulta impresionado por la confiabilidad y precisión de la ciencia, la que pasa a ser su última lealtad. La tecnología es para él la fuente de la salvación, el agente de una redención secular; el avance tecnológico es su escatología secularizada. El progreso infinito a través de la tecnología reemplaza al infinito religioso. Esto no es sino el *secularismo*, una fe alternativa que sustituye la fe en Dios”.¹⁷ De este modo, la devoción irrestricta por la tecnología se transforma en una suerte de idolatría, a la que se adhiere fanáticamente y que reclama un culto exclusivo, exigiendo el abandono de toda otra perspectiva que no sea la de la tecnología.¹⁸

4. El punto de vista ético

Frente a este modo de pensar meramente instrumental, que circunscribe la razón a sólo uno de sus usos posibles, mutilando de ese modo la razonabilidad humana y empobreciéndola, aparece el modo ético de razonar, llamado “práctico” por los pensadores clásicos y revalorizado en nuestros días por una nutrida corriente de pensamiento.¹⁹ Pero antes de referirnos a él, debe-

¹⁶ BARBOUR, IAN, *o.c.*, p. 69.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸ Cfr. GÓMEZ PÉREZ, RAFAEL, *Los nuevos dioses*, Rialp, Madrid, 1986, p. 173 y sigtes. y *passim*.

¹⁹ Vid. BERTI, ENRICO, “La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía”, en: *Ethos*, Nos. 12-13, Buenos Aires, INFIP, 1984-85, pp. 61-80.

mos efectuar una breve aclaración: no se pretende aquí, por supuesto, que el modo de razonar meramente técnico sea malo de por sí o incoe en sí mismo alguna perversión especial; de lo que se trata es de que la absolutización de ese pensar instrumental y su extrapolación a *todos* los ámbitos del pensamiento humano, aparece como cuestionable y peligroso. Hecha esta aclaración, podemos resumir las *notas fundamentales* del modo ético de pensar, recalcando que se trata de un modo *racional*, si bien su punto de partida y sus métodos son diversos de los que corresponden a la racionalidad técnica o tecnocientífica. Estas notas son las siguientes:

a) El *objeto* de este modo de pensar, aquello acerca de lo cual se piensa, es la actividad humana en cuanto humana, en lo que tiene de diverso con el movimiento de las cosas y de los animales; es decir, en lo que tiene de libre y autónoma, de disponible en alguna medida por el mismo hombre;

b) Es un modo de pensar *racional* —valga la reiteración— o, mejor aún, *razonable*, ya que acerca de las cuestiones éticas se discute, se dialoga, se intenta convencer, cosa que no sucede en el caso de los meros sentimientos, acerca de los cuales no puede haber debate²⁰; no se puede convencer a otro de que no está triste o de que no tiene frío, pero sí acerca de la incorrección de un modo de obrar determinado;

c) Así como en la racionalidad técnica *todos los objetos* pueden ser indistintamente *finés y medios* y su carácter racional depende exclusivamente del ajuste de los medios al fin perseguido, en la racionalidad ética es necesario atender a la naturaleza, al modo de ser o esencia de los objetos de que se trata. Dicho de otro modo, en el ámbito ético hay realidades que son en sí mismas fines (v. g., el hombre) y otras que son en sí mismas medios (v. g. el dinero). El juicio moral sobre la conducta debe tener en cuenta esta naturaleza de las diversas realidades y no sólo su funcionalidad para un fin preconcebido;²¹

d) El *canon* fundamental de una ética racional, es decir, sin supuestos revelados, es que el hombre, *todo* ser humano, toda *persona*, ya que todo ser humano es persona y la personalidad es el carácter distintivo de la humanidad, es *un fin en sí mismo* y no debe ser tratado nunca instrumentalmente, como un puro medio, como si se tratara de una *cosa meramente material*. El fundamento de este principio radica en la *intimidad* del hombre, en su posibilidad de conocerse a sí mismo y de desarrollar, a través de su interioridad, una vida y una comunicación con el mundo singulares, propias sólo de él. Esta

²⁰ LEWIS, CLIVE STAPLES, *Cristianismo y nada más!*, trad. J. C. Orozco, E. Caribe, Miami, 1977, pp. 19-44.

²¹ Cfr. PINKAERS, SERVAIS, "La cuestión de los actos intrínsecamente malos y el proporcionalismo" en: *Ethos*, Nos. 10-11, Buenos Aires, INFEP, 1982-83, pp. 233-269.

Intimidad hace posible la *autodeterminación*, el ser dueño de sí mismo y su carácter *insustituible* y único, es decir, que los actos propios de la interioridad no pueden ser ejercidos desde fuera, por otro o de modo coactivo.²²

Estas cualidades que hemos enumerado someramente, dan al hombre una preeminencia sobre el resto de los seres vivos, una cierta *dignidad*, que lo convierte en un fin por naturaleza; sólo el hombre es capaz de proponerse fines generales para su obrar, de evaluar estos fines y de dirigir su conducta hacia ellos; su autonomía lo saca del mundo de los meros medios y lo convierte en un *no-medio* por esencia, no por convención, de modo tal que nunca debe ser considerado como *instrumento* para el logro de un objetivo, ni ser objeto de una *manipulación* meramente técnica. Esto fue resumido por Kant, en una de sus formulaciones del imperativo moral, diciendo: "obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio".²³

La primer consecuencia de este principio es que el trato que ha de darse a una persona, aquél que resulta adecuado a lo que ella es, no puede ser sino el que corresponde al amor, la justicia, la amistad o el respeto, pero nunca el que conviene a una cosa, que puede ser siempre reducida a un mero medio, a un utensilio funcionalmente ordenado a una finalidad que lo trasciende. Dicho de otro modo, a una persona se la trata como persona sólo cuando no se la usa como un medio, sino que se la considera el término final, el objetivo valioso de por sí de la actividad humana.

5. La FIVET y el punto de vista ético

Establecido ya lo anterior, podemos pasar a considerar concretamente nuestro problema, que puede resumirse en dos breves interrogaciones: ¿puede justificarse la FIVET desde el modo ético de racionalidad?; ¿se compadece esta técnica con el carácter de persona que reviste todo ser humano desde su concepción?

Pero debemos realizar aún otro breve excursus: ¿por qué desde su concepción? Porque todo ser humano es persona, ya que la personalidad, es decir, la racionalidad individuada, es el modo de ser propio del hombre y, por lo tanto, si el embrión es *humano*, es decir, el embrión de un hombre, no puede ser sino persona. No es *persona en potencia*, tal como lo afirma el *Comité Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé*,²⁴ porque ello supone que el embrión es algo no humano que puede llegar a serlo.

²² Vid. WOJTYLA, KAROL, *Persona y Acción*, B.A.C., Madrid, 1982, passim.

²³ KANT, MANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1932, p. 79.

En realidad, en el caso del embrión, calificado por algunos de "pre-embrión", pareciera que con el propósito de tranquilizar las conciencias,²⁵ nos encontramos frente a una persona, que tiene en potencia *el ejercicio pleno* de sus facultades, pero cuya personalidad o carácter de humano se encuentra completo.²⁶ Escribe a este respecto André Giovanni, en *Santé Magazine*, que "esta presencia de todo el hombre en la potencialidad del embrión, no es una impresión sentimental, ni un *a priori* metafísico, ni un postulado religioso, ni una escoria conceptual nacida de una mentalidad pre-lógica, ni un sueño platónico, ni nada por el estilo. Es precisamente todo lo contrario: es un *dato* real que no es, sin duda, fácil de aprehender, pero que puede ser captado racionalmente en toda su riqueza".²⁷ Y en el mismo sentido afirma Jérôme Léjeune que "aceptar que después de la fecundación un nuevo ser humano ha comenzado a existir, no es ya una cuestión de gusto o de opinión (...) sino una evidencia científica".²⁸

Retomando el hilo de nuestra exposición, hemos de responder a las preguntas planteadas al principio de este apartado, pudiendo resumirse nuestra respuesta diciendo que, desde el punto de vista ético, no aparece como éticamente valioso —antes bien como disvalioso— el procedimiento de la FIVET y ello en virtud de las siguientes razones principales:

a) En él se trata a la *persona* humana como si fuera una *cosa*; se la somete a un proceso de tipo eminentemente técnico-instrumental, sujeto a todas las exigencias de la razón técnica: i) *disponibilidad* total respecto del fin, ii) *dominio* absoluto del técnico sobre el medio, iii) *control de calidad* de los resultados, iv) la *eficiencia cuantitativa* como medida de la perfección del proceso, etc. El mismo lenguaje que utilizan quienes discurren acerca de la FIVET, es una prueba concluyente de lo afirmado: se habla de "aprovechamiento", "embriones sobrantes", "desechar", "congelamiento", "transferencia", "calidad de los embriones", "porcentajes de éxitos", etc., terminología toda ella tomada del ámbito de la actividad productiva o científico-técnica. Este modo de hablar es manifestativo de que se toma aquí al hombre como un *objeto de producción* o de experimentación, no como un *sujeto* personal, único, intransferible, íntimo y autónomo, que nunca puede ser *medio* para un objetivo, ni objeto de *manipulación* meramente instrumental.²⁹

²⁴ Vid. GIOVANNI, ANDRÉ, "Le pouce des sages"; en: *Santé Magazine*, N° 135, París, marzo de 1987, p. 12.

²⁵ Vid. ROGER D. KEMPERS (ed. in chief), "Ethical considerations of the reproductive technology", en *Official Journal of The American Fertility Society*, vol. 43, núm. 3, sep. 1986, supplement I.

²⁶ Vid. RODRÍGUEZ LUÑO, A. y LÓPEZ MONDÉJAR, R., *La fecundación in vitro*, Palabra, Madrid, 1986, pp. 78-81.

²⁷ GIOVANNI, ANDRÉ, *o.c.*, p. 16.

²⁸ Cit. por RODRÍGUEZ LUÑO, A., *o.c.*, p. 92.

²⁹ Cf. SANTOS RUIZ, ANGEL, *Instrumentación genética*, Palabra, Madrid, 1987, p. 318 y *passim*.

b) En la FIVET *se separa a la procreación de la sexualidad*, en un paso más del proceso que podríamos resumir como de "sexualidad sin procreación y procreación sin sexualidad", proceso promovido por el sexólogo germano-norteamericano Wilhelm Reich,³⁰ en su famoso libro *La Revolución Sexual*. Este proceso resulta éticamente cuestionable, toda vez que la unión sexual aparece como un modo interpersonal y amoroso de dar vida a una persona; se trata de un modo inscripto en la lógica del amor, de la amistad, de la interpersonalidad, sin lugar a dudas, el más adecuado para engendrar *personas* y otorgarles un ámbito favorable para su realización plena.

c) Si consideramos —finalmente— *sus consecuencias*, resulta que la aceptación de la lógica instrumental y tecnológica en la generación de la vida humana conduce —no sólo *podría* conducir— a los resultados peligrosos y hasta terroríficos que mencionamos al comienzo. Y no puede alegarse aquí que la técnica es *neutra*, que puede usarse para el bien o para el mal y que es posible ponerle *límites*; porque como bien lo ha demostrado Habermas,^{30 bis} la tecnociencia contemporánea tiene fuertes bases ideológicas, ya que está fundada sobre un modo de discurrir y de pensar —la *razón instrumental*— que no es neutro al valor ético. Por el contrario, tiene sus propios *valores*: eficacia, utilidad, dominio; sus propios *supuestos* filosóficos: materialismo, empirismo positivista, evolucionismo, y sus propias *actitudes* frente a la vida: hedonismo, economicismo y secularismo. Todo ello la hace orientarse necesariamente en el sentido de un *dominio* cada vez mayor sobre el hombre, de una creciente *despersonalización* y de una progresiva *subestimación* de las dimensiones espirituales de la persona: su libertad, su autonomía, su unicidad, su interioridad; así como del consiguiente menosprecio de los derechos que de estas dimensiones se siguen: derecho a no ser muerto, a ser tratado como persona, a no ser considerado nunca un mero medio para un fin y tantos más.

Pero si ésta es la dinámica de la tecnociencia contemporánea, resulta evidente que su aplicación a la reproducción humana no puede sino acarrear consecuencias que podríamos calificar, para no pecar de extremos, como peligrosas; en efecto, ¿cuál es el hombre ideal que la técnica genética habrá de producir?, ¿podemos imponer a las generaciones futuras los cuestionados valores de nuestra civilización contemporánea?, ¿será realmente "mejor" el hombre "fabricado"³¹ con los genes de los premios Nobel, como alguna vez se

³⁰ Vid. REICH, WILHELM, *La revolución sexual*, trad. A. Ruiz S. V., Diable Erotique, Buenos Aires, 1984; sobre Reich, vid. DEL NOCE, AUGUSTO y otros, *La escalada del erotismo*, 3ª ed. Palabra, Madrid, 1977, p. 43 y sigtes. y NICOLÁS, ANDRÉ, *Reich*, trad. G. Carrido, EDAF, Madrid, 1976.

³¹ Sobre esta crítica de Habermas vid. además de las obras citadas más arriba, INNERARITY, DANIEL, *Praxis e Intersubjetividad. La teoría crítica de J. H.*, EUNSA, Pamplona, 1985, *passim*.

propuso?, ¿quién habrá de decidir acerca de los caracteres del hombre a producir: una élite de científicos que uniforme a toda la humanidad o el capricho y la veleidad de los padres?, ¿el gobierno, con su irresistible tendencia al dominio absoluto?, ¿hasta dónde se puede llegar en la experimentación en seres humanos, aunque sean no nacidos?, ¿será posible hablar de "derechos humanos", de "dignidad de la persona" o simplemente de "democracia", en una sociedad donde el perfil genético de sus miembros esté determinado por una oligarquía tecnocrática?³² Y si se nos responde que no se trata de llegar tan lejos, sino de solucionar un mero problema de esterilidad y luego detenerse a tiempo, tendremos que responder que, lamentablemente, no es una cualidad del hombre el saber detenerse a tiempo, sino, más bien, cuando ya es demasiado tarde;³³ que la dinámica de la tecnociencia es como un plano inclinado en el que no es casi posible volver atrás; que —por último— es mucho más razonable gastar todo el tiempo y el dinero que se invierte en los programas FIVET, en la búsqueda de soluciones alternativas, que no conlleven el peligro de cosificar, instrumentalizar y hasta borrar la identidad del hombre que nos seguirá sobre la tierra.³⁴

CARLOS I. MASSINI CORREAS
 Universidad de Mendoza
 C.O.N.I.C.E.T.

Spentie N° 171

³² Vid. RAMSAY, PAUL, *El hombre fabricado*, Guadarrama, Madrid, 1973, passim.

³³ Cf. BARBOUR, JAN, *o.c.*, pp.89-94.

³⁴ Cf. TESTART, JACQUES, *L'oeuf transparent*, Flammarion, Paris, 1986, passim.

LA CAUSA EFICIENTE EN DESCARTES

Con especial referencia a su teodicea

El tema de la causalidad recorre la historia de la filosofía —en tanto que esa historia es también filosofía—, desde su comienzo hasta nuestros días. El estudio de la causalidad está, por eso, presente en todos y cada uno de los autores que se han definido como amantes de la sabiduría.

Es comúnmente aceptado, por otra parte, que Descartes supone una profunda inflexión en el pensamiento filosófico, hasta el punto de haber sido considerado como el primer filósofo de la “modernidad”. Hegel lo explicó así: “sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que empezaremos con Descartes. Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que surge substantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Ahora ya podemos sentirnos como en nuestra casa y gritar al fin como el marino, después de una larga y difícil travesía por agitados mares: ¡Tierra!”¹ Ciertamente Hegel lo vio con claridad: después de Descartes muy pocas cosas siguen siendo iguales en la filosofía.

Centraremos estas breves páginas en la comprobación de la afirmación hegeliana en relación al tema de la causalidad, y, más en concreto, al tema de la causa eficiente. No se pretende —en unas pocas páginas— abarcar en toda su amplitud el tema de la causalidad en Descartes. Procuraré, más bien, indicar la senda por la cual puede ser conducida una ulterior investigación sobre la causalidad eficiente en la teodicea cartesiana.

Desconozco por lo demás que existan estudios que aborden de manera central la cuestión que ahora tratamos. En este sentido, se puede señalar la existencia de un amplio campo de la filosofía cartesiana que puede ser objeto de futuros trabajos de investigación.

I. LA CAUSA EFICIENTE EN LA TEORIA CARTESIANA DE LA CAUSALIDAD

La causa eficiente, tal como intentaré demostrar en las siguientes páginas, no tiene un sentido único para Descartes, quizá para sustituir las restantes causas desaparecidas. Por una parte será eficiencia,² cuando se refiera al

¹ HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frommann, Stuttgart, 1965, t. 19, p. 328. Y añade: “Descartes es un héroe. Es el verdadero promotor de la filosofía moderna. Ha empezado totalmente las cosas desde el principio. Ha puesto los fundamentos de la filosofía y, aún hoy, tras cien años, se ha de volver a él. La influencia de este hombre en su tiempo y en la filosofía no puede ser exagerada”. (*Ibidem*, p. 331).

² En mi opinión, es un reduccionismo afirmar que en el mundo cartesiano, “excluida la causalidad final, quitada la eficiencia a la causalidad eficiente, admitidas sólo las leyes del movimiento, el concepto de causa se empobrece cada vez más, reducido a un mero nexo lógico, racional” (GIACON, C., *La causalità nel razionalismo moderno*, Fratelli Bocca, Roma, 1954, p. 70).

mundo físico y a la interacción dentro de él. Por otra, como también veremos, causa eficiente será *ratio* cuando *de razón* de Dios. Y, además, en otros momentos adquirirá caracterizaciones que la asimilan a la causa eficiente propuesta por la filosofía aristotélico-tomista. Por ello, considero que se puede hablar de una trilogía de sentidos en la causa eficiente cartesiana.

Descartes no realizó una exposición sistemática de la teoría de la causalidad. Sin embargo, son frecuentes sus referencias explícitas o implícitas a este fundamental problema metafísico. Se nos exige, por tanto, un espiguelo a través de sus obras.

1. *La causa final*

El filósofo francés rechaza la causa final: "todo ese género de causas que se obtienen habitualmente del fin no tienen ningún uso en las cosas físicas y naturales".³ Y, por lo que se refiere específicamente a la causa final extrínseca, sentencia: "rechazaremos enteramente de nuestra filosofía la búsqueda de las causas finales, pues no debemos estimarnos tanto que pensemos que Dios ha querido hacernos partícipes de sus intenciones".⁴ Insiste, aún, en carta a Burman: "nosotros hemos de cuidar *nunca argumentar por el fin*. En primer lugar porque el conocimiento del fin no nos conduce al conocimiento de la cosa misma, pues su naturaleza, a pesar de todo, se nos oculta. Y este es el principal error de Aristóteles, que siempre argumenta por el fin. En segundo término, porque todos los fines de Dios nos están ocultos, y resultaría temerario querer dominarlos (*eos involare velle*)".⁵

Descartes considera, en resumen, que la "finalidad interna de las cosas no tiene, en el mundo material, otra función que la misma del movimiento local: se confunde con la causalidad motriz, rígidamente determinada".⁶ Sin embargo, como ocurre cuando un filósofo quiere prescindir de ciertas verdades fundamentales, lo que salió por la puerta con la esperanza de su no reaparición, vuelve a entrar por la ventana filosófica, se quiera o no. Así la finalidad se vuelve a hacer presente, también en el *Discurso del Método*.

Pueden verse dos ejemplos de esto. Descartes afirma que es mejor que un sistema filosófico sea realizado por una sola persona pues, de ese modo, alcan-

³ *Cuarta Meditación*, A. T., IX, 44. Las obras de Descartes se citan por la edición de CHARLES ADAM y PAUL TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1974-1983, a excepción del *Discurso del Método*, que lo es por la edición preparada por GILSON, E., *Discours de la Méthode*, Vrin, Paris, 1967. Siempre que me ha parecido posible he traducido al español el texto original. Cuando esa traducción, en mi opinión, podía dificultar la comprensión he preferido dejar el texto en su idioma primitivo. El título de las obras cartesianas va siempre en español.

⁴ *Principios*, A.T., IX, 37.

⁵ A Burman, 16 de abril de 1648, A.T., V, 158. A este respecto puede verse: GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Felix Alcan, Paris, 1913, p. 91; y CHEVALIER, J., *Descartes*, Plon, Paris, 1957, p. 308.

⁶ MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1968, t. II, p. 86. También, en este sentido, CARDONA, C., *René Descartes. Discurso del Método*, Etnesa, Madrid, 1975.

zará mayor unidad. Para explicitarlo señala que las leyes propuestas por Espartaco tuvieron éxito, "a cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin".⁷ Y, poco más adelante, al hablar de la necesidad de elegir como moral provisional la más moderada de las costumbres del país, lo argumenta afirmando que "afin de me détourner moins du vrai chemin",⁸ es preciso actuar de ese modo. Y es él, lo acabamos de ver, el que afirma que el mayor error de Aristóteles fue argumentar por la finalidad...

2. La causa material

Por lo que a la causa material se refiere, la solución cartesiana es más radical aún de lo que lo fue para la causa final. Causa material es reducida a *res extensa*. Descartes le dedicó muy poca atención en sus escritos: la nombra en muy pocas ocasiones,⁹ y no la considera un punto que merezca retener su atención.

3. La causa formal

Contrariamente a lo que sucede con la causa material, la causa formal ocupa, en muchas ocasiones, el centro de las discusiones cartesianas. Es la que mayor relación tiene, según Descartes, con la causa eficiente,¹⁰ aunque a la hora de la delimitación precisa del concepto de eficiente, optará por diferenciarla en parte e, incluso, acudirá a una causa *quasi-eficiente*.

4. La triple causa eficiente cartesiana

Van apareciendo ya los grandes contrastes entre la teoría de la causalidad cartesiana y la teoría de la causalidad tal como es habitualmente mantenida por los escolásticos. Gilson llega incluso a afirmar que tal concepción "reste entièrement opposée à celle des philosophes scolastiques".¹¹

Esa oposición resultante no era totalmente imprevisible, pues se encuentra implícita en las nociones iniciales: en efecto, causa eficiente es aquello de lo que primeramente procede el movimiento, pero sólo en el orden de la ejecución. En el orden de la intención, es más bien el fin el que por su real bondad y apetibilidad mueve al agente a obrar. Por tanto, en la metafísica aristotélico-

⁷ *Discurso*, p. 12.

⁸ *Discurso*, p. 23.

⁹ Por ejemplo, "je ne suis en cela que les vestiges d'Aristote; car (...) ayant obmis la cause materielle, la premiere qu'il nomme et (...) la cause formelle" (*Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 187).

¹⁰ "Il ne faut pas (...) répondre par la cause efficiente proprement dite, mais (...) par la cause formelle" (*Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 188). O, también: "la cause formelle (...) a un tres-grand rapport avec la cause efficiente" (*Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 188).

¹¹ GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1967.

tomista, la causa eficiente puede ser denominada causa de las otras causas únicamente en el orden de la ejecución del efecto. Nunca en la intención del agente, pues, ahí el fin es la verdadera *causa causarum*. Cuando, como en Descartes, la finalidad desaparece del ámbito metafísico, el papel de la *causa causarum* lo desempeña la causa eficiente. Aunque sea porque los otros actores han sido alejados de la escena, la causa eficiente podrá ser definida como la *causa causarum*: la material fue transformada en *res extensa*; y la formal ha sido asimilada a la eficiente.

5. La universalidad del principio de causalidad en Descartes

Descartes no parece estar muy de acuerdo con sus predecesores filosóficos debido a que “la oscuridad de las distinciones y de los principios de los que se sirven es la causa de que ellos puedan hablar con tanta habilidad de todas las cosas, como si las supieran; y sostener todo lo que dicen contra los más sutiles y más hábiles, de modo que no se les puede convencer”.¹²

En tal situación, nuestro autor opta por presentar una nueva vía sin preocuparse de lo que dijeron otros, ya que de otra forma, considera, no acabaría nunca su sistema filosófico.¹³ Además, señala que “si en una cesta de manzanas hay algunas podridas, hace falta, de entrada, vaciar la cesta y no volver a meter sino aquéllas que se haya comprobado que están sanas, no sea que quitando solamente las que están mal se dejen algunas que vuelvan a pudrir de nuevo a todo el resto”.¹⁴

Sin entrar en la larga discusión que supondría el análisis de los orígenes de los primeros principios en Descartes, nos limitaremos a aceptar por válida —aunque sólo lo sea parcialmente— la siguiente explicación del pensamiento cartesiano: “yo he tratado —dice—, de encontrar en general los principios o primeras causas de todo lo que existe, o que pueda existir en el mundo, sin considerar ninguna otra cosa que Dios, que lo ha creado, ni obtenerlos de otra manera que de ciertas semillas de verdades que están de forma natural en nuestras almas”.¹⁵ En este sentido —concluye Descartes— “per aeternas veritates hic intelligit auctor eas, quae communes notiones vocantur, ut impossibile (impossibile est idem esse et non esse) et similia”.¹⁶

Pero veamos qué ocurre con el principio de causalidad en concreto. Nuestro autor nunca lo enuncia como un principio, como por lo demás no hizo con ningún otro principio a no ser el de no-contradicción. De todas formas, la existencia del principio de causalidad es parte central de su teoría. Y lo usa de continuo como si, en realidad, lo hubiera definido axiomáticamente. Afirma por ejemplo: “cuando pensamos que no se puede hacer algo a partir de

¹² *Discurso*, pp. 70-71.

¹³ Cfr. *Primera Meditación*, A.T., IX, 13-14.

¹⁴ *Respuestas a las séptimas objeciones*, A.T., VII, 512.

¹⁵ *Discurso*, p. 64.

¹⁶ A *Burman*, 16 de abril de 1648, A.T., V, 167. En este mismo sentido: *Quinta Meditación*, A.T., IX, 55; A *Mersenne*, 15 de abril de 1630, A.T. I, 145; y *Principios*, A.T., IX, 23-24.

nada, no creemos en efecto que esta proposición sea algo que exista, o la propiedad de alguna cosa, sino que la consideramos como una cierta verdad eterna, que tiene su sede en nuestro conocimiento, y que se llama noción común o máxima".¹⁷

Además, el principio de causalidad cartesiano posee una propiedad ausente, por ejemplo, en Tomás de Aquino. Efectivamente, la formulación cartesiana de la universalidad del principio reza así: "no hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál es la causa por la que existe".¹⁸ El mismo Dios será objeto de esta universal cuestión: "esto mismo puede preguntarse de Dios —continúa Descartes—; no porque El tenga necesidad de alguna causa para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o la razón por que El no tiene necesidad ninguna de causa para existir".¹⁹

La universalización del principio de causalidad cartesiano es fruto de una dinámica interna pues como afirma Giacón "el racionalismo inclina a la mente a dar a las ideas o conceptos generales un valor absoluto, absolutamente necesario y necesitante".²⁰ Efectivamente, para Descartes, el principio de causalidad alcanza toda la realidad —incluida la divina—, porque considera que sólo de ese modo sus principios darán *razón* de todo. Nada debe —para él— quedar sin una explicación suficiente que deje satisfecha el ansia de conocer del hombre, el afán racionalista de alcanzar por medio de la fuerza de la razón todo el universo, incluyendo a su creador. Por eso, para nuestro autor, "la idea de un ser sin causa está vacía de sentido".²¹

Mas podríamos objetar a Descartes que el principio de causalidad no consiste en una consideración intelectual independiente de la realidad; por el contrario, el ámbito propio de la causalidad es el mundo. Por medio de la experiencia nuestro intelecto infiere la existencia de un principio presente en la realidad. Y este principio, después de inferido, podrá ser aplicado a diversos aspectos de la realidad. Pero su *aplicación* es posterior a la inferencia por la que fue posible formular el principio. Estos temas son de sobra conocidos y no merece la pena detenerse en una mayor explicación. Importa, sin embargo, no olvidar que el principio de causalidad no es un principio en el mismo sentido en que los principios de identidad y de no-contradicción. Pues, "los principios de identidad y de no contradicción, y los otros juicios que pueden ser formulados a partir de los trascendentales son las únicas afirmaciones que tienen un valor absolutamente universal. Todo otro principio, en particular el de causalidad, no apunta más que a una región del ser donde se encuentra circunscrita la universalidad".²² En cualquier caso, contamos ya con los suficientes datos como para entender —aprobándola o no— la propuesta de una triple manera de entender la causa eficiente en Descartes.

¹⁷ *Principios*, A.T., IX, 46. Indicaciones similares sobre el principio de causalidad se encuentran en *Tercera Meditación*, A.T., IX, 32; *Sexta Meditación*, A.T., IX, 65; *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T., IX, 126 y 197; etcétera.

¹⁸ *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T., IX, 127.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ GIACÓN, C., *La causalità nel...*, p. 32.

²¹ GOULIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962, p. 174.

²² LAVERDIÈRE, R., *Le principe de causalité*, Vrin, Paris, 1969, p. 235.

II. LA CAUSA EFICIENTE COMO MERO MECANICISMO

Descartes pretendió un estudio científico de la naturaleza y de las relaciones entre los cuerpos. Rechaza, por tanto, las interpretaciones *acientíficas* de la realidad, pues nada le parece más absurdo que “disputar audazmente sobre los misterios de la naturaleza —alquimia—, sobre la influencia de los astros —astrología—, sobre la predicción del futuro —quiromancia—, y otras cosas parecidas”.²³ Por eso considera que la física aristotélica ha sido dejada definitivamente atrás, gracias a su filosofía.²⁴

Nada parece detener la capacidad de su matemática para explicar el mundo. A modo anecdótico puede recordarse que se sentía capaz de “buscar la causa de la situación de cada estrella fija”.²⁵ Y sin lugar a dudas avanzó en su estudio, pues concluyó que “toda la materia de los cielos tiende a alejarse de ciertos centros”.²⁶

Nuestro autor ofrecerá, por lo demás, una explicación mecanicista del mundo y la realidad. Así, señala que el movimiento del corazón “sigue tan necesariamente (su acción) por la disposición de los órganos (...), como el reloj depende de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y sus ruedas”.²⁷

La causalidad eficiente es la que explica el movimiento local. Pero lo explica porque toda la física cartesiana, una vez negadas las causas finales, se ha convertido en una física de causas eficientes.²⁸

La reducción de la causa eficiente a mera causa *movens* está presente en los textos que explican el movimiento en el mundo cartesiano. Por ejemplo, el moverse de los animales “no prueba —para Descartes— que tengan espíritu (...), pues —continúa nuestro autor—, se ve que un reloj, que no se compone más que de ruedas y resortes, puede contar las horas, y medir el tiempo más apropiadamente que nosotros con toda nuestra prudencia”.²⁹

III. LA CAUSA EFICIENTE COMO RATIO

I. La causa eficiente en la primera y segunda pruebas cartesianas

Descartes afirma, sin ambages, que “la consideración de la causa eficiente es el primero y principal medio, por no decir el único, que tenemos para pro-

²³ Reglas para la dirección del espíritu, A.T., X, 398.

²⁴ Por ejemplo, cuando afirma: las “*Meditaciones* contienen los fundamentos de mi física. Pero no es preciso decirlo, pues aquéllos que favorecen a Aristóteles tendrán más dificultades para aceptarlas” (A Mersenne, 28 de enero de 1641, A.T., III, 298).

²⁵ A Mersenne, 10 de mayo de 1632, A.T., I, 250.

²⁶ Principios, A.T., IX, 133.

²⁷ Discurso, p. 50.

²⁸ Señala Gilson que “la négation de la finalité est donc pour lui (Descartes) à la base de la physique”. Y, “cette doctrine est avant tout, aux yeux de Descartes, l’indispensable base métaphysique d’une physique des causes efficientes”. (GILSON, E., *La liberté chez Descartes...*, p. 94). También a este respecto puede verse: LECLERC, I., “The Ontology of Descartes” en *The review of metaphysics*, 134 (1980), pp. 297-323.

²⁹ Discurso, p. 59.

bar la existencia de Dios".³⁰ Esta aseveración cartesiana parece contrastar con las definiciones mecanicistas de la causalidad que acabamos de observar. Veremos primero el modo de aplicar este principio para luego delimitar las diferencias que se producen con las definiciones anteriormente expuestas.

El primer argumento cartesiano es *linear*: es evidente que todo ha de tener una causa; por tanto, mis ideas también ha de tener una causa. Tengo en mí la idea de un ser Perfecto —continúa—, en consecuencia debe existir ese ser Perfecto que sea causa de mi idea que de El poseo.³¹

El Ser Perfecto alcanzado, sin embargo, no es totalmente independiente de la idea. Dios es —dentro de su gnoseológica trascendentalidad— una pieza del sistema cartesiano: la más importante de las piezas, pero una de ellas.

Y si "en la primera prueba se comienza por saber que se duda; en la segunda, Descartes empezará por saber que es imperfecto".³² Ciertamente la primera prueba comienza por la consideración de la idea de Ser Perfecto que descubro en la imperfección en que consisto: un ser que duda. La segunda prueba propone una consideración similar pero desde el otro punto de vista. Se trata ahora del ser imperfecto que tiene esa idea de Ser Perfecto.

Descartes considera que la primera prueba era suficiente para demostrar la existencia de Dios. De todas formas, acude a otra formulación destinada especialmente a aquellos que han leído sus *Meditaciones*. "Como una novela, para entretenerse" y, por tanto, "sin prestar gran atención".³³

En esta nueva prueba, el principio de causalidad se hace presente de nuevo desde el primer momento. Y lo está de dos modos. En primer término, el principio de causalidad conduce la prueba desde la imperfección de mi yo hasta el Ser Perfecto que me ha creado. En segundo lugar, ese Ser Perfecto que me ha creado se ha auto-dado todas las perfecciones imaginables.

Descartes —y este punto es importante— acude a Dios por insatisfacción del yo. Dios se presenta como una divinidad de suplencias. El Ser Perfecto cartesiano llega allí adonde el hombre no puede llegar, pero no llega, estrictamente, en cuanto Dios, sino en cuanto que posee una potencia —Omnipotencia— que el hombre no tiene y desearía tener. Dios es puesto, por tanto, como Omnipotencia frente a la impotencia del hombre.

Descartes recogió un instrumento —la causalidad— utilizado por la tradición para demostrar la existencia de Dios, y consideró que su aplicación llevaba consigo la eficacia de la prueba. Sin embargo, la causalidad no conduce a la

³⁰ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 184.

³¹ La exposición de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios puede encontrarse en: *Discurso*, pp. 33-34; *Tercera meditación*, A.T., IX, 31-37; *Principios*, A.T., VIII, 11-12; y en *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T., IX, 129.

³² MILLAN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros ensayos*, Rialp, Madrid, 1958, p. 128.

³³ *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T., IX, 107.

demostración de la existencia de Dios cuando el punto de partida de la prueba ha pasado a ser una realidad que podría definirse como psicológica. Pero la causa última del razonamiento cartesiano —como ya hemos apuntado— es que Descartes consideró que la idea de Dios era una realidad suficientemente firme como para conducir a la existencia del Ser Perfecto. Sus demostraciones quisieron ser mostraciones de evidencia, pero no resisten a un análisis filosófico desinteresado.

2. *La causa eficiente en la tercera prueba cartesiana*

Señala Descartes que su tercera prueba “parece tener alguna apariencia de sofisma”.³⁴ Su argumentación es clara: “mi argumento es éste: lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de la naturaleza verdadera e inmutable; luego podemos afirmar, con verdad, Dios existe”.³⁵ La estructura de la prueba es la de un silogismo. Dice así: todo lo que yo veo clara y distintamente en una naturaleza puede predicarse de ella (mayor); la existencia de Dios es algo que veo con claridad y distinción en su propia naturaleza o esencia (menor). Por tanto, Dios necesariamente existe (conclusión).

A continuación del texto expuesto, Descartes indica que “al menos, la conclusión es legítima”. Es tanto como empezar el edificio por el tejado. Se afirma que, dado que la conclusión es verdadera, el silogismo ha de ser también verdadero. Desde este punto de vista meramente lógico es fácil concluir que esa afirmación es inconsistente, pues se encuentran silogismos cuya conclusión es verdadera sin ser por ello verdaderas las premisas. Pero hemos de seguir adelante para ver el modo en que aparece la causa eficiente en esta prueba.

La principal innovación que Descartes introduce en esta prueba, por lo demás presentada siglos antes por San Anselmo, ha quedado bien reflejada en la pregunta de Fabro: “¿se trata acaso única y primordialmente de una cuestión de metodología, cual es el examen de la facultad cognoscitiva, lo que constituye verdaderamente el fondo de la controversia entre lo viejo y lo nuevo, o no se trata, más bien, del propósito de concebir el Ser mismo en origen como acto y en acto de sí (*sui*) y, por ende, como desarrollándose a sí mismo y no de cualquier modo, sino de tal forma que la mente pueda alcanzarlo, aunque sea desde fuera, en ese eterno hacerse a sí mismo?”³⁶

El nuevo argumento no consiste sencillamente en un simple intento de independizar la prueba de la existencia de Dios del *yo*. Es decir, un argumento que tratase de aportar una mayor consistencia a la divinidad, prescindiendo de

³⁴ “Bien qu'à la verité cela ne paroisse pas d'abord entierement manifeste, amis semble avoir quelque apparence de sophisme” (*Quinta Meditación*, A.T., IX, 52).

³⁵ *Respuesta a las primeras objeciones*, A.T., IX, 91.

³⁶ FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, p. 465.

las relaciones con la realidad en que el *yo* consiste. Se trata, por el contrario, de dar "aseidad" a Dios, pero en un sentido que hasta ahora ningún filósofo había planteado en esa forma. Dios es alcanzado como *causa sui*. Y esto supone mucho más que la mera búsqueda de una fundamentación menos dependiente de los efectos, como eran las pruebas anteriores.

No es la prueba el análisis de un concepto, sino más bien el desarrollo de una idea. Idea que alcanza su plenitud en el hacerse. Hasta el punto de que si Dios no consistiera en causarse, la prueba carecería de sentido. Por eso, puede repetirse ahora lo que Descartes afirmó en las *Respuestas a las cuartas objeciones*: "la consideración de la causa eficiente es el primero y principal medio, por no decir el único, que tenemos para probar la existencia de Dios".³⁷

El instrumento de la prueba —la causa eficiente— sigue siendo el mismo, porque ahora la causa es la esencia en cuanto que en su ejercerse causa la existencia. Este autodarse divino de la existencia será el punto que estudiaremos a continuación.

3. La aseidad divina según Descartes

Dios *causa sui* es alcanzado dentro de la filosofía cartesiana como una consecuencia necesaria de la consideración particular que adopta nuestro autor del principio de causalidad. Brevemente, la cuestión es la siguiente: la prueba de la existencia de Dios es un punto de radical importancia dentro del sistema cartesiano. Sin Dios, todo el sistema se resiente, pues El es la razón última de mi certeza.

Por tanto, el principio de causalidad no puede ser puesto en duda sin el riesgo de hacer ineficaz el sistema cartesiano. Pero se añade un factor fundamental: si el principio de causalidad ha de ser considerado como un principio, ha de cumplir un requisito fundamental, dentro de la filosofía cartesiana: ser universal. Porque, como el mismo Descartes señala, el principio quedaría inutilizado de raíz, "si no damos licencia a nuestro espíritu para buscar las causas eficientes de todas las cosas que son en el mundo, sin exceptuar a Dios mismo".³⁸

Efectivamente, "un principio —para Descartes—, o es absoluto, o no es principio. Estamos, entonces, ante un dilema: si todo tiene causa, Dios tiene causa; si Dios no tiene causa, no se puede decir que todo tiene una causa y, en consecuencia, no hay principio de causalidad. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios universalmente admitidas se basan en el principio de causalidad; es preciso decir, por tanto, que si Dios no es causa de sí mismo en algún sentido, no hay prueba posible de la existencia de Dios".³⁹

³⁷ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 184.

³⁸ *Respuestas a las cuartas objeciones*, A.T., IX, 184. En otro momento dice que "il n'y a aucune chose existant de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu" (*Respuestas a las segundas objeciones*, A.T., IX, 127).

³⁹ GILSON, E., *Etudes sur le rôle...*, pp. 229-230.

Señala Descartes que “el deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que nosotros creemos que hay en Dios, procede de que Dios nos ha dado una voluntad que carece de límites. Y es precisamente por esa voluntad infinita que hay en nosotros, por lo que se puede decir que nos ha creado a su imagen”.⁴⁰ Y, en la *Tercera Meditación* afirma que “si yo fuese el autor de mi nacimiento y de mi existencia, no me habría privado de las cosas que son de más fácil adquisición, a saber, de muchos conocimientos de los que mi naturaleza está privada; ni tampoco me habría privado de las cosas que están contenidas en la idea que yo concibo de Dios”.⁴¹

La cuestión, sugerida páginas atrás, es que nuestro filósofo pone en Dios lo que él hubiera deseado *poder hacer*. Descartes quisiera ser Dios para no estar privado “de las cosas divinas”. Y, por una sublimación de su carencia, pone en Dios lo que hubiera querido tener en sí mismo. En el ámbito de este voluntarismo “carente de límites”, podemos entender mejor la pretensión cartesiana de dar razón de Dios, que es uno de los aspectos ínsitos en la autocausalidad divina.

La inicial postura cartesiana es muy neta, incluso terminológicamente. Afirma que Dios “hace en cierta forma lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto”.⁴² Un poco antes ironizaba sobre

Es evidente que con estas pinceladas no queda resuelto el problema del concepto cartesiano de autocasualidad. Eso queda pendiente para un próximo estudio. Basten, sin embargo, estas líneas para nuestro objetivo: confirmar que la autocausalidad divina es una demostración más de la causalidad eficiente aquellos teólogos que tienen una idea “tan propia y estrecha del significado de eficiente que piensan que no es posible que una cosa sea la causa eficiente de sí mismo”.⁴³

Para Descartes Dios es causa de sí mismo. Y lo es de manera plena. Siendo la causa eficiente la única que permaneció tras la crítica de la teoría de la causalidad anterior, Descartes considera que Dios es la causa eficiente de sí mismo.

La causa eficiente, explicación cartesiana de la interioridad divina, se nos manifiesta como *ratio*. Dios da razón de sí mismo, sin necesidad de nada exterior que lo explique, como sucede —tal como veremos— en el caso del hombre. *Causa sui* es, en este sentido, la explicación de por qué Dios “es y no deja de ser”.⁴⁴ Y, por eso, “Dios es por sí no negativamente sino, por el contrario, muy positivamente”.⁴⁵

⁴⁰ A *Mersenne*, 25 de diciembre de 1639, A.T., II, 628.

⁴¹ *Tercera Meditación*, A.T., IX, 38.

⁴² *Respuestas a las primeras objeciones*, A.T., IX, 88.

⁴³ *Ibidem*, 87. Descartes confirma que “je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même” porque, según él, “à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon lorsque'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui” (*Respuestas a las primeras objeciones*, A.T., IX, 86).

⁴⁴ *Respuestas a las primeras objeciones*, A.T., IX, 88.

⁴⁵ *Ibidem*.

cartesiana. Y que esa causalidad eficiente se manifiesta, al igual que en las pruebas para la existencia de Dios que antes expusimos, como una causalidad que es *ratio*.

IV. EL TERCER SENTIDO DE LA CAUSA EFICIENTE CARTESIANA

1. Dios creador

La reflexión cartesiana para alcanzar a Dios como creador parte, de nuevo, del principio de causalidad. Según él, todo ser ha de tener una causa. Pero nuestra causa nos es ajena. "Nosotros no somos la causa de nosotros mismos, sino Dios, y, por consiguiente, hay Dios".⁴⁶ La imperfección de nuestra potencia es la que hace preciso acudir a una causa que esté fuera de nosotros. Y esa causa externa a nosotros mismos sólo puede ser Dios.

Dios es, para Descartes, causa del mundo de dos formas. En primer lugar, es causa final de la creación. Pero esta causa final extrínseca —la gloria de Dios— no permanece dentro de la especulación cartesiana por las razones que se expusieron al comienzo de este artículo. En segundo término, Dios es causa eficiente del mundo, y es aquí donde comienza la reflexión cartesiana sobre la creación.⁴⁷

Para explicar el modo en que las cosas han sido creadas, Descartes considera oportuno acudir al ejemplo de un rey que da las leyes para su reino. Dice nuestro autor que el modo causal de la creación es la causa eficiente "de la misma manera que la voluntad de un rey puede decirse causa eficiente de la ley".⁴⁸

Dios —para Descartes— ha dispuesto las verdades eternas "*in eodem genere causae* a como ha creado todas las cosas, es decir, *ut efficiens et totalis causa*".⁴⁹ Restará únicamente ver qué es lo que Dios, causa eficiente y total, ha decidido crear, pero eso se sale del objetivo de estas páginas.

El mundo creado por Descartes tendrá, en apariencia, una gran similitud al mundo de un filósofo realista. Pero detrás de esa apariencia externa se descubrirán radicales diferencias. Sin embargo, podemos detenernos en el aspecto que ahora nos interesa. En efecto, el Dios cartesiano crea la *res extensa*, crea al hombre y a los animales, el mundo en su despliegue universal. Pero filosóficamente hablando, hay algo que no será igual: la fundamentación metafísica del mundo causado deja de ser el acto de ser, que para Descartes dejó de tener sentido junto con el concepto de forma.

Pero la causa eficiente divina, en cuanto creadora, no puede ser identificada ni con un mero mecanicismo, tal como sucedía cuando se trataba del mundo

⁴⁶ *Principios*, A.T., IX, 34.

⁴⁷ "C'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'Univers" (A *Chanut*, 6 de junio de 1647, A.T., V, 54).

⁴⁸ *Respuestas a las sextas objeciones*, A.T., IX, 236.

⁴⁹ A *Mersenne* (?), 27 de mayo de 1630, A.T., I, 152.

meramente físico, ni tampoco de una mera *ratio*, como cuando hablábamos del ámbito de la divinidad. En este sentido puede decirse que la causa eficiente cartesiana descubre en este momento una vía nueva de explicación: causa eficiente entendida como causalidad creadora de una cosa que dependerá en cada instante de su creador.

2. Dios conservador

No parece superfluo tratar, siquiera brevemente, de este tema capital de la ontología cartesiana.⁵⁰ La creación sin conservación quedaría incompleta por las razones que acabamos de apuntar.

En una carta a Chanut, escribe Descartes que “de la duración infinita que el mundo debe tener en el futuro, no se concluye que haya sido eternamente, porque todos los momentos son independientes los unos de los otros”.⁵¹ En los *Principios* explicita más aún su pensamiento. Afirma que las partes del tiempo o de la duración de nuestra vida “no dependen unas de otras ni existen nunca juntas; por tanto, de que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos en un momento posterior, si no es que alguna causa —a saber, la misma que nos produjo—, continúa a producirnos, es decir, nos conserva”.⁵²

Podemos observar a la luz de estos textos los problemas fundamentales que se interrelacionan en la cuestión. La creación continuada surge como una necesidad, no como un postulado. Es un hecho, dice Descartes, que el mundo físico —en el que se incluye mi yo— está ahora al igual que estaba antes. Pero nada hay que explique una suficiencia ontológica que de razón de mi permanencia. Junto a esto, y como un postulado, se afirma la discontinuidad del tiempo. En definitiva, Descartes sustituye la noción metafísica de contingencia del ser⁵³ por la teoría física de la discontinuidad temporal.

Pero si a pesar de darse esa discontinuidad en el tiempo —continúa Descartes—, tengo conciencia de que yo y el mundo físico seguimos siendo, únicamente una actuación mantenida de la Suprema Causa Eficiente puede resolver la aparente paradoja. El tema es, desde el punto de vista metafísico, muy simple. Descartes desea dar una explicación convincente del mundo prescindiendo

⁵⁰ Recordemos que en la filosofía de Santo Tomás la conservación es tema de gran importancia: el Creador no abandona el mundo a sí mismo, sino que lo dirige a su fin con su divina providencia y gobierno. Las cosas creadas reciben su existencia, y para permanecer en ella es imprescindible que Dios influya continuamente en ellas. Eso es lo que Santo Tomás denomina conservación en el ser (Cfr. *S. Th.* I, q. 104, a. 1). Y el Creador no puede comunicar esa acción conservadora a la criatura. Si lo hiciera, la criatura se convertiría en un ser necesario (Cfr. *S. Th.* ib. ad 2).

⁵¹ A Chanut, 6 de junio de 1647, A.T., V, 53.

⁵² *Principios*, A.T., IX, 34.

⁵³ La noción tomista es precisamente esa: contingencia en el ser. La acción divina da continuamente el ser a las cosas: pero no como donación de nueva existencia, ni como acción nueva de Dios diversa de la creación, “sino continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol” (*S. Th.*, q. 104, a. 1, ad 4).

de las nociones tradicionales. Pero si desaparece la noción de "permanencia en el ser"⁵⁴ y, junto a ella, la posible explicación intra-mundana del mundo físico, únicamente acudir a una actuación continua de Dios puede abrir una vía de solución. Y Descartes, como hemos visto, lo creyó así.

Y así, para él, "la creación es continua porque la duración no lo es. Las dos ideas de independencia de los instantes y de dependencia de las creaturas, del tiempo discontinuo y de la creación continuada, están indisolublemente unidas en el pensamiento de Descartes".⁵⁵ El mismo determina: "si hubiese algún cuerpo en el mundo, o alguna inteligencia, u otras naturalezas, que no fuesen totalmente perfectas, su ser debe depender de su potencia (divina), de tal forma que no puedan subsistir sin El un solo momento".⁵⁶

La creación continuada, supone, por tanto, un continuo ejercerse de la libertad divina, en cuanto que libremente recrea en cada instante. De no ser así desapareceríamos,⁵⁷ pues nada sino la creación continuada da solidez a nuestra existencia. De este modo, como ya se anunció, en el Dios cartesiano se encuentran dos causalidades diversas, aunque ambas estén en un continuo ejercerse. En primer lugar la que acabamos de ver, es decir, la causa eficiente que después de crear ha de continuar conservando —recreando— sin interrupción. Por otra parte, la autocalidad divina. En el primer caso hay libertad. En el segundo, Dios no puede dejarse de dar la causa: actúa necesariamente.

V. CONCLUSIONES

La causalidad, según hemos visto, ha quedado reducida por Descartes a la consideración de la causa eficiente. Y esa causa eficiente, en mi opinión, no tiene un significado unívoco en la filosofía cartesiana.

Causa eficiente en Descartes podría entenderse con una triplicidad de sentidos: causa eficiente como mera causa mecánica —la que se da en el mundo físico cartesiano—; causa eficiente como *ratio* —que probaría la existencia de Dios y su íntima vida—; y causa eficiente como causa eficiente, es decir, en cuanto donadora de un *ser* que no es un acto de ser, sino que exige una continua conservación divina en la existencia.

En efecto, mecanicismo y *ratio* no bastan para explicar la creación. En este sentido, la causa eficiente cartesiana vendría a *asimilarse* en cierta forma con la causa eficiente propuesta por Aristóteles o Santo Tomás. Al menos en cuanto

⁵⁴ Siempre en el sentido dado hasta ahora. Permanencia en el ser no como independencia de Dios, sino como innecesaria re-creación. Conservar, en la filosofía tomista, no es *recrear*, sino *re-dar*, *re-mantener* el ser.

⁵⁵ WAHL, J., *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, Paris, 1920, p. 18.

⁵⁶ *Discurso*, pp. 35-36.

⁵⁷ Dice así Descartes: "magna enim differentia est inter ea quae fiunt per positivam Dei actionem, quae omnia non possunt non esse valde bona; et ea quae ob cessationem positivae actionis eveniunt, ut omnia mala et peccata, et destructio alicuius entis, si unquam aliquid existens destruat" (A [?], agosto de 1641, A.T., III, 429-430).

que Dios —primera causa eficiente— es donador de un ser. Si bien el ser que el Dios de Descartes proporciona a la criatura carece de fundamentación ontológica de cualquier tipo.

Será, pues, la deficiente consideración cartesiana del ser y del tiempo —entendido como mera divisibilidad lógica— lo que explique que Descartes acuda al tema de la *creación continuada*.

Sobre el incompleto análisis cartesiano de la causalidad no podemos ya detenernos. Creo que son suficientes, al respecto, las indicaciones realizadas a lo largo del texto. Baste recordar que un mundo sin causa final es un mundo incompleto desde el principio originario de su proceder.

JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO

NOTAS Y COMENTARIOS

UNA EVOCACION DE LOS CURSOS DE CULTURA CATOLICA *

Los Cursos de Cultura Católica ocupan casi 40 años de la primera parte de este siglo, desde 1922 a 1950. Pero, como bien advierte Máximo Etchecopar en el Prólogo de este libro, el apogeo de los Cursos se extiende desde 1928 a 1945.

Esta Institución, como lo indica su nombre, nació de la manera más modesta. Un grupo de jóvenes universitarios católicos, conscientes de la falta de formación cultural y cristiana de la Universidad oficial, deciden buscar a algunos profesores, para que les dicten unas clases de Teología, de Moral y de Historia Eclesiástica.

El vigoroso germen estaba echado. Bien pronto los Cursos de Cultura Católica comienzan a desarrollarse para convertirse en el Centro más importante de Cultura Católica del país en la primera mitad de este siglo. Y ello coincide con la aparición de un conjunto de eminentes pensadores católicos en Europa: Maritain, Gilson, Claudel, Chesterton, Belloc, Mauriac, Papini, Bloy, Jean Guiton, Sciacca y muchos otros. Bajo el impulso de aquel movimiento intelectual católico europeo se realiza en Buenos Aires este fuerte crecimiento intelectual católico con los C.C.C. Tomás D. Casares, Osvaldo H. Dondo y Atilio Dell'Oro Maini, Sáenz, Bourdieay, Ayerza, y muchos más son los propulsores de este movimiento, que Raúl Rivero en su libro enumera detenidamente.

A las clases iniciales se suman otras, se hace un nuevo plan de estudios, más amplio y orgánico, se van incorporando cada vez nuevos y eminentes profesores. Y luego se crean escuelas especiales de Filosofía, de Artes e Institutos Profesionales Católicos de abogados, médicos y otras profesiones.

La Escuela de Filosofía tuvo un auge extraordinario y desde un comienzo con eminentes alumnos, como Mario Amadeo, Máximo Etchecopar, José María de Estrada, Agustín Santillán, el entonces joven Hno. Septimio y Burchiazo.

La Doctrina Católica se estudiaba cada vez con más profundidad y amplitud y de una manera más sistemática. También se aumentaba el número de los alumnos de los cursos generales y en los institutos especializados. Los alumnos eran exclusivamente varones.

Los Cursos se convierten en el hogar de la cultura católica en Buenos Aires. Allí se reunían no sólo para asistir a clase o conferencias, sino para dialogar, los filósofos, los artistas, los profesores y alumnos y para comunicarse unos con otros y enriquecerse así mutuamente con sus ideas y experiencias. Recuerdo una larga tarde compartida con Francisco Luis Bernárdez y Leopoldo Marechal sobre el tema de la poesía. Nace así "Convivio", para los artistas.

A la vez los Cursos se convierten en un centro de acendrada y sólida piedad y de vida cristiana, con su capilla y su actividad litúrgica. Ballester Peña iluminó

* RAÚL RIVERO DE OLAZÁBAL, *Por una cultura católica*, Edit. Claretiana, Buenos Aires, 1986.

la Capilla con sus hermosas figuras. Retiros, ejercicios, conferencias espirituales se realizaron durante todos estos años en el local del Instituto y en otros situados fuera de la ciudad.

Entre tanto ilustres visitantes honraron la cátedra de los Cursos. El primero de ellos fue el R. P. Marie Stanislas Guillet O. P. profesor del Instituto Católico de París y más tarde Maestro general de la Orden Dominicana y Arzobispo, quien dio un curso de Moral, publicado más tarde en francés: "La moral y las morales".

Pero la visita más importante para los Cursos fue la de J. Maritain, que se prolongó durante dos meses. Colmó su sabiduría todos los ambientes universitarios del país. Sus conferencias y clases en los Cursos de Cultura Católica, con una asistencia de 500 hombres, en la Universidad de Buenos Aires y otros centros de estudios de la capital y del interior, sus sabias y llanas conversaciones prolongadas hasta altas horas de la noche, rebosantes de saber y caridad, los resúmenes de sus conferencias aparecidos ampliamente todos los días en "La Nación" y una actividad prodigada sin medida al servicio de la Filosofía y de la cultura católica, hicieron conocer en profundidad y apreciar en todo su contenido en Buenos Aires y en gran parte del país, la doctrina de Santo Tomás de Aquino, revivida en esta inteligencia extraordinaria.

Algo semejante aconteció con la visita del R. P. Garrigou-Lagrange, quien durante muchos días pronunció conferencias en los Cursos, en la Universidad de Buenos Aires y otros centros culturales de la Capital y del interior del país. A la vez desarrolló una intensa labor pastoral con retiros y ejercicios y otras actividades espirituales. Un resumen de estas actividades espirituales se publicó con el título "La Providencia y la confianza en Dios".

Tristán de Athayde (Alceu Amoroso Lima) trajo a los Cursos de Cultura Católica su amplia cultura y su buen decir. Desarrolló un ciclo de conferencias sobre "Las edades del hombre". Pronunció conferencias y desarrolló otras actividades docentes.

Todos estos visitantes dejaron compiladas, en sendos libros, gran parte de sus actividades.

A los Cursos regulares y a las Escuelas e Institutos, se fueron agregando cursillos de conferencias sobre temas y autores de actualidad.

Los Cursos de Cultura fueron siempre fieles a la doctrina católica y al Magisterio de la Iglesia, sobre todo del Papa. En momentos difíciles para la Iglesia argentina, los Cursos de Cultura Católica, sin vacilar, estuvieron con el Papa y su representante en Buenos Aires, el Nuncio Apostólico.

Los Cursos publicaron desde su comienzo la llamada *Hoja informativa*, cuyos volúmenes recogen toda su historia. Más tarde la Revista *Ortodoxia*, con sus 17 gruesos volúmenes, editó una sólida doctrina de filosofía, teología y cultura católica. A la sombra de los Cursos también se editó *Sol y Luna*, una revista de cultura dirigida por Juan C. Goyeneche, uno de los más fervientes amigos de los Cursos. No hay que olvidar tampoco que sin pertenecer a los Cursos, fueron hombres de los Cursos quienes fundaron la Revista *Criterio* y la publicaron en su primera época, con la dirección del Dr. A. Dell'Oro Maini. Numerosos libros fueron saliendo con el sello de los Cursos de Cultura Católica, de autores argentinos y extranjeros, sobre los temas más actuales y permanentes de la cultura

y que constituyen una verdadera biblioteca. Enrique Lagos fue el artífice de esta colección de la librería de los C.C.C.

Toda esta extraordinaria y vigorosa vida intelectual y espiritual de los C.C.C., su amplia influencia y repercusión en todos los ambientes universitarios y culturales del país, y también del extranjero, durante 20 años, han sido expuestas con objetividad, orden y claridad —y también con mucho amor— por Raúl Rivero de Olazábal en esta obra. El autor ha realizado una obra realmente histórica, basado en los numerosos documentos vinculados con la Institución y en el contacto con muchos de sus principales protagonistas, que aún viven.

Además, no se ha olvidado el autor de nombrar a los centenares de hombres vinculados con los C.C.C., en sus diversas actividades, tanto profesores, como dirigentes y organizadores y alumnos ilustres. Sobre todo ha evocado con emoción los nombres del Dr. Tomás D. Casares y de su inseparable secretario, el poeta Osvaldo Horacio Dondo, ambos alma de la Institución; y del Dr. Dell'Oro Maini y otros sobresalientes constructores de la Institución.

Todos los que hemos participado de alguna manera en esta extraordinaria empresa del espíritu, que son los C.C.C., hemos de agradecer la publicación de esta oportunísima obra de Rivero de Olazábal, que deja consignados cuidadosa y minuciosamente el amplio espectro de actividades docentes, culturales y religiosas, los hechos más importantes y las figuras sobresalientes de los C.C.C., para que no mueran —*ne pereant*— y queden vivos en la historia de la Cultura Católica Argentina.

OCTAVIO N. DEWISI

SOBRE LA RECTA DEFINICION DE CIENCIA *

1) *El carácter utilitario de la ciencia.*

Si bien es conocido por todos el admirable avance de la técnica actual, no es bien comprendido el papel de la ciencia en este proceso, o más bien se entiende a esta última como única responsable de la primera. Aún entre algunos científicos, para los cuales el único fin de la ciencia es la tecnología, reina un cierto escepticismo sobre la verdad que la ciencia podría descubrir. Es decir una desviación en la misma definición de ciencia, en su punto de partida.

Definiendo bien qué es ciencia, el científico queda abierto a la verdad en general. No sólo a la verdad de su ciencia particular sino también a saber darle el lugar que les corresponde a sus saberes dentro de los demás conocimientos, ya sean de tipo natural o sobrenatural.

* Agradecemos al Dr. F. Miguens y al Dr. A. Martínez Sagasti por iluminantes sugerencias volcadas en el transcurso de este trabajo.

Sin embargo en muchas ocasiones la ciencia es entendida de modo utilitario solamente, como "preámbulo de la tecnificación"¹. Esta tendencia puede verificarse en numerosas publicaciones. Sus autores en vez de introducirnos en el campo del saber que corresponda, empiezan sus artículos citando las aplicaciones que sus teorías podrían tener.

Es cierto que la técnica se nutre de la ciencia, ya que es imposible poner al servicio del hombre la naturaleza, si ésta no se conoce. Pero este es el objetivo de la ciencia aplicada, (ingeniería, medicina...) que además de la ciencia que la fundamenta debe valerse de criterios de utilidad. Si estos criterios de utilidad están rectamente orientados al bien del hombre y de la sociedad esas técnicas cumplirán satisfactoriamente su fin.

Lo absurdo es que en publicaciones de ciencia pura, se invoque como supremo fin de las mismas su aplicación técnica, en vez de su interés intrínseco científico: el conocimiento de un aspecto de la verdad. Es cierto que esos preámbulos de los artículos científicos, en los cuales se explicita el fin del trabajo, se deben a veces a exigencias impuestas por el empleador, el cual, al dirigir el departamento de investigación de una institución filosóficamente desviada, obliga a los empleados a realizar una ciencia que sea "útil". Caen en la misma crítica los estados que relegan el papel de la ciencia al binomio Ciencia y Tecnología en detrimento del trinomio Ciencia, Educación y Cultura. ¿Cuáles serán nuestras costumbres, sin educación? ¿Qué se puede esperar de la educación, si no se enseña la verdad? ¿Dónde está la verdad sino en la ciencia? (Entendida en toda su amplitud: ciencias positivas, filosofía y teología sobrenatural, apoyada en las verdades reveladas).

Cuando la motivación de la ciencia es solamente su aplicación a la técnica, la ciencia misma se degrada, ya que se la priva de su verdadero significado y se la aparta de su relación con la verdad. "La verdad científica no tiene que rendir cuentas más que a sí misma y a la verdad suprema que es Dios"².

2) Dependencia e independencia entre ciencia y técnica.

En general se comprende bien que no toda la ciencia termina por aplicarse a la técnica. Es más, hay ciencias enteras como la filosofía que carecen por completo de utilidad inmediata. Pero así como es tan patentemente inútil es tan patentemente amable por sí misma³.

No toda la técnica termina en un servicio del hombre (o perjuicio); al contrario, hay técnicas que a su vez son útiles a la ciencia. Por ejemplo una técnica de laboratorio.

Pero el aspecto más interesante del tema que estamos tratando es que puede hacerse una brillante técnica con un conocimiento poco sabio de las leyes naturales involucradas en la parcela de la naturaleza de la cual se sirve

¹ J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, 1977, p. 13.

² JUAN PABLO II, *Discurso* 10-XI-79.

³ Ver nota 1.

el proceso de tecnificación (aunque siempre se necesite un mínimo de conocimientos, que no siempre es pequeño). Para comprobar lo que acabamos de afirmar basta contemplar el inmenso desarrollo de la tecnología nuclear: centrales nucleoelectricas, propulsión de submarinos, bombas atómicas, etc. Sin embargo, no se conoce con exactitud la fuerza de origen nuclear, la interacción que es responsable del fenómeno. Al menos no se la conoce con la precisión y claridad con que conocemos la ley de atracción y repulsión de partículas cargadas (Ley de Coulomb). Bibliotecas plagadas de libros y estanterías colmadas de colecciones enteras de revistas especializadas sin encontrar la expresión fisicomatemática precisa es el resultado de más de cincuenta años de nuestro presente siglo. ¿No parece, acaso, la alquimia del siglo XX?

Mostremos un ejemplo más sencillo: el constructor de un tobogán sólo necesita saber que los niños caen. No le hace falta conocer la ley de gravitación universal, y menos aún la más moderna interpretación de los fenómenos gravitatorios, es decir que los cuerpos siguen la curva geodésica determinada por la geometría que genera la tierra según las ecuaciones de Einstein de la relatividad general.

3) *Hacia un correcto planteamiento de la noción de ciencia*

"La ciencia misma, en su entraña, en su orientación de fondo, en su modo de construirse y de expresarse, debería recuperar la integridad de lo real —el ente—, que parece haber perdido desde hace ya mucho tiempo. Para ello, habría que purificar el conocimiento científico de adherencias filosóficas desviadas⁴". Parte de la desviación consiste en un erróneo concepto del "modelo" en las ciencias. Los modelos de la realidad son necesarios para el avance de las ciencias, pero esos modelos deben mejorarse y reemplazarse por otros cada vez más perfectos y adecuados a la realidad. Por el contrario algunas corrientes filosóficas dan más importancia al modelo que a la realidad, más importancia a la coherencia interna de la teoría que a su verdad. De allí a desvincular el modelo de la realidad hay un solo paso. En ciertos casos quedarían débilmente vinculados a la realidad por el solo hecho de brindar datos de lo fáctico útiles para la técnica; entonces modelos distintos serían aceptados si arrojan los mismos datos...

Quizás el concepto aristotélico de ciencia nos permita recuperar esta pérdida de realidad. Desde este punto de vista la ciencia es el conocimiento cierto de la realidad por sus causas. Con este concepto desinteresado de ciencia abrimos nuestra inteligencia a los distintos tipos de conocimientos, diversificados por el sector de la realidad que abarcan y por el método de estudio empleado, ya sean particulares (Física, Matemática, Biología...); como generales y filosóficos; ya sean naturales, por las fuerzas de la razón; como sobrenaturales, usando la razón iluminada por la Fe.

En cambio si definimos ciencia como "preámbulo de la tecnificación" nos encerramos en un círculo vicioso o a lo más en un círculo antropocéntrico, en el cual resolver las necesidades materiales del hombre sería en último término el objeto del uso de su inteligencia. Este camino es a su vez desespe-

⁴ L. GARCÍA ALONSO, *Filosofía de la eficacia*, ed. Jus, 1978, p. 16.

rante para el científico porque ya nos enseña la historia que, en general, pasan muchos años desde los descubrimientos científicos hasta las aplicaciones prácticas. (No es este el caso de la tecnología nuclear a la que nos hemos referido, la cual se ha desarrollado rápidamente y ha provocado un exagerado juicio de "éxito" de la ciencia del núcleo, juzgándola más por sus espectaculares aplicaciones que por sí misma).

En resumen, si es cierto que la ciencia tiene relación con la técnica, no es esta su única relación ni la más importante. Antes que nada las ciencias particulares tienen relación con el saber general, siendo así no sólo informativas de recetas de construcción tecnológicas sino también formativas de hábitos intelectuales que permitan al hombre volar hacia verdades cada vez más profundas y por ello más verdaderas, felices y trascendentes.

J. I. CASAUBÓN

BIBLIOGRAFIA

LINO PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Quaderni della "Cattedra Rosmini", XI. Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa-Città Nuova Editrice, Roma, 1979, 240 pp.

El autor de este libro desea poner de manifiesto el sentido pedagógico de las enseñanzas de Rosmini, en las cuales sería atisbable una filosofía de la educación concebida a la manera de un mensaje antropológico en razón de su destinatario: el hombre. El lema de este ensayo —“antropología perché pedagogia” (p. 9) — sintetiza las inquietudes de Prenna: Rosmini habría legado todo un sistema antropológico basado en su docencia filosófica, a tal punto que la estructura didáctica de sus obras permitiría esquematizar su visión de lo humano y vincularla a los principios condicionantes de sus opiniones ontológicas, psicológicas y éticas. A esta ambición educativa no escapan las consideraciones religiosas del controvertido pensador italiano del siglo XIX, quien también expuso una teoría de la educación paralela a su teoría del apostolado cristiano. Prenna desarrolla su interpretación de esta faz del sistema rosminiano con referencias constantes al agitado ámbito histórico en que tuvo lugar la redacción y la recepción de los escritos del roveretano.

MARIO E. SACCHI

Les arts mécaniques au moyen âge, Préparé par GUY H. ALLARD et SERGE LUSIGNAN, Université de Montréal, Institut d'Études Médiévales. Cahiers d'Études Médiévales, VII. Belarmin, Montréal - J. Vrin, Paris, 1982, 176 pp.

Este cuaderno se integra con ocho artículos dedicados a destacar diversos aspectos concernientes a las artes mecánicas en la Edad Media, a las cuales se prestó entonces una atención proporcionada a los recursos disponibles por el hombre de aquel tiempo para encarar la fabrilidad de sus obras externas. Carentes del prestigio asignado en aquella época a la doctrina sagrada, a las ciencias filosóficas y a las artes liberales, las artes mecánicas tuvieron, no obstante, un desenvolvimiento digno de estudio, no menos que un encuadramiento dentro del quehacer humano puntualizado por numerosos teólogos y filósofos. A este encuadramiento se refiere el interesante planteo de conjunto que brinda Guy H. Aallard (*Les arts mécaniques aux yeux de l'idéologie médiévale*, pp. 13-31). Le sigue el examen de Serge Lusignan consagrado a la teoría de dichas artes en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, uno de los primeros representantes de la escuela dominicana (pp. 33-48). André Vermeirre analiza el juicio que la navegación ha merecido a Hugo de San Víctor (pp. 51-61), y Bert S. Hall se ocupa de la producción literaria medieval relativa a algunas técnicas, particularmente a la astronomía, a la medicina y a la ingeniería militar (pp. 147-150). Estas son las contribuciones que guardan nexos estrechos con los enfoques filosóficos en derredor de la artes en cuetión.

Los otros cuatro artículos son trabajos historiográficos que no inciden directamente en planteos filosóficos, pero que resultarán atractivos para los cultores

de otras áreas del saber. Así, Benoit Beaucage expone algunas consideraciones acerca de la explotación del suelo en el medio social provenzal de fines de la Edad Media (pp. 63-74); Diane Saint-Jacques Côté trata ciertos puntos tocantes a las representaciones teatrales (pp. 75-90); Roland Sanfaçon investiga los cambios en la arquitectura gótica (pp. 93-129); y Claude Gagnon abunda en torno a la alquimia y a sus relaciones con la técnica y la tecnología (pp. 131-146).

Si bien estos ocho artículos del cuaderno que comentamos aportan datos que los especialistas seguramente apreciarán en sus debidos valores, su lectura deja la impresión de hallarnos ante un panorama demasiado fragmentado del significado medieval de las artes mecánicas. Se impone, pues, estimular a los estudiosos de Montréal para que nos ofrezcan ulteriores contribuciones que completen los alcances del presente volumen.

MARIO E. SACCHI

ALAIN GUY, *Histoire de la Philosophie Espagnole*, 2me. edition, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1986, 490 pp.

Autor de una docena de libros sobre filósofos españoles y de muchos artículos del mismo tema, Alain Guy, es casi paradójicamente (dada la poca atención que revelan en general los franceses ante el pensamiento hispánico) uno de los más grandes conocedores y expositores de la reflexión filosófica de la península desde la edad media hasta la actualidad. Dueño de una información increíble, asombra a los mismos especialistas de España —donde hay autoridades en la materia— por su dominio de un campo poco frecuentado. Con notable objetividad presenta en este volumen un vastísimo panorama histórico dividido en cinco secciones: el medioevo, el siglo de oro, el iluminismo, el siglo XIX y el siglo XX.

Sería una tarea demasiado fatigosa el detallar en una reseña siquiera los nombres de cada uno de los autores estudiados; no hay pensador de alguna relevancia que no haya obtenido un lugar en esta obra. Solamente cabría destacar las figuras que han merecido mayor atención en cada una de las épocas.

En la edad media expone, entre muchos otros, a Domingo González (así nombra a quien generalmente se cita como "Gundisalvo", "Gundisalin" o "Gundisalvus"), responsable de importantes traducciones al latín de escritos aristotélicos y de obras de inspiración aviceniana; Pedro Hispano (lo llama "Pedro de España") el famoso lógico que llegó a ser Papa tras enseñar medicina en Siena y filosofía en Lisboa; Raimundo Lulio, lógico, metafísico del ejemplarismo agustiniano, polemista contra los maometanos a la vez que reformador social y místico; Raimundo de Sabonde, filósofo y teólogo audaz de enorme influjo en toda la Europa de su tiempo; Arnaldo de Villanova, antiescolástico y defensor del comunismo; Anselmo de Turmeda, franciscano escéptico, convertido al islamismo; San Vicente Ferrer, lógico a la vez que predicador fecundo. Presenta además tomistas, estoicos, platónicos y sincretistas.

En el renacimiento se iniciaría, para Guy, el siglo de oro español; estudia a Luis Vives, humanista, adversario de los lógicos nominalistas, escritor elegante, pedagogo y psicólogo, partidario de una democracia socializante; Sebas-

tián Fox Morcillo, lógico antiaristotélico, ético y político democrático; Juan Ginés de Sepúlveda, historiador, jurista y defensor del autoritarismo monárquico; Francisco de Vitoria, teólogo imperial de ideas democráticas, creador del derecho internacional como disciplina; Francisco Suárez, teólogo, jurista y metafísico enfrentado a veces con el tomismo; fray Luis de León (sobre el que Guy ha escrito un libro), teólogo, poeta y místico a la vez que jurista de ideas democráticas. Más brevemente trata de filósofos nominalistas, tomistas, escoltistas, aristotélicos, biólogos, caracterólogos y juristas de diversas tendencias. Más entrados en la edad moderna aparecen Juan Caramuel, polígrafo ecléctico de tendencias cartesianas, teólogo, matemático, astrónomo y filósofo; Baltasar Gracián, teólogo, psicólogo y filósofo antimaquiviélico como el jesuita Pedro de Rivadeneira y como Juan de Mariana.

En el siglo del iluminismo al que ya pertenece Caramuel, se estudia entre otros muchos a Juan Cardoso, judío antiaristotélico; a varios atomistas; a Benito Feijóo, médico, político, historiador y filósofo empirista; Andrés Piquer, médico, físico y lógico de tendencia ecléctica; Ramón Campos, lógico y jurista seguidor de Condillac; Gaspar de Jovellanos, antiaristotélico, moralista y economista liberal; aparecen escolásticos tradicionalistas y renovadores.

En el siglo XIX, merecen especial atención José Muñoz, piadoso monje seguidor del racionalismo francés; Jaime Balmes, iniciador de la gnoseología en el campo católico; Donoso Cortés, defensor del tradicionalismo; los escolásticos que denomina "modernos", Ceferino González, tomista y Juan Urráburo, suarista; Julián del Río, ferviente krausista y su discípulo Francisco Gines de los Ríos, filósofo del derecho. Se trata también de una serie de kantianos, positivistas, hegelianos, socialistas y anarquistas.

El siglo XX abarca más de la mitad de la obra. Aparecen, entre otros, Miguel de Unamuno, existencialista kierkegaardiano; José Ortega y Gasset con su perspectivismo y raciovitalismo; Julián Marías, heredero espiritual de Ortega; María Zambrano, espiritualista católica antifranquista; José Gaos, marxista que viró al neokantismo y a la fenomenología, terminando en el agnosticismo; Eugenio D'Ors, brillante filósofo de la cultura; Manuel García Morente, primero kantiano, luego bergsonian, fenomenólogo y por fin tal vez tomista (Guy lo pone en duda); Joaquín Xirao, socialista cristiano, husserliano y scheleriano; José Ferrater Mora, que con su método integracionista trata de unir extremos pese a su actitud crítica ante los sistemas; José Luis Aranguren, personalista católico, original pese al influjo recibido y reconocible de D'Ors y de Ortega; Juan Zaragüeta (al que Guy lo califica como "ontologista" por ocuparse de ontología, cuando el término designa una corriente determinada), metafísico Canals Vidal y Leopoldo Eulogio Palacios, tomistas preocupados por la él, que se consideraba "tomista moderno" al estilo lovaniense); Adolfo Muñoz Alonso, agustiniano rosminiano; Santiago María Ramírez, comentarista de Santo Tomás profundo y erudito; Angel González Alvarez, José Todolí Duque, Francisco Canals Vidal y Leopoldo Eulogio Palacios, tomistas preocupados por la temática contemporánea, lo mismo que Antonio Millán Puelles. En cambio Sergio Rábade Romeo se acerca más a Hartmann y Merleau-Ponty.

Un pensador profundo y original es Javier Zubiri, siempre en temática moderna, con su posición "objetivista"; desconcertante es Juan David García Bacca, ex-sacerdote, como Zubiri (pero éste siguió fiel a su fe), marxista declarado, entusiasta de la lógica matemática pero también heideggeriano, poeta e historiador. También es curiosa la situación del brillante epistemólogo Carlos

París, marxista militante aunque católico. Otros filósofos marxistas son Enrique Tierno Galván, sociólogo volcado al pensamiento analítico; Manuel Sacristán, leninista gramsciano; Gustavo Bueno, materialista ocupado en la praxis; Luis Crespo, marxista clásico; Gonzalo Puente Ojea, althusseriano; Jacobo Muñoz Veiga, antianalítico seguidor de Adorno. En cambio Agustín García Calvo es un anarquista violento; otro anarquista, pero no violento y católico es Carlos Díaz. Critican a la Iglesia por su actitud ante el capitalismo (según ellos, de alianza) los sacerdotes Jesús Aguirre, y Alfonso Alvarez Bolado. En cambio, el escriturista y teólogo José María González ataca a la vez al clericalismo y al marxismo; por su parte propugna un diálogo con los marxistas el jesuita José Gómez Caffarena, metafísico.

Esta rápida ojeada sobre la obra de Alain Guy sólo podría ser un indicador del valioso contenido de ese volumen muy preciso y documentado. A pesar de la cercanía étnica y lingüística con la Madre Patria, los argentinos estamos bastante alejados de la rica variedad del pensamiento peninsular. Este volumen puede ser una ayuda valiosa para quienes se ocupan de cuestiones filosóficas para avvicinarlos a una realidad que no se puede ignorar. Como conclusión crítica sólo podría observarse que el enfoque tan objetivo del autor parece inhibirlo de hacer reflexiones críticas.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA





ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

**FUNDACION
BUNGE y BORN**

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



BANCO RIO

SANCHEZ ELIA - PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

A R E N A L E S 1 1 3 2

CAPITAL

**ADHESION DE
LA OXIGENA S.A.I.C.**



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

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

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

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

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

Té Suave UNION: La 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.

Gobernador Virasoro - Corrientes



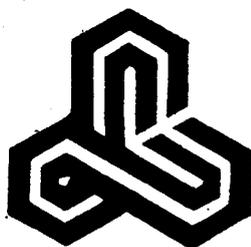
La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

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

**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

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