

● RAZÓN Y FE EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

I

Las relaciones entre la razón y la fe (entendiendo por «razón» no la facultad de discurrir, sino el contenido objetivo de los actos de esa facultad, y por «fe» la adhesión a enunciados religiosos aceptados como una revelación divina) han sido tema de reflexiones que recorren toda la historia de la filosofía. Aunque en general se han buscado (y muchas veces logrado) soluciones conciliatorias, la cuestión se ha planteado con frecuencia en forma conflictiva. Recordemos que ya en la antigüedad han habido posiciones contrastantes, ya de rechazo del saber racional invocando la razón, ya de exclusión de afirmaciones religiosas en nombre de la razón¹. Jenófanes criticó el politeísmo antropomórfico de la religión griega²; Platón el indecente actuar de los dioses homéricos³. Por su parte, los primeros escritores cristianos contrastaron en actitudes: San Justino asumió con mucha prudencia la filosofía de su época⁴, pero su discípulo Taciano la rechazó violentamente⁵, y Hermías llegó a burlarse de ella⁶. Sin llegar a ese extremo, Tertuliano se opuso a la filosofía en nombre de la fe cristiana⁷. En cambio, Minucio Félix ha pasado a la historia como un brillante filósofo defensor del cristianismo, del cual no habría tenido mayor conocimiento⁸. Más correctamente, Clemente de Alejandría consideró que la filosofía —en la que halló errores y destacó notables aciertos— es una preparación para la fe⁹.

En la gran era de la patrística, la «nicena», tanto los Padres orientales como los occidentales tuvieron una posición muy clara: superando incomprensiones anteriores, subrayaron la superioridad de la fe sobre la razón natural y asumieron sin problemas las verdades destacadas por los filósofos antiguos, separándolos de sus contextos paganos y utilizándolos en servicio de la fe. Tales los casos de San Basilio Magno¹⁰, de San Gregorio de Nyssa¹¹, de San Gregorio de Nacianzo¹² y de San Agustín¹³, entre otros.

¹ Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1952, pp. 36-37, 43-59, 143-146 y 160-171.

² JENÓFANES, *Fragmentos* 11, 14-16, 23-24 y 26, en S. KIRK-J. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1974, pp. 240-146. Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, ibi 1984, vol. I, pp. 349-361.

³ PLATÓN, *República*, 337c-386c, ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1969, t. I, pp. 92-203. Cf. M. GRUBE, *Pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973, pp. 233-273.

⁴ SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, B.A.C., Madrid 1979, pp. 300-548.

⁵ TACIANO, *Discurso a los griegos*, en D. RUIZ BUENO, *op. cit.*, pp. 768-863.

⁶ HERMIAS, *Contradicciones de los filósofos*, en D. RUIZ BUENO, *op. cit.*, pp. 878-888.

⁷ TERTULIANO, *De praescriptione* VII 6: CChrLat II 192.

⁸ MINUCIO FÉLIX, *Octavius*: PL III 14-38. Cfr. F. CAYRÉ, *Patrologie*, Desclée De Brouwer, Paris 1945, t. I, p. 132.

⁹ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I 5: PG VIII 723-727; cfr. 732 y 816.

¹⁰ SAN BASILIO MAGNO, *In Hexaëmeron*. I: PG XXIX 16. Cfr. G. E. PONFERRADA, *San Basilio Magno*, Instituto de Teología, La Plata 1982, pp. 8-24.

¹¹ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De hominis opificio*: PG XLIV 123-256.

¹² SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Sermo* 27: PG XXXV 5-18.

¹³ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* V-IX, B.A.C., Madrid 1977, pp. 368-595.

Más tarde, en la alta Edad Media, tras el renacimiento carolingio —en el que comenzó la secular disputa sobre los conceptos universales— se desarrolló una «dialéctica» de tipo verbalista, a la cual se opuso, con razón pero con exceso, San Anselmo, el autor del célebre argumento racional para demostrar la existencia de Dios¹⁴. Fueron sus adversarios Anselmo de Besata y Berengario de Tours, ya atacados por el activísimo asceta San Pedro Damiani, para quien la filosofía es «sierva de la teología»¹⁵, y por Menegold de Lautenbach, que insistía en el paganismo de los filósofos¹⁶.

No está de más recordar que los «filósofos» son solamente los autores paganos y por «filosofía» se entendía lo que llamaban «dialéctica» y que en realidad es la lógica aristotélica, conocida sólo en parte (la que desde principios del siglo XIII será llamada *Logica vetus*: la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y la *Interpretación* del propio Aristóteles —las tres traducidas al latín y comentadas por Boecio—, los dos libros sobre los *Silogismos* de este mismo autor y los *Tópicos* de Cicerón), y aplicada con torpeza ingenua a la elucidación del dato revelado.

En el siglo XII se agudizó la oposición al uso de la filosofía en el campo teológico: Bruno de Segni¹⁷, Ruperto de Deutz¹⁸, Gerhoh de Reicherberg¹⁹, Felipe de Harvengt²⁰, Pedro de Blois²¹, Giraud de Barri²², Esteban de Tournai²³, Gauthier de San Víctor²⁴ y Absalón de Springkirchbach²⁵ denunciaron, en tonos que llegan a ser apocalípticos, el uso de la filosofía en cuestiones propias de la fe cristiana. Si se tiene paciencia suficiente para leer a estos autores, hoy olvidados, se verá que sus preven- ciones no van, en realidad, contra la filosofía, sino contra un uso abusivo de la lógica.

El problema revivió en el siglo XIII al entrar en la cristiandad el *Corpus aristotelicum*, acompañado de comentarios árabes y judíos. El contacto con el mundo musulmán, establecido ya en España, despertó un interés extraordinario por su cultura inspirada en el antiguo pensamiento griego, conocido por el Islam por obra de maestros cristianos sirios. En distintas ciudades de la península hispánica se crearon centros de traductores: el principal fue el de Toledo, en la segunda mitad del siglo XII.

Al fundarse la Universidad de París, en junio del 1200, los profesores de la que tomó el nombre de Facultad de Artes ya conocían no sólo la *Logica nova* de Aristóteles, sino también sus *Libros naturales*, su metafísica y su ética: enseñaban una vi-

¹⁴ SAN ANSELMO, *Proslogion*, en *Obras*, B.A.C., Madrid 1952, t. I, p. 366.

¹⁵ SAN PEDRO DAMIANI, *De sancta simplicitate*: PL CXLV 965; y *De divina omnipotentia*: PL CXLV 603: «velut ancilla dominae subservire». Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe. siècle*, Bruxelles 1948, pp. 47, 77 y 114.

¹⁶ MENEGOLD DE LAUTENBACH, *Opusculum contra Wolfelmum*: PL CLV 147-176.

¹⁷ BRUNO DE SEGNI, *De sancta Trinitate* I: PL CLXV 1764.

¹⁸ RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate* VII: PL CLXVII 1774-1774 y 1777-1778.

¹⁹ GERHOF DE REICHERBERG, *Liber de corruptis Ecclesiae statu* III: PL CXCIV 96-97.

²⁰ FELIPE DE HARVENGT, *Epistula ad Engelbertum*: PL CCIII 157, 693, 707.

²¹ PEDRO DE BLOIS, *Epistula ad Magistrum Radulfum*: PL CCVII 18 y 825.

²² GIRAUD DE BARRI, *Speculum Ecclesiae*, ed. Brewer, London 1897, p. 7.

²³ ESTEBAN DE TOURNAI, en H. DENIFLE O. P.-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis*, Delalain, Paris 1889, t. I., p. 47.

²⁴ GAUTHIER DE SAN VÍCTOR, *Contra labyrinthos Franciae*: PL CXCIX 1127-1172.

²⁵ ABSALÓN DE SPRINGKIRCHBACH, *Sermo* 4: PL CCXI 37.

sión del mundo distinta de aquélla presentada por los maestros de la Facultad de Teología, basada en el neoplatonismo cristiano de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín²⁶.

La preocupación de los teólogos se agudizó por la difusión de las ideas panteizantes de Amalrico de Bène y de David de Dinanto, que parecían estar inspiradas en el aristotelismo. Este hecho alarmante provocó un decreto de los obispos de la región de Sens: en 1210 sancionaron severamente a varios sacerdotes, diaconos y clérigos y prohibieron enseñar en forma pública o privada las obras «físicas» y metafísicas del Estagirita. En 1215 un legado papal, el cardenal Roberto de Courçon, tras inspeccionar las cuatro Facultades de la Universidad dictó una serie de medidas. Una de ellas prescribe enseñar la lógica y la ética de Aristóteles, pero prohíbe la «física» y la metafísica por su carácter naturalista²⁷.

El papa Gregorio IX, al tanto de los problemas universitarios parisienses²⁸, dirigió en 1221 la bula *Parens scientiarum Parisius* al mayor centro intelectual del mundo cristiano, elogiando la labor realizada y formulando detalladas instrucciones. En lo tocante a los libros prohibidos del Estagirita, mantiene la censura «hasta que sean expurgados de sus errores»²⁹. Esta difícil tarea nunca llegó a realizarse: la comisión encargada de hacerlo sufrió la pérdida de su presidente, el brillante teólogo Guillermo de Auxerre³⁰ y tras su muerte no volvió a reunirse. Los profesores de la Facultad de Artes volvieron poco a poco a enseñar las obras aristotélicas cuestionadas sin ser molestados. Más aun, teólogos de tendencias tradicionalistas ya no temían usar, aunque con cautela, elementos típicamente aristotélicos³¹.

II

Santo Tomás llegó a la Universidad de París en 1245. Se había liberado de la prisión impuesta por su familia por haber ingresado sin su autorización a la orden mendicante de Santo Domingo cuando cursaba estudios en la Facultad de Artes de la Universidad de Nápoles. Allí había tenido por profesores a dos aristotélicos, Martín de Dacia y Pedro de Hibernia. En París cursó teología con San Alberto Magno, el famoso maestro que trataba de armonizar el tradicionalismo agustiniano con el redescubierto aristotelismo. Ya entonces Roger Bacon había convencido a sus colegas de la Facultad de Artes parisiense que estaban a la zaga de los maestros de su rival de Oxford, donde desde hacía años se estudiaba toda la filosofía aristotélica y con preferencias sus libros «físicos»³². Este clima ambientaba una renovación en la

²⁶ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain 1946, pp. 57-152.

²⁷ Cfr. G. THÉRY O. P., *Autour du décret de 1210 I: David de Dinant et son panthéisme matérialiste*, Vrin, París 1925; G.-C. CAPELLE O. P., *Autour du décret de 1210 II: Amaury de Bène et son panthéisme formel*, Vrin, ibi 1932; y M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Gregoriana, Roma 1941, pp. 109-147.

²⁸ La universidad era de derecho pontificio.

²⁹ Cfr. H. DENIFLE O. P.-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 143.

³⁰ Cfr. C. OTTAVIANO, *Guglielmo d'Auxerre*, Roma 1929, pp. 24-27.

³¹ Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, pp. 83-86; y G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 244-249.

³² Cfr. G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 249-262.

teología. En 1248 Santo Tomás acompañó a su maestro a Colonia, donde su Orden había fundado un *Studium generale*. Permaneció allí hasta 1252; retornó a París, recomendado por San Alberto para iniciarse en la docencia como *baccalaureus*. Durante un año explicó *cursorie* (rápidamente) el Antiguo Testamento y durante otro año el Nuevo. En el año 1254 comentó los dos primeros libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obra preñada de textos patrísticos y, al año siguiente, los dos libros restantes. Aprobados los ejercicios académicos de práctica, recibió el doctorado y comenzó su docencia, sucediendo en la cátedra a Elías Brunet, aunque sin que el claustro universitario lo admitiese en su seno³³.

El joven maestro debía enseñar una «ciencia», la teología, en forma sistemática, como ya lo habían comenzado a hacer los «sumistas» y «sentenciaros» en el siglo anterior, aunque fuese un comentarista de la Biblia, ciertamente asistemática. Este hecho creaba una serie de problemas. La palabra «ciencia» era entonces entendida, siguiendo a San Agustín, ya como la «comprensión de algo»³⁴, ya, precisando más, como «el conocimiento intelectual de las cosas temporales», distinto, por tanto, de la sabiduría, «conocimiento intelectual de las cosas eternas»³⁵. La razón discursiva versa sobre lo temporal; la inteligencia sobre lo eterno. En cambio, para Aristóteles, la «ciencia» (ἐπιστήμη) es un conocimiento racional preciso, demostrativo de las causas³⁶. ¿En qué sentido la teología es una «ciencia»³⁷?

El problema ya se lo planteó Santo Tomás en su docencia como bachiller sentenciario; pero el fruto primerizo de su labor docente, el *Scriptum super libros Sententiarum*, no se habría publicado hasta después de su doctorado, en 1256³⁸. En esta obra comienza asentando: «Todos los que pensaron rectamente consideraron que el fin de la vida humana es la contemplación de Dios». Ahora bien, «la contemplación de Dios es doble. Una, por medio de las creaturas, que es imperfecta [...] pero que es la felicidad de esta vida y a ella se ordena todo el conocimiento filosófico que procede por razones tomadas de las creaturas. Hay otra contemplación de Dios, visto inmediatamente en su esencia: ésta es perfecta y se dará en la patria celestial y es posible al hombre según lo supone la fe»³⁹.

Hay, pues, dos modos de contemplar a Dios: una, por obra de la razón, partiendo de las creaturas; es el conocimiento filosófico; otra, por la visión directa de la esencia divina en el cielo. Pero continúa Santo Tomás: «Es preciso que lo ordenado a un fin esté proporcionado a ese fin». Ahora bien, como el hombre está ordenado a la visión beatífica, «debe ser conducido a esa contemplación por un conocimiento

³³ Cfr. G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 255-258; ID., *Introducción al tomismo*, 2a. ed., Club de Lectores, Buenos Aires 1985, pp. 30-31. J. A. WEISHEIPL O. P., *Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 72-85, sostiene que no fue en París bachiller bíblico (lo habría sido en Colonia), sino sólo «sentenciario».

³⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae* XXXVI 49: PL XXXII 1063.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 15,25: PL XLII 1012.

³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Análíticos posteriores* I 2: 71 b 23, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1945.

³⁷ Es claro que no se trata de la concepción moderna de «ciencia», como distinta de la filosofía, sino de la clásica: cfr. G. E. PONFERRADA, «Ciencia y filosofía en el tomismo»: *Sapientia* XLVII (1992) 9-22.

³⁸ Cfr. J. A. WEISHEIPL O. P., *op. cit.*, p. 358.

³⁹ S. TOMÁS, *Scriptum super libros Sententiarum*, prol. q. 1 a. 1, ed. P. Mandonnet O. P., Lethielleux, Paris 1929, pp. 7-8.

no tomado de las creaturas, sino inspirado por la luz divina, y ésta es la doctrina de la teología⁴⁰. Aquí «teología» es la teología sobrenatural, la *sacra doctrina*. «Esta ciencia es altísima y tiene eficacia por la luz de la inspiración divina». Más aun: «La luz divina, de cuya certeza procede esta ciencia, es eficaz para la manifestación de muchas verdades que se tratan en las disciplinas filosóficas»⁴¹. Hasta aquí campea un eco de la doctrina agustiniana de la «iluminación»⁴². Pero enseguida aparece la concepción aristotélica de la «ciencia» como saber derivado de principios: «Las ciencias superiores proceden de principios evidentes por sí mismos; las ciencias inferiores, subalternadas a las superiores, suponen conclusiones probadas por las ciencias superiores». Éste es el caso de la teología: «La teología es inferior a la ciencia que posee Dios, pues conocemos imperfectamente lo que Él mismo conoce perfectísimamente. Así, la teología supone los artículos de fe y cree en ellos y de esto procede luego a probar lo que sigue de los artículos de fe»⁴³.

De modo que la teología cumple con el requisito fundamental para ser una «ciencia»: el derivar de principios primeros. «Esta doctrina tiene por principios primeros los artículos de fe, que son conocidos por la luz de la fe por quienes tienen fe»⁴⁴. Toda ciencia versa sobre un «sujeto». En la teología el sujeto es Dios: «El ente divino cognoscible por inspiración es el sujeto de esta ciencia»⁴⁵. Hasta aquí parecería que la «inspiración» interior fuese la fuente del saber teológico; más aún, la misma revelación parecería identificarse con esta luz de la fe.

Esto, sin embargo, no condice con el realismo tomista, ni con el principio *fides ex auditu*. ¿Qué función tendrá la predicación, el testimonio de los profetas o de los apóstoles? Santo Tomás aclara: «Además de la luz infusa, es preciso que el hábito de la fe se distinga de determinados temas creíbles por la doctrina del predicador [...], como también el intelecto de los principios naturalmente ínsitos se determinan por percepciones sensibles»⁴⁶. Queda firme la función iluminadora de la fe infusa; pero lo iluminado son los enunciados de fe, recibidos por obra del predicador.

¿En qué lugar queda el saber teológico sobrenatural? Porque el hombre, por ser racional, no se contenta con creer: quiere razonar su fe. La respuesta es ésta: «El hábito de estos principios, es decir, de los artículos (enunciados revelados), se llama «fe» y no «entendimiento», porque estos principios están por sobre la razón y por ello la mente humana no puede captarlos perfectamente; y así se tiene cierto conocimiento defectivo, no por falta de certeza de lo conocido, sino por defecto del cognoscente. Pero la razón conducida por la fe es elevada para que comprenda más claramente lo que cree, y así de algún modo lo entiende»⁴⁷. Así se constituye una

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX 6,9: PL XLII 966.

⁴³ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 q. 1a. 3a, pp. 13-14.

⁴⁴ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 q. 1a. 3a, pp. 13-14.

⁴⁵ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 4, p. 16.

⁴⁶ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 5, p. 17. Es claro que no se trata de un innatismo ni de una iluminación interior objetiva: lo innato es la facultad intelectual y su «luz» abstractiva. Todo lo que conoce el entendimiento humano proviene de una percepción sensorial: cfr. *Ibid.*, dist. 3 q. 1 a. 2 ad 2um, p. 94. Aun Dios, supremamente inteligible y presente en el alma por esencia, es objeto del entendimiento: cfr. *Ibid.*, dist. 3 q. 1 a. 2 ad 3um, p. 95. El Angélico precisará su posición en otras obras posteriores.

⁴⁷ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 sol. 3a, p. 14.

«ciencia», cuyo sujeto es Dios: «El ente divino cognoscible por inspiración es el sujeto de esta ciencia»⁴⁸.

III

La *Expositio super librum Boethii De Trinitate* es posterior en cinco años al *Scriptum super Sententiis*, fruto de una labor inicial del Maestro en Teología⁴⁹. La obra de Boecio gozaba de singular prestigio, no sólo por la autoridad filosófica y teológica del cónsul romano formado en las escuelas de Atenas, sino también porque se lo consideraba un mártir de la fe católica, cuando en su ajusticiamiento, ordenado por el arriano Teodorico, intervinieron ante todo motivos políticos⁵⁰. Santo Tomás lo tomó como base de una exposición que desborda el texto, pues la inicia retomando el tema de la naturaleza de la teología, ya tratado en su obra anterior, con una tónica agustiniana de la que comienza a alejarse poco a poco. El Angélico subraya: «La mente humana, oscurecida por el peso de la corporeidad corruptible ante la luz de la verdad primera, por la que todo es fácilmente cognoscible, no puede ser decepcionada. Por ello es preciso que, según el proceso natural de la razón, llegue de lo posterior a lo anterior y de las creaturas al Creador [...] Pero como la vista se equivoca fácilmente en lo que divisa en lontananza, [la razón], al ascender de las creaturas a Dios, ha caído en múltiples errores [...] Por ello Dios proveyó al género humano otra vía segura de conocimiento, infundiéndola por la fe en la mente de los hombres»⁵¹.

Hay, pues, dos caminos para llegar al conocimiento de Dios: el de la razón y el de la fe. Pero al hombre le interesa comprender lo que cree: reflexiona sobre la fe y surge así el saber teológico, objeto del tratado de Boecio comentado por Santo Tomás: «El fin de esta obra es manifestar lo oculto en cuanto es posible en esta vida»⁵². En esta tarea, la razón humana, «para investigar la verdad, no se basta si no está iluminada por la luz divina; y así la luz divina es la causa principal y la mente humana la causa secundaria»⁵³. En el *Scriptum* la atención estaba centrada en la función decisiva de la luz de la fe, siendo mínima la de la razón; ahora en la *Expositio* ésta adquiere mayor extensión.

Al plantear «el conocimiento de lo divino», se establece que, «Como toda fuerza activa creada es finita, su capacidad está limitada a determinados efectos. Así, hay algunas verdades inteligibles a las que se extiende la eficacia del entendimiento agente, como los principios que el hombre conoce naturalmente y todo lo que de ellos se

⁴⁸ S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 4, p. 16.

⁴⁹ Cfr. J. A. WEISHEPL O. P., *op. cit.*, pp. 140-143.

⁵⁰ Cfr. L. OBERTELLO, «La morte di Boezio e la verità storica»: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Herder, Roma 1981, pp. 55-70; y E. DEMONGEOT, «La carrière politique de Boèce»: *Ibid.*, pp. 97-108.

⁵¹ S. TOMÁS, *Expositio in librum Boethii De Trinitate*, prol., nn. 1-2, ed. M. Calcaetra, Marietti, Turin 1954, p. 314. Esta edición debe corregirse en diversos pasajes por la de B. Decker, Brill, Leiden 1955. En cuanto a la fecha de la obra, Calcaetra adhiere a la opinión de Mandonnet (1257-1258), rechazando los argumentos de Synave (1256-1258) y los de Bonnefoy (1250-1272). También M.-D. Chenu adhiere a esta opinión. Cfr. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 49.

⁵² S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, prol., n. 10, p. 314.

⁵³ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, prooemium, n. 4, p. 316.

deduce: para conocer esto no se requiere ninguna nueva luz inteligible, sino que es suficiente la poseída naturalmente. Pero hay otras, a las que no se extienden dichos principios, como lo propio de la fe, que excede la facultad de la razón [...] Y esto no lo puede conocer la mente humana, sino divinamente iluminada por una nueva luz sobreañadida a la natural»⁵⁴.

Por sus solas fuerzas la razón humana puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios: por los efectos se conoce la causa. «Pero el efecto es doble. Uno, adecuado al poder de su causa, y por tal efecto se conoce plenamente el poder de la causa y, por consiguiente, su esencia. El otro efecto no llega a dicha igualdad; y por tal efecto no se puede comprender el poder del agente y, por consiguiente, tampoco su esencia, sino que de la causa se conoce solamente que existe»⁵⁵. Sin embargo, «La mente humana está máximamente ayudada cuando su luz natural es confortada por una nueva ilustración, como lo es la luz de la fe y el don de sabiduría y de entendimiento, por los que la mente se eleva sobre sí en su contemplación en cuanto comprende que Dios está por sobre todo lo que naturalmente conoce»⁵⁶.

Como la razón humana conoce la verdad, y toda verdad es participación de la verdad divina, «Algunos dijeron que lo primero que conoce la mente humana en esta vida es el mismo Dios, que es la verdad primera, por la que se conoce todo lo demás. Pero esto es abiertamente falso, porque conocer a Dios por esencia es la bienaventuranza del hombre; de esto se seguiría que todo hombre es bienaventurado (está en la visión beatífica). Y, además, como todo lo que se afirma de la esencia divina se unifica, nadie se equivocaría en lo que se afirma de Dios, lo que por experiencia es evidentemente falso»⁵⁷.

Sin duda, Dios está presente en todo y es supremamente inteligible. También la luz natural de la mente, por ser inmaterial, es inteligible: «La primera luz divinamente infundida en la mente es la luz natural, por la que está constituida la fuerza intelectiva. Pero esta luz no es lo primero que conoce nuestra mente, ni por el conocimiento por el cual sabríamos qué es, porque es preciso una larga investigación para conocer qué es el intelecto, ni por el conocimiento por el que conoceríamos si es, porque no percibimos que tenemos entendimiento sino cuando percibimos que entendemos [...] Ninguno entiende que entiende sino cuando entiende un inteligible [...] Como todo nuestro conocimiento intelectual deriva de los sentidos, lo que nos es cognoscible por nuestros sentidos, nos es conocido primero que aquello cognoscible por el intelecto, [el cual conoce por] las formas que abstrae de las imágenes sensibles»⁵⁸.

Por lo tanto, la razón natural, que puede demostrar que Dios existe, «no puede en modo alguno llegar a lo que Dios es en sí mismo, uno y trino»⁵⁹. ¿Significa esto que no se puede investigar lo divino? La respuesta de Santo Tomás: «Como la perfección del hombre consiste en la unión con Dios, es necesario que con todas sus

⁵⁴ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1. a. 1, p. 320.

⁵⁵ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 2, p. 322.

⁵⁶ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

⁵⁷ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1. a. 3, p. 324.

⁵⁸ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

⁵⁹ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 4, p. 326.

fuerzas se allegue a lo divino en cuanto le sea posible»⁶⁰. Y este acercamiento a lo divino debe seguir la vía del conocimiento, ya que el fin último beatificante es la contemplación de Dios. Ahora bien, «El conocimiento de las cosas divinas puede estimarse de dos tipos. Uno, de parte nuestra; y así [lo divino] solamente es cognoscible por las creaturas, de las que nos anoticiamos por medio de los sentidos. Otro, por la naturaleza [de lo divino], que en sí misma es máximamente cognoscible, aunque según su modo no la conozcamos nosotros, sino sólo Dios y los bienaventurados»⁶¹. «Y así de las cosas divinas hay una doble ciencia. Una, según nuestro modo [de conocer], que toma de lo sensible los principios que anotician de lo divino. Y así los filósofos nos han transmitido una ciencia de lo divino, llamando "ciencia divina" a la Filosofía Primera. Otra, según el modo de las mismas cosas divinas, por la que lo divino se capta en él mismo, la que nos es perfectamente imposible en esta vida»⁶². Se reitera lo ya afirmado en el *Scriptum*; también lo referente al saber teológico derivado de la fe, aunque en forma más explícita se subraya la función de la razón.

«En esta vida tenemos cierta participación y asimilación del conocimiento divino, en cuanto por la fe infusa en nosotros adherimos a la verdad primera por sí misma. Y como Dios, al conocerse a sí mismo, conoce lo demás a su modo, por simple intuición, no discuriendo, así nosotros, al adherir por la fe a la verdad primera, llegamos al conocimiento de otras cosas según nuestro modo, o sea, discuriendo de los principios a las conclusiones. De aquí que lo mismo que afirmamos por la fe constituya los principios de esta ciencia y lo demás son como sus conclusiones»⁶³. Reaparece la concepción aristotélica de la «ciencia» como saber deductivo.

Explícitamente se plantea el problema de las relaciones de la razón y de la fe, consecuencia de lo asentado sobre el conocimiento de Dios: «La luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz natural del conocimiento ínsita naturalmente en nosotros. Aunque la luz natural de la mente humana sea insuficiente para manifestar lo que manifiesta la fe, sin embargo es imposible que lo que nos transmita la fe divinamente sea contrario a lo que nos es naturalmente ínsito». Y ahora aparece la filosofía: «Así como la doctrina sagrada está fundada en la luz de la fe, así la filosofía lo está en la luz natural de la razón. Y es imposible que lo sostenido por la filosofía sea contrario a lo asentado por la fe». La razón es que ambas luces provienen de Dios, que no podría contradecirse a sí mismo»⁶⁴.

En el *Scriptum* la filosofía formaba un saber distinto y ajeno a la teología; pero ahora se plantea el problema de si en la trama del saber teológico se puedan incluir razones filosóficas. Santo Tomás, prudentemente, para no entrar en una polémica irritante, plantea la cuestión en términos aceptables por las partes en conflicto: si se puede «usar» de la filosofía en la doctrina sagrada. La respuesta es afirmativa: «Podemos usar de la filosofía en la doctrina sagrada de tres maneras. Primero, para demostrar los preámbulos de la fe, que son necesarios para la ciencia de la fe, como se prueba por razones naturales que Dios existe, que es uno y otras cosas similares,

⁶⁰ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 1, p. 329.

⁶¹ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 2, p. 331.

⁶² S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

⁶³ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

⁶⁴ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 3, p. 334.

probadas por la filosofía, ya sea sobre Dios, ya sobre las creaturas, y que la fe presupone. Segundo, para manifestar por algunas semejanzas lo que pertenece a la fe. Tercero, para refutar lo que se diga contra la fe, ya demostrando la falsedad de lo dicho, ya indicando su inconsistencia»⁶⁵.

En el *Scriptum* el saber filosófico se limitaba al conocimiento de lo creado y por él se llegaba al de la existencia de Dios, sin que pudiese afirmar algo de la esencia divina. La *Expositio* amplía este ámbito al sostener que la filosofía puede demostrar que Dios es uno, «et alia huiusmodi», que son atributos de la esencia divina. En el *Scriptum* la razón natural, conociendo los artículos de fe infundidos en el alma y anunciados por la predicación, derivaba una «ciencia» teológica. Podría hasta pensarse que la luz de la fe es una revelación interior. La *Expositio* aclara que, así como la luz natural de la razón no se percibe sino en cuanto se entiende lo percibido por los sentidos, que deja en ellos una imagen de la que se abstrae lo inteligible, así tampoco la luz de la fe se percibe directamente.

La cuestión queda zanjada al precisar la *Expositio* que la iluminación no actúa sobre el entendimiento, sino sobre la voluntad: «Este hábito no mueve por vía intelectual, sino por vía de la voluntad. Por ello no hace ver lo que se cree, ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir voluntariamente»⁶⁶. La filosofía ahora aparece mucho más cercana a la teología; sin embargo la triple función que cumple es extrínseca al saber sagrado.

IV

La *Summa de veritate catholica contra Gentiles* aborda directamente el papel de la razón en el conocimiento de lo que anuncia la fe cristiana. Era lógico que lo hiciera, ya que la finalidad de la obra es «Manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios». Pero se debe tener en cuenta que «Los mahometanos y paganos no admiten, como nosotros, la autoridad de la Escritura, por la que pudieran ser convencidos, como contra los judíos podemos disputar con el Viejo Testamento y contra los herejes con el Nuevo. Pero éstos no admiten ninguno de los dos. Por ello es necesario recurrir a la razón natural, a la que todos deben aceptar»⁶⁷.

El tema se plantea con precisión: «Sobre lo que creemos acerca de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que superan toda capacidad de la razón humana, como que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden alcanzarse por la razón natural, como que Dios existe, que es uno y otras similares, las que también los filósofos probaron demostrativamente guiados por la luz natural de la

⁶⁵ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., pp. 333-334.

⁶⁶ S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 3 a. 2 ad 4um, p. 343.

⁶⁷ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 3., ed. Leonina manualis, Desclée-Herder, Roma 1934, p. 2. La fecha de publicación de esta *Suma* ha sido objeto de eruditísimas controversias en las que han intervenido los más notables medievalistas (P. Mandonnet, L. Petitot, M. Gorce, M. Laurent, D. Salman, F. van Steenberghe, M.-D. Chenu, J. Maritain, Y. Congar, O. Lottin, P. Synave, M. Grabmann, M. Penido, A. Motte, H.-F. Dondaine, P. Glorieux, R.-A. Gauthier, P. Marc, etc. La obra de este último es un volumen de casi 700 páginas. Prevalece la idea de que apareciese entre 1258 y 1264. Cfr. la ed. Marietti, Torino 1967, vol. I.

razón»⁶⁸. Se reitera la ampliación del poder de la razón, ya señalada en la *Expositio*: algo se puede decir de la esencia divina.

Pero el conocimiento racional es limitado: «El entendimiento humano no puede llegar a captar la substancia [divina] porque su conocimiento, en la presente vida, se origina en los sentidos y, por lo tanto, lo que no captan los sentidos no puede ser captado por el intelecto, sino en cuanto lo infiera de lo sensible [...] Es conducido por los sentidos nuestro entendimiento de lo divino para que conozca que Dios existe y otras cosas que deben atribuirse al primer principio»⁶⁹.

Este conocimiento racional de lo divino no es fácil: «Si se dejase solamente a la razón el investigar esta verdad se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad [...] Algunos por su propia complexión [psicofísica], por la que no están dispuestos al estudio [...] Otros por las necesidades de orden familiar [...], que las impiden dedicarse al ocio de la investigación [...] Otros por pereza [...], cuando esta investigación no se logra sino con gran labor de estudio [...] El segundo es que los que llegan al hallazgo de dicha verdad lo hacen después de largo tiempo [...], tras un largo ejercicio [...] El tercero es que por la debilidad de nuestro entendimierito para juzgar y por la mezcla de fantasías, la investigación de la razón humana muchas veces está mezclada de falsedades»⁷⁰.

En consecuencia, «La divina clemencia proveyó saludablemente que a un las cosas que la razón puede descubrir fuesen aceptadas por la fe, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin duda ni error»⁷¹. Con mucha más razón es necesario que lo que excede la capacidad de la razón humana sea revelado y aceptado por la fe. «Los hombres están ordenados por la divina providencia a un bien más alto que el que puede gozar en la presente vida la fragilidad humana»⁷². De ahí la necesidad de la revelación divina, que ha sido avalada por multitud de milagros, el mayor de los cuales es que el hombre acepte por la fe aquello revelado por Dios⁷³. No se sigue de esto que «la verdad de la fe cristiana, que excede la capacidad de la razón humana, sea contraria a lo que la razón tiene ínsito»⁷⁴.

Dada la compatibilidad de las verdades racionales y las verdades de fe, surge la utilidad de la razón para mejor conocer lo revelado: «Las cosas sensibles, de las cuales la razón humana toma el inicio de su conocimiento, tienen en sí algún vestigio de imitación divina, pero tan imperfecto que es totalmente insuficiente para manifestar la substancia de Dios. Como el agente produce efectos similares a él, los efectos tienen semejanza con sus causas, aunque no siempre lleguen a ser perfectamente similares a su agente. La razón humana, para conocer la verdad de fe, que sólo para quienes ven la substancia divina es evidente, puede valerse de algunas semejanzas, que, sin embargo, no son suficientes para que esta verdad se comprenda demostrativamente o de por sí»⁷⁵.

⁶⁸ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ed. Leonina manualis, p. 3.

⁶⁹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ibid.

⁷⁰ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 4, p. 4.

⁷¹ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 5, p. 5.

⁷² S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ibid.

⁷³ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 6, p. 6.

⁷⁴ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 7, ibid.

⁷⁵ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 8, p. 7.

Queda abierto el camino para conocer la esencia divina. Sin negar lo establecido anteriormente, hay una vía para llegar a ella: «la vía de remoción». En efecto, «la substancia divina, que en su inmensidad excede toda forma que nuestro entendimiento pueda captar, no puede ser aprehendida por nosotros conociendo lo que es; sin embargo, podemos tener alguna noticia de ella conociendo lo que no es»⁷⁶. Queda así a salvo la trascendencia divina y se asegura la validez del conocimiento teológico, que no por usar la vía de negación es una negación de conocimiento.

V

La *Summa theologiae*, posterior en su primera parte en siete años a la anterior *Summa contra Gentiles* y en diez a la *Expositio in Boethii De Trinitate*, muestra una seguridad notable al retomar los temas antes estudiados. En el problema de las relaciones de la razón y la fe comienza cuestionando «Si es necesario que además de las disciplinas filosóficas haya otra». (No es inútil recordar que, para Santo Tomás, las disciplinas fenoménicas que hoy llamamos simplemente «científicas», son parte de la filosofía). La respuesta es: «Fue necesario para la salvación del género humano que además de las disciplinas filosóficas, que investigan con la razón humana, haya una doctrina conforme a la revelación divina. Primero, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la comprensión de la razón [...] También fue necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir sobre Dios, porque (de otro modo) la verdad acerca de Dios investigada por la razón llegaría a pocos, tras mucho tiempo y mezclada de errores»⁷⁷.

Y añade: «Nada prohíbe que las mismas cosas que tratan las disciplinas filosóficas, en cuanto son cognoscibles por la luz natural de la razón, también las trate otra ciencia según son conocidas por la luz de la revelación divina [...] Por ello la teología que es parte de la doctrina sagrada difiere en el género de la teología que es parte de la filosofía»⁷⁸. Hay, pues, dos teologías que constituyen dos disciplinas genéricamente distintas. (Notemos que la teología basada en la revelación, y que es «ciencia», aparece aquí como parte de la doctrina sagrada, con la cual en otros textos parece identificarse).

Las nociones aristotélicas de «ciencia», como saber demostrativo-deductivo, y de subalternación de los saberes, domina el artículo «de si la doctrina sagrada es ciencia», aunque al final reaparece el concepto agustiniano de la iluminación (aunque entendido tomísticamente): «Hay dos géneros de ciencias. Unas proceden de principios conocidos por la luz natural del entendimiento [...] Y otras se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior [...] Y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior: la ciencia de Dios y de los bienaventurados»⁷⁹.

Toda ciencia versa sobre un sujeto determinado. El Santo reitera: «Dios es el su-

⁷⁶ S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 14, p. 15.

⁷⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 1, ed. P. Caramello, Marietti, Taurini 1950, vol. I, p. 2. La fecha de esta obra, 1266-1267, es aceptada por los especialistas: cfr. J. A. WEISHEPL O. P., *op. cit.*, p. 360.

⁷⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 1 ad 2um, ed. cit., p. 3.

⁷⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 2, ibid.

jeto de esta ciencia». La razón es ésta: «Los principios de esta ciencia son los artículos de fe y ésta trata de Dios; y es el mismo el sujeto de los principios y el de toda la ciencia, puesto que toda ciencia está virtualmente contenida en sus principios»⁸⁰. El objeto formal de una ciencia es la definición de su sujeto⁸¹ y, como queda establecido, de Dios no podemos saber qué es. Pero el Angélico responde: «Aunque de Dios no podemos saber “qué es”, usamos en esta doctrina sus efectos; sean de naturaleza o de gracia, en lugar de la definición, como también algunas ciencias filosóficas demuestran algo referente a la causa por sus efectos, tomando a estos como definición de la causa»⁸². Es lo que hará él mismo: definirá a Dios como *Esse* porque es la causa del ser de las cosas⁸³.

La teología cumple así con la condición de «ciencia». ¿Sería, como muchos propugnaban, una «ciencia práctica», ya que ordena la vida temporal a la eterna, que se alcanza por actos voluntarios? La distinción entre ciencias especulativas y ciencias prácticas —explica Santo Tomás— se refiere a las ciencias filosóficas; la doctrina sagrada está por encima de éstas y, por lo tanto, de su distinción. Sin embargo puede decirse que es más especulativa que práctica, porque, aunque trate de la acción humana, lo hace en cuanto ordenada al perfecto conocimiento de Dios que se tendrá en la vida eterna⁸⁴.

El deducir conclusiones de los datos de la revelación, ¿es obra de la razón natural o de la razón filosófica? Santo Tomás responde: «Como la gracia no anula a la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razón natural esté al servicio de la fe». Pero agrega: «La doctrina sagrada también usa de las razones de los filósofos en lo que por medio de la razón natural conocieron de la verdad»⁸⁵. ¿Se tratará sólo de «usar» la filosofía sin que ésta entre en la trama del saber teológico? «Puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas; no porque las necesite forzosamente, sino para explicar mejor lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de otras ciencias sino inmediatamente de Dios por revelación»⁸⁶.

En esta *Suma* hay un avance notorio. Mientras en el *Scriptum* la iluminación de la fe dominaba la mente y la guiaba en el saber teológico, y en la *Expositio* hacía que la razón dedujese conclusiones, pero no ya presentado principios, sino inclinando a la voluntad a aceptarlos, en esta obra claramente se excluye una iluminación objetiva. Más adelante, al estudiar el tema de la fe, el Santo subraya: «El objeto de fe es algo complejo en forma de enunciado»⁸⁷. El enunciado se presenta a la razón; apprehendido por el entendimiento, se acepta, no porque sea evidente o demostrado, sino porque la voluntad, movida por la fe, lo determina a aceptarlo: «El entendimiento del que cree está determinado a su acto, no por la razón, sino por la voluntad. Por ello el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad»⁸⁸. Más nítidamente aún, dice Santo Tomás: «Creer es un acto

⁸⁰ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 7, p. 6.

⁸¹ Cfr. G. E. PONFERRADA, «Ciencia y filosofía en el tomismo»: *Sapientia* XLVII (1992) 9-22.

⁸² S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 7 ad 1um, ibid.

⁸³ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 2 a. 3, pp. 12-13.

⁸⁴ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 4, p. 4.

⁸⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 8 ad 2um, p. 7.

⁸⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 5 ad 2um, p. 5.

⁸⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 2, ed. cit., vol. III, p. 7.

⁸⁸ S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 1 ad 3um, p. 27.

del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios»⁸⁹.

VI

Los textos en los que Santo Tomás estudia la relaciones de la razón y la fe parecerían presuponer una aclaración previa de la naturaleza tanto de la razón como de la fe. Sin embargo se contenta con asentar el hecho de que hay razón y hay fe. Mucho más adelante, en las cuatro obras que hemos tratado, se plantean los problemas relativos a la naturaleza de ambas. Es que estos problemas, para ser resueltos, implican la utilización tanto de la razón natural como, sobre todo, de la razón filosófica. Precisamente por ello no he querido tocar en este trabajo las importantes cuestiones que tan íntimamente se relacionan con el tema de la razón y de la fe en sí mismas.

En la breve exposición de los textos hecha anteriormente, es fácil ver una constante y una evolución. La constante es la validez de la razón natural para conocer la realidad y llegar a la causa última, que es Dios. También es constante la afirmación de los límites de la razón: el intelectualismo de Santo Tomás es ajeno a todo racionalismo. Hay una evolución en cuanto a la capacidad de la razón para conocer a Dios: en el *Scriptum* sólo puede mostrar la existencia de Dios sin poder decir nada de su esencia (influjo de Maimónides). En la *Expositio* ya se conoce algo de la esencia divina. En la *Summa contra Gentiles* hay un conocimiento negativo (influjo del Pseudo Dionisio). En la *Summa theologiae* claramente se introduce la filosofía en el saber teológico.

La fe ilumina la mente en el *Scriptum*: hasta parecería que se tratase de una especie de revelación interior (que más tarde se estudia como el don de profecía que se da en los autores inspirados); de esa luz se deriva el saber teológico por obra de la razón natural sin que intervenga la filosofía. En la *Expositio* la fe no actúa sobre el entendimiento presentando los «artículos» que deben ser creídos, sino sobre la voluntad, que mueve a la razón a asentir el dato de fe, a la vez que se expone el importante auxilio que presta la filosofía, aunque permanezca en el exterior del saber teológico. En las dos *Sumas* se acentúa la función de la filosofía, que finalmente, en la *Summa theologiae*, como señalé, entra en la trama de la «ciencia» teologal.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

⁸⁹ S. TOMAS, *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 9, p. 35.

SOBRE LA VERDAD PRÁCTICA EN TOMÁS DE AQUINO¹

I. INTRODUCCIÓN

La producción científica de quienes participaron en la rehabilitación europeo-continental de la filosofía práctica, las obras de los autores que conforman la *New Natural Law Theory*, las propuestas de las éticas del discurso y muchas publicaciones recientes de inspiración analítica han llamado la atención sobre el concepto de razón práctica y su identidad frente a otras formas de racionalidad: teórica, instrumental, estratégica, calculadora, etc. No pocos de estos estudios han buscado inspiración en la tradición filosófica anterior a la Ilustración y, más específicamente, en la ética aristotélica. Algunos han prestado incluso atención a los filósofos medievales, en especial a Tomás de Aquino, cuya reflexión sobre la razón práctica fue acompañada de una amplia teoría del derecho natural². La noción de razón práctica está muy ligada a la de verdad práctica, y ésta a la importante cuestión de la posibilidad de fundar racionalmente la ética. Aunque lo habitual es que la idea de verdad práctica sea tratada dentro del tema de la razón práctica, en las páginas que siguen se intentará un enfoque contrario, poniéndose el énfasis en el concepto de verdad práctica y sólo indirectamente en el de razón práctica.

El autor que se estudiará es Tomás de Aquino, sin perjuicio de las imprescindibles referencias a algunos estudios contemporáneos. Se comenzará con un resumen de su doctrina sobre la verdad (II), para pasar después a examinar la posibilidad de una verdad práctica (III), en qué consiste y cuál es su acepción principal (IV-VI). Termina este trabajo con algunas observaciones acerca de la falsedad práctica (VII) y del problema de si cabe caracterizar la verdad práctica como la verdad de las acciones (VIII).

II. LA VERDAD

Si se examinan los lugares clásicos de la obra de Tomás de Aquino en donde se trata de la verdad³, se verá que ellos se refieren fundamentalmente a la verdad teórica o especulativa. En esos textos, el Aquinate recoge la conocida caracterización de la verdad como la adecuación del intelecto y la cosa⁴, y enseña que dicha adecuación se da en el entendimiento, pues éste es quien «dice de lo que es, que es; o de lo que

¹ El autor agradece especialmente las observaciones recibidas del Prof. Carlos Ignacio Massini. También los comentarios de los profesores M. Elton, J. Peña y S. Brock. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio patrocinado por Fondecyt (Chile).

² En Tomás de Aquino, razón práctica y derecho (ley) natural son dos conceptos que van juntos. En la modernidad, en cambio, aunque se escribe mucho sobre el derecho natural, sin embargo la noción de razón práctica se oscurece. Hoy sucede, en parte, lo contrario, en cuanto la recuperación de la razón práctica sólo en algunos autores (Finnis, Rhonheimer, Inciarte, Santos, Abbà, Massini, Grisez, Soaje, etc.) ha llevado a una nueva presentación del tema del derecho natural.

³ Por ejemplo, *Summ. theol.* I q. 16; *De verit.* q. 1 a. 2; *In I Peri hermen.*, lect. 3.

⁴ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 1c.

no es, que no es»⁵, mediante las operaciones de componer (atribuir a un sujeto un determinado predicado: «Sócrates es blanco») o de dividir (removiendo del sujeto una propiedad: «Sócrates no está sentado»). Hablando estrictamente, la verdad no está en el sentido de la vista⁶, aunque nos transmita un dato —como la blancura de Sócrates, que se da en la realidad, ni tampoco en las cosas (en este caso, en Sócrates). Como ya se dijo, la verdad está en la mente, y esto porque en ella se da la adecuación en que la verdad consiste. Pero aún hay más, porque no cualquiera de las operaciones intelectuales tiene que ver propiamente con la verdad. Así, cuando se trata de la simple aprehensión no se entra todavía en ese terreno, sino sólo cuando se juzga. Es decir, la verdad y la falsedad sólo existen en el intelecto que juzga, que «compone y divide», como dice Tomás de Aquino. Sólo en este acto se conoce la adecuación que caracteriza a la verdad⁷. Es interesante destacar que para Tomás no se puede hablar propiamente de verdad si no es a partir de aquel nivel en que se conoce que se está conociendo. Este carácter reflexivo de la verdad lleva a concluir que ella sólo existe en el mundo humano, y no entre los animales, con los que el hombre comparte la posesión de los sentidos.

¿Es falso, entonces, admitir una verdad en las cosas? No, siempre que se lo haga en un sentido débil o analógico. Puesto que las cosas dicen relación con el intelecto, que es donde se da la verdad, ellas pueden ser llamadas verdaderas, por analogía⁸. Sin embargo, en sentido estricto, las cosas son causa de la verdad, pero no son la verdad, que sólo se da, estrictamente hablando, en el juicio, que es el que puede ser verdadero o falso. De aquí se podría sacar una conclusión paradójica: aquí en la tierra, sólo lo que puede ser falso es propiamente verdadero. Las cosas no son nunca falsas: «el oro falso es un verdadero oropel»⁹. Su falsedad es sólo indirecta, en cuanto dice relación con un cognoscente, que las juzga de otro modo a como son realmente, engañado por sus apariencias¹⁰.

Hasta aquí, el resumen de algunas de las enseñanzas del Aquinate a propósito de la verdad en el terreno especulativo, que es el que más parece interesar a ese autor. Sin embargo, en los últimos treinta años se han multiplicado los estudios acerca de la llamada filosofía práctica, que, en términos generales, reivindican la peculiar identidad de la razón en el terreno de la praxis, mostrando que la ética, el derecho o la política, ni son el resultado exacto de operaciones como las que realizan los cultivadores de las ciencias positivas, ni tampoco están entregados a la pura emotividad. De ahí que sea interesante preguntarse por la forma en que Tomás de Aquino trata la

⁵ *Summ. c. Gent.* I 59.

⁶ «Conocer esta conformidad [entre el entendimiento y la cosa] es conocer la verdad. El sentido no la conoce de modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 2c).

⁷ Cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 31.

⁸ «Dice Aristóteles en su *Metafísica* que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad» (*De verit.* q. 1 a. 2c. Se emplea la traducción de J. García López).

⁹ *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 30 (trad. M. Skarica).

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c. Además, «no hay cosa que no pueda llamarse falsa en cuanto a lo que no tiene; y por esto dijo el Filósofo que el diámetro es un falso mensurable [...], así como, por el contrario, se llaman verdaderas todas las cosas por lo que les compete» (*Ibid.*).

cuestión de la verdad práctica, para después complementarla con las opiniones de otros autores sobre el mismo tema.

III. EXISTENCIA DE UNA VERDAD «PRÁCTICA»

Si se ha reconocido que la verdad consiste en una adecuación entre el intelecto y la cosa, parece difícil que se pueda admitir un lugar para la verdad en el campo práctico. Esto por dos razones: en primer lugar, aun suponiendo que el intelecto tenga un papel en ese terreno, resulta que la cosa con la que el intelecto debe adecuarse parece que no existe, puesto que, si no se trata de conocer por conocer, sino de conocer para hacer, resulta que lo que hay que hacer aún no ha sido hecho, es decir, todavía no existe. ¿Y cómo podría adecuarse el intelecto a algo que no existe? Si se responde que la cosa existe como proyecto, habrá que reconocer que los proyectos se dan en la inteligencia, con lo cual se estaría diciendo que la inteligencia tendría que adecuarse consigo misma, lo cual o es imposible —pues la adecuación supone dos términos diferentes—, o es vano: la inteligencia parece estar siempre de acuerdo consigo misma, al menos tratándose de personas normales. La segunda razón que parece hacer imposible la verdad práctica, es que la práctica está marcada por la contingencia y el cambio de circunstancias, de modo que arribar a algo así como un conocimiento o verdad prácticos parece una ilusión. Se supone que la verdad debe tener cierta universalidad y permanencia, mientras lo que hay que hacer aquí y ahora es algo completamente singular, en lo cual juegan un papel relevante no sólo las circunstancias históricas sino incluso la psicología y la aptitud física del sujeto. Cualquier lector de Aristóteles o de Tomás de Aquino debe reconocer que cosas como la valentía no están definidas de antemano. Por más que se diga que el valiente es aquél que afronta los peligros que hay que asumir y huye de aquéllos que corresponde huir, no se está dando solución a ningún problema práctico mientras no se especifiquen, por ejemplo, la edad y fuerza del sujeto de que se trata, y otras cosas por el estilo.

Sin embargo, el que la contingencia de las acciones humanas parezca ser un obstáculo para el conocimiento práctico y la conducción racional de las mismas, no parece haber pasado inadvertido para Tomás. Con palabras ligeramente diferentes, eso parece ser lo que expone cuando —siguiendo el método escolástico de la *disputatio*— recoge en una de las objeciones que procuran mostrar que la prudencia —es decir, la recta razón del obrar— no es necesaria para vivir bien o que no es posible tener una virtud intelectual que dirija el obrar. Así, dice la objeción que:

«La virtud intelectual es la que capacita al hombre para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Pero esto parece que no sucede según la prudencia, pues no es humano no errar nunca al deliberar sobre lo que se ha de hacer, dado que el obrar humano es sobre materia variable. De ahí que se diga en el libro de la Sabiduría: los pensamientos de los mortales son inseguros y nuestros cálculos muy aventurados.

Luego, no parece que la prudencia pueda ponerse como virtud intelectual»¹¹,

es decir, entre aquellas virtudes que capacitan al hombre para conocer y decir siempre la verdad. La respuesta a esta objeción busca mostrar la peculiaridad que tiene la verdad en el terreno práctico, y, por eso mismo, la posibilidad de su existencia. Se

¹¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 obi. 3a.

trata de un texto muy conocido, que constituirá una de las bases de nuestra reflexión:

«La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI de la *Ética*. La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan sólo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que ésta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible»¹².

Si recordamos las dos razones señaladas más arriba, que hacían difícil hablar de una verdad práctica, veremos que en el texto recién citado se esboza una posible solución para cada una de ellas. La primera lleva a Tomás de Aquino a introducir una profunda modificación en su noción de verdad. Resulta claro que aquí no cabe una adecuación de la inteligencia y las cosas, porque parece que ellas todavía no existen; hay que hacerlas, ponerlas por obra¹³. Sin embargo, esto resulta un problema sólo mientras se piense en objetos externos con los cuales la inteligencia deba adecuarse. Pero resulta que en el terreno práctico la inteligencia o razón no se adecua con una cosa externa, sino con el apetito recto, es decir con algo interior al sujeto. Qué significa esto del apetito recto, es algo que está por verse. Por ahora, solo queremos destacar que, en esta solución, se refuerza el carácter de «inmanencia» de la verdad, puesto que, tratándose de la verdad especulativa, uno de los términos estaba en el sujeto (la inteligencia) y el otro fuera de él (la cosa), mientras aquí tanto el entendimiento como el apetito están en el sujeto?¹⁴ La verdad práctica, entonces, queda entendida como una concordancia o adecuación entre la razón verdadera y el apetito recto¹⁵. No se trata de una imposible adecuación con una cosa futura, que no existe, sino entre dos términos presentes y reales, aunque interiores al sujeto.

Si esto es así, la variabilidad o contingencia de las acciones humanas y de los objetos sobre los que recaen no tiene por qué impedir la existencia de una verdad práctica, puesto que basta que, en el caso particular, exista la concordancia entre apetito recto y razón verdadera para que estemos en presencia de la antedicha verdad. La contingencia de la materia ética afectaría, a lo más, a la posibilidad de que haya juicios morales universales de carácter verdadero, cuestión muy importante, pero diferente de la que estamos tratando en este momento¹⁶.

¹² *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 ad 3um.

¹³ Esto se mostró hace años en J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1963, *passim*.

¹⁴ Que esta solución tomista está lejos del moderno inmanentismo, es algo que se verá más adelante (cfr. IV-VI).

¹⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1129-1131.

¹⁶ Algo semejante sucede en el terreno especulativo. Para que haya verdad, basta que en un caso singular se dé la adecuación entre la inteligencia que juzga y la cosa. Cuestión diferente es si cabe establecer principios especulativos universales o si es posible la ciencia.

Lo dicho hasta ahora se limita a plantear un cierto esquema que permitiría abrir un lugar para la verdad práctica, pero, para entender qué está diciendo Tomás de Aquino cuando habla de una concordancia entre apetito recto y razón verdadera, hace falta detenerse en un análisis de esas expresiones.

IV. EL APETITO RECTO

El apetito (gr. ὁρεξις; lat. *appetitus*) está ligado a la idea de inclinación hacia algo que se considera bueno. Según la índole del bien de que se trate y de la potencia que lo persiga, Tomás de Aquino habla de un apetito concupiscible, que desea lo deleitable y de un apetito irascible, que se ordena a los bienes difíciles de conseguir. Ambos apetitos son de índole sensitiva y dependen del conocimiento sensorial. Pero también existe un apetito intelectual o voluntad, que corresponde al conocimiento intelectual en el hombre. La voluntad tiene un cierto dominio sobre los apetitos sensitivos, pero este dominio no es absoluto (los clásicos suelen decir que es un dominio político y no despótico), ya que las disposiciones de los órganos en los que residen pueden producir una cierta autonomía respecto de la voluntad¹⁷. El apetito, entonces, nos inclina hacia el bien. Sin esa tensión hacia el bien el hombre no actuaría, y todo lo que el hombre hace lo realiza persiguiendo algún bien, real o aparente.

En el origen de la ética clásica se encuentra la distinción entre bien óntico y bien moral, es decir, la conciencia de que no basta que una cosa o conducta sea bajo algún aspecto buena —por ejemplo, porque produce placer— para que esté justificado aquél que la busque o realice. A diferencia de lo que ocurre con los demás animales, en el hombre no coincide siempre lo que apetece espontáneamente con lo que realmente le conviene. Precisamente porque en el hombre coexisten diversos apetitos, de índole muy distinta, es por lo que requiere especialmente de una instancia ordenadora, que es la razón. Tomás de Aquino, siguiendo al Pseudo Dionisio, insiste con frecuencia que obrar bien es obrar conforme a la razón. Aquí podemos obtener una primera respuesta a la pregunta: ¿cuándo el apetito es recto?, y decir que apetito recto es aquél que se conforma con la regla que le proporciona la razón. Esta respuesta es suficiente por ahora, aunque más adelante veremos que tiene un carácter sólo preliminar, pues deja muchos problemas sin resolver. Con todo, tiene el mérito de dar algunas pistas para aclarar numerosas objeciones que se han formulado en contra de la idea clásica de que el hombre debe actuar siguiendo sus inclinaciones naturales, haciendo ver que los impulsos humanos son muy diferentes y en no pocos casos contradictorios entre sí. El adjetivo *naturales* hace pensar que tales son las inclinaciones que se han conformado a la razón, puesto que la naturaleza del hombre es racional.

El apetito que debe ser recto es, en primer lugar, la voluntad, que es la facultad

¹⁷ «Ocurre a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto: por eso dice el Filósofo en el I *Polít.*, que la razón prescribe al irascible y al concupiscible, no con la autoridad despótica, que es propia del señor para con el esclavo, sino con autoridad política y real, que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio» (*Summ. theol.* I-II, q.17 a. 7c).

que lleva al hombre a querer determinados bienes. Pero, atendida la influencia de las pasiones en el momento de tomar una decisión, se hace necesario que también los apetitos sensibles estén bien dispuestos para que la elección sea buena. Para que los apetitos sensitivos estén bien dispuestos, para que sean dóciles a la voz de la razón, es necesario que estén modelados por ciertas virtudes: «Para que el hombre obre bien, se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral»¹⁸. La virtud que modera la búsqueda de lo deleitable es la templanza y la que modera el apetito irascible es la fortaleza. Esta posibilidad de las potencias sensitivas para ser así perfeccionadas o dirigidas está de acuerdo con la distinción que hace Aristóteles, en la que señala que en el alma humana hay una parte racional, otra irracional (por ejemplo, las funciones vegetativas) y otra que puede obedecer a la razón. Esta parte está conformada por los apetitos sensitivos, esto es, el concupiscible y el irascible, en la medida que, a través del ejercicio, vayan adquiriendo las virtudes de la templanza y la fortaleza. Cuando se dice que «pueden» obedecer a la razón, se está reconociendo que en muchos casos no lo hacen¹⁹. Son los hombres que llevan una existencia infrahumana, meramente animal²⁰. La buena disposición moral, la rectitud del apetito, es, entonces, indispensable para la praxis. Sin ella no puede llevarse una vida buena ni cabe conducirse de acuerdo con lo más noble que hay en el hombre. En cambio, la virtud moral no es decisiva ni en el terreno técnico ni en el campo meramente especulativo: «Efectivamente, con tal de que el geómetra demuestre la verdad, no importa cuál sea su disposición en cuanto a la parte apetitiva, si está contento o está irritado, como tampoco importa esto en el caso del artífice»²¹.

V. RAZÓN VERDADERA

En un sentido amplio, la razón es una capacidad cognoscitiva de carácter inmaterial²². Sin embargo, en la potencia racional podemos distinguir dos tipos de conocimiento: uno, de carácter inmediato, como el que se produce cuando se captan verdades del tipo de «el todo es mayor que la parte», o «todo ser es idéntico a sí mismo»; en este conocimiento no se utiliza el discurso, sino que se obtiene por simple visión. En segundo lugar, está el conocimiento discursivo, al que se llega razonando, es decir, partiendo de ciertas verdades conocidas para llegar a otras que no lo son. Basándose en este doble uso de la potencia intelectual, Tomás de Aquino suele distinguir en ella el intelecto (*intellectus*) y la razón (*ratio*). En realidad, se trata de la

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2c. Cfr. I-II q. 56 a. 4 ad 4um.

¹⁹ «En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí proceden los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón» (*Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2 ad 3um).

²⁰ Cfr. *In I Ethic.*, lect. 5, n. 60.

²¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 3c. Y sigue diciendo más adelante que «ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso, lo cual es propio de la virtud que perfecciona al apetito, sino solamente en cuanto a la facultad de obrar bien».

²² Cfr. *Summ. theol.* I q. 51 a. 1 ad 2um; II-II q. 49 a. 5 ad 3um.

misma potencia²³, que se denomina intelecto cuando conoce las verdades evidentes (*per se nota*) y razón cuando procede al hallazgo de verdades que no son inmediatamente cognoscibles. Cuando Tomás habla de razón verdadera, está empleando la palabra razón en esta acepción restringida, porque es la única que puede fallar, o sea, ser verdadera o falsa. En el conocimiento de los primeros principios, en cambio, no hay error²⁴. La razón que debe ser verdadera es aquella que está amenazada por la posibilidad del error.

Se comprenderá, entonces, que no cualquier razón es razón verdadera, en el pensamiento del Aquinate. En primer lugar, porque la razón humana es falible, o muchas veces carece de la información necesaria, o no conoce bien los datos de un problema, de modo que su dictamen no será el correcto. En segundo término, porque las pasiones pueden tener una influencia tan grande en el hombre, que afecten el buen discurrir de su razonamiento sobre materias prácticas. Por último, porque hay ciertas formas de racionalidad «menguada» que, si discurren acertadamente en el sentido de que no cometen errores lógicos en su raciocinio, sin embargo adolecen de una desviación fundamental. El propio lenguaje habitual da cuenta de esta posibilidad de mal uso de la razón, al distinguir entre lo «irracional» y lo «razonable». Así, un crimen puede ser racional, en cuanto su preparación, la selección de los medios y su ejecución estén rigurosamente planeadas y cumplidas, pero difícilmente podría ser calificado como razonable. La razón humana no es sólo razón calculadora o estratégica, sino que se orienta al logro de la vida buena del hombre.

Queda por determinar, sin embargo, cuál es el criterio de la verdad de la razón, es decir, qué medida existe para determinar cuándo estamos o no en presencia de una razón verdadera. Para resolverlo, Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Ética* aristotélica, realiza una analogía, primero, entre las potencias intelectivas y las apetitivas²⁵, y, luego, entre el orden especulativo y el práctico²⁶.

Veamos la relación entre el entendimiento y las potencias apetitivas, que está dada por el paralelo que existe entre la afirmación (en la operación intelectual del juicio) y la persecución del bien (por parte del apetito), y, por otra parte, la semejanza que correlativamente reconocemos entre el juicio que niega y la fuga del mal. Así, dice Tomás que «el intelecto juzga mediante dos actos: la afirmación, por la que asiente a la verdad, y la negación, por la que disiente de la falsedad. A estos dos actos responden proporcionalmente otros dos en la potencia apetitiva: la prosecución, por la cual el apetito tiende a un bien y adhiere a él, y la fuga, por la cual se aleja de un mal y disiente de él». Así se ve que los actos del intelecto y del apetito «son mutuamente proporcionales»²⁷.

En el hombre virtuoso hay una armonía entre lo que dice el entendimiento y lo que busca el apetito: «Según esto —la proporción citada en el párrafo anterior— el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8; I q. 83 a. 4c y ad 2um; II-II q. 49 a. 5 ad 3um. «El mismo intelecto se llama razón en cuanto por cierto discurso llega a conocer la verdad inteligible» (*In III De anima*, lect. 14, n. 812, trad. M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires 1979).

²⁴ Cfr. *In I Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1 ad 4um; *In II Sent.* dist. 24 q. 3 a. 3 ad 3um.

²⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1128-1129.

²⁶ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

²⁷ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1128, trad. M. Mallea, Buenos Aires 1983.

intelecto afirma ser un bien, y huye de lo que el intelecto niega que lo sea²⁸. En el incontinente, en cambio, no se da este equilibrio, por lo que muchas veces hace algo distinto de lo que reconoce que sería el auténtico bien, dejándose llevar por los sentidos o el capricho. A esa armonía o concordancia interior al sujeto virtuoso se la llama verdad práctica: «Si la elección ha de ser buena [...] es preciso que tanto la razón sea verdadera como que el apetito sea recto, de manera tal que, lo mismo que la razón dice o afirma, prosiga el apetito (pues para que haya perfección en un acto es preciso que ninguno de sus principios sea imperfecto). Ahora bien, esta mente o razón, que así concuerda con el apetito recto, y su verdad, es práctica»²⁹.

Lo visto ya nos proporciona algunos elementos para determinar cuál es la medida que hace que la razón sea verdadera, pero lo que sigue permitirá verlo con mayor detalle.

Dice Santo Tomás, explicando a Aristóteles, que aquello que la bondad es en el orden de la voluntad, lo es la verdad en el campo del intelecto, mientras que la falsedad equivale a la maldad. En el caso del entendimiento especulativo, «su bien es lo verdadero en absoluto»³⁰, es decir, lo verdadero independientemente de las circunstancias y del sujeto, mientras que «lo falso absoluto es su mal»³¹. En el caso del entendimiento práctico, la verdad y la falsedad siguen constituyendo su ámbito propio (de lo contrario ya no sería entendimiento, sino voluntad³²), pero aquí «el bien del intelecto práctico no es la verdad absoluta, sino la verdad que se tiene sin disputa, es decir, en concordancia con el apetito recto, como se ha mostrado, porque así concuerdan las virtudes morales»³³. Cuando Tomás, siguiendo la traducción latina del texto de Aristóteles, habla de «la verdad que se tiene sin disputa», se está refiriendo a la verdad poseída por el hombre virtuoso, que vive en armonía consigo mismo porque quiere aquello que el intelecto señala y rechaza aquello que es irracional³⁴. La razón verdadera, por tanto, es aquella que se adecúa al apetito recto.

VI. SOLUCIÓN DE UNA DIFICULTAD

Se ha dicho que el apetito debe ser recto y la razón verdadera para que estemos en presencia de la verdad práctica. Para que el apetito fuera recto, no bastaba con que el sujeto quisiera algo, sino que ese querer debía ser conforme a la razón. Por otra parte, Tomás, siguiendo a Aristóteles, llamaba razón verdadera a aquella que se ajustaba al apetito recto. Pero, ¿no estamos en presencia de un razonamiento circular? El Aquinate deja constancia de esta posible objeción diciendo que «en este punto parece haber cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación con el apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque

²⁸ *In VI Ethic.*, loc. cit., *ibid.*

²⁹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1129. Más adelante se verá en qué consiste dicha concordancia.

³⁰ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

³¹ *Ibid.*

³² «Decir la verdad o la falsedad es una operación que pertenece a cualquier entendimiento» (*Ibid.*), i. e., tanto especulativo como práctico.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1129. De esto no hay dudas si se atiende a cómo Tomás continúa la frase: «bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas "confesse se habens", idest concorditer ad appetitum rectum» (*Ibid.*).

concierta con la razón verdadera, como se dijo; de esto se sigue que haya un cierto círculo en dichas determinaciones»³⁵. Para solucionar esta paradoja, Tomás acude a una distinción que, si bien tiene una inspiración aristotélica, no está empleada por el Estagirita en el pasaje que es objeto del comentario³⁶, y llama la atención acerca de que el apetito puede referirse tanto al fin como a los medios, y que en uno u otro caso puede determinar o ser determinado de modo diferente. Esta distinción entre fin y medios no debe sorprender al lector de Tomás de Aquino, puesto que en la *Suma teológica* se hace una división semejante a propósito del entendimiento práctico, que a veces conoce los primeros principios y otras razona para obtener conclusiones a partir de estos principios primeros, que —en el orden práctico— indican los fines del obrar³⁷. La solución tomista irá por la vía de decir que, en el terreno de los fines, si el apetito está bien orientado hacia el fin, entonces podrá ser el patrón al cual se ajustará la razón si quiere ser verdadera. El fin, como veremos, está dado por la naturaleza. En el campo de los medios, en cambio, es distinto, porque ellos son muy variados, dependen de las circunstancias, y no nos son dados naturalmente, sino que tienen que ser encontrados³⁸, tarea que todos deben realizar, pero que no está al alcance de cualquiera, sino sólo del hombre prudente. Aquí la razón puede ser verdadera o falsa, según que los medios que busque sean o no conducentes al fin que da la naturaleza y quiere el apetito. Por eso, el apetito orientado al fin es la regla para saber si la razón que busca los medios es verdadera o falsa. Pero, una vez que la razón ha adquirido el carácter de verdadera, es decir, una vez que ha determinado los medios que son razonables para alcanzar el fin bueno, entonces el apetito debe querer esos medios. Si el apetito quiere cosas distintas de las que señala la razón, entonces no es recto. En cambio, «si el apetito prosigue aquello que la razón afirma que es un bien, y huye de lo que el entendimiento niega que lo sea»³⁹, entonces el apetito será recto. Aquí, la razón que determina acertadamente los medios (la razón verdadera) es la medida para establecer si el apetito es recto.

De tal modo que podemos afirmar que no existe razonamiento circular, porque el apetito orientado al fin determina a la razón mientras ésta busca los medios, y permite calificarla de verdadera o falsa; y, una vez hallados los medios, la razón ver-

³⁵ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1131.

³⁶ Si el razonamiento de Aristóteles está afectado por esa circularidad o si se trata de un problema de la traducción latina utilizada por Tomás, es cuestión que no nos interesa tratar aquí. Sobre este tema, véase C. I. MASSINI, «Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica»: *Philosophica* VII (1984) 150-151. Por otra parte, la aproximación de Massini al problema que se va a tratar en las páginas que siguen presenta algunas importantes diferencias respecto de la que aquí se propone. Aunque no son incompatibles, da la impresión de que aquella supone una conexión entre ética y metafísica de tal naturaleza que hoy dista de ser pacífica y no es compartida por muchos estudiosos de Santo Tomás. Tal sería el caso, por ejemplo, de M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, pp. 60 ss.

³⁷ El hábito del entendimiento que lleva a conocer los primeros principios prácticos es la *sindéresis*. Se trata de un hábito que todos tienen y que se adquiere en un solo acto, tan pronto se alcanza el uso de la razón (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 3c). La prudencia, en cambio, es el hábito que facilita el conocimiento de los llamados principios «derivados». La *sindéresis* corresponde al *intellectus*, mientras que la prudencia permite el buen funcionamiento de la *ratio*.

³⁸ «En relación con las cosas que son para el fin, los hombres obran refiriéndolas no a un fin dado por la naturaleza, sino a cualquier fin que a ellos les parece» (*In III Ethic.*, lect. 13, n. 524).

³⁹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1128.

dadera determina si el apetito de los medios es recto. ¿Cómo puede suceder que la voluntad no siga en ciertos casos lo que la razón le indica? Por lo que ya vimos acerca del sólo relativo dominio que tiene la voluntad sobre las potencias sensitivas, por lo que bien puede suceder que, si el hombre no es templado o valeroso, su glotonería o cobardía influyan sobre la voluntad y ésta no elija aquello que la inteligencia le muestra como bueno. Como se ve, aquí Tomás se aleja, en parte, de la idea socrática de que el mal es fruto de la ignorancia. En todo caso, el tratamiento tomista de este tema y su análisis de las ideas de Sócrates son muy matizados y no podemos abordarlos aquí⁴⁰. Veamos el texto en donde Tomás soluciona la mencionada paradoja:

«Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero, mas lo que es para el fin no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo con esto se dice recto el apetito que prosigue aquellas cosas que señala la verdadera razón»⁴¹.

Con todo, un análisis detenido del texto recién citado podría hacer pensar que la circularidad subsiste o, por lo menos, que han surgido importantes problemas, a menos que se tenga en cuenta que en ese pasaje la palabra «razón» está empleada en un sentido restringido, y que allí no se pretende desarrollar toda la doctrina acerca de las recíprocas influencias entre la inteligencia y los apetitos a propósito del fin y los medios. En efecto, cuando Tomás dice que el fin nos es dado por naturaleza, está suponiendo que antes de querer ese fin natural debe haber un conocimiento del mismo. Por otra parte, cuando habla de la «rectitud del apetito respecto del fin», está partiendo de la base de que tal apetito puede ser recto o no recto.

Teniendo presente lo dicho, deberá evitarse el leer el texto de una manera errónea. En particular, si se entiende la frase del siguiente modo: «La rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica [referida al fin]», se estará haciendo incurrir al Aquinate en un razonamiento circular o, al menos, confuso. La frase, en cambio, debe leerse: «La rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica [referida a los medios]».

Es importante consignar que en el texto comentado⁴², Santo Tomás no trata el cómo sabemos si el apetito respecto del fin es, a su vez, recto o no, porque está implícito en la afirmación de que el fin nos es dado por naturaleza. Será recto el apetito si sigue aquel fin que nos da la naturaleza. Pero ese fin debe ser conocido, y el conocimiento de los fines naturales está tratado por Santo Tomás en la *Suma teológica*; por ejemplo, cuando habla de la ley natural, materia que no entra directamente en el comentario de la *Ética a Nicómaco*, porque Aristóteles no la trata. Piensa Tomás que el intelecto humano conoce natural o espontáneamente ciertos principios primeros⁴³, como «hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal» o «hay que o-

⁴⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2.

⁴¹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1131.

⁴² Cfr. *Ibid.*

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

brar racionalmente». Estos principios señalan los fines que algún autor ha llamado «básicos» del obrar humano⁴⁴ (los fines desempeñan el papel de principios en el orden práctico), que conoce la *sindéresis*. El intelecto conoce infaliblemente estos fines⁴⁵ y se los muestra a la voluntad; pero esta puede negarse a seguirlos y, en ese caso, dejará de ser recta. De ahí que el *intellectus*, que es el que proporciona los fines a la voluntad, sea la primera medida de rectitud, puesto que es siempre recto. Luego, siguiendo este esquema, la *voluntas recta* respecto del fin constituye la medida para que la razón sea verdadera y acierte en la búsqueda de los medios. Y esta razón verdadera será, por su parte, el criterio para establecer la rectitud del apetito a la hora de buscar lo que es «para el fin», es decir, los medios.

Por el contrario, el pensamiento contemporáneo, en parte, niega la existencia de fines que sean dados al hombre por la naturaleza. Esto no es una novedad, pues ya Aristóteles conoce esa postura⁴⁶. Se trata de un tema importante, plagado de confusiones, que no será tratado en este trabajo. Pero, en todo caso, quede claro que, al menos según la interpretación precedente, el comentario de Tomás es coherente y que no hay razonamiento circular en su caracterización de la verdad práctica.

VII. LA FALSEDAD PRÁCTICA

Lo que hemos reseñado a propósito de la verdad práctica nos permitirá adentrarnos en la cuestión de la falsedad en el campo práctico, tema que no se trata directamente en la obra del Aquinate, pero que está implícito tanto en sus reflexiones sobre la verdad práctica como en sus enseñanzas acerca del error.

Si la verdad práctica consistía en una concordancia entre la razón verdadera y el apetito recto (rectamente orientado al fin), la falsedad podrá provenir ya de la falta de rectitud del apetito, ya de que la razón no sea verdadera. En lo que sigue se estudiará uno y otro caso.

a) Apetito no recto.

El apetito humano puede desviarse del fin⁴⁷. Enseña Santo Tomás que algunas faltas morales tienen tal entidad que significan un rechazo, implícito o explícito, de los fines que nos son dados por naturaleza⁴⁸. Que haya fines dados por naturaleza no significa que la voluntad los quiera necesariamente en cada uno de los actos. Por naturaleza la voluntad está dirigida necesariamente a la búsqueda del bien o, con otras palabras, de la felicidad⁴⁹. Pero esa tensión del apetito espiritual es hacia el bien

⁴⁴ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1981, cap. 2, *passim*.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 11c.

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* V: 1114 b 12ss; y S. TOMÁS, *In III Ethic.*, lect. 13, n. 525.

⁴⁷ Así, por ejemplo, aquí en la tierra, «la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2c).

⁴⁸ Por ejemplo, *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 12.

⁴⁹ «No se elige el fin, sino lo que lleva al fin, como se dice en el libro tercero de la *Ética*. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1 ad 3um). En otra parte dice Santo Tomás: «No es adecuado decir que nosotros elegimos ser felices» (*In III Ethic.*, lect. 5, n. 446).

en general, por lo que puede dirigirse a fines muy diversos⁵⁰, muchos de los cuales, aunque desde cierta perspectiva puedan ser considerados bienes —así, por ejemplo, la búsqueda indiscriminada de cosas que producen placer— no son, como ya se vio más arriba, más que bienes aparentes. Por eso, aunque es posible hacer el mal a sabiendas, negarse a acoger esos fines que la naturaleza presenta como los más propios del hombre, eso sucede precisamente gracias a que su búsqueda ineludible del bien le da a la voluntad la fuerza necesaria para perseguir los bienes parciales.

También puede suceder otro tanto con respecto al apetito respecto de lo que conduce al fin, es decir, de los medios, sea porque una mala disposición acerca del fin lleva a la razón a equivocarse, o, lo que también es posible, porque no se quieren aquellos bienes que la razón muestra como medios para llegar al fin bueno. Un carácter inestable o la falta de virtudes que hayan acostumbrado a los apetitos sensitivos a seguir la voz de la razón, son causas de que el apetito no sea recto y de que —por lo que a él respecta— no se produzca la concordancia en que la verdad consiste.

b) Razón no verdadera.

Diversos son los orígenes que puede tener un juicio falso de la razón: cabe el error de hecho; también es posible incurrir en fallas en el razonamiento práctico, e incluso parece que el error es consustancial a la misma forma de adquirir las virtudes, cuya existencia en el sujeto, según vimos, es decisiva para que se configure la verdad práctica. Veamos cada una de estas causas con más detalle.

En primer lugar, un error especulativo sobre el acto de que se trata o sus circunstancias puede hacer fallar el juicio práctico. No es que el juicio práctico se deduzca de la constatación de un cierto estado de cosas, sino que este juicio muchas veces presupone algunos conocimientos previos, que son como condiciones de su existencia sana. Puede partir de datos falsos, inducir mal⁵¹, errar acerca del fin o de lo que lleva al fin⁵². En definitiva, sin un adecuado conocimiento no se llegará a tener una razón verdadera.

También puede haber un error en el razonamiento. Porque, si bien la *sindéresis* no falla, y los primeros principios se conocen de forma necesaria⁵³, las conclusiones prácticas derivadas inmediatamente de esos principios requieren de una cierta reflexión, en la que factores como la precipitación, la influencia de la cultura, de la educación y, como ya se dijo, de las pasiones momentáneas o de los vicios⁵⁴, pueden llevar a equivocarse. Incluso señala Tomás que hay ciertos principios éticos más complejos que sólo están al alcance de los sabios⁵⁵; no en el sentido absoluto de esa expresión, sino del «hombre prudente, que es sabio en las cosas humanas»⁵⁶. De lo vis-

⁵⁰ «La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2 ad 1um).

⁵¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 55 a. 3c.

⁵² Cfr. *In III Sent.* dist. 36 q. 1 a. 1c.

⁵³ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 4, n. 286.

⁵⁴ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 13, n. 520.

⁵⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1c y 3c.

⁵⁶ *In II Ethic.*, lect. 7, n. 323.

to queda claro que Santo Tomás es muy consciente de la complejidad que revisten las cuestiones éticas. Además, como la praxis versa sobre lo que puede ser de otra manera, muchas veces no se sabe con claridad, por ejemplo, cuáles serán las consecuencias de nuestros actos (de ahí lo discutible que resulta intentar fundar la moralidad en el cálculo de las consecuencias buenas o malas de nuestros actos).

En tercer término, sucede que, según se ve en la enseñanza del Aquinate, la moral no consiste en la aplicación de reglas o métodos ante casos preestablecidos, sino en la adquisición y práctica de virtudes. Ninguna técnica moral permitirá decidir bien de modo constante en el tiempo y hacer frente a las situaciones imprevistas, que en la praxis de muchos hombres constituyen la regla casi general. Piénsese, por ejemplo, en la praxis económica o política, cuya variabilidad es tan amplia que no parece fácil tener siempre una regla a mano para solucionar cada nuevo problema que se presente. Sin virtud, entonces, no cabe vivir bien. Pero las virtudes no son innatas⁵⁷, por más que pueda haber ciertas predisposiciones naturales, según los caracteres, para la práctica de alguna de ellas⁵⁸, sino que deben ser adquiridas a través de su ejercicio. En las últimas décadas se ha llamado la atención acerca de lo que parece ser la piedra angular de la ética aristotélica⁵⁹, a saber, aquel principio que dice: «lo que hay que hacer sabiéndolo, lo aprendemos haciéndolo»⁶⁰. Por tanto, no somos virtuosos por naturaleza ni por haber aprendido teóricamente en qué consiste la virtud, sino que «a partir de la operación llegamos a ser virtuosos»⁶¹. Si esto es así, si es verdad que la virtud, como el caminar, el aprender a tocar la cítara o el hablar se adquiere por el ejercicio⁶², entonces la posibilidad del error —como la caída, el desafinar o el mal uso de las palabras— estará presente en cada una de las etapas de este proceso. En este sentido, Fernando Inciarte ha destacado el papel del error en la constitución de la verdad práctica⁶³; idea que, bien entendida, está en plena armonía con las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás a propósito, por ejemplo, de la necesidad de la experiencia en la vida moral⁶⁴. ¿Qué es, en buena parte, la experiencia, sino las lecciones que se sacan a partir de los errores propios y ajenos?

En el proceso de rectificación de los apetitos hay una verdadera retroalimentación. La *recta ratio*, enseña Inciarte, es *correcta ratio*⁶⁵, pues durante el ejercicio de los actos que llevan a la formación de la virtud hay un proceso continuo de ajuste, en el cual el sujeto va tomando conciencia de sus capacidades e incluso las desarrolla⁶⁶, pero también percibe sus limitaciones y toma conciencia de la medida en que a

⁵⁷ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 1, nn. 248ss.

⁵⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 13 y, entre otros textos de Santo Tomás, *In II Ethic.*, lect. 11, n. 374.

⁵⁹ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, caps. VI y VII.

⁶⁰ *Ethic. Nicom.* II 1: 1103 a 32-35.

⁶¹ S. TOMÁS, *In II Ethic.*, lect. 1, n. 251.

⁶² «Obrando según la virtud recibimos las virtudes, como también acontece en las artes operativas, en las que los hombres, haciendo, aprenden lo que corresponderá hacer después que lo hayan aprendido, como edificando se hacen los constructores y tocando la cítara los citaristas. De modo similar, realizando operaciones justas o actos de templanza o de fortaleza se hacen los hombres justos, templados o fuertes» (*In II Ethic.*, lect. 1, n. 250).

⁶³ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, pp. 203ss.

⁶⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5 ad 1um.

⁶⁵ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 183.

⁶⁶ «Por la experiencia adquiere el hombre la facultad de hacer algo con facilidad» (*Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5c).

en que a través de su acción es posible cambiar el entorno: «La experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por la experiencia se forma el hombre la idea de que es posible algo que consideraba imposible antes de su experiencia. Pero de este modo la experiencia puede ser también causa de la falta de esperanza. Porque así como por la experiencia se forma el hombre la idea de que le es posible algo que antes juzgaba imposible, así, al contrario, la experiencia le hace considerar como imposible lo que juzgaba posible»⁶⁷.

El proceso de adquisición de las virtudes es, además, lento y trabajoso. La mejor manifestación de que ya se las tiene no es esta o aquella obra aislada —que cualquiera, con esfuerzo, podría realizar— sino el modo pacífico en que se la posee. Las virtudes no se tienen por naturaleza⁶⁸, pero una vez que se las ha adquirido permiten obrar con facilidad, de modo semejante a como actúan las potencias naturales: «aunque la virtud realiza operaciones similares a las de las operaciones por las cuales fue generada, como ya se ha dicho, sin embargo la ejecución de estas operaciones difiere después de tener la virtud y antes de tenerla. Pues antes de tener la virtud se hace el hombre cierta violencia para obrar de este modo. Y por eso en tales operaciones se mezcla alguna tristeza. Pero después, una vez que se ha generado el hábito de la virtud, estas operaciones se hacen con deleite. Porque el hábito existe al modo de una naturaleza. Pero por eso algo es deleitable, porque le conviene a alguien según su naturaleza»⁶⁹.

Tomás reconoce la dificultad de dar con el justo medio en que la virtud consiste, y, siguiendo a Aristóteles, recomienda a quien quiera adquirir una virtud, que, al menos, se vaya alejando de los extremos más peligrosos⁷⁰, o que, al conocer a qué tipo de acciones se está más inclinado, se tienda a actuar en dirección contraria, como quien dobla una rama en sentido opuesto a su habitual disposición para enderezarla⁷¹. También sugiere abstenerse, en lo posible, de los placeres corporales, cuya búsqueda suele nublar el juicio⁷². En un lenguaje distinto, las observaciones que hace Inciarte a propósito del papel del error en la constitución de la razón verdadera, parecen apuntar en la misma dirección que el análisis de Tomás de Aquino recogido en los párrafos precedentes, siempre que aquéllas no se interpretan de modo excesivamente literal.

Son tantos los factores que influyen dificultando que la razón alcance a adecuarse plenamente con el apetito recto, que la falta de verdad por deficiencia del término racional de la relación de concordancia parece más excusable que la falta de rectitud del apetito. Tanto es así que algún autor parece pensar que esta deficiencia no obsta

⁶⁷ *Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5c. Cfr. II-II q. 47 a. 3 ad 2um.

⁶⁸ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 1, nn. 248-251.

⁶⁹ *In II Ethic.*, lect. 3, n. 265. Cfr. n. 266.

⁷⁰ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 11, n. 371.

⁷¹ «Si alguien se deleita mucho en alguna acción o pasión, ello es signo de que está naturalmente inclinado a ella. Pero los hombres tienden de manera vehemente a aquello a lo que por naturaleza se inclinan. Por eso, fácilmente en torno a eso el hombre se pasa del medio. Por este motivo es preciso que nos traigamos hacia lo contrario en la medida que podamos. Porque cuando nos empeñamos en alejarnos en gran manera del pecado al que somos propensos, así al cabo con esfuerzo llegaremos a lo medio, y pone [Aristóteles] un símil con los que enderezan un palo torcido, que, como quieren enderezarlo, lo doblan para el otro lado, y así lo hacen volver al medio» (*In II Ethic.*, lect. 11, n. 375).

⁷² Cfr. *In II Ethic.*, lect. 11, n. 377.

a la formación de la verdad práctica, pues lo único que ésta exigiría sería una coherencia subjetiva entre la voluntad bien ordenada y el dictamen de la razón, aunque éste, por falta de conocimiento de la realidad, sea erróneo⁷³. Tal interpretación, a la luz de lo que se ha dicho, no se ajusta plenamente al pensamiento del Aquinate, para quien también «el intelecto práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida»⁷⁴. Sin embargo, la interpretación en cuestión tiene el mérito de poner de relieve la necesidad de que la prudencia se conforme siempre con el apetito recto. Santo Tomás, empero, va mucho más allá. De una parte, no basta con la mera buena voluntad para ser un hombre pleno, cuyo entendimiento alcance la verdad, pero, de otro lado, hace un valioso desarrollo sobre la posibilidad de que la conciencia sea invenciblemente errónea y, por ende, de que quien la padezca no obre moralmente mal cuando decide algo distinto de lo que indica la realidad de las cosas⁷⁵. Sin embargo, el hombre pleno o virtuoso de Tomás, no es simplemente alguien que no comete faltas morales de consideración. Su ética, como ética de la virtud que es, no se contenta con la observancia de los preceptos negativos de la ley, sino que apunta al pleno desarrollo de las potencialidades humanas.

VIII. LA VERDAD EN LAS ACCIONES

De lo visto hasta ahora parece desprenderse con claridad que, aunque la noción de verdad en el campo práctico no es igual que en el teórico, no por eso la verdad práctica deja de estar en el entendimiento o razón, como toda verdad en sentido propio.

De todas las adecuaciones que se dan entre el apetito y el entendimiento⁷⁶, la verdad práctica se encuentra, propiamente hablando, en la razón que al juzgar sobre los medios, se conforma al apetito recto del fin⁷⁷. En un sentido más débil, también se podría hablar de verdad práctica para referirse a las demás relaciones de conformidad que se dan en un hombre cuyo corazón y cabeza, apetito y razón, marchan en armonía. La verdad, por tanto, sigue estando en el juicio. Las acciones, en cambio, deben ser llamadas buenas o malas, más que verdaderas o falsas.

¿Quiere decir esto que en caso alguno cabe reconocer una verdad de o en las acciones? A lo largo de la historia son muy diversos los textos que vinculan verdad y acción, desde el texto de San Juan que habla de hacer la verdad hasta —en un contexto y con un sentido totalmente diferentes— las tesis de Marx sobre Feuerbach. Recientemente, quizá uno de los autores que más han insistido en el tema de la ver-

⁷³ Cfr. TH. DEMAN, «Renseignements techniques au traité de la Prudence», en *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris 1949, pp. 458-478. Para una crítica de esta postura, véase C. I. MASSINI, «Reflexiones...», 148-154.

⁷⁴ *Summ. theol.* I q. 79 a. 12 ad 2um. Cfr. C. I. MASSINI, «Reflexiones...», 149ss.

⁷⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 19 aa. 5 y 6, en donde se explica que aquél que obra en contra de lo que le señala la conciencia hace mal, pero que no basta con seguir la conciencia para actuar bien, puesto que la conciencia puede ser errónea y, en este caso, sólo se excusa a aquel cuya ignorancia es tal que causa involuntario.

⁷⁶ Éstas son: I) adecuación del apetito a los fines naturalmente dados por el intelecto; II) adecuación de la razón que busca los medios al apetito recto del fin; III) adecuación del apetito que quiere los medios a la razón que ha conocido cuáles son los medios aptos para alcanzar el fin.

⁷⁷ Es decir, en el caso señalado en II en la nota precedente.

dad de las acciones es el ya mencionado Fernando Inciarte. Cuando intenta mostrar que la verdad está en las acciones⁷⁸, el profesor de Münster no parece pretender hacer una interpretación de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la materia⁷⁹. Su análisis reconoce una inspiración aristotélica, aunque, tomado al pie de la letra, también quepa discutir su estricta coincidencia con el Estagirita.

En todo caso, el que la verdad esté propiamente en el entendimiento no obsta para que podamos reconocer otras acepciones, analógicas, de la verdad, entre las cuales bien cabe incluir la verdad de las acciones mismas, y esto al menos por tres razones.

I) Porque las acciones son un efecto de la verdad práctica, y no parece arbitrario denominar el efecto por la causa⁸⁰. La acción buena se realiza como fruto de la armonía o concordancia entre el apetito recto y la razón verdadera. Aquí se ve, una vez más, la diferencia entre la verdad especulativa y la práctica. En el campo especulativo, las cosas no son —en sentido propio— la verdad, pero son causa de la verdad que se da en el entendimiento. En el campo práctico, en cambio, no se da una cosa externa a la que el apetito deba adecuarse, sino que él concuerda con algo interior al sujeto, el ya mencionado apetito recto. Si de cosa externa hubiese que hablar, ella estaría constituida por las acciones que hay que realizar aquí y ahora. La bondad de la acción es un fruto de la verdad del entendimiento orientado a la praxis. A este nivel práctico, por tanto, se podría decir que la cosa no es causa, sino efecto de la verdad.

II) En segundo término, porque en la verdad práctica parece ser que —estrictamente hablando— la adecuación sólo se produce en el caso singular, cuando el sujeto está orientado hacia la praxis. Las proposiciones morales que enuncia un hombre prudente en Australia, preocupado por el bienestar de las naciones, acerca de asuntos de honda relevancia ética, pero que no dependen de él allí y en ese momento, no dan lugar a la verdad práctica. Juicios como «es bueno que en China continental se ponga en marcha un régimen político que asegure la libertad y dignidad de los ciudadanos» pueden ser verdaderos o falsos, pero, aunque se refieran a materias prácticas, no se puede decir que en el sujeto que los pronuncia haya verdad práctica, es

⁷⁸ «By "practical truth" I mean not the truth of propositions about actions (for example the truth of moral judgments). By "practical truth" I understand rather the truth of actions themselves. True moral judgments are still theoretical» (F. INCIARTE, «Practical Truth», en AA.VV., *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 201). El análisis de la concepción de Inciarte sobre la filosofía y la verdad prácticas, lleno de matices, merece mayor atención que la breve referencia que se ha hecho en este artículo. Entre otros estudios suyos sobre el tema cabe señalar: «Theorie der Praxis als praktische Theorie», en P. ENGELHARDT O. P. (hrsg.), *Zur Theorie der Praxis*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. 1970, pp. 45-64; «Theoretische und praktische Wahrheit», en M. RIEDEL (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg im Breisgau 1973, Band II, pp. 155-170; «Praktische Wahrheit», en V. GERHARDT-N. HEROLD (hrsg.), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, pp. 45-69; *Discovery and Verification of Practical Truth* (en prensa), como también los textos inéditos sobre «Praktische Wahrheit» y «Praktische Vernunft», correspondientes a cursos dictados en la Universidad de Münster en 1985 y 1986.

⁷⁹ Éste es el caso, en cambio, de J. VICENTE, «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás»: *Anuario Filosófico* XIII (1980), texto en que se ve la influencia de algunos trabajos de Inciarte publicados en castellano hace un par de décadas.

⁸⁰ «Se acostumbra a nombrar indistintamente por las causas o por los efectos» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 13c).

decir, que se dé la concordancia entre el apetito recto y la razón verdadera. No en vano Tomás insiste en que tal concordancia sólo se da tratándose de *cosas contingentes* y que *pueden ser hechas por nosotros*, y no en las cosas necesarias, que no dependen de nuestra voluntad⁸¹. Es ante estas cosas que «despierta» el apetito y se produce la elección, que es un «apetito intelectivo»⁸².

En este sentido, se dice que, «aunque la mente es principio de actos, sin embargo, la mente, en sí misma considerada, o sea, la razón especulativa, nada mueve porque nada dice de prosecución o de aversión, como se muestra en el libro tercero *Del alma*, y entonces no es principio de algún acto, sino sólo lo es aquélla que es en razón de algo, es decir, que es ordenada a algo particular operable como a un fin. Y ésta es la razón o mente práctica»⁸³. El cambio del régimen chino es, efectivamente, algo contingente, pero no depende de la voluntad, ni del citado australiano, ni nuestra, el producirlo. Alejandro Vigo, en un estudio sobre Aristóteles, ha llamado la atención sobre la importancia de la facticidad en la praxis: no basta con decir que la materia de la deliberación es lo contingente, sino que hay que agregar que, además de contingente, debe tratarse de algo que esté al alcance de quien obra, atendidas las circunstancias en que se encuentra⁸⁴. Esto parece también aplicable a Tomás de Aquino⁸⁵, quien, comentando la *Ética a Nicómaco*, dice que «no sólo los hombres no deliberan acerca de las cosas necesarias, de las naturales y de las fortuitas, sino que ni siquiera lo hacen acerca de todo lo humano, como los lacedemonios no deliberan acerca de cómo los escitas —que están muy lejos de ellos— deban convivir de la mejor manera unos con otros»⁸⁶; en cambio «deliberamos acerca de lo operable, de lo que está en nosotros, o sea, de lo que está en nuestro poder»⁸⁷.

Tenemos, entonces, no sólo que las acciones tienen mucho que ver con la idea de verdad en cuanto son un efecto de la verdad práctica, sino que existe una segunda razón, mucho más poderosa, y es que la verdad práctica sólo puede nacer cuando el sujeto está enfrentado a tener que decidir sobre si hacer u omitir algo y cómo realizarlo⁸⁸.

III) Por último, el propio uso del lenguaje nos permite hablar analógicamente de acciones verdaderas y falsas. Esto lo admite Tomás en varios sentidos:

a) En el caso de una representación teatral, se puede decir que el actor, al desempeñar su papel, es «un falso Héctor»⁸⁹. Con esto no se está señalando que sea un actor malo o falso⁹⁰, sino que incluso se puede estar queriendo decir lo contrario: «este

⁸¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 6 ad 3um.

⁸² Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1137.

⁸³ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1135.

⁸⁴ Cfr. A. VIGO, «Zeitstruktur der ethischen Tugend», conferencia pronunciada en el congreso *Ontologie und Praxis*, Seminario Filosófico de la Universidad de Münster, 21 al 24 de mayo de 1992 (texto inédito).

⁸⁵ Aunque habría que estudiar el tema con más detenimiento.

⁸⁶ *In III Ethic.*, lect. 7, n. 464.

⁸⁷ *In III Ethic.*, lect. 7, n. 465.

⁸⁸ «No cualquier relación a la acción hace que el entendimiento sea práctico [...], sino que para que el entendimiento sea práctico se requiere que sea *regla próxima de la acción*» (*De verit.* q. 14 a. 4c).

⁸⁹ *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c y ad 1um.

⁹⁰ «El verdadero actor en la tragedia es un Héctor falso» (*Summ. theol.* I q. 17 a. 2 ad 1um), dice Tomás repitiendo una frase de San Agustín.

hombre actúa tan bien que nos hace creer que es el verdadero Héctor de una historia acaecida hace siglos; pero no nos engañemos: es un hombre tan actual como nosotros; aunque no lo crean, es un falso Héctor». Siguiendo con el ejemplo, podría ser que el actor principal se enfermara y fuera reemplazado por un aficionado, al que el consueño tenga que dictarle gran parte de los parlamentos. En este caso, podríamos hablar de un falso actor, cuyo desempeño es tan deficiente que no logra ser un falso Héctor.

b) También se habla de un «hombre falso», para designar a alguien cuya conducta no corresponde a lo que son sus palabras⁹¹. Falsedad, hipocresía, doblez, inautenticidad, son adjetivos de uso más o menos corriente y que tienen su fundamento en aquel empleo analógico del término «verdad» que nos permite hablar de una verdad de las acciones⁹². En el caso del lenguaje, se ve algo semejante. El decir una mentira es una acción que podría ser calificada de falsa. En ella, las palabras que se profieren son verdaderas palabras, pero no significan lo que se pretende, y por eso mueven a engaño, son causa de que alguien yerre en su juicio acerca de algo⁹³. Tomás recoge también la forma de hablar de las Escrituras, en donde se llaman «falsedades» a las faltas morales, en cuanto los que las cometen se sustraen del orden puesto por el entendimiento divino, que es la medida última de la verdad⁹⁴.

c) Por último, un caso especial es el de la técnica o arte⁹⁵, en la cual se puede hablar de obras falsas para referirse a aquéllas que no corresponden a la idea del artífice⁹⁶. Aquí, nuevamente, la noción de verdad se encuentra principalmente en el entendimiento y sólo secundariamente en las cosas hechas. El arte es la recta razón de lo factible; si falta esa recta razón, o si, habiéndola, por alguna otra causa no se llega a ejecutar lo que se quería, se podrá hablar, entonces, de que el producto no es verdadero.

Es digno de considerar el que Tomás de Aquino aluda al arte en uno de los dos textos principales en donde habla de la verdad práctica: «La verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible»⁹⁷.

A primera vista parece haber una contradicción entre este pasaje de la *Suma teológica* y otro muy conocido, que incluso está dentro de la misma cuestión, en donde, al mostrar la diferencia que existe entre la prudencia y el arte, señala que «para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien

⁹¹ Cfr. *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1c.

⁹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 2c in fine.

⁹³ Cfr. *In Peri Hermen.*, lect. 3, n. 31 in fine.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c. Y añade: «Por el contrario, se llama verdad de vida a las obras virtuosas en cuanto sometidas al orden del divino entendimiento, como se dice en el Evangelio: *el que practica la verdad viene a la luz* [Juan 3,21]».

⁹⁵ El tema de la verdad práctica en el campo de la técnica, aunque muy importante, no será tratado en este trabajo.

⁹⁶ Cfr. *In peri hermen.*, lect. 3, n. 29.

⁹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 ad 3um.

dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el *arte no presupone el apetito recto*. Ésa es la razón de que *se alabe más al artista que realiza mal la obra queriendo que al que le ocurre lo mismo sin querer*; en cambio, es más imprudente el que peca queriendo que el que peca sin querer, puesto que *la rectitud de la voluntad es esencial a la prudencia, y no lo es al arte*. Por todo lo cual resulta claro que la prudencia es una virtud distinta del arte»⁹⁸.

La contradicción residiría en que el primero de los textos parece exigir la concordancia entre apetito recto y razón verdadera también en el terreno del arte para que exista verdad práctica, mientras que el segundo independiza el arte de la cuestión de la rectitud del apetito, recogiendo el clásico ejemplo de que en el arte es mejor el que yerra queriendo que aquél que lo hace inadvertidamente, puesto que lo importante en el arte es saber, mientras que no ocurre lo mismo en la prudencia. Lo fundamental en la técnica, entonces, es la razón verdadera. La buena voluntad no es relevante para el técnico en cuanto técnico. Pero el ejemplo clásico no debe ser absolutizado, porque el técnico es, además, un hombre. Es cierto que es mejor médico o artesano el que comete un error queriendo que el que falla por ignorancia. Pero, ¿se deduce de allí que sea igualmente buen técnico el que comete una falta queriendo que el que hace esa misma tarea bien y con plena voluntariedad?

El segundo de los textos⁹⁹, al independizar la técnica de la rectitud del apetito, se está ocupando sólo de la distinción conceptual entre el arte y la prudencia. El primero, en cambio, se ubica en el contexto más amplio de lo que es necesario «para vivir bien»¹⁰⁰. Y en ese sentido, en cuanto el técnico es un hombre, no cabe duda de que necesita tener una buena voluntad o, con otras palabras, apetito recto. Por otra parte, la consideración de la actividad técnica dentro del entero conjunto de la vida humana parece permitir que hablemos de verdad práctica también en el campo del hacer, porque, aunque tomadas aisladamente para un análisis abstracto cada una de esas actividades parece perfeccionar sólo a las obras producidas, que son «exteriores al hombre»¹⁰¹; sin embargo, en el caso particular, el sujeto que las realiza podrá estar o no bien dispuesto respecto de los bienes fundamentales y su actividad técnica ser o no una contribución para que la suya sea una vida lograda¹⁰².

IX. LA RAZÓN PRÁCTICA

La existencia de una verdad práctica nos permite vislumbrar que existe otro uso de la razón, además del teórico. La razón humana no se limita a contemplar la realidad de las cosas o a realizar deducciones a partir de ciertas verdades poseídas de modo más o menos pacífico. El que pueda hablarse de una razón práctica o, más exactamente, de un uso práctico de la razón, nos hace ver que la razón humana no es

⁹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 4c.

⁹⁹ Que está ubicado inmediatamente antes en la *Suma teológica*.

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5: «Videtur quod prudencia non sit virtus necessaria ad bene vivendum».

¹⁰¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 4 ad 1um.

¹⁰² Cfr. *Summ. theol.* I-II 1. 18 a. 9c.

sólo constatativa, sino también preceptiva y, por tanto, que puede constituirse en una instancia capaz de guiar la acción humana. El hecho de que la praxis tenga por objeto cosas que pueden ser de maneras muy diversas, si bien hace renunciar a entender toda la ética como un campo de certezas absolutas, proporcionadas por un sistema de normas existentes de antemano, no debe conducir a la desesperanza del emotivismo no cognotivista. Si estamos enfrentados a tener que decidir y si esa decisión tiene lugar en el campo de lo variable, entonces la razón nos puede prestar una ayuda inapreciable. Siempre que sea una razón modesta, que cuente con la experiencia, esté atenta a las circunstancias, sepa escuchar a los demás y sea capaz de descubrir en las situaciones más diversas lo que hace justicia al hombre y lo que lo degrada. Para poder llevar a cabo una tarea así, no le queda más remedio a la razón que volverse práctica.

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

Universidad de Valparaíso.

SUPUESTOS CARTESIANOS Y GNOSEOLOGÍA TOMISTA

En la *Primera meditación*, Descartes confiesa que «de todas las cosas que antes juzgaba verdaderas, no hay ninguna de la que no sea lícito dudar [...] por razones válidas y meditadas»¹. Al terminar la *Sexta meditación* sólo quedará discutiblemente en cuestión la certeza y veracidad de los sentidos en cuanto que la información que suministran sólo puede considerarse dotada de un alto grado de confiabilidad en la medida en que ella se someta al control de las demás facultades del alma².

Se comprende que si las verdades que rechaza Descartes constituirían el acervo legal del pensamiento humano hasta ese momento, la licitud de la duda cartesiana se presenta como la pretensión de un renovamiento completo de todas las leyes del conocimiento y, por ende, como una transformación radical del concepto de ley en el ámbito de la verdad. Además, como se puede deducir del texto citado, la licitud a que se apela se funda en razones valederas. Es obvio que estas nuevas razones no podrían asimilarse a aquéllas que sustentaban las verdades objeto de duda. Por el contrario, aquellas razones para dudar deben ser encuadradas en el marco de una nueva legalidad.

Resulta, pues, claro que el pensamiento de Descartes constituye una revolución radical precisamente porque cambia un aspecto esencial: el que concierne a la idea de ley en el ámbito del conocimiento verdadero. Dicho de otra manera, Descartes no establece la dubitabilidad de «las cosas que antes juzgaba verdaderas» en base a principios o razones ya admitidos. No establece la falsedad de un aserto por cuanto éste no es compatible con los principios usualmente aceptados. Por el contrario, su falsedad reside precisamente en estar en adecuada relación deductiva con ellos. Y en que esos principios no se compadecen con la nueva noción de verdad y la ley que la rige.

Así puestas las cosas, el conocimiento adquirido por la humanidad con anterioridad a la doctrina cartesiana queda reducido a la nada, en cuanto que su valor de verdad está sometido a la duda; pero no se podría decir que una consecuencia de ello es que la doctrina cartesiana se desarrolla a partir de una ignorancia total. No es posible a pensamiento alguno desplegarse aceptando una premisa semejante. En efecto, es esto lo que precisamente establece Descartes cuando nos habla de las «razones válidas» para dudar. Entre éstas se halla la necesidad de la duda para el examen de la verdad³. Esto significa que la suspensión del juicio afirmativo o negativo, que caracteriza a la duda, se presenta como un elemento esencial para llevar a cabo adecuadamente el análisis que habrá de determinar el carácter verdadero o falso de una proposición. Pero es evidente que, para llegar a una conclusión sobre el particular, esa suspensión del juicio, si bien aparece como necesaria, resulta por lo demás claramente insuficiente, pues la determinación de la verdad o falsedad de un juicio sólo podrá establecerse a la luz de otro juicio acerca del cual ya no será posible suspender el asentimiento.

¹ *Medit. I*: AT VII 21.

² Cfr. *Medit. VI*: AT VII 89.

³ Cfr. *Princ. phil.* I 1: AT VIII 5.

Por otra parte, y reiterando lo ya dicho, ese estado de indecisión, que antecede al pronunciamiento definitivo acerca de una cuestión, está motivado en cuanto que, al dudar de todo lo anteriormente conocido, se espera hallar principios indudables que puedan suplirlos. Pero estos deben lógicamente hallarse en consonancia con las razones válidas que justificaron la dubitabilidad.

A lo largo de las seis meditaciones, las razones del dudar se van eliminando e incluso la duda misma acerca de los sentidos queda suprimida. Las *Meditaciones* constituyen en consecuencia la expresión de un largo proceso dialéctico que va del reconocimiento de la validez de las razones que obligan a dudar hasta lo que podría concebirse como la supresión o sustitución de las mismas por otras que hagan posible la eliminación de toda duda.

La duda acerca de la veracidad de los sentidos, la duda acerca de las proposiciones evidentes, la hipótesis del genio maligno (que implica la no absurdidad de la duda acerca de la veracidad divina), deben ser consideradas no como imposiciones arbitrarias, sino como determinaciones fundamentadas en la razón. Tal es el planteo que Descartes nos presenta en la *Primera meditación*. Pero el proceso que desarrolla la obra cartesiana consiste justamente en la supresión de las dudas, con lo cual se destruye la validez de las razones en que ellas se basaban y se la sustituye por otras.

Se configura así un despliegue dialéctico en el que el conocimiento sólo parece posible a partir de una validez racional que debe posteriormente ser desechada y replantada por otra, es decir, a partir de un estatuto legal de la verdad que, si bien aparece como fundamento, es sólo transitorio. La verdad sólo surge por la superación de una duda fundada en una aparente verdad, apariencia que, pese a ser tal, se muestra como absolutamente necesaria⁴. Resulta así que Descartes rechaza el código de la verdad hasta entonces conocido y aceptado para sustituirlo por una duda fundada en otro concepto de lo verdadero, pero a la vez mira sustituir a éste por lo que debe considerarse como el estatuto definitivo de la verdad.

De acuerdo a lo expresado las *Meditaciones* consisten en la progresiva aparición de las verdades fundamentales que superando las dudas y sus correspondientes fundamentos constituirán aquello acerca de lo cual no puede haber una dubitabilidad razonable. Es conveniente poner de manifiesto ahora cómo debe interpretarse, teniendo en cuenta lo que se ha dicho, el racionalismo cartesiano. Es éste un racionalismo que, como tal, debe, por un lado, hallar las razones lo que rechaza, pero, por el otro, paradójicamente, debe superar esas mismas razones sin volver a hallar lo rechazado. La razón tiene así dos aspectos, el crítico y el constructivo. El primero tiene una base provisoria pero necesaria; el segundo es el definitivo, pero sólo puede edificarse en base al primero.

La disipación de las dudas surgidas en la *Primera meditación* no es completa. Los datos sensibles, las sensaciones segundas, no son siempre indicadores fieles de lo que verdaderamente sucede en el ámbito corpóreo⁵. Las razones del dudar que se destacan este ámbito no pueden ser superadas por otras como acontecía en el caso de las verdades evidentes y del genio maligno. El mundo sensible aparece como esencial-

⁴ Cfr. por el contrario, la carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639: «la vérité [...] c'est une notion si transcendantamente claire qu'il est impossible de l'ignorer» (AT II 596).

⁵ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 88: «Ex quibus omnino manifestum est [...] naturam hominis ut ex mente et corpore compositi non posse non aliquando esse fallacem».

mente dudoso. Las razones que llevan a desconfiar de él no pueden ser suprimidas. El conocimiento de su legalidad radical permanecerá siempre ignorado. En el lenguaje cartesiano, esto equivale a afirmar que aquello que los sentidos nos muestran no lleva nunca consigo el aval de fidelidad que nos lo haga reconocer como lo que verdaderamente es. La información que suministran el dolor, la sed, la percepción, etc., es sólo probable y quizá dotada de alta probabilidad, pero jamás necesariamente cierta, indudablemente verdadera⁶.

El proceso dialéctico cartesiano, que tiene por finalidad la certeza indubitable y racional, tiene su límite en la experiencia sensorial. La razón teórica no podrá superar este escollo, que será un factor preocupante de toda la filosofía moderna y sólo la concepción de una autoconciencia en sí misma antagónica, cual la concibe el idealismo ético, podrá proponer una solución del mismo, pero no en el plano de la razón teórica, sino en el de la razón práctica.

La duplicidad que se acaba de mencionar en el desarrollo de las *Meditaciones* contrasta con la tesis de la unicidad de la razón que Descartes sostiene en otra de sus obras⁷. Si se acepta esta tesis, resulta difícil comprender cómo una misma razón puede ser a la vez el aval de dudas y el principio de su superación. La razón que establece la legitimidad de las dudas respecto a verdades tenidas por evidentes sería en este caso la misma cuyos principios sirven para privar de valor legal a esas dudas.

La unicidad de razón aparece justamente postulada en relación a la diversidad de opiniones filosóficas⁸ rechazadas por Descartes precisamente en razón de su pluralidad. Es que la defensa del valor de la razón sólo puede llevarse a cabo satisfactoriamente a partir de la exigencia más íntima de la razón misma, cual es la de la unidad de todos los conocimientos, que se caracteriza justamente por una vinculación entre ellos en la que la necesidad absoluta es la característica primordial. Porque razón significa precisamente unidad y necesidad, necesidad indica que aquello en que se piensa no puede ser sino así como es y no puede estar aislado del resto, sino conformar una unidad con el todo⁹. Y esta unidad y necesidad que se impone a todo es antes que nada la premisa misma de la razón y de esta suerte es la razón la que es impuesta a la totalidad de las cosas.

Resulta por lo tanto irracional la concepción según la cual debemos admitir una duplicidad en lo racional admitiendo, por un lado, una razón que avala a partir de sus principios la duda y otra que es capaz, utilizando otros fundamentos, de suprimir el carácter dudoso. Habría que decir que, o bien los principios que legitimaban las dudas no eran racionales, o bien que no lo eran aquéllos que las disipaban.

La duda cartesiana comporta una suspensión del juicio. Es un acto procedente de la voluntad o libertad¹⁰. La duda está, pues, asociada a la independencia del que la ejerce con respecto a todo tipo de coacción o sujeción. El poder de dudar no está condicionado según esta forma de concebirlo a ninguna ley exterior. El *cogito* con-

⁶ Cfr. *Ibid.*: AT VII 89: «Cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum [...]».

⁷ Cfr. *Discours de la méthode*: AT VI 2.

⁸ *Ibid.*: AT VI 8.

⁹ Sobre la esencia del racionalismo, véase J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950, pp. 470ss.

¹⁰ Cfr. *Medit. IV*: AT VII 58.

figura al respecto un límite de ese poder, pero un límite que la evidencia misma de la autoconciencia, como facultad ínsita en el propio sujeto dudante, pone a la ilimitabilidad de la duda.

Desde esta perspectiva, es claro que toda otra limitación en el ámbito de lo dudable está fundada en la limitación por el *cogito*. Sólo la autoaprehensión de la existencia del sujeto puede poner freno a la duda universal y hacer derivar desde allí el avance hacia la certeza del conocimiento de las cosas que trascienden la interioridad del sujeto dudante. El conocimiento de la capacidad o poder de conocer no aparece con anterioridad a la aprehensión de seres o leyes trascendentes al sujeto cognoscente, sino a partir de una autorrevelación de ese mismo sujeto.

El *pienso, luego existo* es el principio por el cual la certeza de la existencia sólo es posible y suministra un conocimiento porque es la autorrevelación y la acción de un sujeto *pensante*. Es preciso remarcar aquí que el conocimiento en cuestión es un conocimiento acerca de la existencia y no acerca de leyes o relaciones puramente lógicas. Al respecto Descartes expresa que «se puede decir que *impossibile est idem simul esse et non esse* es un principio y que puede generalmente servir, no exactamente para conocer la existencia de alguna cosa, sino solamente para hacer que cuando se la conozca se confirme su verdad con un razonamiento como el que sigue: Es imposible que lo que es no sea; luego, sé que es imposible que no sea. Lo cual es de muy poca importancia y no nos hace mas sabios»¹¹.

Si el *cogito* es valorado lo es, pues, por cuanto gracias a él se alcanza el primer conocimiento cierto acerca de lo que existe. El saber se introduce en la certeza de la existencia, toma plena y segura conciencia del ser sólo a través de la vía de la autoconciencia del sujeto pensante. Lo que triasciende al sujeto autoconsciente queda en consecuencia y en forma absolutamente inevitable bajo un ulterior examen en lo que respecta a si existe o no y qué tipo de existencia pueda pertenecerle.

Descartes adopta luego un punto de partida para la filosofía que deja en cuestión la comunidad de su yo con el resto de los seres, pues éstos no pueden ser considerados como tales a partir de la certeza suministrada por el *cogito*, el cual sólo suministra evidencia de existencia para el yo singular que lo afirma. La ley del ser arriba citada, al no revelar existencia alguna, aparece como desvalorizada y reducida a un mero principio que enuncia la necesidad lógica que gobierna a un ser posible. Se trata meramente de una ley expresiva de una relación de validez, pero que no me permite determinar qué seres realmente existen.

Al respecto, es conveniente recordar que todas verdades evidentes han sido puestas en cuestión en virtud de la hipótesis del genio maligno sugerida en la *Primera meditación*. Esto permite concluir que el *cogito* suministra un tipo de evidencia que es en sí misma diferente de aquélla que pudieran ofrecer las verdades universales y necesarias. La evidencia que se obtiene en el *cogito* es distinta en un doble sentido: en lo que respecta al tipo de evidencia y en lo que atañe al objeto o principio acerca del cual se posee evidencia, pues en un caso se tiene evidencia de la verdad de una ley y en el otro de la existencia de un yo singular.

La limitación de la evidencia primera a la afirmación de la existencia de un sujeto singular instaura forzosamente una ruptura en el orden ontológico: la que existe en-

¹¹ Carta a Clerselier, junio de 1646: AT IV 444.

tre el sujeto pensante indudablemente reconocible como existente y el resto puesto bajo el signo de interrogación. El mundo de las cosas corpóreas y el de otros seres pensantes no queda inicialmente integrado en la existencia singular del sujeto pensante¹².

El punto de partida cartesiano configura, pues, la no admisión del principio de la universalidad de la existencia. El yo del *cogito* no es el yo espejo del universo de Leibniz, ni es el Yo Trascendental que significa la unidad de todos los conocimientos en Kant, ni es el Yo Puro de Fichte en el que como deber se contiene la Autoconciencia Infinita. El yo de Descartes no tiene por esencia una revelación directa del ser universal. Sólo puede en forma directa acceder en forma cierta a su propia y singular existencia. Y sólo por una demostración fundada en razones evidentes, y cometiendo un no menos evidente círculo vicioso, puede alcanzar el conocimiento de la existencia de los demás seres.

Este modo de proceder es el resultado de una aproximación a la verdad por la vía psicológica, que se preocupa en primer término por los estados del alma en relación con el conocimiento. Los conceptos de duda y certeza, de confusión y distinción, juegan en el cartesianismo un rol fundamental¹³. Arrancando desde la duda, no era posible llegar a otro principio que no fuese el *cogito*, el cual sólo podía revelar la singularidad del yo pensante y no la universalidad de la existencia.

La ruptura entre la evidencia del yo singular y el mundo exterior impone al idealismo cartesiano la tarea de restablecer la conexión entre ambos integrando al mundo externo en el ámbito existencial al que el yo pensante evidentemente pertenece. Es preciso, pues, demostrar que ese mundo singular del yo no es el único al que la existencia le compete evidentemente.

El propósito de Descartes es consecuente con su postura. En efecto, él procura referirse siempre a la existencia desde que ha desvalorizado las proposiciones dotadas de mera validez lógica. Por ello se ve obligado a buscar una existencia que restituya el valor a dichas proposiciones. Pero, encerrado en la valoración de su propio ser singular como lo único evidentemente existente, tiene que apelar precisamente a una proposición de validez universal, cual es el principio de causalidad, y atribuirle un valor existencial y una evidencia incuestionable para poder remontarse así a la existencia de un Ser que sirva de fundamento a la propia proposición que ha servido para probar esa misma existencia. Al hacerlo comete un incuestionable círculo vicioso. Ha querido desestimar la razón bajo una hipótesis referente al posible engaño que pudieran contener sus principios mas evidentes, pero se ha visto obligado a recurrir justamente a esos mismos principios para destruir dicha hipótesis. Y sólo de esa manera ha podido pasar de la singularidad de su yo existente a la existencia en general. Porque pese al idealismo que penetra la visión cartesiana, la idea de una existencia trascendente al pensamiento continúa siendo una noción todavía profundamente influyente.

El ser y las leyes necesarias no pueden ser dejados a un lado, pues de lo contrario se incurre por fuerza en un círculo vicioso, ya que una vez suprimidas no hay a qué echar mano para avalar las tesis que quisieran postularse. El ser es, pues, el pri-

¹² *Princ. phil.*: AT VIII/1 7.

¹³ Cfr. *Medit. IV*: AT IV 62: «Omnis clara et distincta perceptio procul dubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum auctorem habet».

mer objeto percibido por nuestra inteligencia¹⁴. Y aquí tiene que insistir en que se trata del ser tomado en su sentido pleno y no como mera apariencia, pues la misma noción de apariencia sólo puede tener significación en cuanto se presupone la idea de lo real, de lo existente, de lo que no es aparente de lo que no es sueño, visión, alucinación, engaño, sino auténtica realidad, existencia verdadera.

Dudar de la realidad de los datos sensibles, dudar de la verdad de las proposiciones evidentes, es posible solamente porque la noción de realidad y la noción de verdad ya están en la mente. Esto es aceptado también por Descartes. Pero lo que no parece decididamente aceptado es que incluso la noción de existencia es la que puede dar un sentido a las nociones de apariencia o engaño, y que esa noción existencial no puede ser tomada como un mero concepto al que habría que buscarle si tiene o no un correlato correspondiente en el orden de los existentes, sino que ya se da con el concepto mismo que sólo es posible porque se existe. Y se existe sólo conjuntamente con el universo de los existentes. Parece, pues, que las nociones de duda, engaño, etc., sólo tienen significado por la de existencia. Y la noción de existencia no puede ser analizada para comprobar si tiene un correlato real fuera de ella, sino que ella es imposible sin la existencia en sí misma, que es fundamento y condición de posibilidad de su concepto.

El ser extramental, el ser en sí, el ser independiente del pensamiento, aparece por lo tanto como un arquetipo de la posibilidad de un conocimiento indubitable. La ordenación de todo pensar hacia el ser sería, por consiguiente, el principio primero de toda actitud intelectual, ya sea ésta la que se da en la duda como la que existe en la certeza, ya sea que se alcance la verdad o que incurra en el error. El realismo tomista establece como principio esta relación del entendimiento con el ser, esta dependencia del conocimiento con respecto a la existencia, y la independencia de la existencia en relación con el conocimiento.

No se puede romper el círculo cerrado del yo sin recurrir a las leyes del ser, sin suponer de antemano que el ser tiene que trascender al yo. La visión que admite el ser universal no puede ser sino principio, pues de lo contrario se vuelve un problema insoluble llegar a él¹⁵.

Toda visión sensible puede ser una ilusión, pero la idea misma de visión sólo puede tener significado porque se tiene una idea también de lo que no es ilusorio, de lo que realmente es o existe. Esta noción de la existencia auténtica tiene que provenir, por consiguiente, no de los sentidos, sino de la mera inteligencia o de una facultad humana diferente de los sentidos. Pero cualquiera sea la vía por la que el hombre llegue a la noción de ser como distinto de lo aparente, esta noción no puede ser suprimida y constituye el presupuesto de todo el pensamiento¹⁶.

Y esa noción de ser rehusa ser reducida al mero ámbito del yo singular. No es posible poner en cuestión la realidad de lo que rodea al individuo suponiéndola posiblemente inexistente, porque de algún modo ello implica suponerla posiblemente una nada, una mera ilusión del yo singular. Y es cuestión aquí de preguntarse si el

¹⁴ Cfr. T. DE VIO CAYETANO, *In De ente et essentia*, q. 1.

¹⁵ Cfr. É. GILSON, «Le réalisme méthodique»: *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe J. Geyser zum 60. Geburtstag, hrsg. von F.-J. von Rintelen, Regensburg 1930, Band II, S. 747-751.

¹⁶ Cfr. B. RIOUX, «Une métaphysique de l'être»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 48.

mero recurso a una ley causal, que en definitiva no aparece, al menos en principio, absolutamente convalidada, puede servir para asegurar que esa supuesta nada es por, el contrario, una realidad auténtica

Para Descartes el saber es pensado a partir del sujeto y la certeza es lo que determina a todo saber¹⁷. El mundo trascendente sensible queda en suspenso. El ser se circunscribe en el principio al yo. Se tiene así la doble duplicidad: por tan lado, la de la razón —razón dudante y razón cierta—, y, por otro, la del ser —ser del sujeto y ser fuera del sujeto—.

La aprehensión del yo, la evidencia de su existencia, es una captación directa, inmediata. El yo es el primer objeto de una intuición absolutamente indubitable. La existencia es inmediatamente aprehendida sólo cuando se circunscribe al yo. Toda otra existencia sólo será conocida en tanto la existencia del yo lo sea. Dicho de otra manera, la existencia del yo aparece como aquello que debe ser conocido para hacer posible la aprehensión de toda otra forma existencial.

Nos referimos aquí a la existencia del yo individual; no a la de un yo impersonal o universal que penetrara el alma de todos los yoes singulares. Lo que el *cogito* revela es la existencia del yo personal, del yo que es libre, independiente y distinto de toda entidad universal posible.

La aprehensión inmediata del yo por el yo es una intuición. El yo no es aprehendido por un concepto universal que pudiera ser obtenido por abstracción y después ser aplicable a muchos. Precisamente porque el yo es singular y el concepto universal, este último no puede aprehender el yo. El yo no necesita de la mediación elaboradora de un concepto abstraído para poder volver sobre sí mismo y revelarse a sí mismo como existente. El ejercicio de las funciones sensoriales ha sido puesto en duda por Descartes y, por lo tanto, no podría ser utilizado como medio para revelar la presencia de un yo existente. Los sentidos no ofrecen garantía de ser los fieles representantes de algo que existe. Esta premisa negativa es fundamental y obliga a Descartes a poner el primer contacto entre el pensamiento y la existencia en el ámbito de la pura espiritualidad despojada de todo lo sensible.

Si la escolástica ha defendido el principio de que nada hay en la mente que antes no haya pasado por los sentidos, Descartes, por el contrario, sostiene que el conocimiento claro de la existencia del yo pensante sólo se da por una intuición directa que prescinde del valor ontológico que pudiera pertenecer a la aprehensión sensible. Sé que existo sin que necesite saber si lo que me presentan los sentidos existe. La comunicación entre la existencia y el dato sensible permanece en cuestión aun cuando la que existe entre la existencia y el yo pensante se halle plenamente asegurada. Pero hay que destacar que la aprehensión del yo en forma directa por sí mismo no sólo hace abstracción de los datos sensibles, sino incluso no importa algún tipo de abstracción a partir de las mismas operaciones que competen al yo como, por ejemplo, el querer, el amar, el conocer, el sentir, etc.

No conocemos el yo abstrayendo su concepto de diversas intuiciones que nos suministraran inmediatamente el conocimiento de las distintas actividades del alma. Esta tesis privará indudablemente de inmediatez al autoconocimiento que el yo toma de sí mismo. La referencia de todas las actividades psíquicas al yo unitario más

¹⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975, p. 38.

bien hace que sean aquéllas las que pueden ser conocidas por la mediación del yo; no al revés. Tales actividades, por otra parte, sólo pueden llegar al conocimiento y a la conciencia en la medida en que el yo-uno se da cuenta a sí mismo de la existencia de ellas. Es que el rendirse cuentas a sí mismo es justamente lo que define y constituye el yo. Es la reflexión sobre sí, el poder referir a sí toda aprehensión, el relacionarla a sí mismo como conciencia unitaria, lo que caracteriza al yo pensante. Y sin esta posibilidad del volver sobre sí, ninguna actividad podría ser conocida.

En toda acción psicológica está presente, pues, el yo. Y la intuición del yo autoconsciente es, por lo tanto, la intuición fundamental reveladora en forma directa de la existencia de ese yo y no de las diversas actividades que por sí solas, aisladas, no pueden presentarse como lo inmediatamente percibido como evidentemente dotado de la capacidad de existir. Y así este yo o alma, por el cual soy lo que soy¹⁸, sabe de su propia existencia; no por ser algo captable por los sentidos o por ser capaz de sentir, sino porque es un ser pensante y, por consiguiente, capaz de pensarse a sí mismo, ya que sólo por el pensamiento puede llegar a conocerse. Y sé de mi propia existencia, no porque tenga información alguna de datos de que los sentidos perciban, sino porque está en la esencia misma del yo singular el ser capaz de percibirse directamente a sí mismo.

La presencia de esta intuición indubitable de la existencia del yo es el fundamento de la separación cartesiana entre el mundo corpóreo sensible y el mundo espiritual. Que la existencia del alma tenga la propiedad de ser conocida inmediatamente sin que por ello lo sea la del cuerpo, implica que ambos sean realmente distintos¹⁹.

Es esta separación la que sumerge al idealismo cartesiano en la cerrada esfera del yo al negar valor ontológico al dato suministrado por la intuición sensible. El problema que se presentará a todo el idealismo moderno será, por tanto, el de saber cómo es posible restituir a los sentidos el valor de ser para la información que ellos ofrecen. La solución no consistirá en poner a lo sensible en un plano de realidad diferente de la mera idea mental, sino en asimilarlo a esa idea. De esta suerte, la idea tendrá un valor de ser, un valor objetivo, y ello será así ya en el mismo Descartes²⁰.

La intuición cartesiana reifica al yo pensante y, al hacerlo, no puede sino reificar todo su contenido. El conocimiento se vuelve sobre sí mismo y no trasciende hacia un ser extramental. Cuando Descartes define la intuición²¹, nos dice que ella es una concepción de la mente y que nace de la sola luz de la razón. La idea cartesiana no tiene, pues, ese ser intencional de los escolásticos que hace al conocimiento relativo al ser extramental, sino que ella es una suerte de realidad que de algún modo se cierra sobre sí misma²². La intuición nos suministra, pues, una visión interior del alma que de este modo logra la certeza precisamente aislándose de los posibles engaños que todo lo exterior a ella pudieran ocasionarle. El aislamiento del mundo aparece de esta suerte como una forma de ascesis necesaria para la conquista del conocimiento. Una disciplina voluntaria se muestra como necesaria para obtener la certeza en el orden del saber.

¹⁸ Cfr. *Discours de la méthode* IV: AT VI 33.

¹⁹ Cfr. *Synopsis six sequentium Meditationum*: AT VII 13.

²⁰ Cfr. *Medit. III*: AT VII 32.

²¹ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii* III: AT X 368.

²² Cfr. J. L. BECK, *The Method of Descartes*, Oxford 1952, pp. 28ss.

No está de más notar que esta forma de concebir el conocimiento está profundamente influida por el conocimiento de tipo matemático. Precisamente es este tipo de saber el que puede desarrollarse sin escollos pese a prescindir de todo dato sensible. Y es justamente esa forma de conocimiento la que puede revelar la esencia de los cuerpos, el verdadero ser del mundo exterior en razón de la claridad y distinción que sus conceptos presentan a la mente. La intuición sensible, la intuición que nos suministra las cualidades sensibles segundas, no tiene, pues, la propiedad de revelar en forma indudable la existencia de aquello acerca de lo cual informa. Las sensaciones «no son otra cosa que ciertas formas confusas de pensar que provienen y dependen de la unión o mezcla del espíritu y el cuerpo»²³.

La sensación no revela, pues, ni algo específicamente perteneciente al alma ni algo específicamente perteneciente al cuerpo. Revela sólo la unión de ambos, los cuales permanecen siempre sustancialmente distintos. Pero la pasividad del sentido y la veracidad divina, garantía de mis inclinaciones, y mi propensión a creer reales los datos sensibles, son los elementos que sirven para probar la existencia de los cuerpos como portadores de lo representado en las formas geométricas claras y distintas²⁴.

La intuición sensible juega, pues, en el cartesianismo una función especial: es necesaria para hacernos conocer la existencia de los cuerpos. Pero no es suficiente, pues para ello es preciso también recurrir a la existencia de Dios. Esa intuición sensorial no revela nada que pertenezca al cuerpo. Ella sólo indica una forma asumida en el ámbito psíquico que da muestras de la conexión existente entre el alma y el cuerpo. Pero esa conexión es aprehendida confusamente y, por tanto, escapa a los valores que determinan el conocimiento.

Se concluye aquí que es justamente un dato confuso y, por tanto, gnoseológicamente desdenable, lo que se necesita para conocer la existencia de algo. La intuición sensible no tiene, pues, un valor directo. Ella adquiere el significado de información fidedigna con respecto a lo existencial corpóreo sólo porque va acompañada y sustentada por la existencia divina, la cual es conocida con prescindencia de la información sensorial.

Los sentidos no pueden ser admitidos como por sí mismos y por sí solos confiables. Tampoco puede aceptarse que, aun indirectamente, suministren una información acerca de la existencia de aquello que nos presentan; *vr.* color, calor, luz, sonido, etc. Sólo sirven como elementos que intervienen en la información de la existencia de algo distinto de esas cualidades sensibles segundas y su finalidad es meramente utilitaria en relación al compuesto de alma y cuerpo²⁵.

Lo sensible se transforma así en una elaboración del alma, en una interpretación pragmática de un mundo que no posee las cualidades que los sentidos ofrecen²⁶. La intuición sensible es, no obstante, una intuición de existencia, pero de una existencia que no responde en absoluto a los caracteres presentados por ella.

²³ *Medit. VI*: AT VII 64.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 79-80. Véase la traducción francesa: AT IX 62-63.

²⁵ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 83.

²⁶ Cfr. R. B. CARTER, *Descartes' Medical Philosophy. The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Baltimore-London 1983, p. 102: «"Secondary qualities" are for Descartes the soul's response to dispositions of "primary qualities" [...] All attributes perceived through our senses [...] are complex psycho-physiological responses to compound motions initiated by compound bodies».

La vida del compuesto humano, del compuesto de alma y cuerpo, es absolutamente imposible sin esa intuición sensorial. Pero, curiosamente, esa intuición es engañosa, nos hace ver un mundo que no existe, nos hace atribuir realidad a cosas que no la poseen. Lo más notorio es que la unión de alma y cuerpo se revela a través de esa forma de conocimiento y que por ser ésta ilusoria deja a la unión misma en el mundo de los misterios.

La intuición sensorial es, pues, a la vez que engañosa, la condición esencial de la vida humana. El hombre se desgarrá así entre el sentimiento de engaño, que lo lleva a desechar la sensibilidad, y la necesidad imperiosa de conservar su existencia, que lo lleva ine inevitablemente a aceptarla.

Así, pues, en la concepción cartesiana el mundo sensible se torna bajo cierto aspecto algo misterioso y su existencia queda fuera de los cánones rigurosos de la razón, no teniendo sino un propósito meramente utilitario en beneficio de la unión de dos sustancias que, por ser esencialmente distintas, hacen difícil comprender por qué motivos están unidas.

El mundo de lo sensible es, pues, un mundo estrictamente espiritual en el que la mente no sale de sí misma y donde la cosa existente no halla representatividad alguna. Ese mundo es simplemente una suerte de símbolo cuya configuración no guarda semejanza alguna con la cosa significada y, por otra parte, tampoco es posible saber por qué el alma, en su contacto con el mundo corpóreo, ha simbolizado en esa forma a ese mundo. Pero si ello es así, parece acertado aceptar el realismo de las formas sensibles, esto es, su trascendencia con respecto a la mente, su existencia fuera de ella, pues de otra manera sería necesario hallar la razón por la que la mente interpreta en esas diversas formas —sonido, color, luz, sabor, etc.— estímulos que no son, en definitiva, sino meros movimientos corpóreos, meras modificaciones de la extensión.

Para el realismo, el objeto del sentido externo es percibido tal cual es en su existencia fuera de la mente²⁷. Se acepta así un origen propio y no meramente mental del mundo sensible. La pluralidad que encierran los datos de los sentidos no surge de la mente misma en una difícilmente compatible adecuación a su unidad, sino que trasciende el ámbito espiritual. Pero el punto fundamental de discrepancia con el cartesianismo reside en el valor gnoseológico concedido a los sentidos.

Para el realismo tomista, los sentidos ofrecen un paradigma de la existencia, hasta el punto que todo juicio, incluso los matemáticos y los metafísicos, puede resolverse en la intuición exterior²⁸. Este modo de concebir el conocimiento sensible otorga, por tanto, no sólo un valor gnoseológico existencial a los datos sensoriales, sino que además los muestra como los poseedores principales de la idea de la existencia diferenciándose así la postura tomista de la cartesiana, que ve en el *cogito* el principio del conocimiento del ser existente.

²⁷ Cfr. S. TOMAS, *In II De anima*, lect. 12: «Sensus secundum actum sunt singularium quae sunt extra animam».

²⁸ Cfr. J. MARITAIN, *Reflexions sur l'intelligence*, Paris 1930, p. 32: «Ils [les sens] nous fournissent comme un premier type ou paradigme d'adhésion à l'objet qui doit centrer tous nos jugements. C'est pourquoi le jugement est empêché quand les sens externes sont liés par le sommeil». Cfr. S. TOMAS, *De verit.* q. 12 a. 3 ad 2um: «Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus».

Nuestro saber acerca de los seres que existen no sería posible, en consecuencia, si renunciaríamos a los datos de los sentidos y la pretensión cartesiana de conocer nuestra propia existencia como seres pensantes, prescindiendo de todo el apoyo sensible, es totalmente falsa. Sé que existo porque los sentidos me han suministrado de antemano la idea de lo que puede considerarse existente. Cuando, superando la duda total, encuentro que mi existencia es indudable, ya llevo conmigo inevitablemente la idea de existencia que he aprehendido en mi contacto con el mundo sensible. Es ese caudal inmenso de impresiones sensoriales que han penetrado en mi mente el que no puede menos que hallarse siempre presente en ella para que se tenga una idea de lo que la noción de existencia puede significar.

La diversidad sensible está, pues, en el origen de todo nuestro saber y el *cogito* no escapa a esta regla. Si el alma se conoce a sí misma, lo hace en una reflexión que vuelve sobre el hecho de que ella, precisamente, ha conocido algo que ella no es, algo que se muestra como distinto de ella. Puede, pues, decirse que cuando Descartes duda del valor ontológico de la información sensorial, ya ha adquirido la idea de la diferencia que existe entre la realidad y la ilusión, y esta diferencia no puede haberla conocido sino precisamente en los sentidos que a suministran.

Cabe agregar aquí que incluso la hipótesis del genio maligno nos vuelve a remitir a la información sensorial, pues conforme a dicha hipótesis, las verdades evidentes están puestas en cuestión y, por consiguiente, ellas no podrían servir para alcanzar la certeza sobre la existencia. Así, por ejemplo, la no contradictoriedad de los hechos, o su total sumisión a las evidencias matemáticas, no bastarían para asegurarnos la realidad de los mismos. Sabemos que existimos porque la pluralidad de la información sensible, que va acompañada en todos los hombres de un incuestionable sentimiento de su exterioridad, nos ofrece la base absolutamente necesaria para formarnos la idea de la existencia.

Es preciso destacar aquí otro aspecto que debe tenerse en cuenta en lo que respecta a la aprehensión de la existencia por parte del *cogito*. Lo que allí aprehendo es mi existencia, una existencia que en sí misma es contingente. Conforme a la doctrina de Descartes, el *cogito* es una aprehensión primera y absoluta, vale decir, independiente en su valor cognoscitivo de toda otra forma de saber acerca de lo existente. Se pone en evidencia así la duplicidad en que se hallan el conocimiento y su objeto: aquél se muestra como absoluto; éste, en cambio, no posee realidad. Se plantea, por lo tanto, la cuestión acerca de cómo es posible que se tenga un conocimiento absoluto acerca de un objeto que no lo es. Y además surge la pregunta de cómo es posible derivar desde el conocimiento de un objeto, o ser no absoluto, las verdades que precisamente conciernen si no a seres, al menos a principios y evidencias incuestionables que no pueden ser derivadas desde el *cogito* y que únicamente pueden aplicarse a él porque, habiendo sido reconocidas como leyes del ser, no hallan obstáculo en el caso particular del yo individual.

Si volvemos ahora al rol de los sentidos dentro de la doctrina cartesiana, podremos observar que ellos no son funciones que pertenezcan exclusivamente al alma o al cuerpo. Sin duda, existe un mecanismo corpóreo como base de la sensación, pero la sensación en sí misma —el color, el sonido, etc.— es obra del alma. Pero no es obra del alma tomada excluyentemente en sí misma, sino del alma en su unión con el cuerpo. El alma no puede, por lo tanto, ser la fuente única de estas cualidades sensibles y, en este sentido, la función que ella desempeña cuando actúa por sí sola es

la de la concepción de lo puramente inteligible. Resulta así, como se vió, que el alma contiene un saber claro y distinto de la esencia de la realidad extramental, pero por sí sola ella no puede tener un saber acerca de la existencia de esa realidad²⁹. La mera extensión, acerca de la cual se pueden concebir ideas claras y distintas, no es suficiente para hacernos conocer que el mundo de los cuerpos existe.

El realismo tomista se enfrenta al idealismo cartesiano al afirmar que el dato sensible no es una interpretación meramente simbólica y utilitaria de una realidad en sí misma diferente. Por el contrario, ese dato es la expresión adecuada de lo real aún cuando en modo alguno sea una expresión completa. Hay que notar, en primer término, que la sensación remite a algo que se presenta como exterior a la actividad propia del sujeto pensante. No sentimos los datos sensibles como una elaboración efectuada por nosotros mismos. Si hay que tomar las cosas como efectivamente se presentan, hay que decir que, cuando experimentamos los datos que nos ofrecen los sentidos, ellos se nos presentan como ajenos a nosotros y no como una producción nuestra con motivo de la acción de cuerpos externos, tal como lo quiere la teoría de Descartes³⁰.

Al respecto, habría que decir que la sensación procede desde fuera hacia adentro y no al revés. Es por tanto algo que remite a una entidad trascendente y no a una producción inmanente al espíritu. Por otra parte, es claro que podemos distinguir el acto psíquico de lo que él percibe. Y en el caso de la sensación no hay una percepción del sentir tomado como actividad mental y de después una percepción del objeto sentido —v. gr., color, sonido, etc.—, sino que hay, en primer término, la captación del color y del sonido y, posteriormente, por reflexión, una aprehensión del acto sensorial en sí mismo.

Somos, pues, capaces de diferenciar lo que corresponde al ámbito exterior de la mente y lo que pertenece a la actividad propia de ella. La interiorización cartesiana de los datos sensibles se funda, entre otras premisas, en la suposición de que lo que existe debe ser adecuado al entendimiento. En razón de ello, faltos de la evidencia por éste requerida, esos datos se convierten en meros productos de la actividad mental. Pero es claro que la teoría cartesiana se ve forzada, en razón de sus fundamentos, a la conclusión a la que llega. Mas de esta suerte debe desconocer el modo como la realidad sensible se nos muestra.

Hay en el conjunto de sensaciones una diferencia que no puede ser dejada a un lado, porque en verdad no se dan motivos suficientes para hacerlo. Es la diferencia que existe entre las sensaciones que nos remiten a objetos exteriores y las que surgen de nosotros mismos. Un color, una figura, un sonido, aparecen como algo proveniente desde fuera. Pero esto no impide que reconozcamos cuando tenemos un zumbido en el oído y le atribuyamos una procedencia distinta de los ruidos o sonidos exteriores. Se podrían dar numerosos ejemplos sobre el particular, que no es el caso mencionar aquí, pero que contribuyen a establecer una diferencia entre lo interno y lo externo, con lo cual ya se echa de ver cómo en el hecho sensible ya se produce una cierta conciencia de la realidad.

Sé, pues, cuando algo es exclusivamente mío y cuando, por el contrario, no depende de mí. No puedo sostener una teoría que, como la de Descartes, atribuye al

²⁹ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 78ss.; y *Regulae ad directionem ingenii*: AT X 412ss.

³⁰ Cfr. S. TOMAS, *In II De anima*, lect. 12: «Sensatio terminatur ad res prout extra sunt».

alma la autoría de los colores, de los sonidos, de la luz, etc. Ello significa reconocerlo una actividad de la que jamás llegará a poseer una conciencia efectiva. Y habría que preguntar cómo, si para el cartesianismo sólo es real lo claro y distinto, se puede llegar a admitir esta acción del alma que en sí misma no parece ofrecer la claridad ni la distinción que se necesita para postular su realidad.

La sensación supone además la presencia y la influencia actual de un objeto sobre el sentido que lo aprehenderá. Éste es un principio básico defendido por el realismo tomista. No puede, por tanto, haber sensación de lo que no existe y no actúa. En el concepto mismo de sensación, en la esencia misma del objeto sensible percibido, en cuanto que ese objeto es sentido, interior a la sensación, se halla esta condición de su existencia y su actuación. El acto de sentir implica necesariamente un contenido exterior al sentir mismo y no es posible sentir lo que ahora no existe o lo que no opera sobre la capacidad sensorial³¹. Se sobreentiende que estamos hablando aquí de la sensación como producto de la influencia de un hecho real y no de ciertas sensaciones subjetivas o alucinaciones que, como hemos visto, pueden distinguirse de las experiencias objetivas.

La sensación se ubica, en la doctrina aristotélico-tomista, dentro de la línea del conocimiento. Y la teoría del conocimiento que sostiene esta doctrina no acepta que, como lo postulan otras concepciones filosóficas, el conocimiento consista en una producción o construcción, sino que él es, ante todo, una contemplación, una suerte de aprehensión espiritual del objeto, siendo el aspecto constructivo sólo un proceso a veces necesario, pero que en modo alguno configura la esencia del acto cognoscitivo. Éste no se confunde con los medios que lo posibilitan. Es claro que resulta obvio aquí que se está tratado del conocimiento como actividad mental específica, de la que se busca mostrar su esencia, y no del valor de verdad que el acto de conocer podría detentar.

El conocimiento, dentro de la concepción tomista, se caracteriza por ser aquella acción del sujeto cognoscente que permite a éste llegar a ser algo diferente de sí mismo, ser otro como otro³², o dicho en otros términos, hacerse intencionalmente el otro permaneciendo realmente el mismo. El conocimiento sensible cae consecuentemente bajo esta forma de concebir el conocimiento. Por la sensación el sujeto cognoscente se hace, en forma intencional y no real, lo que él realmente no es, y en virtud de ello puede apropiarse de los datos sensoriales tales como el color, el sonido, el sabor, etc. La sensación, en tanto conocimiento, se distingue del contacto que podemos observar entre dos cuerpos, o dos líquidos o dos sustancias gaseosas. De la combinación de ellos surgen otros cuerpos, pero de la percepción sensible no surge un nuevo ser, sino que ambos, cognoscente y conocido, permanecen realmente, pese a su unión en el conocimiento, inalterables.

Si, por ejemplo, tomamos la visión como modo del conocimiento sensorial, es claro que el ver, el acto de percibir lo visible, no puede en modo alguno equipararse a un contacto de tipo físico. Intentar hacer un contacto de tipo físico de cualquier sustancia material con el ojo sólo serviría, por el contrario, para impedir la visión. Los cuerpos, la luz, los colores, etc., son todos hechos físicos que pueden combinar-

³¹ Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, Paris s. d., p. 59.

³² Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, De anima q. 4 a. 1, ed. Vives, t. III, p. 287: conocer es «fieri alterum seu trahere ad se formam alterius, ut alterius».

se obedeciendo a diversas leyes. Pero la acción de ver en modo alguno puede ser representada por un color, o por un cuerpo, o por la luz, o cualquier cosa que vemos.

La acción de ver no es el resultado de la combinación de alguna de las cualidades vistas. La representación que nos formamos de los objetos visibles no puede compararse a la fusión que se da entre ellos. Toda sensación consciente es el resultado de una unión de carácter distinto que está signada por una inmaterialidad que permite que el cognoscente permanezca en sí mismo inalterado pese a asimilarse una cualidad que no le pertenece. Y lo mismo sucede con el objeto conocido. De alguna manera puede decirse que poseemos el objeto percibido y que éste, a su vez nos posee en la medida en que de alguna forma nos enajenamos al percibirlo. Pero esta mutua unidad, esta fusión en una unidad, está fuera del plano de lo real y por eso no puede decirse que el cognoscente se haga realmente otro o que de la unión de éste y del objeto surja un nuevo ser

Todo ello significa que el espíritu sale de sí mismo hacia la cosa sensible exterior en un sentido meramente ideal y que de la forma de la cosa exterior penetra en el espíritu permaneciendo no obstante en sí misma. Aquí la utilización de la palabra *exterior* resulta obligada, pero al mismo tiempo poco adecuada. Pues el espíritu no es de modo alguno una entidad física que pudiera salir desde dentro de algún recipiente³³. Por el contrario, hay en el acto del conocimiento una actividad interior —tampoco el término *interior* sería adecuado— que le permite trascenderse sin salir de sí mismo.

Toda esta disgresión sirve para poner de manifiesto el carácter inmaterial del conocimiento y del alma, su diferencia con el mundo corpóreo, pero a la vez la posibilidad que ella tiene de asimilárselo sin que por el contrario se le niegue esta cualidad o por medio de sus propias fuerzas sea capaz de producirlo. Se trata justamente de no dejar a un lado la evidencia que nos muestra al dato del sentido como algo trascendente a las operaciones propias del sujeto, pero que a la vez permite comprender cómo ese dato trascendente puede ser incorporado a la intimidad del espíritu.

La doctrina cartesiana sostiene que en las cosas corporales que existen fuera del alma se dan las propiedades que percibimos clara y distintamente, vale decir aquéllas que están comprendidas en el objeto de la matemática pura³⁴. Conforme a ello, la extensión es una propiedad realmente existente en el cuerpo. Y Descartes dirá que la naturaleza del ser corpóreo no consiste en ser pesado, duro o coloreado, sino solamente en la extensión³⁵. La luz, el color, el sonido, las formas del tacto, junto con el apetito, la sed y también las pasiones o emociones como la tristeza, la alegría, la ira y muchas otras, pertenecen a la estrecha unión del alma y el cuerpo, pero están en el alma³⁶. Vemos, por lo tanto, que existen ciertas propiedades que sólo pueden existir en el recinto íntimo de la mente, que le son de algún modo exclusivas, pues no se hallan en el cuerpo³⁷. Éste, en cambio, posee propiedades acerca de las cuales el alma

³³ Cfr. F. ARRUDA CAMPOS, «El tomismo en el diálogo con el pensamiento contemporáneo»: *Revista de Filosofía* (México) (1986) 7.

³⁴ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 80: «Sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos obiecto comprehenduntur».

³⁵ Cfr. *Prin. phil.* II 4: AT VIII/1 42.

³⁶ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 67-68.

³⁷ Cfr. J. V. BUROKER, «Descartes on Sensible Qualities»: *Journal of the History of Philosophy* XXXI

tiene conocimiento. Conforme a la doctrina de Descartes, el color, por ejemplo, no pertenece al cuerpo tomado por sí solo, sino que resulta de la unión que lo vincula al alma, pero, en cuanto es una sensación, se halla en ésta última.

Hay que observar al respecto que resulta problemático el separar la extensión, y sobre todo sus modos —es decir, en este caso, la figura, objeto de la geometría, del color—. Las líneas, los contornos, las formas de los sonidos, no pueden separarse del color, pues de lo contrario serían inconcebibles. No puedo tener un concepto del triángulo si no lo refiero de algún modo a tres líneas rectas o curvas que forzosamente se me destacarán sobre una superficie merced a la diferencia de color que tienen respecto a ésta. Y lo mismo puede decirse de un objeto tridimensional. Así, pues, resulta que las cualidades sensibles segundas sólo son interiores al alma y no se hallan en los cuerpos, que sólo poseen las cualidades primarias; pero nuestra referencia al mundo corpóreo no puede prescindir en su conocimiento de esas cualidades secundarias.

La teoría cartesiana del conocimiento claro y distinto no puede dejar a un lado, en el caso del conocimiento del mundo físico, un componente que en modo alguno posee la claridad y distinción exigidas. Si, por otra parte, nos remitiéramos a una interpretación puramente aritmética o algebraica de la realidad corporal, nos encontraríamos con una situación similar. La idea de número se da mediante la repetición de un elemento o módulo tomado como unidad. Pero no se comprende cómo puede alcanzarle el concepto puro de un número si no se lo refiere ya sea a una representación de puntos o determinaciones del espacio, ya sea a alguna reiteración en forma verbal o meramente sonora en el tiempo. En cualquiera de estos casos tenemos que recurrir otra vez a un componente que pertenece al orden de las cualidades secundarias.

Sin duda que hay que establecer y aceptar una clara diferencia entre el concepto y la imagen sensible. El concepto de triángulo no dice sino que se trata de una figura cerrada por tres líneas. El sólo hecho de imaginar tal figura percibiendo su tamaño, su dimensión y su tipo ya implica algo diferente de la mera concepción, la cual no hace alusión alguna a estas cualidades. Cuando para realizar una demostración sobre el triángulo el geómetra dibuja esta figura, entiende que su demostración no se refiere en particular a ella, sino al triángulo en general, cuya idea se contiene en el concepto del mismo. No es posible, pues, tener una imagen del concepto del triángulo por la sencilla razón de que un concepto es algo inimaginable, pues se trata de una unidad de orden totalmente diferente a la unidad espacial o temporal que pudiera pertenecer a la imagen.

Análogamente se podría razonar con el caso de los números. No existe con mayor razón en este caso una imagen del número dos. La representación de dos objetos cualesquiera o de dos sonidos en sucesión no constituyen en modo alguna una representación adecuada del concepto de dicho número. Tanto en el caso de la figura triangular dibujada sobre una superficie como en el caso de un par de objetos o sonidos, hemos de admitir, en la medida en que poseemos la inteligencia de lo conceptual, que tales imágenes visuales o auditivas son sólo la ejemplificación de un caso particular de las notas contenidas en el concepto correspondiente y que, por con-

(1991) 589: «Sense qualities are not real properties of bodies but only the content of sensations existing in the mind».

siguiente, el concepto puede abarcar una infinidad de esas imágenes sin que tampoco por esa razón se agote en todas ellas, ya que se trata de una forma de conocimiento completamente distinta.

Pero esta indiscutible y evidente diferencia entre el concepto y la representación sensible no debe hacer caer en el error de independizar en forma total y absoluta al primero con respecto a la dependencia que para su comprensión posee en relación con la segunda. No es posible tener un concepto de triángulo o de número sin poseer la imagen correspondiente. No se puede aquí sostener con Descartes la pura espiritualidad del poder cognoscente³⁸ reduciendo el rol de los sentidos a meros componentes secundarios, sino que más bien pareciera que la participación de éstos en el conocimiento resulta esencial por cuanto absolutamente necesaria e innegable. Dicho de otra manera, la diferencia entre ambos, que es imposible no reconocer, no implica forzosamente la separación. Que justamente esa diferencia plantee el problema de su unidad, que sea difícil explicar cómo puedan conjugarse en el saber estos dos modos tan opuestos, que ello constituya un problema quizá insoluble para el pensamiento, es algo que no puede servir para ignorar la forma en que se nos presentan las cosas. Y éstas nos informan que en el conocimiento humano ambos modos se dan inextricablemente ligados.

Podemos, pues, quedarnos con el conocimiento matemático del mundo corpóreo, puesto que, según doctrina cartesiana, éste se reduce a mera extensión³⁹, pero en la determinación de la misma, tal como se da en las diversas figuras, la intuición sensible no puede ser eliminada. De esta suerte, si bien en la aprehensión del matemático estas notas sensibles no son tenidas en cuenta, pues allí sólo se trata de relaciones cuantitativas puras, en la comprensión de los conceptos que se refieren a los entes geométricos no es posible dejar de lado completamente dichas notas. En caso contrario, al referirnos a una figura o cuerpo geométrico cualquiera, faltos de poder representarnos en forma sensible o imaginativa su perímetro o su volumen, por obedecer sólo a la representación puramente conceptual, nos encontraríamos con que nos hemos quedado con nada. ¿Cómo entender, en efecto, en este caso la existencia de un concepto cualquiera del triángulo, del cilindro o del número 2? ¿A qué se referirían tales conceptos cuando se prohíbe que vayan acompañados de la imagen respectiva?

Pareciera, pues, que el conocimiento tiene un término en el sentido. Aun cuando se trate de un saber puramente intelectual, como es el caso de las matemáticas, la referencia sensible resulta innegable. Y esto es mucho más evidente en el caso de las ciencias naturales, en que los datos sensoriales se constituyen en la instancia a que se debe apelar para avalar el conocimiento⁴⁰. La mente despliega sus potencia a partir de la información diversa que los sentidos le ofrecen. El concepto y el juicio constituyen, por otra parte, el ingrediente intelectual que se conjuga con los datos sensoriales. Pero en esta relación el sentido aparece como un componente inicial necesario y, a la vez, como un término último, como un juez que dictamina en última e inapelable instancia.

³⁸ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii* XII: AT X 416. Vide J. L. BECK, *The Method of Descartes*, p. 30.

³⁹ Cfr. *Princ. phil.* II 4: AT VIII/1 42.

⁴⁰ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 84 a. 8. Véase también el texto de las cuestiones *De verit.* q. 12 a. 3 ad 2um, cit. supra p. 272 nota 28.

Si, como sucede en el caso de las ciencias de la naturaleza, se trata de buscar las razones o principio del mundo que cae bajo nuestros sentidos, entonces lo que el sentido nos informa acerca de ese mundo no puede desecharse al establecer aquellos principios y razones. Es obvio que, por más profunda que sea la matematización de la física, ella es y será siempre una disciplina diferente de la pura matemática y su referencia a lo sensible no podrá ser dejada a un lado. En efecto, puede observarse que entre las materias que ella trata hallamos siempre una relación con el mundo sensorial. Ya sea la óptica como la acústica, la calorimetría o la dinámica, o cualquiera otra de estas ciencias, sólo tienen significación porque hacen referencia a percepciones sensibles. Faltas de éstas, perderían su idiosincrasia propia y no serían sino formas de la matemática, ya que las fórmulas que utilizan, al no hacer alusión a lo visible, audible, térmico, sólo indicarían meras relaciones numéricas o de cualquier otro tipo vinculado al conocimiento abstracto propio de otras ciencias.

Por eso, por cuanto el conocimiento sensible queda desplazado al ámbito de lo puramente subjetivo, es que la física cartesiana pierde su especificidad de saber puramente físico y se confunde con una geometría o un álgebra. Vemos, pues, cómo el rol que saber sensible juega dentro de una doctrina repercute significativamente en una serie de cuestiones. La evaluación del dato sensorial con respecto al mundo que trasciende a la mente, la relación del mismo con el conocimiento sensorial, el rol que juega con respecto a las ciencias de la naturaleza, constituyen una serie de problemas cuya adecuada solución reviste suma importancia si no se quiere caer en dificultades insolubles.

La concepción realista que caracteriza al tomismo aparece, ante una primera impresión, como una postura acrítica en lo que respecta a lo que debiera ser un fundamentado enfoque del conocimiento y de la gnoseología. La espontánea creencia en la existencia de seres y de hechos extramentales y la no menos espontánea suposición de la coincidencia entre nuestras representaciones y aquellos seres y hechos, parecería ser el producto de una evaluación infundada. La variada crítica que al respecto se ha desarrollado a través de las diferentes formas del idealismo moderno ha afianzado la convicción de que la concepción realista adolece de una ausencia de principios sólidos en lo que atañe a la cuestión gnoseológica, ausencia que no sería posible subsanar dentro de los presupuestos que la definen. Pero esta manera de pensar se debe más que nada a una falta de conocimiento acerca de las tesis fundamentales que el realismo sostiene. Y si bien es cierto que la teoría del conocimiento no ha sido la preocupación principal dentro del pensamiento realista, ello no se ha debido a desinterés o imposibilidad surgida de los mismos supuestos, sino en razón de otros principios que han significado una solución condicionante y definitiva con respecto a la ciencia del saber.

Una de las primeras tesis irrefutables es la que se refiere al valor del conocimiento. Es imposible plantearse la cuestión de si podemos o no conocer si no se tiene ya una idea clara y distinta de lo que es conocimiento. Pero esta idea es ya un conocimiento. La cuestión de saber si conocemos o no ya implica conocer. Esto significa que la pregunta es en sí inútil y sin sentido. No se trata, pues, de saber si podemos conocer o no, sino más bien de determinar en qué consiste el conocimiento. Pero aún esto parece innecesario, pues de alguna manera ya debemos saberlo incluso para reconocerlo en el momento en que una aprehensión cognoscitiva se produjese. Resulta un absurdo, por otra parte, el suponer *a priori* que lo que no puede ser evalua-

do sino como verdadero por la inteligencia podría no ser verdad en razón de factores incognoscibles. Una tan excesivamente suspicaz manera de pensar sólo sirve para cerrarle al saber todos los caminos y para establecer implícitamente la tesis de que el conocimiento es imposible, con lo cual se ha obtenido nuevamente un conocimiento tan absoluto como el que se pretende negar.

Todo esto lleva a la conclusión de que la gnoseología debe edificarse sobre el inquestionable supuesto de la efectiva realidad de la relación cognoscitiva y que ésta no puede ser puesta en duda⁴¹. Es obvio que, por lo demás, no es coherente poner en tela de juicio nuestra capacidad intelectual de conocer los principios más evidente para después avalarlos en base a ellos mismos. No es posible dudar de la validez de dichos principios, ya que después será necesario, sin más remedio, recurrir a ellos para reivindicarlos o, de lo contrario, aceptar que no hay otra alternativa que permanecer en la más oscura ignorancia.

¿Se puede, como lo pretende Descartes, partir de una duda universal? Es evidente que no. Toda duda sólo puede ser reconocida como tal en la medida en que ya se tiene un conocimiento claro e indiscutible de lo que es la certeza, es decir, en la medida en que ya se sabe lo que es conocer, así como sólo puede saberse lo que es la ignorancia cuando ya se tiene un conocimiento de lo que es la sabiduría, y de igual modo sólo puede plantearse la cuestión acerca de la diferencia entre la realidad y el sueño cuando ya se vive en la realidad y se sabe lo que ella es⁴².

El idealismo moderno ha sostenido en determinado momento de su vigencia histórica que no nos son dadas cosas, sino ideas. Pero, ¿no es ésta una manera de reconocer que ya sabemos qué diferencia existe entre ambas y que, por lo tanto, tenemos un conocimiento de lo que son las cosas? La idea de cosa que existe al margen de mi pensamiento precede a la cuestión de si mi representación coincide o no con tal cosa, pues la noción de idea como infiel copia de la cosa ya supone la cosa, y la noción de una idea que fuese una imagen independiente que existiese en la mente, aun sin cosas, ya es un modo de establecer la diferencia entre la imagen y lo que sería la cosa existente en sí aparte del pensamiento. El conocimiento, por tanto, está ordenado al ser extramental y no hacia las ideas propias de la mente⁴³. Y ello es así porque es imposible concebir el conocimiento sin una cierta relación hacia algo diferente y que lo precede como la verdad trascendente hacia la cual se dirige. De otro modo, habría que suponer que nada hay que conocer o que el conocimiento debería consistir primariamente en elaborar la verdad y la realidad para después ser conocidas. Pero es claro que tal elaboración no basta para expresar lo que se contiene en el concepto de conocimiento, ya que éste es esencialmente aprehensión y no construcción.

Acerca de lo dicho puede también servir de apoyo el juicio. En esta actividad intelectual reunimos dos conceptos diferentes y los declaramos objetivamente unidos. Pero esta unión, que en muchos casos puede ser necesaria, como en los juicios ana-

⁴¹ Cfr. M. PROKOP, «La connaissance de l'existence et le jugement existentiel chez Étienne Gilson»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 56. Allí se afirma que la gnoseología «ne peut être la condition *sine qua non* de l'ontologie».

⁴² Cfr. A. BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, «Estructura y sentido del conocimiento»: *Filosofar cristiano* XIII-XIV (1983) 15ss.

⁴³ Cfr. S. TOMAS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 2.

líticos, están en otros lejos de serlo y, por tanto, sólo puede fundarse en una experiencia referida a algo trascendente y a lo cual el conocimiento se subordina. De otro modo, esta unificación resultaría completamente sin sentido. Las relaciones diversas que nos muestran los datos sensoriales y que traducimos en la unión conceptual judicativa sólo pueden surgir a partir de los conceptos que abstraemos de la información sensible y mediante la actividad unificante basada en esa fuente informativa.

Por otra parte, resulta difícil comprender hasta qué punto es posible pensar un mero concepto despojado de toda significación ontológica, ya sea ésta directa o implícita. Si un concepto no atañe a una realidad ajena al sujeto que la piensa, al menos hace alusión a este sujeto como realidad sustentante. ¿Cómo imaginar un mundo reducido a meras abstracciones conceptuales desprovisto de espíritus que poseerían conciencia de las mismas? Si puede prescindirse de un realismo material, resulta incomprensible la eliminación de un realismo espiritual.

La necesaria relación del conocimiento y de la ciencia gnoseológica al ser trascendente encuentra una de sus más claras fundamentaciones en el pasaje donde Santo Tomás afirma que «ninguno puede saber que entiende sino porque entiende algo, ya que antes se da el entender algo que el entender que se entiende»⁴⁴. Lo cual significa que no es posible pensar el pensamiento si antes el pensamiento no ha pensado algún contenido diferente de sí y gracias a ello se ha manifestado como una función específica. Por todo ello es que la gnoseología es siempre una ciencia segunda y reflexiva, y presupone necesariamente el saber acerca de las cosas. Sólo a partir de esta extroversión hacia un ámbito que es el del ser extramental puede el espíritu volver sobre sí mismo y alcanzar un saber sobre aquello que le es exclusivo.

AUGUSTO FURLÁN

Universidad Nacional de Córdoba.

⁴⁴ S. TOMÁS, *In IX Ethic.*, lect. 9.

DISCUSIÓN DE LA VISIÓN DEL CATOLICISMO EN LA OBRA DE HEGEL¹

A. LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

Aparentemente, quien enfrenta la tarea de sumergirse en la filosofía hegeliana está destinado a perder el rumbo y a identificarse con su movimiento. Tal es la riqueza de temas, tales son las perspectivas cambiantes, siempre interesantes, que parece no quedar lugar firme sobre el cual apoyarse. Esta amplitud exige una toma de posición para quien siente la necesidad de orientarse de un modo definido frente a *toda* la realidad, como es característica del católico. La teología católica, de hecho y con razón, no queda indiferente, en sentido negativo o positivo, frente a la múltiple riqueza del pensamiento de Hegel. Hay algo en su filosofía que atrae especialmente al católico y hace que no pueda pasar a su lado sin preguntarse por ella. Sin ir más lejos en consideraciones especulativas que después formularemos, es evidente, en principio, que el «católico» —la palabra lo indica— pretende ser universal, total. Esta misma característica, como es de todos sabido, se encuentra marcadamente en el pensamiento de Hegel.

¿Por qué —cabe preguntarse, sin embargo— el catolicismo no puede, o no debe disolverse en aquella amplitud de la filosofía hegeliana, en su riqueza de perspectivas y, en el fondo, en su propia totalidad? Es decir, formulado de otro modo, ¿se confirma lo que una percepción a-crítica e intuitiva manifiesta? Desde esta pregunta investigamos en el fondo la producción del filósofo. Es en el momento de hacer hablar a los textos que recorrimos, de hacer que hagan pensar. ¿Es así el punto de vista católico un *a priori*? Sí, principalmente; es decir, en cuanto de hecho, para el hombre de carne y huesos que escribe lo es. No, en cuanto secundariamente, no pretendemos descubrir que Hegel era en el fondo católico, ni poner en evidencia lo que ya sabíamos, es decir que no lo era.

Es indudable que en el conjunto de la obra del filósofo suabo existen muchos elementos capaces de configurar, reunidos, una teoría de la religión católica. ¿Se trata de una fenomenología filosófica del catolicismo, o de una teología de él? Hegel piensa la religión en profundidad. No sólo la describe. Si admitimos la posibilidad de un más y de un menos en la teología, puede, hasta cierto punto —que no es necesario ni posible de entrada saber exactamente cuál es— admitirse también que Hegel pensaba teológicamente. Esto determina la esperanza de respuesta en la interrogación hecha a los textos. Mejor dicho, nos da el coraje para asomarnos más expuestamente hacia ellos.

Si debemos establecer una escala de prioridades en los temas católicos que fuimos analizando en los escritos y lecciones hegelianas, estableceríamos el peso fundamental en el sacramento de la Eucaristía como en aquél que condiciona de raíz el resto de la concepción. En relación necesaria se encuentran el sacerdocio y la confesión. De aquí surge, a su vez, una concepción de la Iglesia toda, de la comunión de

¹ El presente artículo es continuación del que apareciera en *Sapientia* XLIX (1994) 21-52 con el título «La imagen del catolicismo en las últimas ediciones de la *Enciclopedia* (1827-1830) y en el *Discurso académico* de G. W. F. Hegel».

los santos, de la Escatología (que tiene como consecuencia una visión de la relación entre Iglesia y Estado y una valoración de la vida según los tres votos religiosos).

El hecho mismo de que pueda establecerse o encontrarse un orden a partir de las descripciones dispersas en la obra de Hegel manifiesta que no son en realidad meras descripciones, sino —en una cierta medida y de algún modo— una teología de la vida católica. Si nos acercamos a ella tal vez digamos algo sensato después sobre esta medida y modo, y entonces sobre su diferencia respecto de la plenitud teológico.

El fondo de la cuestión es el de ver qué es lo que hay en *común* entre lo que un católico o los católicos ven y entienden del mundo y de Dios y lo que ve y entiende del mundo y de Dios Hegel. Hasta la medida donde llegue esa comunidad se podrá decir que Hegel es, en esa medida, católico; sin embargo, el fondo de la cuestión es, más precisamente, que no es cuestión de más o de menos, sino de *todo* o nada. Se es católico o no. Se cree (y hasta cierto punto se piensa) lo que todos los católicos creen o no. Nuestro diálogo con Hegel pretende llegar hasta aquí y ver el por qué.

Evidentemente, en lo hasta ahora dicho, sobreabundan los problemas de interpretación. En primer lugar, el diálogo apenas mencionado, ¿no será una conversación con un fantasma? Hegel está muerto. Ésta es la más grande certeza sobre su pensamiento, que murió con él (como accesible a nosotros). Se pone aquí el problema de la comunicación en general. ¿Puede haber algo de *común*, es decir una comunicación, entre el pensamiento de un vivo y el de un muerto; más aún, entre el de un hombre y el de otro hombre?

No es necesario resolver aquí la cuestión filosóficamente. Puede bastar como pregunta para nuestro propósito (que tal vez nos ayude a darle alguna respuesta). De cualquier modo la pregunta misma supone ya establecido el diálogo y, por tanto, algo en común. No tendría sentido de otro modo formular esa misma pregunta, y no otra. Basta aquí que lo común sea el anhelo de *totalidad*. ¿Es el mismo?

En segundo lugar, no sólo Hegel está muerto, sino que cuando estaba vivo era precisamente un viviente; y así no nos quedan sino fragmentos de los signos fragmentarios de sus pensamientos, también fragmentarios y cambiantes. ¿Con qué derecho se puede pretender decir lo que pensó (y, más aún, lo que creyó) definitivamente Hegel, cuando él mismo no lo pensó definitivamente, pues, de otro modo, dicho algo, no hubiese dicho más, o ni siquiera hubiese dicho nada? No hace falta llegar a coincidir con la subjetividad viviente pasada de Hegel, cosa imposible. Sí se puede hacer que los textos se hagan inteligibles al contacto de alguna luz, de algo intelectual e inteligible, no más allá de lo que el contacto permite. Más estrictamente, se trata de ver qué es lo *no inteligible*, lo oscuro, que se presenta al contacto con la luz de la inteligencia (singular, la única que existe). El resultado es una colección de contornos sombríos de lo que en definitiva se huye. De la luz no se huye. De esos contornos alguna analogía o semejanza hay con el tiempo presente. La sucesión de sombras puede parecerse a una sucesión de sombras presente (y más profundamente es presente). Así, el punto de referencia fundamental no será la «evolución cronológica», sino la luz que se ve en el presente. La luz en cuanto *atrae* la luz.

Cuando hayamos juzgado según este criterio, podremos hacerlo según otro más hondo, la luz que *surge* de la Luz (*Lumen de Lumine*). No en cuanto a la Luz en sí, que no la vemos, sino en cuanto a algo del *modo de surgir*, para ver si ese modo es el mismo con el que nos acercamos a Hegel, y el mismo que guía el discurso de comprensión de sus dichos.

Filosofía, Teología y Religión en el pensamiento de Hegel.

¿Es Hegel un filósofo o un teólogo? Para responder a esta pregunta, no es el mejor método atender a cómo Hegel mismo entiende la filosofía y la teología, pues así no llegaríamos sino a una audición más cercana de las mismas palabras de Hegel. Hay que convenir pues en un punto de vista, en un punto de partida. Filosofía es lo que hacen los filósofos y Teología es lo que hacen los teólogos. No se trata, en ambos casos, del puro análisis como tal, pues así no se distinguirían. Se trata de lo que estudian, que es en parte lo mismo y en parte diverso. El problema se complica en el caso de Hegel, pues él como filósofo estudia lo mismo que los teólogos. Por este lado, efectivamente, es un teólogo.

Ni la atención al método ni la atención al objeto nos ayudan, pues, en principio, para el discernimiento. No nos ayudaría tampoco la comprobación del sostenimiento de las mismas doctrinas católicas (que, en efecto, llega hasta la aceptación de la transubstanciación). Ni siquiera la profesión del Credo, que de un modo u otro podríamos encontrar totalmente en Hegel. El criterio de la teologicidad o mejor, de religiosidad, puede ser, en cambio, dilucidado con certeza (humana) en la práctica de los sacramentos en la Iglesia. Una doctrina será teológica en sentido pleno cuando conduzca a esta práctica cuya culminación es la participación en la Eucaristía. Esto significa que, desde el punto de vista del nuevo inicio de nuestra investigación interpretativa, la línea divisoria fundamental no pasa entre la filosofía y la teología (como protestante y católica), sino entre la filosofía (y eventualmente el protestantismo) y el catolicismo. Claro que esto es sólo el comienzo. El acrecentarse de la precisión visual permite distinguir ulteriores determinaciones y captar sus relaciones.

En este sentido, encontrar teología en Hegel significa hallar aquellos aspectos de su pensamiento que conducen últimamente a la Eucaristía (que los hay). Y encontrar filosofía significa hallar los aspectos que no conducen a ella (que cuantitativamente son los más importantes), o que alejan de ella. Sólo derivadamente podría determinarse más o menos el papel que cumple el protestantismo como tal en esa independencia o alejamiento, aunque de hecho, desde afuera, el entrar en la consideración del movimiento de acercamiento o rechazo de la Eucaristía y de los otros sacramentos recibidos en la Iglesia católica suponga comenzar por aquí, simplemente porque en general por aquí comienza, de hecho, Hegel mismo. De este modo, la preocupación fundamental en nuestra investigación deja de ser la pregunta por la teología de Hegel y se convierte en la interrogación por su concepción de la religión. ¿Hay verdadera religión en él?

La «fe» en Hegel.

Es indudable la presencia y el papel de la «fe» en el sistema del filósofo. Dejo a un lado su consideración, porque ha sido tratada exhaustivamente. Prefiero ceñirme al tema de la configuración de esa fe por su objeto. Al ver lo que Hegel está viendo podremos descubrir con mayor exactitud la naturaleza de la fe misma.

No hay duda de que Hegel mira a los misterios del cristianismo, a su vida sacramental y a su vida social —hasta tal punto de distinguir con precisión protestantismo y catolicismo—. El hecho claro de que la fe sea superada por la razón no significa el vaciamiento de su instancia. Ella es necesaria en el proceso que lleva a la ple-

na razón. Y en la razón queda como el rastro o recuerdo (*Erinnerung*) de la fe hasta el punto tal de configurar decisivamente la razón misma. Más aún, puede decirse que esa configuración alcanza a ser tan incisiva que es posible distinguir el rastro de la confesionalidad asimilada en la razón. Lo cual no obsta para que en un nivel más profundo pueda reconocerse que es en realidad la fe protestante la que incluye en sí la actitud y el movimiento racionales desarrollados por Hegel hasta las últimas consecuencias.

La fe no actúa sólo al nivel interior, sino también al nivel exterior, a través de signos, palabras, encuentros, etc. Ésta es la concepción católica, sacramental. Desde fuera de la fe católica misma puede *hasta cierto punto* alcanzarse el aspecto exterior de la fe, los signos del misterio revelado. Por otra parte, aún fuera de la fe católica, permanecen los rasgos dinámicos de la fe configurando —como en la fe plena— *hasta cierto punto*, la acción de la voluntad, el movimiento de la razón y el despliegue de la imaginación y de la afectividad. Esto es así no sólo cuando se ha perdido la fe, sino también cuando no se la tuvo nunca y se reacciona ante un ambiente determinado más o menos por los signos exteriores de las realidades creídas. Más aún, se pueden sostener hasta cierto punto las mismas verdades de la fe sin tener fe².

La crítica de Staudenmaier a Hegel.

Antes de introducirnos en la discusión de los aspectos esenciales de la cuestión que nos ocupa, puede ser útil considerar uno de los antecedentes más claros de un intento como el que aquí tenemos.

F. A. Staudenmaier fue uno de los primeros autores, cercano al contexto histórico original, que enfrentaron científicamente el pensamiento de Hegel desde el cristianismo. Este mismo hecho es ya significativo desde el momento en que Hegel mismo pretende pensar desde el cristianismo a fondo. Más aún, la crítica de que haremos mención alcanza a los aspectos propiamente filosóficos de la doctrina de Hegel.

Y justamente por pensar desde el *a priori* del *catolicismo* ha sido criticada la crítica de Staudenmaier³. Según A. Franz el filósofo católico, que en su juventud se sintió atraído por el pensamiento de Hegel⁴ (como iba a suceder infinidad de veces todavía, aún y especialmente entre sus críticos), en su crítica concreta de Hegel actúa según su *a priori* de la prioridad de la fe sobre el pensar, y no lo confronta verdaderamente con el pensamiento hegeliano. Ese *a priori* se apoya acriticamente en la autoridad de la revelación divina.

² J. PIEPER, «El Filosofar y el Lenguaje»: *Anuario Filosófico* XXI (1988) 73-83: «Alguien puede aceptar como válidas las verdades religiosas del cristianismo, no por el testimonio del Logos divino, sino porque le impresiona por la grandiosa unidad de la visión del mundo o por la conmovedora profundidad de la concepción. Quizás ese alguien se tiene a sí mismo, con corazón incólume, por un creyente cristiano, y quizás también lo tienen por tal. Pero en realidad, él toma las verdades que se han de creer, como dice Tomás, de una manera distinta a la de la fe; *ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem* [Summ. theol. II q. 5 a. 3]».

³ Cfr. A. FRANZ, *Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an der Selbstverständnis heutiger Theologie*, Regensburg 1983.

⁴ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 51ss.

Para Franz, la confrontación de Staudenmaier con la *Filosofía de historia* de Hegel ocupa en su pensamiento un lugar central⁵. Ella comienza con la contraposición con la interpretación de Gans en el *Prefacio* de su edición de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel⁶. La objeción principal de Staudenmaier es que Gans unilateralmente afirma que el protestantismo es en absoluto el fundamento de la filosofía y de la filosofía de la historia⁷, y que así manifiesta «su consideración mezquina y polémica» [*seine engherzigen und polemischen Ansichten*) contra el catolicismo⁸. Recordemos, sin embargo, que el mismo año (1844) Rosenzkrantz expresaba en prefacio de ser *vida de Hegel* que la lucha contra el catolicismo era el modo central del pensamiento del filósofo. La percepción de Staudenmaier parece estar entonces al menos en perfecta sintonía con la valoración de los centros de interés en la doctrina hegeliana propios de la época inmediatamente siguiente a la muerte de Hegel.

Según Franz, los autores a los que se refiere Staudenmaier en su contraposición, Johannes von Müller y «el genial Bossuet»⁹, manifiestan suficientemente que en su concepción de la historia y en su situación política respecto de su época, debe ser considerado un conservador e integrista¹⁰. Franz hace notar que en Müller y Bossuet, según Staudenmaier, «se encuentran los rasgos fundamentales de la visión católica de la historia, como ha sido siempre y nunca dejará de ser» (*die Grundzüge der katholischen Geschichtsanschauung wie sie stets war und nie aufhören wird zu sein, enthalten sint*), contrarios a los protestantes (*der protestantischen entgegen setzen*)¹¹. De aquí que, para Staudenmaier, «el catolicismo y el hegelismo están espiritualmente separados entre sí para siempre; y fue sólo instinto cuando Hegel olfateó al primero como su enemigo natural» (*Katholizismus also und Hegelianismus sind geistig für immer von einander geschieden, und es war nur instinkt, wenn Hegel den ersteren als seinen natürliche Feind ermittelte*)¹².

Podemos comenzar a analizar aquí el problema principal del texto de Staudenmaier. No hay duda de que Franz lee con exactitud su crítica de Hegel. Pero nos pone de golpe ante el núcleo fundamental no sólo del pensamiento de Staudenmaier, sino, más aún de Hegel. Para Franz, Staudenmaier lee Hegel con el apriorismo de su ideología católica restaurativa. A esta última corresponde la separación entre Iglesia y estado, presentada como católica contra su unión protestante, y la recuperación en

⁵ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 298.

⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des hegelischen Systems aus der Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz 1844, 564ss.

⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 577.

⁸ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 576; A. FRANZ, *op. cit.*, 298. Véase G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, prólogo de Gans a la 1a. edición, 1-16, por ejemplo en p. 6: «Wie sich [Vico] des Mittelalter von der neuen Zeit scheidet und unterscheidet kann gar nicht hervortreten, da der Reformation aus ihren Wirkungen keine Stelle genönt werden darf» (p. 6). Contra Schlegel escribe: «Ein Wunsch sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt sestzuhalten, giebt der Behandlung etwas gesuchtes und Prämeditirtes, das die Facta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht» (p. 8).

⁹ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 574.

¹⁰ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 299 nota 92.

¹¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 575; y A. FRANZ, *op. cit.*, 299.

¹² F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 635; y A. FRANZ, *op. cit.*, 299.

el orden divino de la Providencia de todas las cosas a partir de la *creación*¹³. De un modo semejante ha sido criticada también la crítica de Kleutgen (quien se apoya en Staudenmaier) a Hegel.

Según Franz, de aquella ideología depende también la visión de la consecuencias del pensamiento hegeliano que Staudenmaier ve ya operantes en el ámbito social y eclesial de su época. Staudenmaier ve en Hegel la negación de un orden superior dependiente de una revelación, y de la revelación entendida en un sentido verdadero¹⁴. En efecto, entiende la Revelación sobrenatural como un hecho objetivo no comprensible filosóficamente, y que, en cambio, determina la filosofía misma¹⁵. Queda así claro últimamente el carácter no cristiano del-sistema hegeliano en general. Capta, además, la falta de claridad de Hegel en la afirmación de la libertad humana como principio operante en la historia, de modo que la recaída de Hegel en la categoría lógica del puro pensar y ser a partir de la Revolución Francesa es una anomalía y un anacronismo fruto de una contradicción interna del sistema hegeliano¹⁶. Staudenmaier llega por otra parte a la conclusión de que el cristianismo tiene significación para Hegel sólo en la medida en que sirve a su interés panteístico¹⁷.

Mas allá de hacer notar la falta de consistencia intrínseca del «espíritu del mundo»¹⁸, Staudenmaier relaciona profundamente ese espíritu hegeliano con la Reforma protestante. Ve en la Reforma la victoria del principio secular sobre el «espiritual» que está en la Iglesia¹⁹. Esta victoria fue su obra principal en la historia del mundo²⁰. Staudenmaier hace ver que la concepción de Hegel termina en la secularización (*Verweltlichung*), que comienza como aspecto no cristiano con el mismo protestantismo, el cual es, en su última instancia, su fuente. En este sentido, también el manantial del dominio del absoluto panteísta sobre el hombre y, consiguientemente, de su falta de libertad, hay que verlo en la *doctrina de la predestinación de los Reformadores*. Este dominio termina en la doctrina de que *no se da verdaderamente el mal*, y entonces tampoco es necesario una ley para este mundo fundada divinamente y manifestadora de la voluntad de Dios²¹. Así, según Staudenmaier, la naturalidad hegeliana es pecado y al mismo tiempo no-pecado²².

Por todo esto se comprende —subraya Franz— según Staudenmaier la lucha de Hegel contra la Iglesia católica²³. En efecto, según este autor se puede observar claramente en la obra de Hegel, y especialmente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* su amor por la Reforma y su odio al catolicismo²⁴. En Hegel hay

¹³ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 300.

¹⁴ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 620.

¹⁵ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*; y A. FRANZ, *op. cit.*, 300.

¹⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 626; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

¹⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 626-628; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

¹⁸ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631.

¹⁹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631.

²⁰ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 631; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²² Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 301.

²³ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634; y A. FRANZ, *op. cit.*, 302.

²⁴ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632: «Wir würden uns [...] nicht wenig irren, wenn wir [...] allein die liebe Hegels zu den Reformation, so wie seinen Haas gegen die katholische Kirche [...] erkennen wollten; Liebe und Haas, beide wurzeln bei ihm tiefer».

un retorno y un fundarse en la doctrina de los reformadores causados por la semejanza de sus sistemas, que tienen en común la concepción principal de que el hombre no es libre porque la vida es regida por una necesidad divina ineludible²⁵. De aquí se sigue que el mal viene de Dios, lo cual significa, en definitiva, que el mal no es mal ni en sí ni ante Dios²⁶. Staudenmaier muestra que esta doctrina se encuentra en los reformadores por medio de referencias a Lutero, Melancton, Calvino, Zwinglio y Beza, citando la *Simbólica* de Möhler²⁷.

Staudenmaier pide perdón por las invectivas de Hegel, que transcribe, en las cuales se muestra «la profunda e increíble inhumanidad de este hombre», que proceden en el fondo de una sola consideración: «La confesión católica no mantiene la rectitud y eticidad del Estado, que está fundada en la interioridad del principio protestante»²⁸.

La objeción de Hegel contra el catolicismo está fundada en su concepto de eticidad (*Sittlichkeit*), por un lado, y de interioridad (*Innigkeit*), por otro²⁹. La eticidad es un pueblo en la forma de la libertad (hegeliana), el punto más alto de la racionalidad política, lo cual constituye el ídolo máximo de toda su filosofía. La interioridad es el aliento panteísta del ídolo, que llega hasta la asfixia, y que es expirado en el círculo de su poder y señorío, para recibir en sí, en una eficiencia vital y amorosa, los miembros de su sociedad³⁰.

Según Staudenmaier, el Catolicismo no enseña nada semejante a una apoteosis del estado como la descrita, así como no tiene nada que ver con el panteísmo³¹. Dios, en cambio, es el autor del Derecho, cuya verdadera eticidad no puede aprenderse en un sistema como el de Hegel que supera la distinción entre bien y mal³². Es por eso que *catolicismo y hegelianismo son enemigos espirituales irreductibles*³³. Esta enemistad espiritual es vista especialmente por Staudenmaier en relación con la Eucaristía. Citando un texto hegeliano de la *Filosofía de la historia* —fuertemente polémico con respecto al catolicismo por considerar la hostia como cosa exterior, pedazo de pan creído, Dios presente—, acepta que la objeción hegeliana es verdaderamente fundada según su sistema («Der Vorwurf ist wiederum ganz gegründet»). En efecto, según Hegel, el hombre mismo es el Dios presente, de modo que no se puede poner un segundo Dios exterior frente a él: «Denn da nach Hegel der Mensch selbst der präsente Gott ist, so kann sich neben dem Gott nicht noch ein zweiter von Außer her auch als ein gegenwärtiger ihm darstellen»³⁴.

En este punto debemos preguntarnos: ¿se justifica la conclusión de Franz respecto de las posiciones de Staudenmaier, es decir quien critica no el sistema hegeliano como tal, sino la afirmación «panteísta», el principio del sistema *según opinión*, y condicionado por ésta, en contraposición con su tesis teísta de la Personalidad de

²⁵ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632.

²⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 633.

²⁷ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 632-634.

²⁸ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 634-635.

²⁹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 635.

³⁰ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³¹ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³² Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³³ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, *ibid.*

³⁴ F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 636.

Dios, *quedando así fuera del sistema hegeliano como tal?*³⁵ La respuesta puede darse justamente penetrando en el propio pensamiento hegeliano, y especialmente en los frutos que son el objeto de las afirmaciones de Staudenmaier. En otras palabras, debemos tratar de controlar si la visión del catolicismo del propio Hegel lleva a las mismas conclusiones que Staudenmaier sacaba de su pensamiento, evidentemente con una valoración totalmente distinta.

El objeto de nuestra investigación no es la filosofía de Hegel como tal; sin embargo, para responder cabalmente a la pregunta arriba formulada no podremos no tener en cuenta los datos fundamentales de su filosofía. Más aún, deberemos preguntarnos acerca de la conexión *intrínseca* entre el catolicismo y una determinada visión filosófica y la incompatibilidad *intrínseca* entre el catolicismo y determinadas concepciones filosóficas, y especialmente la de Hegel. Respecto de este punto será útil tener en cuenta las proposiciones en las cuales el mismo Staudenmaier centraliza su interrogación al sistema hegeliano. En la última parte de su libro —juicio último y conclusión³⁶—, Staudenmaier sintetiza en cinco preguntas los puntos fundamentales que hay que considerar para entender el pensamiento hegeliano:

- 1) ¿Cómo rechaza Hegel la acusación de panteísmo?
- 2) ¿Donde tiene en él el panteísmo su fundamento más profundo?
- 3) ¿En qué consiste la desviación principal de todo el sistema?
- 4) ¿El sistema se refiere al desarrollo de la conciencia del hombre o de Dios? ¿El logos del sistema es la razón divina o la racionalidad del mundo creado?
- 5) ¿Cuál es el carácter fundamental del sistema?

Por parte nuestra, para emitir un juicio global acerca del problema de la concepción hegeliana del catolicismo, centro de nuestro interés, agregaríamos estas otras interrogaciones para tener en cuenta:

- 6) ¿Qué significa el rechazo, por parte de Hegel, de la concepción católica de la Eucaristía?
- 7) ¿Qué significa el rechazo de la teología católica de la confesión y el sacerdocio?
- 8) ¿Qué significa el rechazo de los votos religiosos como contrarios a la eticidad?
- 9) ¿Hay conexión intrínseca entre las respuestas a estas preguntas?

B. IMAGEN COMPLEXIVA Y JUICIO TEOLÓGICO DE LA VISIÓN HEGELIANA DE LOS SACRAMENTOS CATÓLICOS

Sin olvidar lo hasta aquí expresado, y teniendo presentes estas preguntas, debemos abocarnos ahora a la tarea de recoger los fragmentos de modo que manifiesten su sentido del modo más pleno. No podría suponerse un orden necesario *a priori* para observarlos. Entrar por una parte al pensamiento de Hegel permite escrutar las otras partes de modo cada vez más preciso. Este hecho, desde lejos, nos anuncia hasta qué punto es teológica la consideración del filósofo, pues, efectivamente, como decían los medievales, la teología es una ciencia esencialmente una. Entrar en un tema implica tener presentes los otros. Naturalmente, es mejor ingresar a través de algunos de los temas más visibles y constantes, para después desentrañar el sentido de otros menos evidentes.

³⁵ Cfr. A. FRANZ, *op. cit.*, 339.

³⁶ Cfr. F. A. STAUDENMAIER, *op. cit.*, 845.

La Eucaristía.

No se trata, en el caso de la visión hegeliana de la Eucaristía, de una óptica descentrada, como la de aquél que se acerca a ella totalmente desde afuera, desde otro contexto, y juzga según la primera impresión. Hegel observa exactamente la realidad del sacramento católico. Más aún, distingue también con exactitud teológica entre la concepción católica y la protestante.

Si se pudiese simplificar y esquematizar su método (que en realidad es el derivado dinámico de una primera visión), habría que decir que procede a través de la doctrina protestante, racionalmente, llevado por los principios teológicos mismos, hacia el catolicismo, y desde éste retrocede al protestantismo incorporando en él la racionalidad del mismo proceso. La reacción ante la concepción de la Eucaristía del catolicismo, o más bien ante la Eucaristía misma, está prefigurada por el modo propio de esa racionalidad, *a priori*, y justamente por ser *a priori* (no por ser un modo, porque el mismo católico piensa siempre de algún modo).

Es claro que el culto católico de la Eucaristía es el desaparecer del cuerpo y sangre de Cristo, que se sacrifica a diario en su comunidad³⁷. Pero si se atiende más precisamente a la mirada hegeliana, se verá que en esta consideración exacta hay como un filtro, una manera de ver, que es la protestante. Es un modo de abrirse a esa realidad hasta un cierto punto; con una medida. Sin embargo, no es esto lo decisivo, en cuanto el protestantismo es una religión que, como tal, implica la apertura verdadera a lo infinito. Lo definitivo es el modo de la razón en él incluido. Esto es lo determinante de hecho en Hegel, aparte de la concordancia entre este modo racional y el protestantismo mismo. Este modo aparece claramente cuando se atiende a qué es para él la Eucaristía.

Este sacramento es el «sacrificio de la Esencia» y, como consecuencia, también el sacrificio de Cristo³⁸. Ese sacrificio consiste en el señorío del hombre sobre la naturaleza³⁹, en el que lo divino muera cuando se hace hombre⁴⁰, en la Encarnación como tal, en el sentido más literal posible. En este modo racional se ha captado totalmente la proporción entre la «esencia» y la carne, de modo que se sepa, por el lado de la carne, totalmente el resultado. Y el resultado es la muerte. La proporción, al menos, no es misteriosa. Pero la proporción es todo, es la misma «Esencia». Esto lo volveremos a ver más de cerca. Si lo que se sabe totalmente es la muerte de la carne como resultado, ésta es la verdadera medida de la razón. El verdadero modo *a priori* es la muerte que se sabe y que es así (la única) certeza absoluta. Éste es el verdadero modo de la razón, que se manifiesta de la manera más explícita ante el sacramento de la Eucaristía.

³⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real de Jena*, trad. esp., México-Madrid-Buenos Aires 1984, 229-230 (*Gesammelte Werke*, Hamburg 1976, Band 8: *Jenaer Systementwürfe 3* (ed. R. P. Horstmann y J. H. Trede, 282-283); ID., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 111, Buenos Aires-Madrid 1987, Hojas 102a-102b, nn. 921-937, p.85-88; ID., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. esp. de J. Gaos, Madrid 1974, 4a. parte: «El mundo germánico», cap. 2, 2º período: «La Edad Media», 616-617.

³⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie der Geist*, 468, 19-36; trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México 1981, 416.

³⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión* II, Buenos Aires-Madrid 1983ss; manuscrito 48b, nn. 757-759, p. 59.

⁴⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real de Jena*, 229-230; *Gesammelte Werke* 3, 282-283.

Hay algo en la adoración católica de la Eucaristía que no va de acuerdo con ese modo de la razón. La concepción católica no condice con la muerte como certeza absoluta. El católico tiene certeza de la muerte, pero no la entiende absolutamente. Hay algo que no entiende, porque Cristo está vivo, con su cuerpo —es decir como en verdad es y era—, y de esto tiene la única certeza verdadera que de la presencia y existencia de un cuerpo puede tener, es decir, certeza de algún modo sensible. Este modo (misterioso), más allá de la fe —puramente espiritual—, es propio del culto católico de la Eucaristía. Hasta aquí la certeza absoluta de la razón no puede llegar, y así el *a priori* absoluto se pierde porque no puede asimilar ese modo de contacto. O se resigna ante lo que no entiende, o no. Esta resignación ya no es más de la razón, sino de la voluntad. Y más bien a través de la voluntad, porque sin otro impulso no podría ella sino seguir la razón.

Tampoco la muerte se entiende, entonces, porque a la muerte sigue al menos una vida. Ninguna certeza es absoluta hasta la muerte misma para la razón. O más bien habrá que decir que ninguna certeza es absoluta, según la imagen de la muerte absoluta. La razón así configurada, se pierde para el católico. Desde aquí retrocede Hegel hacia el protestantismo. La fe concebida como lo puramente espiritual sin más no puede terminar como objeto en una masa de pan; en una cosa⁴¹. La pura fe protestante, única digna de la razón, porque está a su mismo nivel, se distingue así de la mística católica⁴².

La mística es la interioridad del católico, como acto no puramente espiritual. Contra la interioridad del protestante, que consiste en la fe, en la intención⁴³, en el goce. Para el protestante, la Eucaristía es una «Comunión espiritual», es decir «real». La mística de católico, en cambio, implica lo misterioso como aquello no conocido. Lo no conocido según Aristóteles, es la materia, y Hegel lo sabía y aceptaba. Ante la materia (*prima*) se deshace la certeza absoluta de la razón.

La «unión mística» de los sacramentos produce una certeza inmediata de la unidad con Dios. Esta inmediatez sensible, que es propia de los sacramentos católicos, y especialmente de la Eucaristía, es retomada por Hegel y aplicada espiritualmente a los sacramentos protestantes⁴⁴, una vez reconocido que la materia es lo no conocido, y que la materia está en los sacramentos, y especialmente en la Eucaristía, de los católicos.

Hegel entiende bien teológicamente que el contacto inmediato con lo material del católico en el sacramento tiene una relación necesaria con la eternidad. Entiende también, porque era buen «teólogo», que la proporción es la misma en el caso del sacramento protestante de la Cena⁴⁵. La diferencia está en los términos de la proporción. Más precisamente, el problema consiste en que en el protestantismo hay un

⁴¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hoja 155b, nn. 57-58, pp. 272-273; hojas 214-215, nn. 533-561, pp. 245-246; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 4a. parte: «El mundo germánico», 2º período: «La Edad Media» 3: «La Iglesia», 616.

⁴² Cfr. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hoja 155b, nn. 57-58, pp. 272-273; e ID., *Estética* VI: «El sistema de las artes particulares: la arquitectura y la escultura», Buenos Aires 1985, cap. III: «La arquitectura romántica», 120.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, III, hojas 102a-102b, nn. 921-937, pp. 85-88.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*

contacto en el que la razón se encuentra en su elemento «gozando» de la presencia espiritual de Cristo. En cambio, en el catolicismo la razón no es homogénea con la presencia (=existencia de algún modo captada) material (también, aunque no solamente) de Cristo. Bien que sí sea homogéneo el hombre, la persona como *hombre* con Cristo (y de algún modo misterioso la *persona* humana con la *Persona* divina tenga una *comunidad*, *aunque no homogeneidad*).

Hegel entiende perfectamente que esa presencia inmediata no entendida es de algún modo la misma que la de la eternidad. El problema es que no sea entendida, que no condiga con la certeza absoluta de la razón: la seguridad de haber entendido la muerte como lo único definitivo. La diferencia entre la concepción protestante y la católica es (para Hegel, al menos) que en aquélla se entiende de algún modo, aunque sea paradójal o dialéctico, la proporción (la cruz), y en ésta no (la certeza de la razón no puede apoyarse en la sola cruz, porque está presente la resurrección en una relación que no comprende). Proporción entre el hombre y Dios, la carne y el espíritu, el sacramento y la realidad, el tiempo y la eternidad.

En la concepción protestante de la Eucaristía (según Hegel, al menos) se supera el tiempo⁴⁶. La Eucaristía es el sacramento, en el fondo, de Dios que se goza a sí mismo a través del hombre. Pero Dios es Eterno. La «transubstanciación» implica la superación del tiempo. La substancia creada se hace substancia de Dios, que es Espíritu y Eterno. En esta noción se repite el acercamiento especulativo, racional, desde el protestantismo hacia el catolicismo, y el regreso racional desde éste a aquél.

Hegel entiende exactamente que la Misa católica implica pasividad⁴⁷. El reflejo y manifestación más exhaustiva de la pasividad es el tiempo, que pasa sin poder ser dominado activamente. Hegel capta muy profundamente una alianza especial entre el catolicismo y el tiempo. En la Misa Dios está presente temporalmente. Esta «presencia real» es irreductible a la «presencia real» en el espíritu. El cuerpo de Dios no es el cuerpo eterno de Dios, sino el cuerpo temporal de Dios, es decir su cuerpo verdadero. Hay una unión de la potencia (lo pasivo) con el Acto que la razón no puede comprender. Una unión de lo eterno y lo temporal de un modo que hace perder el pensamiento. Es la garantía de que Dios no es más la Idea (del hombre). El hombre quedó abajo⁴⁸. Pero Dios eterno es hombre temporal de un modo que no se puede saber. No es el tiempo eternizado, sino la Eternidad temporalizada. No es lo que se «entiende» a fondo (hasta la muerte) hecho definitivo, sino lo que no se entiende hecho definitivo. El tiempo verdadero, pasivo, de lo material, es de algún modo definitivo como lo material mismo. Cristo eterno tiene un cuerpo temporal (al menos) en la Eucaristía. Ella es la seguridad de lo que no se entiende. Que Dios se haga hombre, carne, materia no se puede entender; que el hombre se haga Dios se puede «entender». Queda claro así que la iniciativa es de Dios y la pasión del hombre; que la pasión es distinta de la Acción, y que sin embargo la Acción está en la pasión.

En el realismo filosófico hay dirección de la inteligencia hacia la materia prima. En el catolicismo, como inconmensurablemente más profundo hay dirección de la

⁴⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 616.

⁴⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 921-937. Véase también ID., *Werke* (según la lección de 1831), 245.

⁴⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 615-616 y 618-619.

inteligencia por la fe hacia *la materia segunda*, que en su irreductibilidad a lo universal de la materia prima (creación de Dios uno) permite el pasaje a la Trinidad (rendición, gracia). Es la Ley dionisiana del símbolo: en lo menos perfecto, más muerto aparentemente, porque menos universal, que no es imagen de la Bondad divina como la *materia prima* (en cuanto de algún modo universal), la trascendencia trinitaria de Dios se muestra con mayor eficacia⁴⁹. En el «pan», así, puede aparecer mejor la Trinidad que en la materia primera de todo el universo. Se pone en claro así que el catolicismo no es ante todo una doctrina, sino una religión, que no puede disolverse en la palabra absoluta al incluir esencialmente lo material.

El único modo que tiene nuestra inteligencia (=razón) para llegar a lo particular es la materia, desde la *proporción* entre ella (razón) y la materia. Lo particular en Hegel es en primer lugar la corporeidad; por eso ella es eliminada especulativamente, porque debe salvaguardarse sobre todas las cosas la proporción racional, que se da solamente cuando el objeto es universal como la misma razón. En el (realismo) catolicismo la inteligencia debe saber *perderse* en la materia. Este *perderse* Hegel no lo acepta; por eso la razón siempre resucita de su descenso hacia el mundo.

La resurrección de Cristo, en cambio, no es la resurrección de la razón, sino la resurrección de su cuerpo. El único modo que tiene el cristiano para tomar contacto con el Cristo real es —más allá de la letra de la Escritura— la materia de Cristo en la Eucaristía. Desde esta (nueva) proporción de la razón con la materia real, en la que se pierde o hunde, se capta por la fe su proporción a otras materias formadas (divinamente) como la de la Eucaristía, y a partir de ella: Escritura, tradición.

El llegar a la materia prima y sobre todo a la segunda implica un aparente *desorden*, que violenta en realidad el *aparente* orden de la razón humana. «Desorden» es la «violencia» del llegar a la materia primera (porque no se llega a través de todas las cosas (orden), sino de una o pocas [materia segunda]). Es «desorden» aparente al no captar la proporción de las formas (expresables por el discurso) a la misma materia primera, y por tanto su proporción recíproca. Esto se da conscientemente en la Encarnación, en la Iglesia, en los sacramentos; pero también en la «mentalidad» católica como tal⁵⁰.

El catolicismo hace aparecer el *orden* profundo de la realidad. Pero la naturaleza humana (pecadora) no es capaz de soportarlo por mucho tiempo, y entonces se ha-

⁴⁹ DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía celeste* 11,3: PG III 140C-141A; trad. esp.: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990, 125-127: «La revelación divina se presenta de dos maneras. Una procede naturalmente por medio de imágenes semejantes a lo que significan. La otra emplea figuras desemejantes hasta la total desigualdad y el absurdo. Sucede a veces que las escrituras en sus enseñanzas misteriosas representan la adorable santidad de Dios "Verbo", "Inteligencia" y "Esencia". Hacen ver que la racionalidad y sabiduría son atributos convenientes a Dios, a quien debemos considerar real subsistencia y causa verdadera de la subsistencia de todos los seres. Más aún la representan como Luz y le llaman Vida. Estas formas sagradas ciertamente muestran más reverencia y parecen superiores a las representaciones materiales. No son, sin embargo, menos deficientes que las otras con respecto a la Deidad, que está más allá de cualquier manifestación del ser y de la vida. No puede expresar la ninguna luz y toda razón o inteligencia no llega ni a tener parecido. Ocurre, por eso, que las mismas Escrituras ensalzan la Deidad con expresiones totalmente desemejantes [...] Puesto que la negación parece ser más propia para hablar de Dios, y la afirmación positiva resulta siempre inadecuada al misterio inexpressable, conviene mejor referirse a lo invisible por medio de figuras desemejantes».

⁵⁰ En realidad, en concreto, hasta cierto punto, es un desorden no muy lejano de la *Metafísica* de Aristóteles como *fenomenología*, aunque no es sólo fenomenología.

ce la captación de ese orden algo exterior, muerto, violento. Se repite así el «desorden» y aparece de nuevo el orden. Este es el ritmo católico histórico. Del lado de los hombres individuales (en su conocimiento y amor) y como comunidad es necesariamente imperfecto. Pero tiene una garantía de infalibilidad en la Encarnación del Verbo. Dios llega hasta la «pura potencia»; más aún, hasta la potencia no pura, y los hombres participan de esta «llegada divina» (que es Dios mismo).

El contacto con la materia o el perderse en la materia da la proporción de lo cognoscible —naturalmente— en las esencias. Esto se reproduce de modo nuevo en la razón iluminada por la fe. Y desde aquí se puede de hecho volver en plenitud a la proporción de lo naturalmente cognoscible.

Si el entendimiento humano necesita naturalmente fantasmas tomados de las cosas sensibles para poder funcionar, cuando está sobrelevado por la fe los necesita también, pero otros, proporcionados a la nueva luz. El lugar de estos fantasmas es naturalmente la Sagrada Escritura, y a través de ella toda la realidad sensible. Pero justamente por esto último es necesaria una fuente última, mas por eso imperceptible, de esas imágenes. Esta fuente es el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, al que toda realidad natural es sobrenaturalmente proporcionada.

El protestantismo recibe los fantasmas sobrenaturales de las cosas sensibles, de las Escrituras, pero sin fuerza. Porque contiene la fe en versión reducida, más fácilmente compatible con la vida en el mundo, en este mundo, como Hegel mismo constató.

La confesión y la certeza de la salvación.

El núcleo regulador del concepto hegeliano de la confesión está constituido por el problema de la certeza de la relación con Dios; y más fundamentalmente por el problema de la certeza de la salvación⁵¹.

Hegel comprende que en la teología y en la práctica católica de la confesión el punto principal es el de la certeza del perdón como dada por Dios al modo divino⁵². Esta certeza así concebida queda fuera del alcance de la interioridad humana, pues no depende *totalmente* de un acto de la voluntad humana. La única posibilidad de totalización del sentido de la experiencia humana, como humana, de la reconciliación, está dado por la comprensión racional, en el discurso. Se trata de una comprensión racional totalizante en la que ningún aspecto queda afuera y es imprevisible. Más aún, esta comprensión constituye al hombre mismo en relación con Dios, y en definitiva como hombre: «La relación substancial del hombre con Dios es la remisión de los pecados (Das substantielle Verhältnis des Menschen zu Gott ist die Vergebung der Sünde)»⁵³.

⁵¹ Cfr. especialmente el final de la sección VI sobre el espíritu (*Geist*) en la *Fenomenología*, 388-392; *Phänomenologie des Geistes*, 438-442.

⁵² *Fenomenología*, 389: «Se muestra así (quien se confiesa) como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacerla no acaecida». Cfr. *Fenomenología*, 390; *Phänomenologie des Geistes*, 439-440.

⁵³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961, 225-227; trad. ital.: *Propedeutica filosofica*, Firenze 1977, 241-243. Cfr. M. LUTERO, *Los artículos de Smalkalda*, en: *Oeuvres* (trad. franc.), Genève 1962, n. 198-200, p. 228: «Es sobre este artículo [el perdón de los pecados o justifi-

Éste es el lugar más apropiado tal vez para señalar la profunda conexión de la doctrina de Hegel con el luteranismo. Se han realizado agudos análisis reveladores de la preconfiguración en Lutero mismo de la dialéctica hegeliana. Pero se trata no sólo de una evolución lineal que lleva del reformador al idealista, sino también de una reproducción en clave estrictamente filosófica de los temas principales del pensamiento luterano. Se da esta instancia a tal nivel de profundidad que muchas veces pareciera ser Lutero el semejante a Hegel y no al revés. Es verdad que Hegel analiza una realidad ya en gran parte luteranamente configurada, en lo religioso y social, pero su pensamiento presenta tal vigor y propia envergadura que es muy difícil no tomarlo como paradigma de una actitud humana, y ver así no sólo a Hegel en Lutero, sino a Lutero en Hegel.

El punto de acceso a tal perspectiva es la constatación de una estructura común en ambos modos de pensar. Por lo que se refiere a la racionalidad, la misma está desarrollada con mayor claridad y consecuencia en el mismo Hegel. Lo cual produce como resultado la interrogación acerca de si se trata en última instancia del luteranismo de un movimiento religioso, o ya estrictamente hablando, de un *modo de pensar* distinto del propio del catolicismo. Por supuesto, si Lutero ve en éste una alianza con Aristóteles, se tratará de una nueva concepción radical de la realidad.

Hegel reconoce en el catolicismo una alianza indisoluble con la metafísica. Habrá que preguntarse si rechazando especulativamente la religión católica rechaza también *toda* metafísica, a pesar de su pretensión de renovarla. En este punto es más clara la actitud luterana. Hegel realiza una metafísica más allá de la metafísica. Esta operación es realizada (como ya incipientemente en Lutero) por medio del reemplazo del ser por el devenir, del contemplar por el obrar práctico, de la distinción por la oposición unificada. Se trata en realidad de una grandiosa fenomenología, muy exacta, del mundo —del hombre— presente, una «fenomenología del espíritu de este mundo», o sea, del hombre mundano o secularizado. Como tal, la obra de Hegel es una teología, porque considera el hombre concreto, caído en el pecado original para el cristianismo al cual él mismo pretende atender. Pero no lo considera a la luz de la fe, sino a la propia luz presente en el hombre mundano en cuanto tal; una luz disminuida y decaída⁵⁴. Esta perspectiva es estrictamente incompatible con el catolicismo, y Hegel se da perfecta cuenta de ello. Porque el catolicismo implica radicalmente la *recepción* de la luz en los datos de la fe *exteriormente* (aunque no sólo); concretamente, a través de la Iglesia, y con esto una heteronomía incompatible con la pretendida razón absoluta.

Únicamente a nivel divino puede lograrse la certeza de la remisión de los pecados⁵⁵. Por eso, a la concepción de la confesión que analizamos está íntimamente uni-

cación por la fe sin las obras de la ley] que reposa todo lo que hace a nuestra vida, todo lo que enseñamos contra el papa, el diablo y el mundo. Así debemos tener una certeza absoluta acerca de él y no dudar en nada; si no, todo está perdido...». PHILIPPI MELANCHTONIS, *Articuli visitationis*, en *Opera quae supersunt omnia*, ed. C. Bretschneiderum y H. E. Bindseil: *Corpus Reformatorum*, vol. XXVII, Brunsvigae 1851 (re-edición: Johnson-Minerva, New York-London-Frankfurt am Main), 21: «Fides autem est, certe sentire quod propter Christum peccata nobis condonata sunt, et quod Deus iam receptum in gratiam velit regere et defendere».

⁵⁴ Se podría decir también: una luz en parte aumentada, pero respecto de lo que no es connatural al hombre, y en todo caso desproporcionado o desordenadamente.

⁵⁵ Cfr. SANTO TOMAS, *Summ. c. Gent.* IV 54: «Ad hoc autem quod homo a consciencia offensae prae-

da la del sacerdocio, que implica por un lado el obrar con el poder de Dios, y por otro la concreción y la «exterioridad» de la persona (*en la Persona de Cristo*) que efectivamente perdona los pecados humanos manifestándolo y certificándolo a nivel humano⁵⁶. Esta conexión entre confesión y sacerdocio (y Eucaristía) es muy exactamente captada por Hegel⁵⁷.

Si en el espíritu de la comunidad la conversión está transferida a lo interior del ánimo⁵⁸, entonces el pecado desaparece ante Dios por una confianza total en él de tipo luterano. Ya no hay más separación o abstracción, que es lo propio del catolicismo, y que es justamente el pecado, porque el espíritu está perfectamente identificado con el «curso del mundo»⁵⁹, que es el curso de la razón. El espíritu es ahora subjetivo y objetivo en unidad⁶⁰. Si el pecado es si separación, la reconciliación es la unión. El evadirse del mundo, que es lo propio del catolicismo, impide la reconciliación. Hegel ve muy bien que la persona del sacerdote no puede reducirse al curso de este mundo, pues hay en él algo que no pertenece a él. Cuando perdona los pecados realiza una acción que no es de este mundo.

Tornamos a la concepción de la realidad, y en primer lugar de la realidad sensible. Para Hegel no hay en ella nada que valga fuera de lo que la razón pone. Cuando la razón ha puesto todo, cualquier resto sensible no reductible a ella constituye el mismo pecado. El mundo como tal es el pecado cuando no está dominado por la razón. El bien está en el dominio racional. Si el catolicismo reconoce algo de los sacramentos y la vida entera no reductible en absoluto a la razón humana en lo sensible, es porque ve en ello también algo por sí mismo valioso, un «más allá» bueno por sí⁶¹. Es ésta una concepción estrictamente «metafísica».

La concepción del sacerdocio.

La concepción de la confesión en el catolicismo implica, según Hegel, que la determinación del bien y del mal esté en manos de los sacerdote (probabilismo), y no de quienes deben efectivamente actuar. Evitar el infierno es algo exterior, buscado con medios y «acciones exteriores» en especial con la confesión, sin cambiar interiormente. Aquí es bueno recordar un texto de carácter muy *ilustrado* que ya citamos: «Así la Iglesia ha ocupado el lugar de la conciencia, dirigiendo a los individuos como si fueran niños. La vida de los individuos en el bien queda en manos de una clase determinada, que, por tanto, constituye una jerarquía. Y este carácter de la exterioridad constituye el carácter peculiar de esta Iglesia y de su jerarquía; de esta

teritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum».

⁵⁶ Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154.

⁵⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 85-88.

⁵⁸ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Estética*, vol. V, 60.

⁵⁹ *Fenomenología*, 229: «La virtud es vencida por el curso del mundo». Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, 256.

⁶⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt an Main 1970, Band III, § 513; trad. españ.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 263.

⁶¹ Cfr. *Phänomenologie*, Vorrede, IX-XI: «Jenseitig e Gegenwart».

manera lo más espiritual, lo más libre se convierte en lo más siervo. Acontece de esta suerte un total trastrueque de todo lo que en la Iglesia cristiana es reconocido como bueno y ético. Sólo exigencias exteriores son puestas al hombre; y a estas exigencias satisface el hombre de modo externo. La relación de la falta absoluta de libertad está pues, situada en el principio de la libertad misma⁶².

Así, en la concepción del sacerdocio católico se da la perfecta inversión de la verdad del cristianismo (aquí, y no en el cisma protestante, se da el verdadero cisma); no sólo porque su realidad es ya la inversa, sino también porque por medio de él se cumple esa inversión: «En él [el termino medio] la conciencia se libera por tanto, de la acción y del goce como de lo suyo: repudia de sí misma como extremo que es para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la culpa de su obrar. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como consejero acerca de lo que es justo»⁶³. Es decir que lo más determinante de la vida ética, que es la libertad realizada en concreto en el mundo, es anulada en última instancia por la figura del mediador que se presenta en concreto en nombre de Dios. El sacerdocio, sin embargo, y su exterioridad, tienen su último punto de apoyo en la Eucaristía, que para los católicos es *Dios presente exteriormente*: «De aquella primera y suma relación de la exterioridad [hostia consagrada de los católicos], derivánse todas las demás externas, y por consiguiente, no libres, no espirituales y supersticiosas, esto es, una clase laica que recibe el saber de la verdad divina, como también la dirección de la voluntad y de la conciencia, del exterior y de otra clase, la cual tampoco ha llegado a la posesión de aquel saber en modo solamente espiritual, sino que tiene necesidad por esto, esencialmente, de una consagración externa»⁶⁴.

Podríamos preguntarnos si el fundamento determinante del rechazo de la concepción del sacerdocio es el de su exterioridad, o si es el de la superioridad del sacerdote respecto de los fieles. La primera impresión que da el discurso hegeliano, en coherencia con todo su pensamiento, es el del repudio de la exterioridad como contraria a la dignidad del hombre, interior, espiritual. Una lectura más atenta parece manifestar, en cambio, que esta actitud se basa sobre el rechazo de la dignidad que significa el sacerdocio dentro del conjunto general de los cristianos. En efecto, si recordamos la doctrina de la *Fenomenología del espíritu* acerca del señor y del siervo, nos encontraremos con que era necesario el momento universal de la servidumbre sólo para ser superado absolutamente, en la sobreposición al temor primordial que produce la verdadera señoría⁶⁵.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154: «In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genuße als dem seinem; es stösst von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Tuns». Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 560-561.

⁶⁴ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band III, 357; «Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis die außerlichkeit fließen alle die anderen außerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das Wissen der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des Willens und Gewissens von außen her und von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarft». Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, p. 284.

⁶⁵ Cfr. *Fenomenología*, 117-121; *Phänomenologie des Geistes*, 132-136.

El del sacerdocio pareciera ser el último reducto de la superioridad particular ante una servidumbre particular, que no permite el pasaje a través de la servidumbre absoluta al absoluto señorío. El sacerdote, en efecto, está en relación inmediata con «la esencia» que está más allá («este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable»⁶⁶). Justamente el núcleo de la doctrina filosófica hegeliana consiste en la superación del «más allá» de la esencia en la presencia inmediata de la conciencia señora de sí misma⁶⁷.

No olvidemos que para el catolicismo el sacerdote obra «in Persona Christi», lo cual significa que hay en él un núcleo personal irreducible a la generalidad de la humanidad como conciencia libre autorrealizada, porque esa Persona es justamente divina; no homogénea con la humanidad en cuanto tal. Hegel piensa así lo esencial del protestantismo teológico sacando todas las consecuencias filosóficas, y a su vez, desde su posición filosófica radical, lee y encuentra la actitud homogénea en la religión protestante⁶⁸. Así como ésta abolió el sacerdocio, la filosofía hegeliana reconoce en el mismo un obstáculo radical, que es el obstáculo para la absoluta libertad de la conciencia que se disuelve ante lo personal. Ésta en el sacerdocio no sólo tiene la solidez del centro substancial humano, sino la inabsorbible en el discurso racional de la Persona divina del Verbo distinta de todo.

Esta distinción, como muy bien capta Hegel, implica un carácter externo, material, porque el Verbo se hizo carne, y su verdadera Persona (divina), en la que está y obra el sacerdote, es la que tiene carne y es distinta con ella objetivamente de toda otra persona (humana) y de toda otra realidad. La Distinción divina llegó a la misma carne.

⁶⁶ *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes* 154: «In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genusse als dem seinem; es stösst von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Tuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rate über das Rechte». Cfr. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, trad. esp., Buenos Aires 1987, p. 155-157; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, § 140, Band II, 498-508. Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 560-561: «Los directores, los que conocen la vida substancial universal, los que enseñan esta vida, los definidores de la verdad y los dispensadores del goce de la verdad se distinguen de la comunidad, como los que saben y gobiernan se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal corresponde a la dirección sabia; en la comunidad el espíritu existe como un «ser en sí». Desde el momento en que el espíritu está en los directores como algo existente por sí y consciente de sí, la dirección es una autoridad, en lo espiritual como en lo temporal, una autoridad en la verdad y en la conducta del sujeto, en relación con la verdad; relación que debe consistir en que el individuo se conduzca conforme a la verdad. Esta distinción hace que en el reino de Dios se produzca un reino sacerdotal».

⁶⁷ *Fenomenología*, 120; *Phänomenologie des Geistes*, 134. Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 615-616; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, 118-119 y 157.

⁶⁸ G. W. F. HEGEL, *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der ausburgischen Konfession (Den 25 Juni 1830)*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 532-544, aquí 533-535: «Itaque in gremio libertatis Christiana gens in dominos et servos divisa est, perque hanc legem imperium impietatis penitus invictum et perenne redditum esse videbatur. Hos vero carceres perfregit vera Dei consciencia amorque eius infinitos, redditusque est homini liber ad eum accessus. In illo Augustano conventu se servitutum exuisse et abdicavisse ordine laico, ut theologi se ordine clerico abdicaverant, atque hos ordines omnino abrogatos esse, revera promulgaverunt proceres Germaniae suo et populorum nomine: itaque pravum illud schisma, quod non de quorundam hominum fortuita auctoritate certamen fuerat, neque ecclesiam modo sed ipsam religionem turbaverat, immo perverterat, sublatum fuit».

Los votos religiosos.

Se une a la visión hegeliana del sacerdocio católico la consideración de la obediencia, la pobreza y la castidad. Hegel subraya que la acción hecha por obediencia no es ya propia. Así como se renuncia a la propia voluntad, se renuncia también al gozo de lo sensible en la pobreza y la castidad. La relación está bien captada teológicamente. La valoración negativa de esta actitud católica radical vivida en los votos se funda en primer lugar sobre su «falta de sentido» contenida en el lenguaje de los sacerdotes que predicán ese modo de vida⁶⁹, que es en definitiva el del catolicismo radical. Esta falta de sentido que Hegel encuentra en la conducta católica contiene algo más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer. Se trata del rasgo de lo propiamente divino que no puede ser captado inmediatamente por los sentidos y por el intelecto del hombre viador, y que sin embargo está presente misteriosamente en los sacramentos y en la conducta concreta que de ellos deriva. En el caso de los votos se trata del bautismo, por el cual estamos muertos y resucitados con Cristo ya de algún modo en nuestra carne⁷⁰. Este modo es el propio de los sacramentos y de la vida sacramental, que es toda la vida en el cristiano verdadero.

En segundo lugar, la valoración negativa de la actitud católica radical vivida en los votos se funda sobre la «falta de libertad» que producen —en el interior y en lo exterior⁷¹—, la cual coincide con la falta de conciencia de esa misma libertad. Según Hegel, el hombre queda así reducido a «mera» cosa objetiva⁷². Hegel ve en íntima relación el carácter exterior de la acción de que se trata, y la renuncia a la interioridad y libertad. Son los rasgos con los que permanentemente designó al catolicismo en el recorrido que hicimos a través de sus textos. Ve muy bien que lo interior es solamente tal cuando está unido a lo exterior, y viceversa⁷³.

El problema de fondo es pues metafísico, de concepción de la realidad misma. Se trata de que para Hegel las cosas son meras cosas, que no pueden ser en absoluto, así como son, consideradas en su propia realidad, ser instrumentos de una libertad y portadoras de un sentido que las supera. O mejor dicho: que supera la com-

⁶⁹ Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 154-155.

⁷⁰ Cfr. un raro texto de Hegel sobre el bautismo: G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften*, F. Meiner, Hamburg 1989, Studien 1792/93-1794, Text 25 (*Wenn man von der christlichen Religion...*), p. 156: «Von dieser Verborbenheit [...nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur...], und dem Widerwillen gegen das Gute, gegen das die Vernunft einen unüberwindlichen Ekel fühle hat man sogar die physische Ursache un der h. Schrift zu finden geglaubt, und nicht bedacht, daß durch diese Fortpflanzung, wo der Wille des Menschen schlechter dings keinen Einfluß haben kan, wonach schon die Kinder für strafwürdig erklärt werden, —daß dadurch ja der Mensch der ausserdem noch unter den Einflüssen böser Geister stehen solle —gerade von aller Schuld für freit erklärt, daß Zurechnung ganz und gar nicht stattfinden kan... Ganz konsequent sind daher die Heiden ohne Gnade und Barmherzigkeit verdammt worden...»

⁷¹ Cfr. PHILIPPI MELANCHTONIS, *Confessio Augustana ipsa*, en *Opera*, ed. cit., vol. XXVII, 311: "Augustini tempore erant libera collegia, postea corrupta disciplina, ubique addita sunt vota, ut tamquam excogitato carcere, disciplina restitueretur».

⁷² Cfr. *Fenomenología*, 137; *Phänomenologie des Geistes*, 155: «[Por] la realización de algo que no comprende [das positive Moment des Treibens eines unverständenen Geschäftes], se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior [der innern und äußern Freiheit], de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo».

⁷³ *Fenomenología*, 138; *Phänomenologie des Geistes*, 155.

preensión humana. Es esto en cambio lo que subraya la concepción católica de los votos religiosos, como muy bien captó Hegel, pero al revés. Y en ese aspecto reconoce el filósofo que el catolicismo es superior a la Ilustración⁷⁴.

El verdadero defecto del catolicismo no es pues la falta de coherencia especulativa o vital, sino la *abstracción*. Se trata de que el catolicismo concibe la realidad de un determinado modo. Tiene una propia «lógica», que es propiamente no una lógica, como la de Hegel, sino una metafísica, y éste es su defecto radical: *en todas las cosas, en cuanto tales, hay un «más allá»*. Por eso para el católico las cosas no son meras cosas, sino que «las cosas en sí son instrumentos de la Providencia (la absoluta libertad) de Dios, y en sí son signos de su infinita Verdad, y en sí son buenas por y con la misma Bondad de Dios».

Aquel «más allá» fue notado con toda claridad y constancia por Hegel como *única* causa de la nulidad del catolicismo como doctrina. Se trata entonces de una fe que implica intrínsecamente una metafísica. Y en esto Hegel tiene razón. Más aún, declara explícitamente que se inspira en el catolicismo, la escolástica, en la determinación del contenido de su lógica: la relación de ser y pensar (San Anselmo); pero su «Lógica» no es más metafísica, sino que, con nostalgia, *la reemplaza*⁷⁵.

Al aspecto objetivo, metafísico, de la concepción de la realidad, corresponde un aspecto subjetivo, una concepción del hombre. La no superación de la exterioridad en unión con la interioridad propia de la objetividad metafísica implica en última instancia *la individualidad de la inteligencia y de la voluntad* que terminan gobernando el mundo, contra el querer y el entender verdaderamente universales⁷⁶. Así razona de nuevo Hegel con exactitud. Ese querer y ese entender universales para Hegel, en cambio, *deben* tener la primacía, porque *la verdadera realidad es la universal, la genérica, la captable en un concepto (hegeliano), la que no se pierde para la mente humana*, porque es proporcionada a ella. Se trata de *no querer* en absoluto perder el sentido de las cosas. Detrás de la negación de la metafísica en cuanto tal hay pues un determinado querer, que es el querer no perder el sentido de este mundo, y el mundo mismo —este mundo así como es para el hombre—.

El católico, en los votos, pierde el mundo, para ganar el «más allá». Y no sólo el «más allá» de este mundo, sino también el «más allá» *en este mundo*, es decir su dimensión metafísica, a la cual (en medida plena) no puede abrirse sin la fe, y en última instancia sin el amor, el amor divino que lo hace perder para ganar.

Es interesante recordar la constatación de que el trío de configuraciones de la eticidad⁷⁷ no parece ser original en su formulación afirmativa, sino más bien la contrapartida del trío negativo original de la vida católica según los tres votos religiosos,

⁷⁴ *Fenomenología*, 328; *Phänomenologie des Geistes*, 367-368. Pareciera que Hegel tiene en cuenta aquí el libro de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón* y en general la moral kantiana.

⁷⁵ Cfr. el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, Nürnberg 1812.

⁷⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 621-622. Por eso, según Hegel, los estados católicos no funcionan. Las consecuencias políticas son frutos de una más profunda concepción de la realidad.

⁷⁷ 1. El matrimonio como ético; 2. la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en el comercio y uso de riquezas como la eticidad en la sociedad civil; 3. la obediencia a la ley y las instituciones legales del estado como la verdadera libertad: la eticidad en el estado: *Enzyklopädie*, § 552, 358-359; *Enciclopedia*, 285. Cfr. *Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der augsburlichen Konfession*, en *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, 532-544; aquí 539-541.

es decir: la santidad del celibato, la santidad de la pobreza, la santidad de la obediencia. La preocupación original de Hegel es la refutación del modo de vida religioso católico como tal, antes que el desarrollo positivo de las determinaciones de la eticidad, que se inspiran negativamente en él.

Si la actitud hegeliana implica en definitiva no querer perder el mundo, habría que preguntarse qué es lo que Hegel ve en el mundo que no quiere perder. En realidad no se ve algo concreto, pues en tal caso se habría perdido la universalidad, sino que en el fondo se ve el propio poder reflejado o proyectado en las cosas del mundo sensible. Y esto es lo que no se quiere perder. Para no perderlo es necesario descender siempre más a la profundidad, donde el poder es cada vez más propio, pues no queda nada extraño. Tendencialmente se desciende hacia la nada aferrando cada vez con mayor propiedad el propio poder. En este descenso se desvanece lo sensible, a partir de lo cual sin embargo se había comenzado (cfr. *Fenomenología del espíritu*). Esto significa que en lo sensible mismo hay un aspecto que impulsa hacia abajo, hacia la nada⁷⁸. Y este aspecto es captado con toda exactitud por Hegel.

Se trata del futuro que nunca se alcanza del todo y que se convierte en presente por la decisión de la voluntad que se hace dueña de su propio proceso de búsqueda de lo futuro, que es lo único que en absoluto puede poseer totalmente como propio: el no tener *el todo*.

Si para el católico hay un «más allá» presente —el Todo, reflejado en la creación de *todo* el ser—, para Hegel en cambio el presente es «sólo» presente, mera banalidad, y el futuro es la verdadera realidad. Si el católico —y especialmente en los votos—, proclama «dioses sois» (Jn 10,34), la actitud hegeliana repite a fondo el «se-réis como dioses» (Gn 3,5).

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Pontificia Universidad Gregoriana.

⁷⁸ Rom 8, 20-22: «La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no por su voluntad, sino a causa del que la sometió a ella, con la esperanza de que la creación misma un día será liberada de la servidumbre de la corrupción, para tener parte en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que hasta ahora la creación entera gime y sufre los dolores del parto».

CIENCIA, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

A PROPÓSITO DE UNA OBRA DE H. MARGENAU

El milagro de la existencia es el título de una de las últimas obras de Margenau¹. Integran el volumen diez densos capítulos pluritemáticos: el evolucionismo, la mente-cerebro, el mal, la libertad, los fundamentos de la epistemología, los fenómenos paranormales y el origen de la realidad, entre otros. El autor, profesor de física y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Yale, conocido especialista de física cuántica, intenta en esta obra una síntesis de ciencia, filosofía y religión (p. 13). «Mi opinión es que estamos ante uno de los grandes libros de nuestra época. Debería ser leído por todos los hombres que piensan» (p. 10). Así concluye John Eccles, prestigioso neurólogo y Premio Nobel de Medicina, la introducción a este ensayo.

En las líneas que siguen tratamos de exponer, resumidamente, los aspectos centrales de esta obra y, como consecuencia, manifestar nuestra concordancia y puntos de desacuerdo en algunas cuestiones capitales, con la valoración de Eccles. Encontramos de gran interés este análisis, por cuanto el acercamiento de Margenau a las cuestiones antropológicas, partiendo de los resultados de la física cuántica, interpretados según los esquemas kantianos y con la incorporación de elementos de algunas teorías y religiones orientales, es frecuente en los escritos científico-filosóficos actuales. La obra que nos ocupa resulta también muy oportuna para conocer de manera diáfana el pensamiento de Margenau sobre las cuestiones tratadas: [este ensayo] «lo he concebido y escrito en edad avanzada, alejándome de convenciones —al menos las del pensamiento occidental— y aceptando riesgos que en mis trabajos anteriores había evitado» (p. 1.3).

En nuestros comentarios, seguimos el orden dado por la sucesión de los capítulos, excepción hecha del capítulo IV, cuya exposición y crítica hemos preferido situarla inmediatamente antes de los dos capítulos conclusivos que reflejan una síntesis que tiene como trasfondo filosófico la epistemología descrita en el capítulo IV,

1. LA CRÍTICA DEL MATERIALISMO, PRIMER ESLABÓN PARA EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES MENTE-CUERPO

En el capítulo I (pp. 21-31) critica el planteamiento reduccionista que extrapola los métodos de la física precuántica a las áreas del pensamiento filosófico y teológico: la aplicación de los principios de la mecánica cuántica conduce al rechazo total del determinismo rígido laplaciano y, con él, a la muerte del materialismo haeckeliano y simpsonianiano (pp. 39-47). Adelantamos ya, desde ahora, que esta crítica constituye uno de los aspectos más valiosos de la obra. No nos extraña que Eccles, defensor en tantas obras especializadas y de carácter divulgativo de la imposibilidad de reducir la mente al cerebro y la existencia humana a algo explicable con los métodos de las ciencias positivas², recoja con satisfacción en su presentación la afirmación de

¹ H. MARGENAU, *Il miracolo della esistenza*, Armando Editore, Roma 1987, 156 pp. Presentación de J. Eccles. Título original: *The Miracle of Existence*, Ox Bow Press, 1984; nueva versión inglesa, New Science Library, Boston 1987.

² Cfr. J. C. ECCLES-H. ZEIER, *El cerebro y la mente*, Ed. Herder, Barcelona 1984; J. C. ECCLES-D. RO-

Margenau: «el materialismo al estilo de Haeckel o de Simpson ha muerto definitivamente» (pp. 8 y 37).

En el capítulo II (pp. 33-51) considera la evolución biológica a la luz de la teoría cuántica. Observa acertadamente el error de la teoría darwiniana por su conexión necesaria con el azar y por presentar al hombre como resultado de un proceso materialista *no proyectado*. Por lo que respecta al azar, afirma que la sucesión de acontecimientos que se requieren para la aparición del hombre es algo tan altamente improbable, que cualquier estadístico consideraría absurda esta posibilidad (p. 50). En relación con el segundo punto débil del darwinismo, el autor expone con frases vigorosas —que extiende también al origen del universo— la necesidad de una intención creativa, de una evolución guiada por fines y causas agentes para dar razón de la belleza del universo, y conduce este razonamiento hasta la afirmación de Dios: «los fines presuponen una mente, y si una mente estaba en juego en el proceso que ha dado origen al universo, no era la del hombre; nos encontramos, por tanto, ante un problema religioso: el problema de la creación divina por parte de un Dios que no violó sus leyes» (p. 51).

En esta línea, son también interesantes sus afirmaciones acerca de la no incompatibilidad entre ciencia y religión y, concretamente, entre los datos científicos sobre la evolución y la creación del universo a partir de la nada (p. 43)³. Indica también, con laudable clarividencia, que no propone sus argumentos como teorías científicas de la creación: «quiero afirmar únicamente que la creación de la nada, aunque desconozcamos su causa o agente, puede no contradecir las leyes de la física tal como las entendemos. No podemos asignarle una causa; no podemos explicar por qué se ha dado» (p. 51).

Sin embargo, todas estas afirmaciones, valiosas, en cuanto tales, resultan poco operativas en el conjunto de su discurso y no dan lugar a un cuadro coherente. En efecto, el autor aprueba la tesis de Dobzhansky, según la cual «la evolución es el método que Dios ha utilizado para la creación. La evolución cósmica, biológica y cultural son parte esencial de un mismo proceso creativo» (p. 49).

2. LO MENTAL Y LO CORPORAL: NUEVAS PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO

A continuación (capítulos III, V, VI, VII y VIII) entra de lleno en el estudio de la relación mente-cuerpo y de la naturaleza de la mente, verdadero centro de atención de esta obra de Margenau.

En el capítulo III (pp. 53-64) continúa mostrando la virtualidad explicativa de la mecánica cuántica, aplicándola ahora al estudio de las relaciones mente-cuerpo. Desde este contexto, muestra cómo las tesis monista y dualista han sido desmentidas por los datos de la ciencia (p. 53). «Seguramente los campos materiales y los inmateriales no pueden considerarse una única sustancia o una única realidad. Nadie pue-

BINSON, *The Wonder of Being Human*, The Free Press, New York 1984; K. R. POPPER-J. C. ECCLES, *The Self and Its Brain*, trad. ital.: *L'io e il suo cervello*, Armando Editore, Roma 1981; J. C. ECCLES, *The Human Psyche*, Springer Internat., Berlin-Heidelberg-New York 1980; J. C. ECCLES, *The Human Mystery*, Springer Internat., New York 1979.

³ Afirmaciones de este porte se encuentran nuevamente en el capítulo IX dedicado específicamente al tema de la ciencia y de la religión.

de decir qué es la conciencia, considerada como sustancia y dualismo significa contar las sustancias irreducibles» (p. 56). El físico, según Margenau, no puede declararse sino pluralista, siendo el punto de apoyo principal de su argumentación la *teoría de los campos* y, más concretamente, el *campo de probabilidad* de la mecánica cuántica, a cuya naturaleza parece posible asemejar, según Margenau, la mente (p. 56).

En primer lugar, manifiesta su acuerdo con Eccles al sostener que mente y cuerpo son dos realidades diversas y que es imposible llegar a explicar la mente a partir de la actividad neuronal del cerebro (caída de la posición monista). Mente y cerebro interaccionan, pero la mente es independiente y autoconsciente (pp. 62-64). Rechaza también la visión dualista, incluso la versión menos estricta de Pauli⁴ que considera cuerpo y psique como *aspectos* complementarios de la *misma realidad*, de modo análogo a como se atribuye el dualismo onda-corpúsculo a las partículas en física. Margenau anota que en la física actual ya no se acepta esta línea de solución: se tiende, más bien, a pensar que nuestro conocimiento de esas realidades no es satisfactorio (pp. 62-64). Y añade que «los electrones y fotones son demasiado pequeños para poder ser vistos y, por esto, no deberíamos atribuirles propiedades visualizables. La mente es intrínsecamente invisible; constituye, por tanto, un objeto inadecuado para ser representado por un modelo físico» (p. 63)⁵.

El discurso sobre la naturaleza de la mente y la relación mente-cuerpo se continúa en los capítulos V a VIII⁶. En el capítulo V (pp. 83-86), al que Margenau dedica apenas cuatro páginas, se limita a documentar cómo todos los intentos de traducir los estados mentales y los estados de la conciencia a través de conceptos (*costrutti*) cuantitativos, han fracasado. Lo más específico de la mente no se somete a los métodos científicos ordinarios; por esto, el autor propone buscar otras aproximaciones.

Aunque en una lectura rápida, el capítulo VI (pp. 87-93) pudiera parecer de escaso interés en el conjunto, su lectura detenida revela cómo la constatación —aparentemente rigurosa— de la ausencia de definiciones empíricas precisas⁷ para términos cruciales (alma, mente, vida, conciencia) se transforma en apoyo que, rayando en el equívoco, confiere cierto fundamento científico a afirmaciones que, de otro modo, el autor no se atrevería a aventurar. Así, por ejemplo, se pregunta si, teniendo en cuenta la vaguedad de estos términos, podemos afirmar rotundamente que existen seres *vivientes no conscientes*, es decir, si la conciencia es, o no, un atributo inseparable de la vida. El autor afirma que, en la situación actual, no puede darse una respuesta definitiva y que, en consecuencia, no podemos aceptar ni rechazar el pansiquismo que predomina en muchas culturas orientales (p. 91.).

Antes de exponer lo que considera la aproximación más acertada al estudio de la mente, nos presenta en el capítulo VII (pp. 95-103) una crítica —que Eccles califica

⁴ Margenau se refiere a la obra de Pauli escrita en colaboración con Jung, *The Influence of Archetypical Ideas on the Scientific Theories of Kepler*, p. 61.

⁵ La remota analogía de las líneas que siguen constituye, en cambio, un añadido heterogéneo, expresivo del eclecticismo que domina buena parte del intento de síntesis de Margenau: «El mandamiento bíblico "No fabricaras una imagen pintada" debería ser asumido seriamente por la ciencia de nuestros días, como lo asumieron, en su momento, los israelitas» (p.63).

⁶ Para lograr mayor unidad, posponemos la exposición del contenido del capítulo IV, que es, en definitiva, una síntesis de la epistemología de Margenau.

⁷ El autor se refiere, obviamente a que el significado de estos términos no es accesible mediante el tipo de análisis desarrollado en los capítulos presentes (método de la física).

de excelente— los numerosos intentos de explicar la mente como propiedad del cerebro. Uno de los argumentos que rechaza es el que sostiene que la conciencia es una *variable escondida*⁸. Muestra también la debilidad de las explicaciones que recurren a entidades físicas para explicar fenómenos como la percepción extrasensorial (ESP). Se refiere concretamente a los análisis de Dobbs que fundamentan ciertos fenómenos mentales en el comportamiento de las partículas con masa imaginaria, postuladas por primera vez por Terlietski, y a los estudios de Firsoff a partir de los neutrinos⁹.

Como síntesis del capítulo, Margenau señala acertadamente que no parece encontrarse en la física contemporánea un factor directamente identificable con la mente y que, aunque hipotéticamente se encontrase, no explicaría la naturaleza de la mente y su funcionamiento normal. Sin embargo, estas últimas afirmaciones parecen desdibujarse en el capítulo VIII (pp. 105-115), donde intenta un acercamiento al estudio de la naturaleza de la mente, apoyándose en sus conocimientos sobre la física. Considera que la mente se asemeja a la noción física de *campo*, de un campo con las siguientes características: inmaterialidad, ausencia de posición y, a la vez, confinamiento espacial. El campo físico más semejante a la mente es el campo de probabilidad de la mecánica cuántica que, al igual que otros campos (gravitacional, por ejemplo) no están asociados a la materia y no pueden llamarse materiales¹⁰.

3. LA EPISTEMOLOGÍA DE MARGENAU. EXPOSICIÓN Y CRÍTICA

Como hemos indicado anteriormente, el capítulo IV (pp. 65-82), que recoge la síntesis de la concepción epistemológica de Margenau¹¹, rompe, de algún modo, la continuidad temática de la obra. El autor considera necesaria esta digresión para poder responder a las preguntas ¿qué es el mundo externo?, ¿en qué sentido existe?, o ¿es posible explicarlo desde la mente?; en definitiva, para fundar la naturaleza de la mente y analizar su funcionamiento.

La exposición del proceso de construcción del objeto de las ciencias de método experimental-matemático es excelente, y refleja adecuadamente lo que nos dice un análisis fenomenológico de la ciencia real. Margenau, buen conocedor de estas ciencias, logra una descripción que consideramos otra de las partes más valiosas de este ensayo.

Las ciencias construyen los *conceptos* correspondientes a propiedades físicas (*magnitudes*) de modo que tengan una conexión más o menos directa con la experiencia, y tratando de eliminar los aspectos cualitativos y subjetivos. Las *teorías científicas* —aunque se refieran a la realidad de modo más o menos directo— no se ela-

⁸ El término *variable escondida* proviene de Bohm y salió a la luz en los tiempos del debate entre Einstein y Bohm en 1927. Se trata de presuntos parámetros físicos, desconocidos hasta ahora, que, introducidos en la física, eliminarían cualquier referencia a las probabilidades.

⁹ Cfr. V. A. FIRSOFF, *Life, Mind and Galaxies*, Oliver & Boyd, Edinburgh-London 1987; y A. KOESTLER, *The Roots of Coincidence*, Random House, New York 1972.

¹⁰ Dejamos para el final del artículo la exposición crítica de estas afirmaciones de Margenau.

¹¹ Para la exposición desarrollada de la epistemología de Margenau, de la que aquí ofrecemos sólo una visión esquemática, pueden consultarse H. MARGENAU, *The Nature of Physical Reality*, Oxford, Woodbridge, Connecticut, 1977; y H. LESHAN-H. MARGENAU, *Einstein's Space and Van Gogh's Sky*, Macmillan Publishing Company, New York 1982.

boran directamente sobre los datos inmediatos de la experiencia, sino sobre estas nociones, magnitudes o *costrutti*¹² que se obtienen aplicando unas *reglas de correspondencia* o correlaciones epistémicas que, ordinariamente, son definiciones operativas.

Con evidente inspiración kantiana, que el autor no deja de manifestar, aplica el esquema cognoscitivo válido para determinados niveles de la ciencia experimental, al conocimiento en general: hace de la teoría de la ciencia una teoría del conocimiento. Esquemáticamente tenemos el planteamiento que se expone a continuación.

La *mente* es impresionada por las sensaciones y percepciones primarias que llegan del *mundo exterior*. A la totalidad de estas experiencias sensoriales inmediatas las designa como *plano P*, que viene a ser la frontera entre la mente y el mundo exterior. Estas percepciones primarias son cualitativas, subjetivas y variables, pero el carácter repetitivo con el que se presenta a la mente un conjunto de sensaciones, lleva a pasar del complejo de sensaciones al concepto o *costrutto* (C), paso que se realiza mediante la regla de correspondencia (R) que llama *reificación*.

Éste es, sumariamente, el proceso por el que, desde la mente, se llega al mundo exterior y, más concretamente, el proceso por el que se establece —según Mergenau— la realidad de los objetos externos¹³: «todo lo que está en el mundo externo, desde el objeto más grande al más pequeño, debe su carácter de realidad a este proceso. Cada entidad es una construcción de nuestra mente, y se llama real porque satisface este procedimiento» (p. 131).

Es, por tanto, la actividad de la mente, a través de la reificación, la que va llenando el mundo de innumerables objetos externos. De aquí colige que «la mente crea, en el sentido más propio del término, el mundo externo» (p. 67). La conclusión de Mergenau es radical: el mundo no existiría si no existiesen mentes que efectuasen el proceso de «construir» (o reconstruir) la realidad (p. 80).

Leibniz, Berkeley y Kant son los precursores del pensamiento de Mergenau. Y, aunque el autor indica en repetidas ocasiones la matriz kantiana de su epistemología¹⁴, en los textos que acabamos de recoger, encontramos un influjo más directo del *esse est percipi* berkeleyano: la afirmación de la existencia es una afirmación de percepción o de perceptibilidad y, por tanto, no se puede ir más allá del pensamiento. Es ésta la formulación explícita del principio de inmanencia gnoseológica, opuesto al principio de trascendencia (existen cosas independientemente del conocimiento humano).

¹² En adelante mantendremos la traducción italiana (*costrutti*) del término que Mergenau utiliza para designar estos conceptos.

¹³ «Para establecer la realidad de un objeto externo, el punto de partida es un protocolo llamado "sensación" (*plano P*). Esta sensación es traducida o convertida en un *costrutto* mediante la regla de correspondencia (definiciones operativas, reificaciones, regulaciones mediante ciertos principios metafísicos)» (P. 131).

¹⁴ Cfr. p. 152. Al comienzo del ensayo señala más explícitamente el paralelismo de su proceso con la explicación de Kant. En Kant se advierte la convicción de que lo que consideramos real comienza con elementos subjetivos: Kant señaló la naturaleza esporádica, desordenada y caprichosa de nuestras experiencias sensoriales inmediatas («rapsodia de las sensaciones», que son el *plano P* de Mergenau). Dada la ausencia de relaciones racionales entre ellas, necesitan ser organizadas por las categorías. Esta ordenación equivale, según Mergenau, al paso de su *plano P*, a través de las reglas de correspondencia, a los *costrutti* (p. 17; cfr. también p. 117). Precisa también que Kant utiliza en ocasiones *nómeno* para lo que el autor ha denominado *costrutto* (interpretación objetiva sugerida por los datos, pero no necesariamente correspondiente a un fenómeno particular: un *costrutto* no verificado) y *fenómeno* para designar los datos *P* (pp. 18-19).

Típicamente berkeleyana es también la identificación de *cosa* e *idea*: el mundo material, que ya en el realismo mediato cartesiano se había alejado, termina siendo suprimido en las corrientes idealistas¹⁵.

Aunque el planteamiento epistemológico de Margenau se comprende más cabalmente a la luz de sus disquisiciones sobre la Mente Universal (capítulo IX y, sobre todo, X), vemos oportuno adelantar ya aquí algunas consideraciones críticas. En primer lugar, la afirmación del mundo externo como creación de la mente humana es totalmente hipotética, pues no existen razones que la fundamenten. Margenau tendría que demostrar esta aserción, de la que deducirá además tantas consecuencias, pero no lo hace: al final de la obra, aunque trata de apoyar sus tesis en la existencia de una Mente Universal, sus razonamientos no son —como veremos— demostraciones propiamente dichas, sino un encadenamiento de hipótesis, por otra parte, heterogéneas.

Dos son, a nuestro entender, los presupuestos de los que arrancan sus conclusiones: la extensión de la epistemología de las ciencias al ámbito del conocimiento en general, y la identificación entre lo *conocido* y lo *real* —la confusión del ámbito gnoseológico con el ontológico—, consecuencia, en buena medida, de la atmósfera idealista en la que se mueve el pensamiento de Margenau.

En el ámbito del conocimiento científico, las teorías son efectivamente construcciones de la mente humana, «modelos ideales que se refieren a los fenómenos reales mediante reglas de correspondencia»¹⁶, y los elementos integrantes de las teorías; en último término, los predicados básicos, son también contruidos. En efecto, la *objetivación* (conjunto de procedimientos teóricos y prácticos utilizados para construir los objetos de las ciencias) equivale a la *construcción de un ámbito conceptual* en el que se definen los predicados básicos con referencia a situaciones empíricas bien determinadas, que el ulterior desarrollo de la ciencia conducirá, ordinariamente, a modificar o reformar¹⁷.

El universo del que nos habla la ciencia es, efectivamente, un mundo en parte *construido* por la mente humana, pero que no se identifica, ni mucho menos funda, la realidad del mundo externo. Es precisamente la gran dosis de ingenio y de creatividad requerida para establecer las bases de una disciplina concreta (y la que se requiere también para modificar la primera objetivación de acuerdo con los avances teóricos y experimentales), la que nos manifiesta la realidad de un mundo externo, independiente de la mente humana: la resistencia que el mundo opone a los intentos de conocerlo por parte del hombre, es testimonio o prueba de que tiene una existencia propia que no puede reducirse a los *costrutti* de las ciencias, siempre sujetos a revisión y cambio¹⁸.

¹⁵ Cfr. J. J. SANGUINETI, *Logica e gnoseologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983, pp. 174-175.

¹⁶ Cfr. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona 1989, p. 186.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 216. El autor apoya sus afirmaciones en los conocidos estudios de Agazzi sobre la objetivación. Véase E. AGAZZI, *Temas y problemas de la filosofía de la física*, Herder, Barcelona 1978; ID., «Proposta di una nuova caratterizzazione dell'oggettività scientifica» *Itinerari* (1979) n° 1-2; ID., «Subjectivity, Objectivity and Ontological Commitment in the Empirical Sciences», en R. E. BUTTS-J. HINTIKKA (eds.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht 1977.

¹⁸ Cfr. A. EINSTEIN-L. INFELD, *L'evoluzione della fisica*, Ed. Boringhieri, Torino 1982, p. 303.

Margenau se ha fijado en el aspecto de creatividad exigido por la ciencia, sin considerar que se trata de una creatividad regulada y controlada por una realidad existente que posee unas características bien determinadas. Al extender su concepción epistemológica al conocimiento en general, Margenau parece olvidar que también en una visión realista de la realidad y del conocer, la conceptualización reclama actividad y construcción por parte del sujeto: el mundo de nuestros conceptos es construido, pero construido como reflejo de una realidad que existe independientemente de nuestros procesos cognoscitivos, y a la que podemos referirnos a través de nuestras ideas, gracias a la función mediadora de la experiencia.

Finalmente, el esquema idealista en el que se mueve el autor, le lleva a confundir *lo conocido* con *lo real*, identificando los *costrutti* con los objetos del mundo externo. Y esta identificación tiene como consecuencia numerosas contradicciones. Margenau asume que, aunque existencia y conocimiento no se impliquen mutuamente, hablando genérica y abstractamente, un conocimiento verdadero implica su existencia: «Es claramente equivocado sostener que el conocimiento implique o requiera la existencia, o que la existencia implique o requiera conocimiento. Sin embargo, el conocimiento verdadero de un hecho implica la existencia» (p. 138)¹⁹.

Vemos claramente en esta contradicción la superposición de un planteamiento idealista al realismo al que Margenau, como buen científico experimenta], tiende. Y nos parece también reflejo de aquel trasladar lo peculiar del conocer científico al conocimiento en general. En efecto, «Cuando se afirma que un enunciado científico es verdadero no se pretende establecer una correspondencia intuitiva entre ese enunciado y la realidad, sino que se afirma que, si interpretamos el significado y la referencia de los términos científicos de acuerdo con las definiciones establecidas, y relacionamos esos términos según las modalidades establecidas por el enunciado, obtenemos resultados que corresponderán a situaciones reales, tal como vienen dadas mediante la observación y la experimentación»²⁰.

El carácter parcial y contextual de la verdad de los enunciados científicos se sigue del modo peculiar con el que el método científico establece contacto con la realidad, y no puede trasladarse a otros modos de acercamiento a la realidad, como son el conocimiento ordinario y el saber filosófico.

4. CIENCIA Y RELIGIÓN

Todo el pensamiento de Margenau se caracteriza por la profunda aspiración hacia una síntesis de ciencia, filosofía y religión, intento al que dedica más específicamente los capítulos IX y X.

En el capítulo IX (pp. 117-124) se ocupa de la relación de las ciencias con la religión. Encontramos en estas páginas aseveraciones que, consideradas aisladamente, resultan verdaderas. En efecto, Margenau expresa categóricamente que la afirmación de Dios creador del cielo y de la tierra (*creatio ex nihilo*) no es incompatible con ninguno de los conocimientos científicos actuales (p. 123). Sale al paso asimismo de

¹⁹ Conviene notar que, en páginas anteriores, el autor ha explicado cómo las sensaciones, transformadas por las reglas de correspondencia en *costrutti*, terminan por constituir la realidad física, que es esencialmente una y la misma para todos (cfr. p. 130).

²⁰ M. ARTIGAS, *op. cit.*, p. 265.

la opinión, bastante difundida, de que, en general, los científicos de primera fila suelen ser antirreligiosos: «quizá —comenta el autor— alguna estadística (que yo no conozco) pueda incluso confirmarla; pero mi impresión es que los científicos verdaderamente creativos, y especialmente los de nuestra época que he tenido el privilegio de conocer, desmienten esta creencia popular» (p. 124).

Elementos positivos se encuentran también en su discurso «abierto» a diversas modalidades del saber y, concretamente, sobre la posibilidad de un saber científico-religioso (teología). Pero esta afirmación enlaza con un equivocado punto de partida (los hechos P en lugar de las verdades reveladas) y con un método (en último término, el de la física) que tampoco es el que corresponde a de la verdadera ciencia teológica (p. 122)²¹.

La mayor parte de sus afirmaciones sobre el particular —también en lo que tienen de positivo— pierden su valor y fuerza cuando se leen dentro de] contexto interpretativo que propone Margenau. En primer lugar, hay que tener en cuenta que se refiere a la religión de un modo genérico²², delimitando dos componentes esenciales que presentan la mayor parte de las religiones: la fe en la existencia de un Dios (o de más de un dios) que habita en algún tipo de cielo (p. 117) y la relación (interacción, para seguir más fielmente la terminología de Margenau) entre Dios y el hombre (p. 118). A partir de estos elementos, plantea dos problemas cruciales: la naturaleza de la intervención de Dios en la vida humana y la presencia de] mal en el mundo. Estos dos argumentos, relacionados entre sí, están tratados por el autor en el capítulo IX, pero reciben nueva luz al hilo de sus consideraciones sobre la Mente Universal y su relación con las mentes particulares, tema que se encuentra cabalmente desarrollado en el capítulo X.

Respecto al problema del mal, sistematiza diversas soluciones que se han propuesto. Estas consideraciones no son propiamente críticas, pues se limitan a sintetizar las sostenidas por otros autores, indicando el juicio que le merecen pero sin ofrecer las razones que le inclinan por esa opción. Tanto en los acercamientos críticos como en la exposición de sus ideas personales, se deslizan abundantes errores, ambigüedades e imprecisiones.

Señala, en primer lugar, la contradicción que encierra atribuir el mal a un Dios que se considera Omnisciente, Omnipotente y Suprema Bondad. En efecto, el mal existe, y si Dios no pudiera impedirlo, no sería Omnipotente; y si pudiera y no lo hiciera, no sería totalmente Bueno (pp. 120-121). Margenau trata de salvar en un primer momento esta contradicción remitiéndose al proyecto creador que habría decidido ajustarse a un método determinado: «Dios creador es también causa de las leyes naturales. Muchas formas de mal son el resultado de procesos físicos, fisiológi-

²¹ Margenau considera que hechos como el sentido de reverencia ante una belleza extraordinaria, la gratitud por la existencia humana, la contricción que sigue a un acto pecaminoso, el deseo de gracia y de redención, la comunión mística con el infinito que los santos describen como encuentro con Dios, pueden ser considerados como hechos P por diversas ciencias (psicología, sociología, religión, etc.). Desde este punto de partida, cada ciencia procederá en un dominio de construcciones diverso (p. 122).

²² En su discurso Margenau no se refiere, de ordinario, a ninguna religión particular. Sin embargo, en las referencias concretas, lo que parecen alusiones a]a religión católica, quedan en un lugar inferior o secundario. Cfr. las afirmaciones sobre la conveniencia de una justicia extraterrena: «Las religiones orientales afrontan este problema con la teoría de] karma y del logro del nirvana; lo mismo hace la doctrina del paraíso y del infierno, pero de manera más burda y primitiva» (pp. 144-145).

cos o de otro género. Por esto, si añadimos a la naturaleza de Dios la propiedad de la coherencia, de actuar de acuerdo con las leyes por Él creadas, el problema del mal puede desaparecer» (p. 150).

Encuentra también contradicción entre la Omnipotencia de Dios y la libertad humana en quienes ponen en el hombre la causa del mal: «la religiosidad moderna [...] atribuye frecuentemente al hombre una disposición para el mal, considerándolo responsable de sus propias acciones. Esta atribución de responsabilidad al hombre, priva a Dios de su Omnipotencia» (p. 120). Margenau trata de salvar este segundo escollo acudiendo a la ignorancia humana que puede considerar mal lo que en último término es un bien (p. 150): «Si el hombre fuese omnisciente podría considerar [el sufrimiento] un bien, en el contexto de todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros, sean psíquicos o físicos [...] Dios no sólo ha creado el mundo, sino también todas las leyes de la naturaleza a las que ha decidido adecuarse. Todo lo que sucede, comprendidas las maldades, está de acuerdo con esas leyes y, por tanto, es necesario, en el sentido más propio del término [...] La ausencia de lo que el hombre considera mal sería, por tanto, un milagro» (p. 121).

En los razonamientos que ofrece el autor, resulta patente el uso ambiguo e inexacto de conceptos como libertad y omnipotencia. Tampoco aparece en estas líneas la distinción entre mal físico y mal moral, necesaria para un acatamiento correcto a esta problemática.

En efecto, por lo que respecta al mal moral —único verdadero mal, que supone la pérdida del fin último, la privación del verdadero bien— de ningún modo es querido por Dios, sino que es causado exclusivamente por la voluntad humana; Dios lo *permite* porque ha creado al hombre libre²³.

En cambio, el mal físico lo es en sentido relativo, consecuencia de la contingencia y defectibilidad de los seres materiales. Bajo la perspectiva de la totalidad del universo y de su *bonum ordinis*, lo que parece individualmente un mal, es un bien si se tiene en cuenta todo el universo. Además, en las criaturas racionales, el mal físico se relaciona con el bien y el mal moral: puede ser pena que sigue a la culpa, u ocasión que Dios nos concede para obtener merecimientos y consolidar virtudes.

Los problemas que afronta Margenau son eminentemente filosóficos y teológicos, y la ciencia, con su método, no puede abordarlos. Aunque el autor reconoce esta incapacidad del método científico (p. 149), no cesa en su intento aun al precio de caer en las más palmarias incoherencias.

Por último, señalamos que en el proyecto de síntesis de ciencia y religión que nos ofrece Margenau, tampoco el milagro es bien encuadrado; queda descalificado como motivo de credibilidad y excluido como modo de dar a conocer al hombre (ofuscado por el pecado) la presencia y la cercanía de la acción salvífica de Dios²⁴. En efecto, según Margenau, si se entiende por milagro la violación de las leyes de la naturaleza, para reconocer algo como milagro sería necesario conocer completamente las leyes de la naturaleza, y esto pertenece sólo a la Mente Universal; no está, por tanto, a nuestro alcance (pp. 23-24).

²³ Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978.

²⁴ Cfr. G. LUDWIG, *Scienza della natura e visione cristiana del mondo*, Editrice Massimo, Milano 1981, pp. 148-153.

5. ¿UNA MENTE UNIVERSAL?

Llegamos así al capítulo X (pp. 125-152), el más extenso y también el más expresivo de su planteamiento: un eclecticismo que reúne elementos de la epistemología kantiana con concepciones orientales y algunos desarrollos fisicomatemáticos para el tratamiento y resolución de cuestiones filosófico-teológicas.

Como se deduce claramente de la lectura de] capítulo, Margenau se siente profundamente atraído por la antigua convicción de la existencia de una Mente Universal de la que las mentes individuales formarían parte²⁵. Todas sus disquisiciones al respecto son un intento de ofrecer fundamento científico y filosófico a esta convicción: la tesis central de] capítulo es, como señala el autor, una versión contemporánea, adecuada a las conquistas intelectuales más recientes de ideas muy antiguas (p. 146). Para hacer plausible esta creencia, el primer obstáculo que Margenau encuentra es la observación del más elemental sentido común del carácter individual y personal de la mente: mis pensamientos y mis sentimientos son distintos de los de otra persona y no se identifican ni se confunden.

Para allanar la dificultad que supone la aceptación de una Mente común, de la que cada ser consciente sería una parte, afirma que un científico occidental tiende a rechazarla porque su lógica está indisolublemente unida al pensamiento griego, pero no sucede así entre los orientales, donde es frecuente la creencia en una Mente Universal llamada Tao, Lógos, Brahman, Atman, o con otros términos (p. 125).

El primer acercamiento que intenta tiene lugar a través de una ciencia que Margenau domina: la física cuántica. Afirma el hecho bien conocido de la imposibilidad de «imaginar» el mundo microfísico mediante modelos tomados de la experiencia ordinaria²⁶. De esta observación concluye Margenau que, si ya en la física nos acercamos a un tipo de realidad inobservable, inimaginable, y muy distinta de la realidad que los sentidos nos comunican, podemos pensar sin temor a caer en el absurdo, que las reglas y esquemas que aplicamos para aquella realidad, que es accesible a los sentidos, pueden no tener validez en el ámbito propio de ciencias como la psicología, por ejemplo, cuyo dominio no es accesible a los sentidos externos (p. 129). Al amparo de esta aparente «libertad» de razonamiento que concede esta afirmación, Margenau cree poder evadir las patentes contradicciones en las que cae su pensamiento cuando traslada los esquemas de la física cuántica al estudio de la mente.

Antes de continuar con los pasos de sus razonamientos, se imponen algunas aclaraciones. Ciertamente, el desarrollo de la física actual nos acerca a realidades muy distintas de las que los sentidos nos comunican (inobservables por éstos en su uso ordinario), pero se trata de realidades y efectos que pertenecen siempre al dominio

²⁵ En conjunto, sus tesis sobre la Mente Universal tienen afinidades con la filosofía de Jung (cfr. C. G. JUNG, *The Interpretation of Nature and the Psyche*, Bollingen Foundation Inc., New York 1955. Guardan semejanza también con la obra de A. KOESTLER, *The Roots of Coincidence*, cit., libro dedicado a sostener que la física moderna convalida los experimentos sobre la percepción extrasensorial y la telecinesis. Koestler termina con la invocación a una Mente Mundial en la que todas las mentes individuales se sumergen hasta perder su identidad.

²⁶ En la investigación microfísica, cuando se habla de *partículas*, se pierde la connotación imaginativa: la partícula es sólo un modelo referido a complejos procesos energéticos, no intuitivamente representables, y en los que interviene la comprensión matemática.

de la materia²⁷. El elemento inobservable de la ciencia física no trasciende, por tanto, la materia; los conceptos metafísicos, en cambio, se refieren a realidades no materiales o a aspectos de las realidades materiales (relación, verdad, causa, propiedad, etc.) que no están necesariamente vinculadas a su materialidad. Dado que, por su propia naturaleza, el estudio de la mente es esencialmente metafísico, trasladar lo propio del universo material a las realidades espirituales con cierta pretensión de fundamentar esos hechos, implica un salto lógico brusco que no puede salvarse invocando la analogía, a menos que se piense en la analogía impropia o metafórica.

Volvamos al camino desbrozado por Margenau. El segundo acercamiento que propone parte también de otro hecho bien conocido por las recientes investigaciones científicas que dan pie para pensar que la mayor parte de las «partículas elementales» están compuestas en realidad de otras subpartículas²⁸.

Con la intención de hacer menos repugnante para los físicos modernos la idea de la Mente Universal, trae a colación un aspecto de las teorías nucleares más recientes: la pérdida de identidad de los *onta*²⁹ manteniendo, en cambio, su número. «Cuando los protones y neutrones están separados especialmente, no interaccionan; uno tiene carga positiva y el otro es neutro [...]; pero, a distancias pequeñas, sus respectivas identidades desaparecen, las respectivas propiedades se funden, y es imposible distinguir una partícula de otra. Sin embargo, tenemos todavía dos *onta* (p. 126).

La incertidumbre sobre la identidad de la entidades elementales le lleva a afirmar que «estar compuesto de», «tener partes distintas y numerables» pueden ser afirmaciones sin significado para las entidades últimas (p. 128)³⁰. Y sugiere que una consideración de este estilo puede, quizá, trasladarse al problema de si la Mente Universal está constituida por mentes distintas, o si se suman en una unidad (p. 129): «Cada mente individual es parte de la Mente Universal. Sin embargo, encontramos aquí la paradoja aritmética y nos damos cuenta que la expresión “parte de” pierde una vez más su significado para las entidades últimas, y seguramente lo pierde en el reino de lo mental [...]. Por eso, la afirmación “todos formamos parte de la Mente Universal y, no obstante actuamos y sentimos como individuos diversos” no es absurda» (pp. 147-148)³¹.

²⁷ Por exigencias de su método, la física moderna está condicionada por el control experimental: a partir de efectos sensibles, induce la existencia de causas materiales no directamente perceptibles; y estas causas, a su vez, deben tener efectos sensibles medibles en el tiempo y en el espacio (cfr. J. J. SANGUINETI, «Scienza: al di là dell'osservabile»: *Atti*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1985, vol. III, pp. 781-790).

²⁸ En la actualidad, difícilmente puede hablarse de partículas elementales en el sentido de constitutivos materiales últimos de los cuerpos. La investigación en esta línea parece que puede progresar indefinidamente mediante el aumento de las posibilidades de observación de los instrumentos, por la exploración de regiones desconocidas, o mediante nuevos conceptos técnicos. Nos topamos, en último término, con los límites del conocimiento humano acerca de realidades materiales (cfr. M. ARTIGAS-J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la naturaleza*, 2a. ed., EUNSA, Pamplona 1989, pp. 125-126).

²⁹ Entiende por *on* (plural *onta*) cualquier entidad, pero especialmente las que desafían la intuición ordinaria (cfr. p. 56).

³⁰ En esta misma línea se sitúa la conclusión de Bohm: «Hemos sido conducidos a una nueva noción de *totalidad no fraccionada* que niega la idea clásica del análisis del mundo en partes existentes separadas e independientes» (D. BOHM-B. HILEY, *Foundations of Physics*, vol. V, p. 93).

³¹ Estas consideraciones tienen sus precedentes en lo que Schrödinger llamó la paradoja aritmética, proponiendo como solución la unificación de las mentes y conciencias: la multiplicidad es lo aparente, pues en el fondo existe una única Mente: cfr. E. SCHRÖDINGER, *Mind and Matter*, Cambridge University Press,

Encontramos nuevamente en estas consideraciones que tampoco son ontológicamente válidas en el ámbito microfísico —se confunde nuestro conocimiento limitado de esas realidades con la constitución de esa realidad en cuanto tal—, el salto injustificado del orden físico al espiritual y, sobre todo, cierta corrosión de la universalidad del principio de no-contradicción. En efecto, la incertidumbre acerca de la individualidad de las partículas, la dualidad onda-corpúsculo y otras situaciones semejantes estudiadas por la física, no son pruebas que restringen la universalidad del principio de no-contradicción —como si algo pudiese ser a la vez y en el mismo sentido conocimiento de esas realidades es parcial y limitado, todavía no satisfactorio³². El principio de no-contradicción es el más primario y radical: afirma no sólo que lo contradictorio es impensable, sino que las cosas, el ente mismo, no es contradictorio. Es la guía suprema del conocer humano que permite avanzar y profundizar en el conocimiento de la realidad hacia soluciones correctas³³.

En nuestra opinión, en este no llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de no-contradicción radica uno de los defectos más graves —desde el punto de vista lógico-especulativo— de sus razonamientos. Margenau, habituado al rigor de sus explicaciones físicas, advierte estas dificultades y, con franqueza, pero sin renunciar al anhelo de dar cierta fundamentación a sus creencias, afirma: «Me concederé alguna libertad en la explicación, razonando en un modo no exigido por la física —aunque podría tener lugar en el caso de que esta ciencia estuviese completa— pero invocando ideas que la física tolera» (p. 136).

El siguiente acercamiento no transcurre ya por las vías de la analogía y de las intuiciones, sino que aspira a ser demostrativo. Aunque establece la premisa de que la unidad de las mentes no puede sostenerse en base a las leyes de la física, apoyándose en el principio-guía de la extrapolación «tolerada» por el método científico (cfr. pp. 131-132), intenta la demostración, de modo que la restricción establecida resulta poco operante. El autor nos ofrece tres caminos. Nos centramos en el que dedica mayor atención y espacio. La síntesis de esta argumentación es como sigue:

El recorrido de una partícula en movimiento puede presentarse mediante una ecuación de cuatro coordenadas (x , y , z y tiempo). Cada punto de este espacio cuatridimensional (de naturaleza hiperbólica, no euclídea) se llama *punto mundial* y representa un acontecimiento del tipo «presencia de una partícula en el espacio de tres dimensiones en un punto temporal dado». Una línea, o más exactamente, una curva de este espacio, representa la historia de un *on* que se mueve o cambia en el tiempo. Admitiendo que el universo físico se compone de *onta*, su historia sería una inmensa colección de *líneas mundiales*, representables por un conjunto de fórmulas cuya agregación daría lugar a la Fórmula Mundial (F.M.). Quien poseyese esta fórmula —concluye Margenau— conocería todos los acontecimientos del universo, también los futuros (pp. 136-137 y 141).

Cambridge 1958 (reediciones en 1959 y 1967); trad. españ.: *Mente y materia*, Ed. Tusquets, Barcelona 1983. Véase también ID., *What is Life?*, Cambridge University Press, Cambridge 1944.

³² Cfr. F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964. No nos sorprende que, desde un planteamiento en el que se confunde el concepto conocido con el objeto real que se conoce, falte lucidez también para distinguir entre lo que es límite del modo humano de conocer y la realidad misma de las cosas.

³³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IV 3-8 y XI 4-6; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaphys.*, lect. 5-17; *In XI Metaphys.*, lect. 4-6.

Margenau no afirma aún categóricamente que la F. M. exista, ni tampoco que alguien la conozca, pero el carácter presumible de su existencia (p. 138) lo induce a continuar con el razonamiento.

Desde la F. M. y, a través de una nueva cadena de razonamientos hipotéticos o condicionales, llega a la Mente Universal. Muchos datos astronómicos sólidos —continúa— indican que el mundo no ha existido siempre. Si ha tenido un comienzo, excluida la hipótesis absurda de que haya surgido accidentalmente, debe concluirse que alguien lo ha creado junto con las leyes que lo gobiernan. Este último supuesto ofrece dos posibilidades: el responsable de su génesis ha muerto o desaparecido, o existe todavía y conoce el curso del universo. Margenau elige esta segunda alternativa (p. 138).

No se nos oculta la semejanza de estos argumentos con las clásicas vías para la demostración de la existencia de Dios. Ahora bien, este diseñador del universo al que conduce el razonamiento de Margenau, ¿es realmente la Mente Universal? La identificación de la Mente Universal con el diseñador del universo que conoce la Fórmula Mundial tiene lugar nuevamente a través de una serie de premisas hipotéticas: aceptemos que no existen hechos que no sean cognoscibles; aceptemos también que no existen hechos que no sean conocidos. Teniendo en cuenta, además, que un conocimiento verdadero implica su existencia (cfr. capítulo IV), la F. M. siendo verdadera, debe ser cognoscible, y más aún, conocida. Queda, por tanto justificada —dirá Margenau— la introducción de una Mente Universal, es decir, de una Mente que conoce la Fórmula Mundial (pp. 138-139).

El autor advierte la precariedad lógica de su argumentación y señala su insuficiencia a la par que, paradójicamente, intenta salvarla. «Repito: los argumentos que acabo de exponer relativos la Fórmula Mundial no son, desde el punto de vista lógico, estrictamente rigurosos; el camino recorrido, a través de un difícil terreno filosófico y pasando por los escalones del conocimiento científico actual, desde la existencia de una Fórmula Mundial y del conocimiento de tal fórmula por parte del conocedor que postulamos, es especulativa, pero coherente» (p. 139). Con todo, no resulta claro en esta obra de Margenau si la Mente Universal puede identificarse con Dios pues, aunque explícitamente lo niega³⁴, en muchas de sus consideraciones esta identificación queda sobreentendida.

Dejando a un lado mayores consideraciones sobre la sucesión de premisas hipotéticas que constituyen el hilo de la argumentación, interesa aclarar que la prueba de la existencia de un Dios personal, creador del orden natural, reclama una perspectiva metafísica³⁵. El método de las ciencias experimentales se limita al estudio de las leyes de la naturaleza: su enfoque no permite razonamientos acerca de causas que no son físicas³⁶. Por esto, aunque las ciencias experimentales proporcionen datos que se re-

³⁴ «El razonamiento que nos ha llevado a la Mente Universal ha sido completamente racional y analítico, y no ha tenido en cuenta estados mentales distintos del conocimiento. Pero de ordinario se atribuyen a Dios otras cualidades como la compasión, la solicitud hacia las mentes individuales, la justicia, el amor, la omnipotencia. De estas cuestiones hemos hablado en el capítulo IX, pero los razonamientos que acabamos de hacer, no le pertenecen» (p. 139).

³⁵ Cfr. E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, P.P.U., Barcelona 1986.

³⁶ Cfr. M. ARTIGAS, «Física y creación: el origen del universo»: *Scripta Theologica* XIX (1987) 372-373.

lacionan con el punto de partida de la pruebas filosóficas, no nos extraña que Margenau no encuentre demostraciones concluyentes en el ámbito de la física.

La siguiente etapa del estudio es la consideración de las propiedades de la Mente Universal y su relación con las mentes individuales. En la perspectiva de Margenau, la Mente Universal conoce completamente el presente y el pasado, y el futuro lo crea. Las mentes individuales, en cambio, tienen su horizonte limitado a un punto del espacio cuatridimensional. En esta limitación sitúa el autor la diferencia esencial entre la Mente Universal y nuestras conciencias individuales. Pero, a la vez, cada mente individual es «parte» de Dios o de la Mente Universal (usando el término «parte» del modo impreciso, indicado anteriormente). Por esto, es quizá más exacto decir que «cada uno de nosotros es la Mente Universal, pero afectada por las limitaciones que oscurecen totalmente, salvo una pequeña fracción, sus aspectos y propiedades» (p. 140).

Es la aplicación explícita de la paradoja matemática a la consideración de la relación de la Mente Universal con las mentes individuales. Margenau trata de salvar la contradicción (ser parte de la Mente Universal y, a la vez, actuar y sentir como individuos diversos) recurriendo a tres factores o impedimentos que, oscureciendo nuestra identidad con la Mente Universal, hacen que parezcamos individuos aunque formemos parte de ella (pp. 140-149). En el análisis de estos impedimentos, quiere encontrar también cierto fundamento científico para la explicación de fenómenos como la percepción extrasensorial, la telepatía, la predicción de futuro, etc.

El primer impedimento es el *muro personal* o sensación de aislamiento individual de nuestro yo; el segundo, la *restricción temporal* que nos confina a un mundo tridimensional impidiéndonos conocer hechos futuros; y el tercero, el *muro estocástico* por el que el hombre puede ofrecer una anticipación de los acontecimientos futuros únicamente en términos de probabilidad (p. 142).

Estas tres restricciones nos aíslan de la Mente Universal, pero, a la vez, no siendo rígidas, no impiden totalmente la fusión. Si se rebajase el muro personal —Margenau sigue razonando en términos de hipótesis— se acentuaría nuestro sentido de identidad con los demás y, en definitiva, con la Mente Universal: se darían fenómenos de lectura del pensamiento, se permitiría en mayor medida la percepción extrasensorial (ESP). El rebajarse del muro temporal llevaría consigo la posibilidad de predecir el futuro (pp. 142-143).

Las consideraciones sobre los límites que impone el muro estocástico están estrechamente relacionadas con la libertad: el muro estocástico, aunque confina al hombre a una anticipación probabilista, permite los acontecimientos futuros, permite la libertad. La libertad de querer estaría —según Margenau— en contradicción en la ciencia si en esta prevaleciera un rígido determinismo³⁷. En este aspecto, Margenau se sitúa en la línea de quienes buscan la solución del antiguo contraste entre libertad y determinismo en la moderna física atómica³⁸.

³⁷ A este argumento, Margenau ha dedicado su obra *Scientific Indeterminism and Human Freedom*, XX Conference Winer, Archabby Press, Latrobe, Pennsylvania, 1968.

³⁸ Estas especulaciones se centran en torno a la indeterminación del movimiento de los electrones en la sinapsis como indicio del influjo de la mente sobre la materia y de la libertad de la mente de elegir. El mismo Eddington que, en último término, inspiraba estas especulaciones, se dio cuenta de su futilidad. Cfr.

En conjunto, podemos decir que las disquisiciones acerca de la Mente Universal y de su relación con las mentes particulares, oscilan entre el inmanentismo y el pansiquismo. Margenau afirma también, sin demostrarlo, que es probable que otras criaturas, además del hombre, estén dotadas de mente (p. 148) y que sus reflexiones no están en contraste con la doctrina de la transmigración de las almas (p. 144).

Todo esto plantea serias dificultades. El concepto de Mente Universal (*unum in diversis*) es ya, en sí, una idea contradictoria, porque la mente es, por su propia naturaleza, personal. Además, ¿cómo puede concebirse la unidad e identidad total de la Mente Universal si está fraccionada en mentes individuales? Tampoco sería posible una justicia superior a la que se logra en la vida presente, a menos que se hiciese de Dios un castigador de sí mismo. En la perspectiva de Margenau, la Mente Universal es immanente, encontrándose, por tanto, directamente implicada en las catástrofes de la naturaleza y de la historia. En suma, este planteamiento encierra contradicciones y no permite la función creadora y providente de Dios.

Todo el pensamiento de Margenau pende de una epistemología que se ha concebido como metodología de las ciencias matemáticas y físicas y que, por tanto, no puede superar los límites de esas ciencias, a no ser mediante extrapolaciones injustificadas.

Estas extrapolaciones son las que trata de justificar a la luz de su noción de Mente Universal: «Sólo la Mente Universal, la conciencia cósmica, posee la existencia de modo pleno e ilimitado. Ella transmite la existencia, en diversa medida, a los seres conscientes, y estos seres crean (por las mentes que les han estado concedidas y según los principios o leyes impuestos por la misma Mente Universal) todas las cosas que llamamos reales o existentes» (p. 149).

Es la desembocadura natural del idealismo, que hace de la conciencia la raíz del ser. Inicialmente se piensa en la conciencia humana, pero, ante la dificultad de explicar la realidad de las otras conciencias en cuanto independientes de *mi* conciencia personal, el idealismo tiende a reducir las conciencias a un único *sujeto* impersonal, aún reconociendo la pluralidad «empírica» de los sujetos particulares. El paso siguiente es hacer de este sujeto un Yo Infinito, el Absoluto, la Suprema Razón impersonal que, frecuentemente, se denomina Dios. El panteísmo conclusivo está en perfecta consonancia con la inspiración inicial del idealismo: la reducción de todo a un principio único fuera del cual no hay nada, considerando los seres particulares manifestaciones de esta Suprema conciencia³⁹.

Si Kant está en los orígenes de su epistemología, el influjo de Berkeley se advierte principalmente en su conclusión: «Existe un aspecto de la filosofía de Kant que no he utilizado, el recurso a las cosas en sí, que están en el origen ontológico de las cosas que estamos en condiciones de concebir, es decir, de nuestras estructuras. Kant considera intrínsecamente incognoscibles estas cosas en sí. Pero mi conclusión es que podrían ser aspectos del pensamiento de Dios, de la Mente Universal. Con la imaginación, vemos a dos grandes figuras, Kant y Berkeley, darse la mano» (p. 152).

A. S. EDDINGTON, *New Pathways of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1935; y *The Philosophy of Physical Science*, Macmillan, London 1939.

³⁹ Cfr. J. J. SANGUINETI, *Logica e gnoseologia*, pp. 182-183.

6. CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de la exposición nos hemos referido a los aspectos positivos y puntos débiles del pensamiento que Margenau expone en esta obra. Volvemos nuevamente sobre algunos de ellos.

Hemos visto cómo Margenau, profundamente atraído por el pensamiento de la existencia de una Mente Universal (o común) y por el estudio de fenómenos parapsicológicos como la telepatía, la ESP, la transmisión del pensamiento, etc., descubre en los desarrollos de la física reciente procesos que guardan cierta semejanza con las actividades del espíritu y que, de algún modo, a su entender, podrían estimarse como líneas de explicación de los mismos. Para legitimar el salto brusco que indudablemente supone esta trasposición, acude a un orden lógico que lo consienta, cuyos principios pueden adivinarse en el entramado de sus razonamientos.

Observamos, en primer lugar, un uso inadecuado de la *analogía*. El ejemplo que recogemos a continuación, nos parece expresivo. Un ion de litio está constituido por un núcleo con tres protones y cuatro neutrones, circundados por dos electrones; si se le añade un tercer electrón, el electrón «sabe» que hay otros dos y busca su propia órbita. Sabemos —continúa Margenau— que no es repulsión eléctrica la que impide que se una a los otros dos, y no conocemos tampoco ningún factor dinámico que explique su predisposición a evitarlos: no existe, en definitiva, ningún factor físico que dé cuenta de estos hechos conocidos (p. 26). Evidentemente, decir que el electrón «sabe» que tales órbitas están ocupadas, o afirmar que el electrón «elige» la órbita que le corresponde, no significa que esté dotado de conocimiento, ni que goce de libertad: usamos esos términos por la dificultad de encontrar otros más expresivos, pero su aplicación, en este caso, discurre por los cauces de una analogía impropia o metafórica.

Margenau, en cambio, al amparo de la ambigüedad con que hace uso del término «saber», afirma que, quizá, otros seres y entidades, no sólo el hombre, estén dotados de conocimiento: pasa de la constatación de una tendencia o predisposición a la atribución del saber. No concibe, por tanto, que una predisposición o tendencia, pueda no estar acompañada de la conciencia o del saber, y que sea así expresión de la Sabiduría del Autor de tal predisposición.

El uso impropio de la analogía se acompaña, con frecuencia, de cierta confusión entre el significado físico y filosófico de términos que designan determinadas realidades o propiedades. *Inmaterial* (obviamente en sentido filosófico, pues la física con su método nada puede decirnos) no equivale a *inobservable*: el electrón, aunque sea inobservable, no es inmaterial; la distinción física entre *materia* (partículas) y energía, no significa tampoco que la energía sea inmaterial: es una característica de los estados físicos y, por tanto, se refiere a una propiedad de la materia (en sentido filosófico)⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. M. ARTIGAS, «Física y creación», cit., 359 y *passim*, donde se hace referencia a numerosos casos en los que la falta de rigor en el uso filosófico y físico de los términos da lugar a conclusiones en el límite de lo absurdo. El autor se refiere concretamente al error de identificar el *vacío* físico con la nada y a la aplicación de los términos *creación-aniquilación* a los procesos de producción de partículas en los que se parte, evidentemente, de un estado físico determinado y no de la nada.

Este confusionismo aparece de modo particular alrededor de la noción de *campo*⁴¹. Afirma que el campo de probabilidad de la mecánica cuántica, al no transportar materia ni energía, puede constituir un acercamiento al estudio de la mente, y sugerir posibles explicaciones para fenómenos como la acción a distancia entre las mentes, la transmisión del pensamiento y otros fenómenos parapsicológicos⁴². La ambigüedad en el uso de los términos se convierte aquí en aquella equivocidad oculta que ya había sido indicada por Aristóteles y Santo Tomás como fuente de sofismas⁴³.

En definitiva, siendo la analogía instrumento necesario para el rigor del pensamiento humano que, por la limitación de nuestra inteligencia, debe precisar con conceptos, advirtiendo los distintos matices con que deben aplicarse para reflejar adecuadamente la realidad, pierde esta condición cuando —como sucede frecuentemente en Margenau— se da a la analogía metafórica un alcance real como si se tratase de una verdadera analogía de proporcionalidad o de atribución.

Si añadamos a todo esto, como ya hemos señalado, la confusión entre lo conocido y la cosa real externa que se conoce y cierta restricción de la universalidad del principio de no-contradicción, nos encontramos ante un orden lógico que, al no responder a las «leyes» de la realidad y de la inteligencia, carece del control que garantiza la verdad de las conclusiones. Obviamente, para ofrecer cierto fundamento a las conclusiones que hemos ido señalando, Margenau ha tenido que romper algunas de las direcciones fundamentales de la lógica clásica, indicando explícitamente que sus aspiraciones son difíciles de admitir en el área occidental que irremisiblemente se apoya sobre el pensamiento griego.

Pero los aspectos centrales de la lógica clásica no nos reflejan un orden de razonar entre otros posibles que conduzcan con facilidad y sin error al conocimiento de la verdad, sino que son expresión de un modo de discurrir adecuado a nuestra inteligencia y a la realidad de las cosas; de ahí que abandonar esas vías dé lugar a un pensamiento confuso, ambiguo o falso. La normativa lógica de Margenau hace, sí, más plausibles sus conclusiones, pero no se nos muestra como camino expedito para alcanzar la verdad de las cosas.

En suma, el intento de Margenau nos parece, en algunos puntos, interesante. Nos hemos referido principalmente a su crítica del materialismo que hunde sus raíces en la extrapolación de los cánones de la física clásica. Pero la versión que nos ofrece, sin duda más sutil y sofisticada que las anteriores, no consigue superar tampoco el planteamiento cientista.

Tampoco parece que nos encontremos ante lo que él llama una gran síntesis que rompe las fronteras entre ciencia y humanismo. El intento del autor de buscar una

⁴¹ En la física actual, la materia ya no puede describirse como un conjunto de partículas puntuales e independientes; hay que acudir, simultáneamente, a la existencia de campos y de ondas distribuidas en el espacio, que forman una única realidad con las partículas. Tanto los *campos* como las partículas parecen corresponder a fenómenos reales. Parece también que no se trata de realidades opuestas, sino de aspectos físicos de una única realidad, aunque en el estado actual de la física sea difícil dar un juicio sobre la realidad que correspondo a estos entes físicos.

⁴² «El concepto de mente o de conciencia se asemeja mucho a lo que los físicos llaman campo; la mente no está localizada necesariamente en una región limitada, pero es capaz de situarse preferentemente en un espacio dado, por ejemplo, en un cuerpo humano» (p. 111).

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *De soph. elench.*; y SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De fallac.*

integración entre los diversos saberes merece alabanza, pero para conseguirlo es necesario buscar otras vías que, respetando el alcance propio de las perspectivas filosófica y científico-positiva, permita armonizarlas. Y cuando se trata de cuestiones como la libertad, el mal, el fin de la existencia humana, su comprensión cabal reclama, además, la perspectiva teológica.

De la idea central del discurso de Margenau nos ofrece buena muestra la síntesis que, como presentación del ensayo, se recoge en la cubierta posterior de la edición italiana: «En esta obra [...] a través de un examen riguroso pero sencillo y claro, se pretende mostrar que la ciencia moderna consiente afirmar que cada individuo es parte de Dios o de la Mente Universal».

MARÍA ÁNGELES VITORIA

Centro Internazionale di Studi, Roma.

SOBRE EL ALMA Y SU CUERPO

1. INTRODUCCIÓN

Nada más estimulante para quien halla su deber y su gozo en el leer que encontrar el trabajo fino e inteligente de alguien que concreta la obra de su lectura en términos de síntesis, de servicio y para la comprensión de uno de los temas más arduos y urgentes para el hombre: el hombre mismo¹. Este trabajo cumple así una empresa mayor: reunir y desposar en la inteligencia dos temas que —por muy comprensibles razones— la llamada modernidad no sólo distinguió, sino que separó y empujó a una deriva que continúa hasta hoy. Estamos, en suma, ante el noble y viejo propósito de la razón cuando ésta quiere conocer: *conjugar*. Estamos ante lo que el Dr. Abelardo Pithod llama «un programa», es decir, un esfuerzo generoso y lleno de cautelas en una tarea connaturalmente abierta a la atención y al esfuerzo de cada posible lector para completarlo. Todo ocurre como si en el intento por alcanzar la verdad sinfónica que corresponde a la realidad siempre misteriosa del hombre, cada acto de lectura y de síntesis apelara desde sí mismo a su armónico en una solidaridad viviente de la inteligencia, la armonía y el rigor.

El plan de la obra traduce un *itinerario*. Éste comienza con una *fenomenología del hecho psíquico* (cap. I), la cual se prolonga connaturalmente en una *consideración filosófica del ser del hombre* (cap. II). Desde allí, el autor nos invita al examen elemental de las *bases biológicas de la vida humana* (cap. III). Inmediatamente después, *las bases sociales* (cap. IV). Encuadrada de este modo, la *vida humana* puede ser estudiada ahora en relación con dos grandes temas a saber: *la sensibilidad y la afectividad* (cap. V). Por último, esta *vida humana* se examina en su dimensión superior, aquella que precisamente comprende las operaciones de la inteligencia y de la voluntad en el contexto de la realidad de *la persona* y, entonces, del espíritu y del amor, (cap. VI). Llegados aquí, el autor nos propone el estudio de *los aspectos no conscientes de la vida psíquica* (caps. VII y VIII); y concluye el itinerario con la presentación del *objeto formal de la psicología* (cap. IX). Todos los capítulos van acompañados de apéndices y notas, que en cada caso actualizan y enriquecen el tratamiento de los temas de estudio. Sobresalen por su interés los caps. VII y VIII, dedicados a la consideración de *lo no consciente en el hombre* con un revelador subtítulo: *Para una revisión de la teoría del inconsciente*, y, por otra parte, *El trasfondo no consciente de la vida moral*.

Nuestro tiempo tiene necesidad imperiosa de un saber que aspire consciente y determinadamente a la síntesis y que, por lo mismo, renuncie a la pretensión de construir *un sistema*, en lo que esta expresión puede proponer como la realidad de un absoluto cerrado sobre sí mismo. La alternativa útil a la fragmentación y aun a la entropía en los conocimientos sobre el hombre, no puede ser una construcción quizá monolítica, pero ciertamente insignificante. Ahora bien, la obra penosa de la síntesis es posible a partir de una cierta *interpretación* de la realidad. En nuestro caso, se advierte con asombro renovado el prestigio y la eficacia de aquella interpretación

¹ Nos referimos al bello libro del Prof. Dr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1994, 323 pp.

de la realidad que, desde los griegos y de manera ejemplar en Santo Tomás, consiste en que *la inteligencia, dócil, se deje medir por la realidad, por toda realidad*. Esta decisión es esencial cuando se trata, precisamente, de la realidad del hombre.

2. UN SABER PECILIAR: LA PSICOLOGIA

El saber del hombre, cualesquiera sean las inevitables limitaciones que introduzcan las llamadas *ciencias humanas*, y, entre ellas, la psicología, es absolutamente peculiar. En efecto, se trata de una situación epistemológica en la que el objeto del conocimiento —el hombre— puede ser experimentado interiormente por el sujeto del conocimiento, porque coincide con él. De tal manera, dicho saber será siempre no sólo una *vivencia*, sino lo que es más: *una vivencia completamente significativa*². Para decirlo con las palabras más simples, pero no por eso menos exigentes, *el saber del hombre es interior*. Y a causa de la crisis sucesiva de ciencias extremadamente prestigiosas, hoy es preciso añadir que *el saber del hombre es rigurosamente interior*³.

Pero, ¿cómo sería posible alcanzar un cierto conocimiento del hombre dejando a un lado aquello que, precisamente, el hombre es, a saber: *psique*? La tarea de este programa será la de presentar lo *psíquico* en su *aparecer* o, en términos técnicos, proponer una fenomenología de lo *psíquico* en sentido amplio. Aquí cabe una primera observación, que, más allá de su modestia, tiene una enorme importancia. A partir del siglo XVII, y particularmente de Descartes, estamos más o menos habituados a considerar la existencia de ciertas cosas como propias de lo que se llama *psique*, y otras cosas propias de lo que se llama *cuerpo* y, en todo caso, estamos acostumbrados —por lo menos en el lenguaje— a separarlas. La tradición científica sobre el conocimiento del hombre —desde Aristóteles hasta Santo Tomás— enseña que un buen número de operaciones que hallamos en el hombre son operaciones del compuesto, es decir, del alma y su cuerpo⁴. Frente a la distinción y separación del alma y del cuerpo, el modelo epistemológico y metafísico de la filosofía de Santo Tomás nos ofrece una «con-causalidad formal-material, que es *psíquica* y *orgánica* al mismo tiempo»⁵.

Esto resulta particularmente útil para pensar el orden complejo de los fenómenos psicosomáticos que caracterizan un capítulo decisivo en la historia de la medicina contemporánea, el de la medicina psicosomática, particularmente evidente después de la Segunda Guerra Mundial, donde el paciente se queja habitualmente de *trastornos funcionales*: úlceras gastro-duodenales, hipertensión emotiva, etc. La *con-causalidad* aristotélico-tomista sirve para interpretar la totalidad del fenómeno psicosomático y, de paso, evitar ciertos extremos en la interpretación *psicogénica* o *existencial*, ya que, como enseñaba el viejo Estagirita, se trata de comprender que en el dispositivo intelectual propuesto prima la experiencia de la *unidad* y, entonces, lo que hay

² Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 3.

³ Aquí resultará siempre útil distinguir entre el indispensable y universal rigor que afecta a todo conocimiento científico que merezca este nombre y, por otra parte, la posible exactitud cuantitativa que concierne sólo a algunos tipos de conocimiento científico y siempre dentro de ciertos límites.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 2: «El alma es el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia».

⁵ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 6.

es el *acto único de una doble causa*, causas que son recíprocamente causas: alma y cuerpo⁶.

El Dr. Pithod muestra el aparecer de lo psíquico y su causalidad propia en una serie de casos ejemplares: a) privación materna; b) enfermedades psicosomáticas; c) memoria e inteligencia; d) moral y psique. En este último caso se insiste —con razón—, a través de prestigiosos terapeutas, en el hecho de la unidad e imbricación de lo psíquico en el orden complejo del viviente que es el hombre. En el testimonio de Henri Baruk y de Viktor Frankl, esta unidad y sinergia aparecen de manera dramática en la realidad del hombre enfermo y en su curación. En este sentido, las palabras de Frankl respecto al relato que él mismo hace de una paciente son ejemplares: «Yo quisiera ser médico de almas, no para un *mecanismo psíquico corrompido*, ni para un *aparato* psíquico en ruinas, ni para una máquina desecha, sino sólo para lo humano en el enfermo que se halla detrás de todo ello, y para lo espiritual en el hombre que está por encima de todo ello»⁷.

Una primera conclusión se impone: el hecho de lo psíquico es *indisociable* de la realidad que constituye el cuerpo de los vivientes en general y, de un modo particular, del cuerpo de ese viviente que es el hombre. Si esto es así, entonces habrá que abandonar todo *dualismo* para pensar la condición concreta según la cual existe el hombre, distinguiendo y no separando en él, por un lado, el cuerpo como lo puramente biológico y material y, por otro, el alma, lo psíquico, como lo puramente mental. En el hombre podemos pensar *lo psíquico como «algo del cuerpo» viviente*, tal como enseñara Aristóteles. Abandonar el *dualismo* en la consideración de aquellos co-principios y con-causas que constituyen al hombre permite no ceder al *prejuicio monista* que reduce lo viviente del hombre, sea a lo material-orgánico, sea a lo psíquico entendido como la conciencia o razón.

Quizá convenga recordar, una vez más, que cuando se intenta alcanzar un cierto saber del hombre —cualquiera sea su especificidad epistémica y metodológica— no se puede prescindir completamente de la riqueza y sabiduría de las palabras. En efecto, ¿cómo pretender saber algo del hombre a través de alguna ciencia humana si, *por principio*, se da dejado a un lado la palabra *hombre*. La palabra *hombre* evoca dos direcciones: aquella que según el orden del *humus* se *enraíza* abarcando todo lo mineral y lo vegetal, y aquella otra en la que, precisamente, respetando su *ser planta*, se abre a lo celeste y a lo alto —que es lo mismo que decir *vuelo*— y, entonces, a la mirada hacia lo alto. De allí que en la realidad de la palabra *hombre* re-suenen sinfónicamente *homo*, *humus*, ἀνθρώπος (*aná-tra-ops*=mirar hacia la altura) en los términos vivientes y solidarios que entretejen las lenguas diversas y la metafísica común. Quizá de este modo elemental fuera posible comprender que una buena parte de la inteligibilidad de nuestro ser está, cierta, en las palabras que nos *nombran* y que, además, una buena parte de la inteligibilidad de nuestro destino está también en esas mismas palabras que nos dicen no sólo lo que somos, sino lo que *podemos* ser si queremos ser fieles, a saber: *raíz* y *vuelo*. Pero, por otra parte, en la palabra *hombre* resuena también la exigencia de la realidad de la comunidad humana, sin la cual ningún hombre puede vivir en sentido pleno, ya que aun el anacoreta experimenta a-

⁶ Cfr. A. PITHOD. *El alma y su cuerpo*, ibid.

⁷ V. FRANKL, *Teoría y terapia de la neurosis*, Gredos, Madrid 1964, pp. 31 y 42, cit. por A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 8 nota 8.

pasionadamente su vocación a la soledad para el bien de la comunidad de los hombres. El hombre es un ser social porque la sociedad, más que subsidio para sus graves y diversas necesidades, es la *matriz* que lo configura humanamente. Luego, «la vida psíquica del viviente (hombre) aparece como unidad sinérgica con su biología, pero esta unidad está en el hombre social y culturalmente pautada y abierta, por arriba, hacia la trascendencia, por virtud del espíritu, un espíritu [...] profundamente encarnado»⁸.

La psicología, en cuanto se presenta en la historia como ciencia del viviente peculiar que es el hombre, no puede renunciar a *dar cuenta*, justamente, de su gran tema, a saber: *el alma y su cuerpo*. Y como siempre, al pretender asumir su tarea en términos de destino epistemológico, la psicología tendrá que hacer una exégesis adecuada del significado del alma en los términos universales en que la propone la tradición y puede asumirla el saber de nuestro tiempo. Está claro que para los antiguos hablar del alma era hablar de algo no sólo racional, sino de algo evidente. Ellos entendían por alma un principio vital, una fuerza vital y, al mismo tiempo, eran capaces de discernir la experiencia de la autorregulación de dicha fuerza y de su equilibrio correspondiente con un *medio* de una enorme complejidad. En esta óptica es posible asombrarse hoy ante la *performance* admirable de un paramecio que existe teleológicamente sin quebranto para su identidad y su capacidad de reproducirse a sí mismo cada ocho horas. Finalmente, ellos —los antiguos— fueron capaces de concebir a la $\psi\upsilon\chi\eta$, al alma, como *principio inmaterial* de las operaciones vitales de los vivientes en general, y del hombre en particular. Aquí hay una profunda intuición metafísica que atraviesa toda la física griega hasta Aristóteles inclusive, y ésta consiste en afirmar que el *principio* de todo lo que nosotros llamamos material y, aún, *material-viviente* no es algo material sino, precisamente, *inmaterial*. Pero, insiste el Dr. Pithod, decir inmaterial es aquí decir $\psi\upsilon\chi\eta$, alma; no *espíritu*: «No todo lo inmaterial es *espiritual*»⁹.

Cada momento decisivo en la historia establece una relación característica con un conjunto de palabras *elementales* que, en razón de este mismo carácter, la tradición ha mantenido en el campo de la atención fina y fiel. Cada momento decisivo de la historia también establece un régimen particular de aceptación o de rechazo alérgico a ciertas palabras. Este régimen obedece a ciertas condiciones históricas que, en suma, determinan lo que suele llamarse una época. Nuestra época rechaza, de manera general, *oír hablar del alma*. Y esto porque, inmediatamente, la asocia a un contenido y a un destino espiritual, a una cuestión teológica. Por otra parte, nuestra época se constituye científicamente a partir de *una cierta idea de la razón*, la cual insiste en afirmar que lo propio del hombre está en su *radicación* en la pura inmanencia de su condición humana histórica y, por tanto, *sin* una apertura genuina —desde la razón— hacia la realidad del *espíritu* y la de sus exigencias correspondientes en el orden de la humano. Las ciencias —incluidas las ciencias más formales— guardan una relación profunda con el modo de ser de la historia en la cual nacen y se desarrollan. Esto vale aún para el caso de la lógica o de las matemáticas. Ahora bien, este modo de ser de la historia no es ninguna fatalidad cósmica, sino, mucho más mo-

⁸ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 9.

⁹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 12 nota 19.

destamente, un modo de ser —posible— del hombre en la historia; así se podría inferir, según el Dr. Pithod, que la relación entre la ciencia actual y el hombre de hoy configura lo que él llama la *coyuntura* de la ciencia actual. Esto vale para la psicología en cuanto ciencia de nuestro tiempo. Está claro, además, que la relación mencionada (ciencia-hombre histórico) es una relación social y, por lo mismo, interactiva. Esta afirmación resulta extremadamente interesante, porque nos permite comprender que las *sucesivas crisis* de las ciencias, además de su carácter epistemológico y metodológico intrínseco, poseen un carácter *antropológico*, y en este sentido *nos muestran a nosotros mismos* en los términos de una estructura —la ciencia— rigurosamente objetiva, pero inevitablemente histórica. Veamos esto mismo en resumen. Los *iluministas* creyeron honestamente que la ciencia y su desarrollo harían —por fin— un *mundo feliz*. Ocurrió que las ciencias progresaron, pero el hombre no progresó, y la cantidad de poder que comenzó a tener a su disposición lo hizo más terrible aún. La Primera Gran Guerra mostró la trágica separación entre nuestro saber —que es nuestro poder— y la excelencia ética de nuestra condición humana. La Segunda Guerra Mundial mostró —si cabían dudas— a qué extremos podía llegar una ciencia sin conciencia éticamente ilustrada y disciplinada en el horror que el hombre podía fabricar para sí mismo. La Segunda Guerra Mundial y las otras que le han sucedido a una escala afortunadamente menor, han puesto en crisis el presupuesto básico de una cierta idea de la razón humana, según el cual los fines racionales se obtienen con medios igualmente racionales, ya que nadie puede dudar de la racionalidad de las ciencias y de las tecnologías actuales, y nadie puede dudar tampoco del uso absolutamente irracional que puede darse de ellas en términos de destrucción de la tierra y del hombre. A una ilusión sobre una cierta idea de la razón le sucede ahora una cierta *des-ilusión*.

Entretanto han ido cayendo también una serie de *mitos* generados por aquella idea de la razón, y entre ellos los *materialismos* de diversa observancia, así como el culto al análisis y sus interpretaciones universales. Entretanto, también al ritmo de diversas *revoluciones*, el hombre se ha ido configurando cada vez más como *anónimo*, como una existencia que en su acto más propio no reconoce su propio nombre, su propia realidad, su propio destino. Más aún, un determinado proceso histórico-cultural y una visión sistémica hacen posible hablar hoy de la realidad de la *tecnociencia* con un carácter *cuasi* evolutivo y ciertamente universal, cuyo rasgo antropológico unánime en la realidad la interpretación es el *consumo*.

En esta coyuntura —como la denomina el Dr. Pithod— hay que plantear la cuestión de las ciencias humanas en general y de la psicología en particular, y, en este sentido, también, preguntar si dichas ciencias humanas ayudan al hombre a alcanzar el núcleo intangible de su propia realidad: *lo humano del hombre*, o si, por el contrario, las ciencias humanas, de una manera consciente y totalmente deliberada *colaboran* en el proyecto de *abolición del hombre*. La respuesta, además de particularmente difícil, es particularmente grave. Un cierto racionalismo peculiarmente ahistórico, más allá de sus apariencias, nos ha educado para considerar a nuestra idea y nuestra experiencia de la razón y de las ciencias en términos de destino. Por otra parte, el hombre contemporáneo, en medio del proceso de anonimato mencionado antes, no cesa de recurrir a las ciencias, y esto quiere decir que no cesa de presentarle sus *reclamos*. Parece que éstos pueden reducirse a tres. El primero: más allá de una sensación suficientemente generalizada de agobio frente al tipo de exigencias que genera

la tecnificación creciente e irrefrenable de la existencia humana, *el hombre contemporáneo sigue reclamando más tecnología para alcanzar la prometida liberación*, y esto mismo en términos de *recetas* inmediatas, de *procedimientos eficaces*, sin que importe demasiado su fundamento teórico —si es que hay uno— o sus consecuencias éticas. En este punto hay una profunda coherencia entre el modelo de las ciencias y las tecnologías que convergen en la tecnociencia: la *operación* y lo que espera el hombre agobiado por los excesos tecnológicos del mundo en el que tiene que vivir y ajustarse indefinidamente: un saber *operativo*. La observación más simple y menos profesional advierte en este hombre dos síntomas inequívocos: la pérdida de la interioridad y la pérdida de la identidad. En suma: una profunda y extensa *alteración* que perturba la experiencia del *sí-mismo-personal*.

El segundo reclamo es el de la *incomunicación* y, por tanto, la enorme dificultad que halla este hombre para vivir espontáneamente en comunidad. El hecho de que se insista de tal manera en la necesidad del diálogo y de la comunidad en el lenguaje habla claramente de su ausencia en la realidad. En aquellas comunidades que viven como tales no se habla de diálogo y de comunidad, se está demasiado ocupado en realizarlo en la existencia. En cambio, en ciertas megápolis miles de personas *se pierden* sin que muchas veces sea posible encontrarlas nunca más, ni saber nada acerca de sus vidas. Esto ha sido posible —entre otras razones— por una pérdida de *escala humana* de la ciudad y por un estilo de vida de tal manera centrado en la necesidad de competir para sobrevivir que ha puesto como paradigma de la naturaleza humana: el mercado. El hombre actual le pide a la psicología que lo ayude a reencontrar su capacidad de comunicación, pero no siempre a través de un largo proceso de maduración personal conducido terapéuticamente, sino, ante todo, como un procedimiento rápido y eficaz, a la manera de la *fast-food*. El tercer reclamo es terapéutico. En este punto, la expectativa, en general, sigue siendo tecnológica, ya que pacientes que se dirigen al terapeuta quieren un alivio para su situación sin cambiar de situación ni de proyecto de vida. Y habrá que recordar que la técnica se ha concebido como un alivio para la gravedad onerosa de ciertas tareas en la existencia.

Por su parte, la psicología como ciencia presenta una enorme diversidad de escuelas y direcciones metodológico-teóricas que han terminado por ser reconocidas como partes o sectores de la psicología. Disciplinas tradicionales como la psicología experimental han estallado en un proceso acelerado de especialización particular. Este polimorfismo no implica necesariamente algo totalmente negativo. Las grandes separaciones entre una psicología *científica* y otra *antropológica* o *filosófica*; la pluralidad de las escuelas psicoanalítica, conductista, estructuralista, funcionalista, personalista, behaviorista, gestáltica, etc., pueden ser vistas hoy en día en su conjunto y, entonces, en la posibilidad de corregir no pocos errores y aun carencias. El hecho cierto es la falta de *unidad* de la psicología. La esperanza de lograrla es hoy más rica que antes, precisamente, por la experiencia de toda esta diversidad y por la presencia de ciertas líneas de sentido que se dibujan cada vez con más firmeza. Entre ellas, el Dr. Pithod elige y subraya la que deja a un lado todo *reduccionismo* como alternativa válida para configurar hoy la síntesis de la psicología o, mucho más modestamente, alguna de sus direcciones interpretativas¹⁰. El carácter peculiar del saber en que la

¹⁰ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, apéndice II, p. 18. El autor considera al reduccionismo como

psicología consiste tiene que ver con la situación en la que, precisamente, se da la psicología en cuanto ciencia. En efecto, citando un estudio memorable de Charles DeKoninck¹¹, el Dr. Pithod recuerda que «la vida es ante todo conocida en la conciencia del ejercicio de sus operaciones»¹². Pero, señala inmediatamente el estudioso argentino: «Ésta vivencia a la que alude DeKoninck no constituye el objeto de la psicología»¹³. La psicología, en cuanto ciencia, parte de la experiencia interna del vivir y es cierto que esta experiencia nos llega de un modo inmediato e irrefutable. Es cierto, también, que la psicología en cuanto ciencia ha de volver continuamente a dicha experiencia ordinaria. Lo que no es cierto es que la psicología tenga por objeto propio aquella vivencia o conciencia de que vivimos. Más aún: «La sustancia viviente es más que la conciencia o la vivencia de sus actos»¹⁴. «Vida y vivencia no se identifican»¹⁵.

La psicología en cuanto ciencia del viviente que es el hombre no podrá prescindir de la mencionada experiencia interna pretextando *objetividad*, ya que entonces su caso sería análogo al del «ciego de nacimiento que estudiase los colores». Éste podría sin duda «comprender la óptica que define los colores por medio del ángulo de refracción en un prisma, pero el sensible propio, el color, que es el objeto de la vista, le sería desconocido»¹⁶.

Por otra parte, la psicología en cuanto ciencia del alma —como querían, con razón, los antiguos— «es muy cierta en cuanto que cada uno siente en sí mismo que tiene un alma y que las operaciones del alma se hallan en él», según enseñaba Santo Tomás, pero el mismo santo doctor se apresuraba a señalar que «en cuanto a saber lo que es el alma, es muy difícil». En suma, en estos términos la psicología se presenta como una ciencia muy cierta a partir de la experiencia, en la que se origina, y muy oscura en razón de su objeto mismo. Veamos esto a través de un ejemplo sencillo. Sea el caso de alguien que piensa; cuando esto ocurre, dicho alguien *sabe* que piensa, pero *lo que se le ofrece al pensar es nada mas que el objeto de su pensamiento; no su acto de pensar y mucho menos el pensar en general*. Santo Tomás enseña la evidencia misma, a saber: si los actos del alma se presentan como oscuros, cuanto más oscura aparecerá el alma en tanto principio de dichos actos¹⁷. La conclusión se impone: el objeto de la psicología no puede situarse en los presuntos datos inmediatos de la conciencia. Si esto es así, también aparecerá como perfectamente inútil la agria disputa entre quienes han querido imponer un pretendido método introspectivo o quienes, por otra parte, han querido hacer lo mismo con el pretendido método objetivo, y en ambos casos con un carácter excluyente¹⁸.

«uno de los enemigos mayores de una verdadera psicología humana».

¹¹ Cfr. CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», prefacio al libro de S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, Éd. de l'Université Laval, Québec 1948, p. XIII.

¹² *Ibid.*

¹³ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 162.

¹⁴ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, *ibid.*

¹⁵ PH. LERSCH, *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1968, p. 16. El autor se opone a Klages, quien identificaba sustancia viviente y conciencia.

¹⁶ CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», en S. CANTIN, *op. cit.*, p. XIV.

¹⁷ Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8 ad 8um in contr.

¹⁸ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 164. El autor explica (nota 13) que introspección y extropección no son métodos científicos porque no versan sobre lo universal. En este sentido los únicos méto-

Aquí es, justamente, donde se puede apreciar el aporte de la interpretación tomista al *impasse* que presenta la determinación del *objeto* de la psicología. El Dr. Pithod escribe sobre este particular: «Nuestra afirmación se basa en lo alcanzado en su manifestación más significativa por la experiencia interna, y a partir de esta experiencia (única y originaria, que es la experiencia de estar vivos), toma sentido toda manifestación externa de vida; pero aquélla no es el objeto de la psicología. En cuanto sea ciencia, la psicología aborda el objeto *en sus causas*, pues toda ciencia procede del mismo modo: *por las causas*. Las causas que la psicología busca no dependen de que el objeto sea o no sea alcanzado vivencialmente. La significación es necesaria para la constitución del "dato" psicológico en cuanto experiencia, pero no como ciencia [...] Podemos decir, pues, que el objeto de la psicología es la *sustancia viviente*, con lo cual, si no decimos todo, al menos adelantamos algo [...] Si es ciencia, la psicología procede por las causas y su función no se limita a la observación, descripción y ordenamiento de los fenómenos; por tanto, mal puede limitar su objeto a lo observable, sea por experiencia interna o externa, con lo cual la polémica de los métodos pierde su sentido. Más todavía. Es cierto que la accesibilidad vivencial de sus objetos convierte a la psicología en un saber muy peculiar, dotado de certezas que ningún otro saber posee, pero esta misma e ineludible referencia a la experiencia psicológica o vivencia adolece del inconveniente apuntado: es oscura. *Lo que se me da en el acto psicológico de modo realmente inmediato no es el acto, sino su objeto*¹⁹, debido a la intencionalidad del hecho psíquico. La reflexión que puedo hacer sobre mis actos interiores no los alcanza a todos, ni llega a sus principios»²⁰. Y más adelante añade: «Lo que se me da cuando pienso no es el pensamiento, sino el objeto pensado, e *in obliquo*, el acto de pensar»²¹.

La psicología en cuanto ciencia conoce por las causas, pero en ella ciertas causas o principios sólo se conocen en sus efectos. En suma: no se dispone de una experiencia directa del alma en cuanto causa o principio, sino de sus operaciones. La psicología en cuanto ciencia, lo será si llega a ser ciencia de *todo el hombre*, y esto quiere decir que deberá abarcar la vida perceptible y la no perceptible, la vida vegetativa, la vida animal y la vida espiritual, a través del doble testimonio de la experiencia interna y externa. La pregunta es: *¿cómo?* La respuesta se halla en el gran principio tomista según el cual se produce la asunción de las formas inferiores por las formas superiores. De tal manera, lo vegetativo se hace de algún modo sensitivo por participación en la animalidad. El sentido de nuestra experiencia interna —por más oscura y difícil de formular que ella sea— es irrenunciable si, como conviene, queremos hacer ciencia de la *psique*, es, decir psicología. El caso de la vida vegetativa interesa por su dificultad. Más allá de la posible interocepción, de la endotimia y de lo que algunos llaman avisos estimativos, ocasionales, señales o alarmas, que *pueden* ser percibidos por el hombre actual, aunque su experiencia sea incomparable con la de los hombres primitivos; la vida vegetativa, relativamente clausa, tampoco queda ce-

dos científicos son la inducción y la deducción, y, en las ciencias probabilísticas, los razonamientos dialécticos. Aquéllos son simples procedimientos de acopio y descripción de datos, y no pueden prescindir el uno del otro.

¹⁹ El subrayado es nuestro, pues falta en el texto original.

²⁰ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 164.

²¹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 165.

rrada a un cierto saber causal, a través de la causalidad orgánica o material y la funcional-finalista²².

El Padre Domingo Renaudière de Paulis O. P. explicaba esto mismo con su habitual penetración metafísica, según refiere el autor en una comunicación privada²³: «No todo lo viviente es objeto de una conciencia vivencial y, sin embargo, es *viviente*. Así, el alma como sustancia, no es objeto de una conciencia *vivida*, a no ser por sus operaciones. El alma es lo más viviente, no lo más vivencial. El objeto de la psicología es la *sustancia viviente*. Por esto la vida vegetativa es parte de la psicología, como lo es todo lo que no pueda poseerse como proceso vivido. Ahora bien, tener significación vivencial dice (a) tenerla como objeto; (b) tenerla como ejercicio fáctico. Esto segundo debe ser reducido a lo primero, si se quiere que haya psicología; no al revés. Es preciso alcanzar la condición de *objeto*, aunque no haya experiencia interna». Y subraya el Padre: «Es más vital que yo conozca algo, *que conozca que conozco algo* [...] Lo vital es movimiento de lo perfecto; es decir, perfección del operante, del viviente». Y concluye: «No nace la ciencia porque nos sintamos vi-vir, sino porque vivimos, de tal modo que sentirnos vivir es un efecto del vivir. Y toda ciencia procede por las causas»²⁴.

La interpretación tomista, a través del afinamiento característico de su aparato conceptual, permite proponer *hoy* la unidad del objeto de la psicología. En efecto, por una parte será preciso reconocer no sólo la comunicabilidad profunda que existe entre la experiencia llamada externa y la interna sino, además, el orden inteligible que las abarca. Más aún, si la experiencia de la vida vegetativa es de muy difícil acceso y expresión, y si, además, hacemos de la experiencia interna un *coto* de experiencia completamente separado, fácilmente podemos caer en un letal *dualismo* que separe definitivamente lo externo de lo interno, lo claro de lo oscuro, lo controlable de lo meramente intuible. Quizá haya que repetir que el espíritu que anima esta interpretación tomista de la realidad del hombre, que tanto ayuda para la formulación del objeto de la psicología es el espíritu de una malignífica *apertura*. Así, entonces, la vida vegetativa, cualquiera sea su oscuridad, no está completamente cerrada a la experiencia de la conciencia vivida, no constituye un ámbito ajeno a la totalidad unitaria de la vivencia. Este hecho es el que permitirá plantear un conjunto de distinciones y relaciones entre la psicología y la biología, atendiendo a la exigencia de determinación de *todas* las causas, no sólo las materiales y eficientes. El fruto será —como quiere el Dr. Pithod— la unidad rica y distinta de la *ciencia del viviente*²⁵.

3. UN SABER QUE SIGUE SIENDO PECULIAR: LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Lo adquirido hasta aquí a través del análisis fenomenológico del hecho psíquico permite afirmar que *existe unidad entre lo orgánico y lo psíquico*. En consecuencia, el

²² Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 166.

²³ Nunca se terminará de deplorar la parquedad con la que el P. Renaudière de Paulis entrega a la imprenta el resultado de análisis que —en él— son siempre muy finos y penetrantes sobre cuestiones fundamentales. Nos regocija hallar en el texto del Dr. Pithod, junto con el acto de amistad, el acto de justicia a la inteligencia y al magisterio del Padre.

²⁴ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, pp. 166-167.

²⁵ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 168.

viviente que es el hombre se presenta como un *compuesto unitario*. Así, escribe el Dr. Pithod, «La vida psíquica del viviente aparece como una unidad sinérgica con su biología, pero esta unidad en el hombre está social y culturalmente pautada y abierta por arriba a la trascendencia en virtud del espíritu, un espíritu que se presenta al análisis fenomenológico como profundamente encarnado»²⁶.

Ahora bien, es posible y, más aún, es necesario dar un paso más y, entonces, proponer el estudio de este viviente cómo lo que efectivamente es: *el hombre*, y desarrollar así una consideración que será propia de la antropología filosófica. Para llevar a cabo esta tarea, el Dr. Pithod se apoya inteligentemente en el estudio del Prof. Dr. Guido Soaje Ramos intitulado, precisamente, *El tema del hombre*²⁷.

La afirmación fundamental que podemos hacer respecto del hombre es que, según Soaje Ramos, *todo en el hombre es humano*. Esta afirmación sencilla está llena de consecuencias, y todas ellas, en diversos niveles, destacan aquello que es propio del hombre. Hay, sin duda, una singularidad biológica del cuerpo humano. Esto quiere decir que la biología humana es propia suya, no sólo por sus características inconfundibles, sino por sus potencialidades admirables²⁸. Se ha insistido mucho en la literatura sobre este tema en el *parecido* morfológico, psicomotriz y sensorial entre los animales superiores y el hombre, particularmente con los homínidos. Sin embargo, todo en el hombre, desde su actitud postural hasta la conformación de su cerebro, nos habla de algo específico. Por otro lado, como ya advertía Aristóteles para las manos del hombre, la totalidad de sus órganos manifiesta en ellos la presencia de la inteligencia. Sin duda podemos encontrar animales más diestros con su cuerpo que el hombre. Pensemos en los felinos, por ejemplo; no obstante el cuerpo del hombre menos dotado físicamente es el instrumento de un poder mental que está ausente en los animales. El caso del cosmólogo Stephen W. Hawking ilustra dramáticamente lo que se quiere mostrar aquí: el poder y el prestigio de su inteligencia logra vencer limitaciones severísimas, y no conforme con esto, discurre de manera genial en una región elevada del espíritu humano.

Por otro lado, la particularidad corpórea del hombre se hace visible en el hecho de tener *rostro*, es decir, de disponer de un instrumento extremadamente delicado para expresar no sólo el estatuto de su vida espiritual, sino el espectro amplio y terrible de sus distintas modalidades. Estrictamente hablando, los animales no tienen rostro, sino simplemente cara. Pero no sólo la vida del espíritu comparece en el rostro, sino, además, la vida afectiva y la vida intelectual.

En cuanto a la configuración del cerebro en el hombre, es posible advertir en él algunas formaciones más arcaicas, tales como el cerebro interno o rinencéfalo. Estas zonas conectadas con otras superiores permiten que la afectividad humana pueda espiritualizarse y, de este modo, establecer un abismo infranqueable respecto de la misma situación en el animal. Lo que ocurre es que estas formaciones del *arqui* o del *paleoencéfalo* no son meros restos de una evolución, sino que existen con derecho pleno en términos de una verdadera integración en la unidad cortical, y así ad-

²⁶ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 20.

²⁷ Cfr. G. SOAJE RAMOS, *El tema del hombre*, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires 1977 (=Cuadernos Didácticos 1).

²⁸ Sobre este hecho, el Dr. Pithod insiste en el cap. III de su obra, intitulado: «Las bases biológicas de la vida humana» (cfr. *El alma y su cuerpo*, pp. 36-57).

quieren un nuevo valor y sentido. El principio —se recuerda— declara que «todo en el hombre es humano»; de tal modo, lo superior *asume* a lo inferior integrándolo en su esfera propia. Se trata del principio de *asunción eminente de lo inferior por lo superior*. Por obra de este principio, lo inferior se transmite y recibe una perfección más alta que la que posee de suyo. Luego, la afectividad humana no es sólo más rica que la afectividad del animal, sino *esencialmente* diferente y, por otra parte, abierta a la dimensión infinita del espíritu²⁹.

En orden a la percepción sensible, el hombre es absolutamente diferente al animal. En efecto, en cada acto de percepción de los sentidos humanos obra el intelecto, de manera que el hombre siempre percibe *inteligentemente*, y esto quiere decir que la percepción humana permite una organización *significativa* de los datos sensibles. Este fenómeno propiamente humano de la significación —de una complejidad magnífica— es lo que distingue el mundo del hombre del ámbito en el que vive unívocamente condicionado el animal. En el límite, el animal percibe —con incuestionable economía— sólo aquello que está en el orden de su eventual beneficio o perjuicio.

El tema de la percepción nos lleva, de la mano, al tema del lenguaje en el hombre y al de su diferencia con el código de los animales. En este punto el Dr. Pithod se sirve del célebre trabajo de síntesis de J. C. Eccles expuesto en su libro *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. La idea central consiste en afirmar que, más allá de los esfuerzos por sostener la existencia de un lenguaje de los animales, está suficientemente demostrado que existen niveles en el lenguaje humano que los animales no alcanzan: la función *descriptiva*, que puede asumir los valores de verdad o falsedad; la función *argumentativa*, que pertenece propiamente al lenguaje, y la estructura del pensamiento racional y del pensamiento científico en particular. Ciertamente, hay un salto cualitativo entre los sonidos del animal que expresan la totalidad de sus necesidades en relación con su *medio*, y el lenguaje articulado de los hombres. Eccles, formado rigurosamente en la neurobiología, ubica filosóficamente esta singularidad del lenguaje humano en los términos de la filosofía de Descartes, y señala su fundamento en la *res cogitans*. En este sentido, reitera el cartesianismo de tantos y tan calificados científicos, algunos eminentes, como es el caso de Eccles, Premio Nobel. Pero es manifiesto que en la historia de la filosofía occidental hay fuentes anteriores a Descartes —sin duda prestigiosas— para explicar el carácter propiamente humano del lenguaje sin tener que coincidir con un dualismo siempre problemático. Hablamos de Platón, de Aristóteles y de toda la doctrina medieval y escolástica sobre la cuestión del lenguaje humano. Una vez más, el libro del Dr. Pithod muestra la posibilidad de encuadrar teóricamente una cuestión contemporánea dentro del marco de soluciones que da la filosofía de Santo Tomás en razón del aporte que dicha filosofía puede ofrecer precisamente hoy, aporte no sólo valioso, sino, además, válido.

El principio que sostiene que *todo en el hombre es humano* reconoce, implícitamente, que el *todo del hombre* constituye una unidad compleja. Ahora bien, es esta unidad la que requiere, a su vez, explicación. En tal sentido, el Prof. Soaje Ramos

²⁹ El Dr. Pithod cita los trabajos del Prof. J. ROF CARBALLO, *Cerebro interno y sociedad*, Ateneo, Madrid 1952; *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona 1952; y *Biología y psicoanálisis*, Desclee, Bilbao 1972. Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, cap. V: «El tema de la vida afectiva».

—y con él Pithod— insiste en la conveniencia de utilizar la expresión *todo sustantivo* en lugar de *sustancia*. A través de muy diversos niveles, el hombre experimenta el fenómeno de su propio reconocimiento. Mi yo persiste como sujeto, persiste su identidad y su mismidad, y todo esto se da en mi materia viviente. Mi cuerpo sigue siendo el mismo y sigue siendo mío a través de sus constantes cambios. Mi psiquismo, profundamente dinámico, permite que yo me reconozca en él. Por otra parte, yo me distiendo en el tiempo y me reconozco en una identidad suficiente que no niega los cambios sino que los articula. Ese *uno y el mismo* que subsiste a través de todos los cambios mencionados, y otros posibles, es lo que se llama *todo sustantivo*³⁰.

Este todo sustantivo posee determinaciones características. En primer lugar, el yo se distingue del «mí» para usar la distinción clásica, es decir, que en el hombre es posible distinguir el ser personal (yo) del pensamiento o de la voluntad. «El yo sabe que él no consiste en su pensar el yo»³¹. En segundo lugar, el todo sustantivo que es el hombre existe *consigo* y sabe que esto es así, es consciente de sí mismo. De allí que el hombre pueda volverse sobre sí mismo y tener conciencia de sí o autopercepción. El animal, en cambio, no dispone de una conciencia que indique una distancia objetiva al mundo; por el contrario, el animal vive en continuidad con el mundo inmerso en él. Vive consigo, pero «no lo sabe»³². En este punto conviene distinguir entre conciencia *directa*, que es la que tiene efectivamente el animal, que sin duda conoce; y conciencia *refleja*, que es la que posee el hombre, por medio de la cual éste sabe de sí mismo y, entonces, es capaz de sufrir en su *propio yo*. En suma: el hombre es un ser *uno y el mismo* más allá de su complejidad y su cambio constante.

Una cuestión fundamental que concierne al hombre, y que resulta decisiva para una antropología filosófica, es la de saber si el hombre tiene una *naturaleza*, o es simplemente *historia* o meramente *proceso*. Si el hombre es algo, una esencia o libertad pura, es decir libertad para nada, es, entonces, un absurdo. Si el hombre es algo, una naturaleza, una sustancia o sólo una *estructura*, como quieren Piaget, los estructuralistas, los nihilistas y nominalistas, desde Michel Foucault hasta Umberto Eco. El Dr. Pithod estima que esta polémica —en un desarrollo que continúa hasta nuestros días— habría contribuido a mejorar, en términos contemporáneos, la determinación del concepto de naturaleza.

Parece que todos y cada uno disponemos de una cierta intuición de la *naturaleza* del hombre, de modo que no lo confundimos ni con animales ni con cosas. Por otra parte, parece que la naturaleza es principio de actividades que, por este hecho, precisamente, se llaman naturales. Y que la misma naturaleza orienta dichas actividades del ente humano hacia fines propios y perfectivos. En este punto, Soaje Ramos aclara que *natural* no es cualquier actividad llevada a cabo por un ente u organismo. Sólo serían naturales aquellas actividades que se inscriben en la línea de *perfección* del ser que las promueve. La consecuencia es del mejor interés: la enfermedad física o moral no es *natural* porque no apunta a la perfección del ser viviente en el que se

³⁰ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 23.

³¹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 24.

³² El Dr. Pithod coincide con J. Eccles en que la conciencia del animal es un misterio. El animal conoce y el conocer supone algún modo de conciencia; pero al carecer de «yo», el animal capta, percibe, siente, sin saber que es él quien lo hace. Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 34 nota 15.

desarrolla como actividad. Esto importa sobremanera hoy. En efecto, se escucha con reiterada frecuencia que el hombre puede orientar su actividad hacia la mentira, la violencia, el crimen, la homosexualidad, etc., y que todo esto —por último— es *natural*: ninguna de las actividades mencionadas perfecciona al hombre; luego, es absolutamente falso afirmar que son naturales. Hay que decir, en cambio, que todas ellas contrarían gravemente su naturaleza porque realizan fines que son contrarios a su perfección propia y debida. Mientras todos los demás entes *son lo que son*, en el sentido de que están ciertamente delimitados por su naturaleza y permanecen en ella, el hombre —a favor de su libertad— puede trascender su naturaleza en el orden de aquellos fines que la perfeccionan, o bien —desdichadamente— de aquellos otros que atentan gravemente contra ella.

Las determinaciones específicas de la naturaleza humana son la animalidad y la racionalidad. Animal racional o espíritu encarnado. Respecto al *ser animal* del hombre, no hay prácticamente cuestión. Ésta se plantea, más bien, respecto de su *ser espiritual*. ¿Qué es lo que en el hombre manifiesta su ser espiritual? Ante todo, el modo propio en el que el hombre conoce. Éste es el de la *intelección*: el hombre penetra la realidad en un *acto de lectura* y, así, *lee lo que las cosas son* en su esencia, ya que las lee por dentro: *intus-legere*. Desde esta óptica, la de un conocimiento inteligible, el problema de un supuesto conocimiento animal es —señala Soaje Ramos— un pseudoproblema. El hombre, al conocer, trasciende infinitamente los datos que le proporcionan los sentidos y, de este modo, alcanza el orden de las esencias. A este nivel indispensable del conocimiento humano no llega ninguna facultad orgánica de suyo.

No obstante, para la sensibilidad contemporánea, el signo más convincente de que el hombre, en efecto, es un ser espiritual, es la *autoconciencia*, el ser presente a él mismo. El hombre se conoce a sí mismo en una *reflexión*, en un necesario ensimismamiento, y esto muestra que el hombre posee intimidad. En suma: la subjetividad es una nota propiamente humana, y ésta revelaría de manera suficientemente inequívoca el *ser espiritual* del hombre.

Al ser y estar presente a sí mismo, le corresponde una capacidad típica de objetivación y de distanciamiento respecto de las cosas. Este *yo* que es el hombre conoce objetos y, en consecuencia, da cuenta de las cosas en términos de esencia o *quiddidad*. Por lo mismo, en la medida en que el hombre conoce en términos de esencia, sabe no sólo que hay cosas, sino *qué son* dichas cosas; puede advertir que las cosas valen, esto es, que las cosas pueden ser portadoras de valores. La totalidad de nuestra experiencia humana se halla atravesada por una multitud de juicios de valor que hacemos, necesariamente, para poder vivir. En efecto, reconocemos la belleza —rara— de un rostro, celebramos la fina elegancia que dibuja el vuelo de un pájaro solitario en medio de la tarde, discernimos la frialdad de una mirada que en vano se empeña en negar la multitud de palabras que brotan de una boca, reconocemos el carácter francamente mezquino de un gesto pequeño pero cruelmente evidente, agradecemos la dulzura que, silenciosa, brota profundamente de una actitud. Sobre esta capacidad de *apreciación*, el hombre ejerce su libertad de aceptar o de rechazar el valor o el disvalor, el bien o el mal de las cosas. En suma: el hombre puede elegir. Este tema interesará siempre. *El hombre es, ante todo, interior*. Esto quiere decir que es capaz —por medio de su voluntad libre— de señorear sus pulsiones biológicas y psicológicas y elegir en contra de sí mismo; por ejemplo, de su integridad física, la

realización de un bien más grande que su propia vida, tal como fue históricamente el caso de Sócrates y, por otra parte y en otro sentido, en Jesucristo. Para el hombre meramente *exterior* y para su mirada igualmente exterior, la historia sólo muestra el poder y las relaciones de poder; *naa más*. En esta Rptica, Sócrates y Jesucristo aparecen inevitablemente como víctimas y esclavos de un poder que los aniquila reduciendo —aparentemente— al absurdo toda sus vidas y sus enseñanzas. Lo que la férrea, inmediata e inmanente lógica del poder no puede aceptar jamás, es que toda la fuerza de un poder injusto se derrumbe y fracase en su proyecto de dominación por obra de un solo acto de libertad responsable que se expresa en términos de *gratuidad absoluta*. Efectivamente, Sócrates podía haber evitado fácilmente su muerte; si entregó su vida lo hizo para dar testimonio de la verdad y de la justicia, de la sacralidad de las leyes por encima y más allá de la venalidad de sus jueces. Por otra parte, está claro que la libertad en el hombre se halla siempre condicionada, que jamás es absoluta; pero, a pesar de esto, es una cualidad real de la persona, cuyo ejercicio amplía su ámbito propio de despliegue aun en las situaciones menos favorables y extremas, como la que corresponde, por ejemplo, a la de un campo de concentración. La moralidad es una característica típica del hombre. Hay un pasaje genuino y legítimo del *ser* al *deber ser*. Toda la relación inteligible a la norma, así como la comprensión de su carácter vinculante, presuponem el *ser racional* del hombre. Esto mismo es lo que falta, significativamente, en los animales.

Otra nota característica de lo humano es la historicidad, su capacidad vital para distenderse en el tiempo y ser, entonces, solidariamente todo su pasado y todo su proyecto desde la fragilidad de cada instante. Este hecho innegable no autoriza, empero, la reducción del hombre a lo *histórico*, entendido como aquello que en su *acontecer* se opone a toda *naturaleza* pensada, ante todo, como una realidad estática e intemporal.

4. LA UTILIDAD DE UN PRINCIPIO ESCOLÁSTICO

Aristóteles llamó *alma* al principio que organiza intrínsecamente la materia viviente. También en otro sentido la llamó *forma*. La realidad en su riqueza y complejidad manifiestas presupone una pluralidad de formas que organiza la estructura de los entes en general y, en particular, de los vivientes. Estas formas establecen un complejo sistema de relaciones entre ellas que, en suma, justifica el hecho de su inteligibilidad sinfónica. La escolástica desarrolló en este punto una teoría extremadamente sugestiva tanto para la biología cuanto para la antropología filosófica: la de la *asunción eminente* de las formas inferiores por las formas superiores.

Para tratar de exponer el punto con la mayor claridad posible, dada su importancia, resumamos lo esencial. Hay formas. Las formas son co-principios intrínsecos de determinación y estructuración de sus respectivas materias en cada uno de los entes. Las formas pueden ser más o menos perfectas y complejas. El hecho decisivo aquí es que precisamente por esto hay formas superiores —en perfección y complejidad— y formas inferiores; y que, por otra parte, una forma superior *puede* contener las potencialidades propias y las que corresponden a otras formas de carácter inferior. Tal es el caso con un ser vivo animal. En efecto, éste posee también las formas propias de la vida vegetativa *incorporadas* a su propia realidad, esto es, asumidas. Toda la cuestión consiste en saber de una manera precisa *cómo se asumen las formas en-*

tre sí. En otras palabras: cómo se halla un grado de vida inferior en un grado de vida superior o, en los términos más generales posibles —los de la teoría—, cómo lo superior *asume* lo inferior.

Tomemos el caso del hombre, un viviente superior, y examinemos como funciona la teoría. Antes de entrar en materia, recordemos la idea central de la metafísica de Aristóteles y Santo Tomás: la idea de la *participación*. Para esta línea metafísica, la realidad del universo posee una estructura jerárquica, de manera tal que lo inferior —en perfección y complejidad— *participa por grados* en el ser, respecto del primer Ser absolutamente hablando, es decir, del Ser perfectísimo, simplicísimo, creador y ordenador de todos y cada uno de los entes que tienen ser, *reflejando* cada uno de ellos *algo* de su infinita perfección y riqueza. Ahora bien, en el hombre una única forma sustancial le confiere vida, organicidad, estructura y —esto es lo esencial— en dicha forma se halla lo vegetativo, lo sensitivo y lo intelectual o espiritual. Y es, precisamente, la forma espiritual en cuanto *forma superior* la que contiene a las formas inferiores a ella, es decir la animal o sensitiva y la vegetativa respectivamente. Pero esta contención se da en una perfecta unidad. En el hombre, entonces, no hay tres formas yuxtapuestas, sino, por el contrario, una sola forma sustancial, una sola alma, una sola vida según tres grados diferentes. Lo que hay que entender es que la forma animal se halla *asumida* en el hombre por su forma propia, a saber: la forma de la humanidad, y, lo que es más, *asumida perfectivamente*, o, lo que es lo mismo, de manera eminente. Recordemos aquí el principio del cual partió nuestra intelección de la realidad del hombre: éste decía que *todo en el hombre es humano*; también, entonces, la forma de su animalidad. En efecto, en la expresión feliz de M. Ubeda Purkiss, se trata de una *animalidad racional*. La forma de lo humano propiamente dicho contiene la forma —las perfecciones— del animal, pero mucho más plenamente que en el animal, ya que cualquiera de sus operaciones, por ejemplo, la de ver, comporta respecto del animal no sólo una diferencia de grado, sino de especie. El hombre ve de manera inteligible, es decir, que el acto de ver humano es el acto por medio del cual el hombre capta *significados* extremadamente complejos y relacionados entre sí cuya escala final es, en definitiva, una determinada cultura y su universalidad correspondiente. Ver en el hombre es un acto inteligible de su sentido de la vista, el cual resulta incomparable con el acto de ver más agudo y perfecto de cualquier animal. Un miope o un estrábico ven incomparablemente más que un lince, porque lo que el hombre ve es, ante todo, el *sentido*. Ahora se comprende cómo y por qué la animalidad en el hombre está, pero *no está en cuanto tal*, sino *asumida* y, entonces, perfeccionada totalmente de una manera que el animal no conoce ni puede conocer. La sensibilidad propiamente animal se racionaliza y su afectividad, también animal, se espiritualiza. El hombre ve, y, al ver, discurre, juzga, capta y valora bellezas, etc.

La teoría de la asunción eminente de las formas permite que la antropología disponga de un instrumento inteligible para aproximarse al *misterio* de la *unidad y complejidad musical* del hombre, el cual es, ciertamente, el de *ser un espíritu encarnado*. Aquí, en esta teoría escolástica, encuentra su punto de corrección la afirmación de moda según la cual, ahora, parece que el espíritu no sabe muy bien cómo *emerge* de la materia viviente. En realidad, lo que ocurre es que lo superior de una forma —el espíritu— *asume* lo inferior de otras formas: animal y vegetativa, respectivamente, en el acto de un todo viviente, de un todo que Soaje Ramos llama *todo sustancial*. Si

esto así, el espíritu asume el cuerpo y sus formas inferiores y lo convierte por ese acto en una realidad absolutamente nueva e incomparable. Luego, el cuerpo humano es infinitamente más perfecto que el cuerpo del animal más perfecto, porque el primer cuerpo puede cumplir funciones que el segundo ni siquiera sospecha. El animal, a lo sumo, se limita a *estimar* con eficacia aquello que lo beneficia y aquello que lo daña, y almacena este conocimiento en su memoria animal. En el hombre, la memoria y la imaginación, que poseen un correlato orgánico, participan de la razón de una facultad superior que las asume. Así, en el hombre la estimativa participa del juicio racional, y por esta causa los antiguos —con razón— la llamaron *cogitativa*. Esta facultad *cerebral* es asumida en el hombre por su inteligencia y, por tanto, es capaz de *juzgar el mundo sensible*, en el sentido de lo conveniente y lo inconveniente para su propia vida. La cogitativa, que es un sentido, formula con la razón participativamente el *juicio de prudencia*³³. Sin la cogitativa existiríamos sin un contacto sensato y profundo con la realidad de los cuerpos, limitados al acto puro de pensar, como una especie de mónadas intelectuales o «cosas pensantes» perdidas en el mundo de las cosas.

La admirable unidad del hombre es la admirable unidad del alma y de su cuerpo, es decir, de la *asunción* perfectiva de todas las potencias del cuerpo por parte de las potencias del alma transformándolas *ad intra*. Y hay que reconocer serena y filosóficamente que esto es un misterio: el misterio de un animal que *puede* ser racional.

La cuestión de la unidad del hombre, propuesta en la óptica de la filosofía aristotélica y en la solución que, finalmente, proporciona la escolástica sobre este problema, consiste en preguntarse *cómo es posible que un solo principio formal contenga una multiplicidad de modos de ser y*, en el caso del hombre, una multiplicidad de *grados de vida*. La respuesta tomista declara que hay tres maneras como una cosa puede contener a otra: formal, virtual y eminentemente. Una cosa contiene a otra de manera solamente *formal* cuando —dice Cantin³⁴— la contiene según lo que la constituye propiamente. Por ejemplo, lo que es blanco contiene la blancura, lo que es redondo la curvatura. Por otra parte, una cosa contiene a otra de manera solamente *virtual* cuando, sin tener la perfección propia de ésta, tiene la capacidad de producir un efecto idéntico. Así, por ejemplo, un ser absolutamente espiritual que conoce por vía de una pura e inmediata intuición, podría conocer aquello que nosotros conocemos por vía de un laborioso razonamiento. Finalmente una forma puede contener a otra de una manera *eminente* cuando, precisamente contenga la perfección específica de esta última *sin las imperfecciones que la caracterizan*. Esto tiene lugar cuando algo, en su constitución formal y propia, no comporta una imperfección que repugne a la superior que la contiene. De tal manera, los grados de la vida vegetativa y animal se hallan contenidos en la forma de vida superior —la espiritual— de modo formal, pero eminente. Esto significa que, en el caso del hombre, el hecho de su unidad trae consigo que los grados de vida inferiores que posee reciban un perfeccionamiento intrínseco que procede del grado de vida superior que los contiene. Así —explica Cantin—, nosotros los hombres somos más perfectamente animales que los animales, y más perfectamente vegetales que los vegetales. Esta teoría es la que los esco-

³³ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 27.

³⁴ Cfr. S. CANTIN, *op. cit.*, *passim*.

lásticos llamaron de los *grados metafísicos del ser*. Habrá que entender, destaca el Dr. Pithod, que cuando ciertas formas se hallan contenidas en otras superiores, no lo están como partes *actuales*, tal como ocurre con los miembros de un cuerpo o en las partes de una sinfonía; tampoco lo están como partes meramente *potenciales*, como ocurre con el *Quijote* en la lengua castellana antes de su escritura por Cervantes, o como está una especie dentro de un género. Están de una manera formal, pero eminente. Están de tal manera asumidas por la forma superior, que las inferiores se hallan *transmutadas sin dejar de serlo que son*; no están ni destruidas, ni desaparecidas, ni corrompidas, sino *sobrelevadas*. Lo importante aquí es que estas formas inferiores y sus perfecciones correspondientes jamás podrían dar de sí mismas lo que alcanzan cuando son asumidas por una forma y perfección superior. La animalidad asumida en la *humanitas* no existe en ningún animal.

De todas maneras, habrá que aventar toda ilusión racionalista: la asunción eminente de las formas inferiores en el hombre no se da perfectamente. Entre dos extremos: el caso raro de personalidades armoniosas y equilibradas y el de los casos de histeria, doble personalidad, esquizofrenia y otras rupturas interiores, hay un *continuo* que varía enormemente. Lo claro es que en toda personalidad hay sectores —a veces jirones— no integrados. Así, por ejemplo, el caso de la persona particularmente piadosa en su relación con Dios, pero llamativamente insensible con los hombres. O bien, el caso de la persona maledicente que, sin embargo, aparece como muy rigurosa desde el punto de vista moral, una moral sin duda puritana. Los casos pueden multiplicarse y el resultado final es siempre el mismo: falta de integración completa. Aquí, entonces, habrá que entender también que la unidad sustancial y trascendente de la persona humana en su alma y su cuerpo (*todo sustancial*) no queda borrada por los casos mencionados antes. Es cierto que en su composición alma-cuerpo, el hombre reconoce que *tiene* cuerpo a partir de su espíritu. En este punto, el Dr. Pithod recuerda la enseñanza de Charles DeKoninck, quien, por su parte, cita el célebre pasaje de Santo Tomás *In I De caelo et mundo*, cuando distingue entre «aquellas cosas que son simplemente cuerpo y magnitudes, como las piedras y otras cosas inanimadas; [y] otras que tienen cuerpo y magnitud, como las plantas y los animales, cuya parte principal es el alma (de donde más son lo que son por el alma que por el cuerpo)»³⁵. Aquí no hubo ni hay ninguna especie de dualismo, sobre el que algunos han insistido sin una adecuada comprensión del verdadero problema³⁶. Aquí hubo y hay una ontología diferencial, una ontología de diferente densidad entre la capacidad de subordinación del alma y todo lo que —sin mengua de ser— le está subordinado: el cuerpo.

5. LA RENOVADA ACTUALIDAD DE LA REALIDAD DE LA PERSONA

La realidad de la persona humana y la de su consecuente definición está en el centro de la inteligencia de un saber humano del hombre. Éste abarca por lo menos

³⁵ Cfr. CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», en S. CANTIN, *op. cit.*

³⁶ Cfr. M. MORETTI, *Dualismo greco e antropologia cristiana*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1972. Este punto de vista, que hizo su «camino» entre filósofos y teólogos contemporáneos, fue magistralmente examinado y corregido por C. J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, E. J. Brill, Leiden 1986, *passim*.

a la antropología filosófica y a la ética, por una parte, y a la psicología y la biología, por otra, sin perjuicio de la competencia específica de una diversidad de ciencias «humanas». Toda la crisis de nuestro saber práctico acerca del hombre y su cultura contemporánea pasa a través de una más o menos adecuada inteligencia de la realidad de la persona humana y de todas las exigencias epistemológicas y éticas que dicha realidad trae consigo. Y esto quiere decir concretamente todo el tema, inmenso, de la dignidad de la persona.

El Dr. Pithod nos recuerda, breve y didácticamente, las nociones esenciales que recogen las notas características de la persona a partir de la definición de Boecio: «*individua substantia rationalis naturae*». La persona es una realidad *indivisa*, *individa* en sí, y, por otra parte, *divisa*, dividida, separada de toda otra realidad. Lo que primero advertimos de la realidad de la persona es que es *en sí y consigo*. Pero no lo es como puede serlo cualquier animal, sino de una manera *eminente*. La persona es *incomunicable*, es decir, que no puede ser vertida en otra realidad que ella misma; en otros términos: la persona es *inalienable*. No puede ser trasladada a otro sujeto, como es el caso de cualquier accidente, tal como el color, por ejemplo. En una palabra: la persona es *substantia*. De allí que la persona sea *subsistente*. Sin embargo, no todo individuo subsistente es una persona; pero, por el contrario, *toda persona es un individuo subsistente*. Un animal es un individuo subsistente, pero no es una persona. Y no lo es porque no satisface la segunda parte de la definición: *rationalis naturae*. Aquello que determina específicamente el ser persona es, precisamente, la *naturaleza racional*. Ser persona es —con Millán Puelles— «ser sujeto de la naturaleza racional», y dicha naturaleza, en cuanto poseída, «hace que el sujeto sea persona»³⁷. Este dispositivo metafísico asegura la indispensable clausura ontológica de la persona y, por otro lado, consolida su peculiar apertura al orden del conocimiento de todo lo real, incluida ella misma. Ahora, quizá, se entienda la afirmación escolástica: la persona es la más eminente de las naturalezas posibles, ya que a favor de su inteligencia en el acto propio del conocimiento, la persona puede ser —cognoscitivamente— todas las cosas. El Aquinate precisa: *Id quod est perfectissimum in tota natura*³⁸. En este orden, la persona es lo más perfecto que existe en toda la realidad. Una filosofía de la persona coincide siempre en afirmar que la persona tiene valor de fin, nunca de medio. La realidad de la persona es *algo que vale por sí mismo, absolutamente*; de allí, entonces, su dignidad no negociable en ningún momento «histórico» de su ser y, se comprende, mucho menos cuando la persona se encuentre en alguna situación de particular indefensión: concepción, gestación, enfermedad grave, alienación mental, vejez, estado terminal de alguna enfermedad particularmente dolorosa, prisión, etc.

Esta eminencia de la persona procede, además, de la libre determinación de su voluntad, que puede atentar contra el orden de sus fines propios y perfectivos. Esto explica que el hombre, que es persona, pueda obrar moralmente contra su propia dignidad, y pueda obrar también contra su inteligencia ordenada a conocer la verdad, mintiendo. Por último, la persona que se autodetermina libremente puede contrariar su inclinación al bien y obrar el mal. Pero, aun así, obrando de este modo, la persona no puede abolir ontológicamente su dignidad. En cuanto que persona, dicha

³⁷ A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 460.

³⁸ *Summ. theol.* I q. 29 a. 3.

dignidad es *inviolable* tanto en el santo cuanto en el criminal; tanto en la persona en plena vigilia, cuanto en aquella otra sometida a alguna narcosis terapéutica; tanto en aquella persona que ejerce sus funciones superiores, cuanto en aquélla que ha cesado de hacerlo.

La persona, finalmente, es autopresente, se hace presente a ella misma en términos de *conciencia*; de aquí, entonces, que el hombre disponga de *intimidad*. El hombre es de tal modo íntimo para sí mismo, que sólo Dios y él mismo tienen acceso a ese modo de ser de su propia realidad. Este hecho aumenta, si se pudiera hablar así, su dignidad haciéndola *casi sagrada* por efecto no de su creación, sino del modo en que ésta ha acontecido, ya que el hombre ha sido creado como *icono* de Dios. Y este hecho absolutamente único lo inscribe en la inimaginable participación misteriosa de la vida de Dios, sin dejar de ser lo que es: persona humana. Y aunque este dato lo tenemos por la fe y no obviamente por la ciencia, la antropología filosófica, abierta a toda la realidad de todo el hombre, no podrá ignorarlo.

HÉCTOR JORGE PADRÓN

Universidad Nacional de Cuyo.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

EL BIEN COMÚN POLÍTICO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

La noción de bien común ha sido transmitida en herencia al mundo occidental por la filosofía política griega, aun cuando es cierto que no son muchas las referencias que a ella, en forma explícita como contenido concreto del saber político, puedan leerse, por ejemplo, en la *República* platónica o en la *Política* de Aristóteles. Es cierto que entre los medievales, especialmente en Santo Tomás de Aquino (1224-1274), hay un interés temático específico en la misma noción de *bien*, y, *a fortiori*, en la de *bien común*. Pero también es cierto que, debido al profundo reposicionamiento axiológico de la vida humana introducido por la perspectiva cristiana, el valor de las cosas políticas no llega a tener la importancia que pudo alcanzar en la cosmovisión griega. En otras palabras, la antropología subyacente en cada una de estas perspectivas, con sus sendos órdenes teleológicos bien diferenciados, produce un distinto tipo de enfoque de la realidad intramundana¹. Y esto sin perjuicio de que ambas concepciones puedan ser de algún modo complementarias y no excluyentes. Pero lo cierto es que para el cristianismo, especialmente en el caso de Santo Tomás, importan más las ideas de *bien* y aun de *bien común*, que su expresión como *bien común político*.

1. DIAGNOSIS CONTEMPORÁNEA

Como quiera que sea, lo importante en la teoría del bien común político es su fundamento en la inteligibilidad misma de la idea de bien, perdida la cual, ya no será posible hablar de su manifestación en el orden de los asuntos políticos. Y lo cierto es que la expresión *bien común político* casi no figura en el vocabulario de la ciencia política contemporánea. Aún más, esta ha comenzado últimamente a derivar sus esfuerzos hacia otros centros de interés, como por ejemplo la cuestión de la legitimidad de todas las llamadas «preferencias valorativas», y la de la coexistencia de derechos individuales, lo cual ha acentuado la convicción de que la idea de un bien común constituye hoy una curiosidad paleontológica más que una referencia legítima, legítimamente e ineludible del saber político práctico.

La historia del eclipse de la noción de bien común político, correlativa a la pérdida de la inteligencia del bien, reconoce muchos hitos. Uno de los más importantes y significativos lo constituye la reconversión de la estructura interna de la razón

¹ A los ya conocidos pasajes de *Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4 ad 3um, y *De regno* 466: 74-80 (Ed. Leonina), pueden agregarse, inter alia, los de *In I Ethic.* 32: 156-165 («[...]pero el Filósofo habla en este libro de la felicidad que se puede tener en esta vida, pues la felicidad de la otra vida excede toda investigación de la razón»); 54: 52-55 («Y debe notarse que el Filósofo no habla aquí de la felicidad de la vida futura, sino de la felicidad de la vida presente[...]»); 60: 220-225 («a esos tales los llamamos felices en tanto hombres, es decir, a quienes en esta vida sujeta a los cambios no pueden tener la perfecta felicidad. Pero como el deseo de la naturaleza no puede quedar insatisfecho, podemos estimar que la perfecta beatitud le está reservada al hombre para después de esta vida»). Los editores de la Edición Leonina remiten en 32: Adn. ad 162-165, a otros numerosos pasajes que muestran ese reposicionamiento axiológico de las cosas políticas introducido por el cristianismo.

práctica, cuya formulación más acabada es la concepción exclusivamente fabril de la praxis elaborada por el marxismo. Esta concepción no toma en cuenta la diferencia esencial, sobre la que tantas veces insiste Aristóteles, entre *hacer* y *obrar*². Con mayor razón queda también desnaturalizada la jerarquía de subordinación entre estos dos usos posibles del intelecto. Para el marxismo, la razón práctica queda exhaustivamente definida por el *hacer* y el hombre es esencialmente un *homo faber*. Tal es el sentido de la famosa decimoprimer tesis sobre Feuerbach. La antropología subyacente en el pensamiento marxista de la política no auspicia una idea del hombre que vaya más allá de los requerimientos de la vida biológica, y de ahí el valor centrípeto que tiene en esta doctrina la *ciencia económica*. Por otra parte, si tomamos en cuenta que la concepción antropológica economicista es paralela a la emergencia de la sociedad industrial de consumo, podremos comprender también que la hipervaloración de la técnica contemporánea reconoce en el marxismo a uno de sus más importantes antecedentes. Quizá pudiera conjeturarse que el pensamiento de Marx resulta hoy obsoleto y que ya nadie cree en la fantasía que de hecho constituye la sociedad comunista. Sin embargo, el espíritu del marxismo continúa vivo en los *presupuestos antropológicos* de doctrinas políticas aparentemente antagónicas³. Se trata, nada más y nada menos, que de una concepción del hombre que hace de él un *homo faber* y cuyo sentido de la vida se agota en la instancia intrahistórica. Ésta es la idea central del espíritu marxista; sus expresiones concretas son sin duda función de las distintas etapas históricas: cuando Marx escribió podía probablemente pensarse en una sociedad futura sin clases. Hoy pensamos en una emancipación tecnocrática. Pero el espíritu inmanentista que gobierna tanto a uno como a otro proyecto es el mismo.

En una profundización analítica más detallada de este eclipse de la noción de bien común, auspiciada por el marxismo al dislocar la jerarquía interna de la razón práctica, es posible diferenciar, en nuestros días, dos grandes corrientes⁴. Una de ellas está constituida por las doctrinas totalitarias, para las cuales el Estado es un todo orgánico, en el cual las personas no tienen más valor que el de simples partes. La otra, más actual, está a su vez constituida por los individualismos, para quienes el todo del Estado se diluye en los individuos; la sociedad no constituye aquí más que un agregado de partes que tienen un valor absoluto. En realidad, en ambos casos se produce una noción *antipolítica* del bien común: bien privado del todo social en el

² Ver *Ethic. Nicom.* 1094 a 1-18; 1140 a 1-6. Escribe V. POSSENTI, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 29: «Igualmente grávida de consecuencias negativas (para la filosofía política) es la profunda modificación marxista de las categorías del obrar o de la praxis —en sentido clásico—, concepto central de toda filosofía política que no quiere verse reducida a una pura y simple ciencia de la producción y de la distribución de bienes económicos; tal categoría ya no es más comprendida en toda su riqueza, con lo cual generalmente quedan confundidos el obrar y el hacer».

³ Hoy se habla incluso de un «socialismo liberal». Ver: J. GARCÍA-HUIDOBRO-C. I. MASSINI CORREAS-B. BRAVO LIRA, *Reflexiones sobre el socialismo liberal*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1988. Marx es presentado allí como uno de los antecedentes más serios de la fusión de ideologías aparentemente incompatibles. Para el asunto del marxismo como ideología, ver el trabajo de C. I. MASSINI CORREAS, *El renacer de las ideologías*, Idearium, Mendoza 1984, cap. V.

⁴ Sigo aquí los finos análisis de V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, ed. 2a, Marietti, Genova 1992, cap. III: «La questione del bene comune», pp. 74-100. Ver también, de A. M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni Editore, Roma 1979, pp. 100-111.

totalitarismo, y bien privado solamente de las partes en el individualismo⁵. Y es preciso decir que los ataques al bien común provienen hoy más de esta segunda clase de pensamiento que del primero. Estas críticas están centradas sobre todo en dos asuntos. Uno es el que tiende a interpretar la justicia en un sentido casi exclusivamente jurídico, es decir, en la dirección de lo que los clásicos llaman la justicia particular. El otro es el que tiende a interpretar el orden político como un hecho espontáneo, evolutivo, no intencional y autorregulado según leyes endógenas hacia un modelo límite de «sociedad automática» (las conocidas teorías de la «mano invisible», de raíz utilitarista y liberal). Estos dos asuntos que vehiculan la contemporánea y tácita crítica a la teoría del bien común político, suelen ir juntos en las doctrinas políticas actuales, cuya matriz epistemológica es, en la mayoría de los casos, la economía, la cual a su vez está concebida según un paradigma que no hace lugar a consideraciones práctico-morales, como en última instancia tampoco lo hace la economía marxista. El papel de la ciencia política queda reducido así al de un simple arbitraje entre las partes en competencia (se habla hoy, incluso, de la aplicabilidad de la teoría de los juegos a la economía, y por eso tampoco extraña su transposición a la política⁶). La oposición al bien común, como puede sospecharse, no es frontal, sino mucho más sutil, en cuanto éste puede ser admitido, pero a condición de que se lo defina de una manera predicativa e inesencial como «claridad de las reglas de juego», «respeto por los derechos individuales», etc.

Por el contrario, en la posición clásica, que podemos a esta altura definir como cualquier posición para la cual resulte primordial no perder de vista la inteligibilidad del bien, el bien común no es predicativo, sino el elemento estructurante mismo de una comunidad política buena y moralmente perfecta, y aún el principio constitutivo de todo modo político de convivencia⁷.

2. EL BIEN COMÚN EN LA PERSPECTIVA CLÁSICA

Ya ha sido esbozado qué cosa debe considerarse como una «perspectiva clásica»: se trata de cualquier aproximación al concepto de bien común que tome como punto de partida la inteligibilidad misma del bien. Es verdad que, estrictamente hablando, la trascendentalidad del ser, de la cual depende la inteligibilidad del bien, no es un tema de filosofía política, sino de la metafísica. Pero también es cierto que la filosofía política, si aspira realmente a constituirse como un saber práctico-

⁵ El carácter «antipolítico» del bien así entendido coincide con el proceso de «privatización del bien», según la expresión de A. MACINTYRE, «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture: *The Review of Politics* (1990) 52-53. Ver C. I. MASSINI, «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista»: *Anuario Filosófico* XXVII (1994) 817-828.

⁶ Tal como lo testimonia el libro de J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid 1986, esp. pp. 27, 28 y 30.

⁷ Nuevamente, escribe V. POSSENTI, *La buona società*, p. 106: «Las razones fundamentales por las cuales se han venido ocultando la inteligibilidad fuerte de la política y la misión de la filosofía política, son, en última instancia, de orden metafísico. En sus orígenes lejanos la crisis de la filosofía política se vincula con la crisis de la razón metafísica, la cual, extraviando el sentido del ser y perdiendo el sentido de su inteligibilidad o racionalidad, lo interpreta en adelante sólo como hecho, como *ser-con-otro*, como dato empírico inmediato no sobrepasable [...]. No se deben gastar demasiadas palabras para hacer resaltar que la crisis de la razón metafísica implica el ocultamiento de la inteligibilidad del Bien, de la percepción intelectual del Bien como valor y como fin»

prudencial, no puede prescindir de una radical orientación de apertura hacia su propio sustento epistemo-ontológico. Recordemos que el puente entre las cosas prácticas y la metafísica es la misma noción de *verdad*, la cual ocupa un puesto medular en la definición aristotélica de la virtud intelectual que dirige a la misma acción humana: la prudencia o razonabilidad ($\phi\rho\delta\nu\eta\sigma\iota\varsigma$)⁸.

No es casual que las concepciones políticas que no se plantean en ningún momento el capital asunto del análisis del bien, consideren a la metafísica como un saber a-científico, y carente de valor por su «inutilidad» (aun cuando en esto último tienen razón, sólo que a la hora de justificar el valor de algo por su utilidad, los argumentos esgrimidos son de una alarmante inutilidad). Y tampoco es casual que, como contraejemplo, la *República* de Platón se ocupe en sus libros centrales (VI-VII) de la idea de Bien.

Pero ahora corresponde aclarar una aparente contradicción. Aristóteles se nos presenta como un detractor de esta idea del Bien, por lo menos en cuanto a su «utilidad» práctico-política, en la *Ética Nicomaquea*. Escribe allí el Estagirita, al final de una extensa digresión acerca de la idea de Bien: «[...] No puede comprenderse qué provecho sacará para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el bien en sí, o cómo podrá ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea»⁹. Pero lo cierto es que la crítica aristotélica se dirige más al carácter de *separado* y de

⁸ Obsérvese el papel central de la verdad en la definición aristotélica de la prudencia: *Ethic. Nicom.* 1140 b 4; 1140 b 20. El relativismo ético ha argumentado que nadie puede autoproclamarse el dueño de la verdad, lo cual es cierto, y que por lo tanto nadie tiene el derecho de imponer su verdad al resto de la comunidad. Pero esta posición parte del supuesto, presumiblemente de origen kantiano, de la incognoscibilidad última de la verdad. En nuestro siglo esta idea tuvo en H. Kelsen a uno de sus defensores. Escribe éste en *Esencia y valor de la democracia* (citado por A. M. QUINTAS, *op. cit.*, p. 267): «A la concepción del mundo metafísico-absolutista se vincula una actitud autocrática, mientras que a la concepción crítico-relativista del mundo se vincula una actitud democrática [...] Quien considere inaccesibles para el conocimiento humano las verdades y valores absolutos, no debe considerar como posibles solamente las propias opiniones, sino también las opiniones de otros [...]. Por eso el relativismo es aquella concepción del mundo que supone la idea democrática [...]. La relatividad de los valores proclamada por una determinada confesión política y la imposibilidad de reivindicar un valor absoluto para un programa o un ideal político [...], llevan imperiosamente a rechazar el absolutismo político». Si estas líneas tan superficiales no llevaran la rúbrica de Kelsen, resultaría en verdad difícil tomarlas en serio. Sin embargo, la verdad o las verdades que deben regir el razonamiento prudencial-político, y aún la vida política misma, no son inaccesibles para la razón y son perfectamente cognoscibles. Cada uno de nosotros sabe muy bien, en el interior de su propia conciencia, qué es bueno y qué es malo. De otro modo, si fuera cierto el argumento relativista (que por otra parte es autocontradictorio desde el momento mismo en que su punto de partida es la postulación de una verdad), no cabría ninguna posibilidad de imputación moral ni jurídica. El infractor podría argumentar que «su» verdad no coincide con la verdad del código penal. Leo Strauss escribe en *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*. Edited with an Introduction by H. Giddin., Pegasus, Indianapolis-New York 1975, pp. 18-19: «El rechazo de los juicios de valor se basa en la presunción de que los conflictos entre diferentes valores o sistemas de valores son esencialmente insolubles para la razón humana. Pero esta presunción, aun cuando por lo general es considerada como suficientemente establecida, en realidad nunca ha sido probada [...] Lo que de hecho encontramos son vagas observaciones que pretenden probar que éste o aquel conflicto de valor específico es insoluble. Y es prudente reconocer que hay conflictos de valor que en realidad no pueden ser resueltos por la razón humana. Pero si no podemos decidir cuál de dos montañas, cuyos picos están ocultos por las nubes, es más alta que la otra, eso no implica que no podamos decir que una montaña es más alta que una colina». En fin, la perspectiva relativista rechaza al bien común como fin de la comunidad política por considerarlo como una imposición del bien de un sector social a otro sector social.

⁹ *Ethic. Nicom.* 1096 a 11 - 1097 a 14.

bien-en-sí del bien platónico respecto de las cosas sensibles, que a su importancia para la filosofía de las cosas humanas, como él suele llamar a la reflexión ético-política. La crítica, en el fondo, como bien lo comprendió Santo Tomás, se dirige entonces al carácter de *idea hipostasiada* que tiene el bien para Platón, cuando en realidad se trata de un concepto de una tal importancia para la filosofía práctica, que merece ocupar un puesto que lo ponga en un contacto más estrecho y operativo con la acción humana. Aristóteles no pierde oportunidad de señalar la importancia, en filosofía política, de referirse al bien y a su inteligibilidad concretamente operante en las acciones humanas más nobles, tanto contemplativas como prácticas. Santo Tomás se encargará a su vez de ahondar en estas implicancias, aunque es verdad que su doctrina apunta más bien a profundizar lo referido al bien común que a su expresión como bien común político.

3. POSIBILIDAD DE REFORMULACIÓN DEL CONCEPTO DE BIEN COMÚN POLÍTICO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Ha sido señalado que la ciencia política contemporánea casi no se interesa por el bien común. También hemos visto rápidamente el puesto de privilegio que la idea de bien tiene en el pensamiento clásico, y hemos expresado qué entendemos por «pensamiento clásico». Nuestro propósito es entonces el de reconsiderar el concepto de bien común político tal como fue tratado por antiguos y medievales, con el objeto de investigar su posible reintroducción, *mutatis mutandis*, en las categorías políticas contemporáneas. No se tratará aquí de una nostálgica vuelta al pasado, sino de algo mucho más sencillo: nos ocupamos de antiguos y medievales simplemente porque ellos se han interesado en la inteligibilidad del bien como fundamento del saber práctico, y nuestra tesis es, precisamente, que el desvanecimiento del bien común político en las doctrinas contemporáneas, es la consecuencia directa e inmediata del oscurecimiento de la inteligibilidad del bien. Pero ahora llega también el momento de admitir que en ese pensamiento antiguo-medieval, la noción de *bien común político* no fue tratada sistemáticamente ni por Aristóteles ni por Santo Tomás, por tomar dos ejemplos significativos. Avancemos una hipótesis respecto de esta falta de tematización.

En el caso de Aristóteles, probablemente el término *bien* tenía, en su aplicabilidad práctica, una resonancia excesivamente platónica, lo cual lo hacía desaconsejable en filosofía política. De todos modos, el Estagirita no se priva de emplear los términos equivalentes de «interés común» (κοινὸν συμφέρον)¹⁰ y el de «bien supremo»¹¹, los cuales son presentados como el verdadero objeto de la política. Pero lo cierto es que en ningún momento Aristóteles perderá de vista la capital importancia de la noción de bien para la filosofía práctica, aun cuando es cierto, como venimos viendo, que falta en su pensamiento la profundización acerca del bien común político que podría haber coronado su reflexión práctica.

Y en el caso de Santo Tomás, la ausencia de una referencia sistemática al bien común político es comprensible si recordamos que la reformulación teleológica introducida por la antropología cristiana, implicó una relativización de los asuntos polí-

¹⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* V: 1129 b 15.

¹¹ *Ethic. Nicom.* I, passim.

ticos. Dicho de otro modo, si el fin último del hombre para el cristianismo no es intrahistórico o intramundano, es lógico que todo el esfuerzo intelectual quede concentrado en una meditación acerca de esta nueva orientación finalística de las cosas humanas. Pero esto no impidió que el Aquinate haya tenido una muy clara noción acerca del contenido mismo del bien común político, como trataremos de mostrar.

De todos modos, antes de entrar en esta materia, conviene formular una advertencia metodológica respecto del abordaje de los temas políticos en la antigüedad y en la Edad Media. No es infrecuente entre los historiadores de las ideas políticas antiguas y medievales abordar su tema de estudio desde una óptica claramente moderna que consiste en reducir el contenido de la filosofía política a una reflexión sobre el *poder* político. Sin embargo, este horizonte hermenéutico comporta el serio riesgo de falsear la comprensión verdadera del estatuto del saber político entre los clásicos. Para citar un ejemplo, es usual que se investiguen las ideas políticas medievales a la luz de las controversias entre el poder temporal y el espiritual. Y en realidad, no es allí donde se encuentra lo mejor del pensamiento político medieval. En una palabra, se ha efectuado una transposición hermenéutica ilegítima, similar a la operada por el materialismo histórico en su explicación pretendidamente científica del motor de la historia. Del hecho de que la política moderna y contemporánea parece girar exclusivamente en torno de la cuestión del poder político, no es lícito inferir que siempre haya sido así. La ciencia política contemporánea no está en condiciones de aportar criterios hermenéuticos válidos para todos los tiempos, como bien se encarga de subrayar la crítica de no pocos autores que reclaman una reformulación de esta ciencia¹².

Así entonces, guiados por los reclamos de esos autores, estimamos que es posible una recuperación contemporánea de la política a partir de una meditación acerca del contenido que esta ciencia tuvo entre los clásicos. En una palabra, debemos tratar de responder a la pregunta: ¿de qué hablan los clásicos cuando hablan de filosofía política? La clave hermenéutica que permitirá este volver a pensar la política, no será entonces una meditación sobre el *poder*, sino una reflexión acerca del bien común. «La filosofía política —escribe V. Possenti—, no es, ante todo, una investigación sobre el fundamento de la obligación política, ni una determinación del concepto general de política, etc., sino sobre todo una indagación sobre la naturaleza del bien político mejor y sobre las instituciones que lo realizan. Por eso es una investigación sobre la buena o justa sociedad»¹³.

Sin embargo, es justo admitir que se impone una nueva precaución metodológico-hermenéutica. Así como no es aceptable interpretar el pensamiento político clásico a partir de categorías contemporáneas, también pudiera ser que cometamos un error similar al querer traer a nuestro presente ciertas categorías de interpretación cuya validez se restringiría a otro tiempo histórico. En esto consistiría quizá la falacia «conservadora». En una palabra, en uno y otro caso debemos cuidarnos de los anacronismos.

Sin embargo, es innegable que la ciencia política contemporánea se encuentra en un estado de postración del cual es preciso rescatarla. La diagnosis que hemos esbo-

¹² Por citar a dos de los más importantes, mencionemos, nuevamente, a V. POSSENTI, *op. cit.*; y W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Sur, Buenos Aires 1973.

¹³ V. POSSENTI, *La buona società*, p. 51.

zado en el punto 1 coincide con la de los autores mencionados algunas líneas más arriba, y ella puede resumirse en términos sencillos: *la disolución de la ciencia política es paralela a la pérdida de la inteligibilidad del bien*. Esto implica necesariamente el oscurecimiento de los analogados del bien, entre ellos el bien común político. Y aquí tocamos el fondo, pues si la ciencia suprema de las acciones humanas ya no sabe cuál es su objeto, no puede extrañarnos que procure reemplazarlo por cualquier sucedáneo, con la consiguiente degradación de la vida.

Nuestra remisión al pensamiento clásico entonces, no se propone un objetivo «conservador», ni está descuidando ciertas precauciones elementales de hermenéutica filosófica. No se trata de eso. Lo que está aquí en cuestión es más bien el hecho de una meditación acerca del bien, la cual, querrámoslo o no, no puede prescindir de la doctrina de aquellos que, precisamente, han meditado sobre él. Dejamos de lado así un historicismo que, adoptado como premisa metodológica única, podría ocultarnos la recta intelección filosófica del concepto de bien. En nuestra reflexión contemporánea que busca el bien en doctrinas del pasado, hay un interés centrado en el presente. Ese interés es el de saber si hoy es posible hablar de bien común en un contexto de sociedades autodenominadas «pluralistas» y «democráticas». De la respuesta a esta cuestión, como se puede sospechar, depende el futuro mismo de la ciencia política entendida como ciencia práctica. Trataremos entonces de patentizar la inteligibilidad del contenido de la noción de bien común político en el pensamiento de quienes mostraron tal inteligibilidad del bien, y por lo tanto dieron su sentido cabal a la ciencia política.

Ese contenido no precisa ser «inventado», en el sentido actual del término, sino más bien descubierto (que es la verdadera significación del *invenire* latino). Ahora bien, nuestra tesis es que *en el pensamiento clásico se hallan todos los elementos necesarios para ese descubrimiento, de manera tal que la noción de bien común político, aun cuando no haya sido explicitada con todas sus letras en ese pensamiento, se encuentra sin embargo a la espera de una formulación ordenada que la haga significativa para nuestros días*. Así, entonces, la recreación contemporánea de nociones del pasado no necesita tampoco caer en el círculo vicioso del historicismo, pero a condición de que se comprenda la fecundidad hermenéutica de la metafísica en la recuperación del bien.

En realidad, si se trata de reapropiarnos filosóficamente de la noción de bien (preludio obligado para la reconstrucción del bien común político), la apelación a la metafísica es indefectible. Veremos entonces, a continuación, cómo puede recuperarse esta noción capital para una filosofía política que aspira a ser algo más que una reflexión sobre el poder o un arbitraje entre partes en conflicto.

4. EL CONTENIDO DE LA NOCIÓN DE BIEN COMÚN POLÍTICO

Un punto de partida que puede introducirnos en la recta intelección del bien común político, es la noción de *orden*. Y aquí nos encontramos con una primera sorpresa: los medievales han meditado y escrito mucho acerca del orden. De entrada, entonces, contamos aquí con una categoría hermenéutica del pensamiento político medieval mucho más apropiada que las doctrinas concebidas para sustentar las posiciones güelfas y gibelinas. Pero por el momento nos detendremos en el pensamiento tomasiano, sin la pretensión de inventariar de manera exhaustiva todos los lugares

en donde el Aquinate expone y desarrolla su teoría del orden¹⁴. Limitémonos por ahora a citar el comienzo de su *Comentario a la Ética Nicomaquea*:

«Tal como el Filósofo enseña al principio de los libros de *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar [982 a 18]. La razón de esto es que la sabiduría constituye el más perfecto acabamiento de la razón, cuyo acto propio es conocer el orden [...] En las cosas se halla un doble tipo de orden: el que las partes de un determinado todo o de alguna multitud guardan entre sí, así como se ordenan entre sí, por ejemplo, las partes de una casa, y el orden de las cosas [ordenadas entre sí] hacia un fin. Y este último aspecto del orden es más eminente que el primero [el de las partes entre sí], tal como dice el Filósofo en el libro XI de los *Metafísicos* [1075 a 13-15]. En efecto, el orden de las partes de un ejército entre sí es para el orden de todo el ejército hacia su conductor. El orden se presenta a la razón bajo cuatro formas. En efecto, hay un orden que la razón no hace, sino solamente considera, como el orden de las cosas naturales [*orden natural*]. Otro es el orden que la razón efectúa por medio de su propio acto, como cuando ordena los conceptos entre sí y sus respectivos signos, que son los términos significantes de tales conceptos [*orden lógico*]. Un tercer caso es el orden que la razón produce en las operaciones de la voluntad [*orden práctico*]. Y en cuarto lugar está el orden que la razón produce en las cosas exteriores de las cuales ella misma es causa, como cuando fabrica un cofre o una casa [*orden técnico*]. Ahora bien, puesto que la operación de la razón es perfeccionada por el hábito de la ciencia, así entonces existirán diversos saberes según sea el tipo de orden considerado. De este modo, pertenece a la filosofía de la naturaleza considerar el orden de las cosas que la razón humana contempla pero no produce, de manera que también bajo la filosofía natural comprendamos la matemática y la metafísica. Por su parte, el orden que la razón produce en su propio acto, pertenece a la filosofía de la razón, a la cual corresponde examinar el orden de las partes de las proposiciones entre sí y el orden de los principios en las conclusiones. A su vez, el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral. Y el orden que la razón produce en las cosas exteriores constituidas por la misma razón humana, pertenece a las artes mecánicas. Así pues, es propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa el presente trabajo, considerar las operaciones humanas según el orden que guardan entre sí y hacia el fin. Y llamo operaciones humanas a aquellas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón»¹⁵.

Esta extensa cita de Santo Tomás no constituye sino un breve ejemplo del papel

¹⁴ Ver, inter alia, G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris-Louvain 1956, vol. II, pp. 51-85; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Paris, 1952, cap. XXXV.; F. YARTZ, «Order and Right Reason in Aquinas' Ethics»: *Mediaeval Studies* XXXVII (1975) 407-418; E. PACE, «The Concept of Order in the Philosophy of St. Thomas»: *The New Scholasticism* II (1928); J. J. SANGUINETI, «El orden en la filosofía cristiana»: *La filosofía del cristiano, hoy. Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, Córdoba, Argentina, 1981, pp. 1411-1419; CH. BARENDSE, «L'unité d'ordre»: *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, August 11-18, 1948, vol. I, fasc. I, pp. 417-419; M. B. ALLMANG O. S. B., «The Ordo-Concept in the Philosophy of St. Thomas Aquinas»: *Unitas* XXXIV (1961) 5-45 y 264-305; B. COFFEY, «The Notion of Order According to St. Thomas Aquinas»: *The Modern Schoolman* XXVII (1949) 1-18; H. KUHN, «Le concept d'ordre»: *Gregorianum* XLIII (1962) 254-267; A. DA SILVA TAROUCA, «L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin»: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* XL (1937) 341-384. El trabajo más importante nos parece ser el de J. J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986 (hay allí más referencias bibliográficas). Nos permitimos remitir también a nuestro trabajo «De l'ordre politique chez saint Thomas d'Aquin»: *Actualité de la pensée médiévale*. Recueil d'articles édités par J. Follon et J. McEvoy, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve/Paris 1994, pp. 247-267.

¹⁵ *In I Ethic.* 3-4: 1-45.

que la noción de orden ocupa en su pensamiento. Ahora bien, este concepto es correlativo de otro que a su vez es el más empleado por el Aquinate, en términos absolutos, a lo largo de su obra: el concepto de naturaleza. Examinaremos ahora rápidamente la vinculación entre ambos conceptos.

Orden y naturaleza son dos conceptos relacionados *etiológicamente* en el pensamiento de Santo Tomás, aunque en esto el Aquinate no hace sino recoger una antigua tradición griega. «La naturaleza es causa del orden», había enseñado ya Aristóteles¹⁶. Cada cosa natural tiene una obra propia, un movimiento *desde adentro* hacia una plenitud que tiene carácter de fin para ella. Ahora bien, lo notable es que la cosa operante no obra sin cooperación. Todo lo que obra, coopera. Existe en la naturaleza una interdependencia de sus partes, productora de un orden en la medida misma en que esos entes naturales manifiestan lo que son en sus obras propias. La naturaleza crea el orden en virtud de su propia dinámica teleonómica. Por esa razón puede escribir Santo Tomás, comentando a Aristóteles, que «ninguna cosa natural, ni nada que naturalmente convenga a las cosas, puede existir sin orden, porque la naturaleza es causa del orden [...], y lo que no tiene cierto orden, no es natural»¹⁷. Por eso el desorden es contrario a la naturaleza, pues atenta contra lo que una cosa tiene de más íntimo. Así lo expresa el Aquinate, esta vez comentando un pasaje del tratado *Del cielo* de Aristóteles: «Que algo sea desordenado no significa otra cosa que ser contra la naturaleza»¹⁸.

No dejemos de ver que el orden en sí mismo tiene un ser más «débil» que el de la substancia natural que lo produce, y la razón de esto es el carácter *accidental* y no substancial del orden. Éste pertenece a la categoría de *relación* y su existencia depende de la operación de las substancias. La relevancia de esto aparecerá al momento de considerar a la comunidad política como un todo de orden, es decir, un todo cuya unidad y realidad dependen de la operación de las partes que lo constituyen y no a la inversa. Éste es precisamente el sentido de la crítica de Aristóteles a la *República* platónica:

«[...] me refiero a la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto del que parte Sócrates. Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. Por otra parte, no sólo está constituida la ciudad por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una ciudad. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad [...] Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente [...] Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria en este sentido, como dicen algunos, y que lo que dicen ser el mayor bien de las ciudades, las destruye, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva. Otra consideración revela también que no es mejor procurar unificar demasiado la ciudad: la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá

¹⁶ *Phys.* VIII 1: 252 a 11.

¹⁷ *In VIII Phys.*, lect. 3, n. 993.

¹⁸ *In III De caelo*, lect. 4, n. 584.

ciudad cuando resulte suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario»¹⁹.

En suma: *cualquier todo de orden es el fruto de la inevitable cooperación de substancias naturales en el dinamismo o movimiento que las lleva hacia sus fines propios*. Y esto, aun cuando existen algunas diferencias, no cambia cuando nos referimos al todo de orden que es la comunidad política. Sin embargo, necesitamos ahora precisar cuáles puedan ser las diferencias entre ésta y los demás todos naturales. La comunidad política, como un todo de orden producido por las obras naturales humanas, se distingue por el hecho de que esas obras no están *dadas* sino *encomendadas*. La comunidad política es un orden *práctico*, pues está conformado por *acciones* (πράξεις). Ahora bien, esas acciones difieren de los comportamientos del resto del universo subhumano en que son *libres*, no determinadas; son fruto de decisiones personales que van modelando nuestra vida misma y de las cuales somos responsables. Aristóteles llega incluso a definir al hombre mismo como el ente que elige y decide²⁰, y que «ser objeto de la acción y ser objeto de la decisión son la misma cosa»²¹. La vida, entonces, es un tejido de acciones más que de producciones. Tales acciones pertenecen absolutamente al ámbito moral, hasta tal punto que decir «acción humana» y «acción moral» es lo mismo, como señala Santo Tomás más de una vez en su *Tratado de la beatitud* de la *Suma teológica*²². Nada más alejado aquí de las concepciones conductistas de la acción humana. Esto hace que el orden político sea un asunto permanentemente *encomendado*, por hacerse, y no *dado* de una vez y para siempre. En una palabra, no podemos equiparar, por ejemplo, el orden de los ecosistemas con el orden político, pues sus respectivos principios constitutivos son específicamente diferentes. Y sea dicho esto sin perjuicio de la necesaria armonía que debe existir entre ambos, pues también hay aspectos de la vida humana que son biológicos, que por lo tanto cooperan con el ecosistema, y que, en consecuencia, deben tener un lugar en la meditación sobre el bien común político²³. El hombre, por su dimensión corporal-biológica, es también de alguna manera un agente del ecosistema.

Ahora bien, retrotrayéndonos a lo específico de la praxis humana, cuyo componente esencial es la libertad, diremos ahora que, del mismo modo que cualquier otra acción u obra natural, ella implica una cooperación. La praxis es en realidad una interacción porque nuestra misma naturaleza es relacional; la acción es siempre interacción. Y el entramado de interacciones tiene como resultado la institución del orden comunitario. Ahora bien, como esas acciones que componen el tejido político-social son libres, *esto implica que no están de suyo, espontáneamente, «ajustadas» al otro*. Dicho de otro modo, la armonía de las interacciones no es, en el caso de las acciones humanas, automática y espontánea, como lo es en el caso de las interacciones subhumanas. Esto es así porque las acciones humanas (o acciones morales) derivan

¹⁹ *Polit.* II 2: 1261 a 15 - b 15.

²⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1139 b 4.

²¹ *Metaphys.* 1025 b 24.

²² Cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 1-5.

²³ En otro lugar hemos sostenido que los desórdenes ecológicos contemporáneos tienen su origen en un previo desorden espiritual, precisamente en aquel que consiste en el desquiciamiento de la estructura interna de la razón práctica: «Técnica contemporánea y ecología»: *Ecología y filosofía*, Carlos I. Massini Coireas (comp.), Idearium, Mendoza 1993, pp. 69-79.

de la razón (práctica), cuya condición histórica es la de ser *dialógica*. Por eso no deja de sorprender, por ejemplo, que los economistas liberales quieran hacer coincidir el principio de libertad de la acción con el de la «mano invisible» que, automática y espontáneamente, regularía la justicia de los intercambios. Aquí estamos frente a dos principios inconciliables. En realidad, el presupuesto antropológico y epistemológico del liberalismo es mecanicista y materialista, como el de Marx y Engels²⁴.

Ahora bien, cuando la acción es proporcionada o «ajustada» al otro, la interacción es *justa*. Esto es lo que permite a Santo Tomás decir que «lo justo (o el derecho) es *una obra* ajustada o proporcionada a otro según cierta forma de igualdad»²⁵. Que esto nos permita visualizar de paso la esencial practicidad o moralidad del derecho para el Aquinate. Para que el acto humano entonces sea causa de una interacción buena, es preciso que sea justo. Y esto es en esencia el derecho. También escribe Santo Tomás: «Los hombres se ordenan entre sí por sus actos exteriores, los cuales tienen la virtud de poner a los hombres en contacto mutuo. De este modo, la misma comunicación (o comunidad) humana es objeto de la justicia, la cual tiene una función directiva de la comunidad humana»²⁶. El derecho pasa a ser así «la coexistencia objetiva de las acciones humanas según un principio ético que las coordina»²⁷.

El orden político es entonces solamente aquel en el cual las interacciones están regidas por la justicia; si no hay justicia no hay orden, y del mismo modo, el desorden político es la injusticia. Lo cual equivale a decir, invirtiendo un poco los términos, que la injusticia es generadora de desorden. «El bien político es la justicia», escribe Aristóteles en la *Política*²⁸.

Recordemos ahora que si llamamos «humana» a una acción, es porque ella es voluntaria. Y el objeto de la voluntad es siempre un bien; las cosas queridas o apetecidas por nosotros son el verdadero motivo (en el sentido de lo que *mueve*) de la voluntad y por lo tanto de la acción. «El bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden», sostiene Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*²⁹. Dicho de otro modo, actuamos porque queremos algo, porque aspiramos a algo que se nos presenta como un bien. Pero como hemos visto que la acción no deja de ser interacción, ese bien por el cual actuamos siempre involucrará a alguien más que a nosotros mismos. El motivo de nuestras acciones presenta entonces, siempre, una faceta de comunidad. Es tenido en común con alguien más, y por eso el bien siempre es común; de alguna manera su efecto teleológico es el de «mancomunar». Pero como la praxis humana no es espontáneamente «ajustada» al otro, sino que requiere permanentemente la co-

²⁴ El fundamento antropológico de las doctrinas fisiocráticas contiene una parte de verdad al reducir la economía a un saber sobre las «necesidades cotidianas» de las que hablaba Aristóteles, y que hoy podemos llamar biológicas, pero yerra al suponer que lo biológico en el hombre explica exhaustivamente su constitución ontológica. Dicho de otro modo, si lo humano pudiera reducirse a lo puramente material o biológico, entonces podría esperarse que la ordenación de la praxis económica fuera espontánea y automáticamente regulada, pues ella no sería así más que una de las manifestaciones del ecosistema.

²⁵ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 2c.

²⁶ *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 2c.

²⁷ G. DEL VECCHIO, citado por P. VAN OVERBEKE, «Droit et morale. Essai de synthèse thomiste»: *Revue Thomiste* LVIII (1958) 285.

²⁸ *Polit.* 1282 b 17.

²⁹ *Ethic. Nicom.* 1094 a 3.

rección de la virtud, se comprende entonces que los motivos de la acción, es decir, los bienes, también deben haber recibido dicha rectificación. Nótese que hasta aquí hemos hablado del bien como el *objeto propio de la voluntad*, aquello hacia lo cual ella tiende, y no hemos entrado en el asunto de su especificación moral como bueno o malo. Por eso debemos precisar ahora que ese objeto —el bien— debe ser un bien verdadero y no un bien aparente; de ahí que debamos abordar ahora el asunto de su moralidad. Lo que constituye a un bien como un verdadero bien es una *doble causa*: 1^a) La rectitud de la razón, rectitud que deberá tender a hacerse habitual, por la cual ella es capaz de juzgar con verdad que tal cosa es realmente buena o no, y que fundada en ese juicio, ordena su persecución o rechazo. Esto no es otra cosa que la virtud de la *prudencia*, o razonabilidad, o sensatez moral. El acto principal de esta virtud mental o hábito perfectivo de la inteligencia práctica, es, después de haberse pronunciado acerca de la conveniencia o inconveniencia moral del objeto presentado a la voluntad como un bien, el de *ordenar* el cumplimiento de las acciones tendientes a la consecución o alejamiento de tal objeto³⁰. Se entiende entonces, en virtud de este acto principal, que la prudencia debe residir de manera eminente en aquél que no solamente debe ordenar el cumplimiento de tales acciones para sí mismo, sino también en aquél de quien otros dependen como sus gobernados. La prudencia *legislativa* es la expresión suprema de esta virtud, pues la ley es «una regla racional procedente de cierta prudencia e inteligencia»³¹.

2^a) Una vez que la razón prudencial ha mostrado la bondad o maldad de algo y ordenado en consecuencia su prosecución o rechazo, se requiere la segunda concausa mencionada: que la voluntad quiera libremente obedecer ese mandato. Y cuando esto sucede, es porque la facultad de querer está cualificada por la virtud de justicia. Los actos emanados de una tal voluntad serán actos íntegramente justos, y no parcialmente justos. Estos últimos son los producidos más por el temor de una sanción que por un convencimiento íntimo de su bondad. Se trataría en este caso también de un acto no integralmente prudencial. Y cuando se trata de actos de personas libres e iguales, tales actos justos se hallan en conformidad con la ley. La *justicia legal* —que, conjuntamente con la *justicia natural*, conforman la *justicia política*, según Aristóteles— es la perfección de la justicia y como tal, es el correlato de la prudencia legislativa³². Por eso afirma Santo Tomás que el objeto de la justicia legal (o general) es el bien común³³. Esto explica también que el marco teórico de referencia del bien común político en su pensamiento, sea el *Tratado de la ley* de la *Summa theologiae*. Precisamente en ese lugar la ley es caracterizada como un ordenamiento de la razón al bien común³⁴. Nos movemos aquí en una concepción de la ley que tiene poco que ver con aquélla que la presenta como una «garantía de derechos». La ley, por el contrario, es concebida como una medida o una regla de lo justo y bueno, de cuyo cumplimiento depende la instauración y la existencia misma del orden político. Así, entonces, si el acto supremo de gobierno es el acto legislativo que ordena el cumpli-

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* 1140 a 5ss.

³¹ ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* 1180 a 23.

³² Veremos que la ley en cuestión aquí no es entendida como una garantía de derechos, sino como un enunciado de la razón prudencial.

³³ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 58 aa. 5-6.

³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 2c.

miento de algo razonable en orden al bien de la comunidad, *el fin de la política es la salvaguardia del bien común*.

Se comprende de paso que no hay un bien común, unitariamente definible, pues la unidad de ese bien no puede ser mayor que la unidad de la comunidad política misma. En todo caso, puede decirse que el bien común básico es el orden de la comunidad política, pues el orden solamente merece ese nombre en tanto y en cuanto sea el resultado de interacciones justas. En su perfección, el bien común político es un bien, sí, de la comunidad, pero también personal³⁵. El bien común político es un fin de la persona, y dentro de la praxis intrahistórica, es el fin más perfecto de ésta.

5. EL BIEN COMÚN POLÍTICO COMO FIN DE LAS COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS

En este último punto quisiéramos subrayar la urgencia de la doctrina del bien común para la política contemporánea. El estilo de vida individualista —que no necesariamente precisa ser antagónico con la sociedad de masas— se caracteriza, entre otras cosas, por una formulación teórica falsa de la noción de bien común. Éste es definido como una sumatoria de bienes particulares, lo cual constituye, por poco que se lo analice, un grosero sinsentido. Tales bienes particulares son, además, dependientes de un orden de «preferencias» individuales para el cual cuenta más la voluntad del sujeto que la determinación real y objetiva de la bondad o justicia de tales preferencias³⁶. De este modo, el Estado cumple aquí una función arbitral, o bien funciona como garante de la realización efectiva de tales preferencias. En esta concepción, la ley ya no es más una regla y medida de lo justo, sino una garantía de derechos, y éstos son definidos, no como lo justo, sino como «ventajas subjetivas jurídicamente protegidas». Cabe destacar que, como la razón política renuncia en esta instancia a pronunciarse acerca de la bondad de los motivos de acción, todos ellos se presentan en general en un mismo plano de aceptabilidad mientras no colisionen con las preferencias de otros. Pero esta perspectiva política es falsa en la medida en que no es posible la instauración duradera de un orden político perfectivo, si la verdad práctica es diluída en sus aspectos consensuales. Las sociedades «pluralistas» (se trata aquí de un pluralismo moral avalorativo, que renuncia a pronunciarse acerca de la bondad o maldad de las preferencias), de hecho, privilegian la realización individualista de lo que ellas llaman «proyectos de vida», sobre el bien común y la vida buena. Aquí las personas eligen libremente una orientación teleológica para sus vidas, protegidas en ello por el Estado, lo cual hace que las mismas instituciones estatales se presenten como rigurosamente neutrales respecto de cualquier idea de vida buena o de buena sociedad. La persona pública cumple aquí el papel hobbesiano de la protección, función preferida del liberalismo. «En cambio, todos los que se intere-

³⁵ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 9 ad 3um.

³⁶ Resulta interesante el testimonio de M. Villey, quien, en su estilo vehemente y a veces un tanto exagerado, escribe en *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, París 1983, p. 97: «Lamentablemente hemos llegado a esto: todos (sindicatos, mujeres, discapacitados) han tomado por costumbre calcular sus "derechos" sobre la base de la sola consideración narcisística de sí mismos y de ellos solos. Así, por la vía de la deducción del sujeto "Hombre", y sin considerar la naturaleza social y política de los hombres, nacieron los derechos del Hombre, infinitos: "felicidad", "salud", derecho de poseer una cosa totalmente para su solo beneficio, libertades perfectas. Éste es el punto de vista del sujeto. Pero se trata de falsas promesas, insostenibles, irreales e ideológicas».

san por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud»³⁷. La comunidad política no es una alianza comercial, ni bélica, ni laboral y su fin último no es

«evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente [...] El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena»³⁸.

Sin embargo, no solamente es posible reintroducir la noción de bien común en nuestras sociedades pluralistas, sino que esa tarea se presenta como la más urgente y necesaria si de verdad nos interesa vivir en el seno de una buena sociedad. La reintroducción de la noción de bien común no implica de ninguna manera la instauración de un estado totalitario, ni pone como condición *sine qua non* la renuncia a los «proyectos de vida» de cada uno de nosotros. Precisamente, porque el bien común es primero un bien de orden, y como el orden sólo es posible en la riqueza de la diversidad y la diferencia (el orden no se da entre cosas iguales), ese bien común exige la acción justa (y, por lo tanto, virtuosa) de personas y no de la masa. Pero lo que la doctrina del bien común político *sí* exige, es que tales preferencias o proyectos de vida —que en el lenguaje clásico se llaman, simplemente, bienes— sean examinados y rectificados por el sano juicio de la razón práctica, y que demuestren su validez y aceptabilidad moral. Y finalmente, si hemos de ponernos de acuerdo sobre ciertos requisitos básicos capaces de preparar el terreno para el advenimiento del bien común político, todavía la *Política* de Aristóteles puede instruirnos al respecto. Allí el Estagirita nos muestra seis elementos necesarios sin los cuales la ciudad, como un todo de orden práctico, no podría existir:

«Hemos de considerar también cuántos son los elementos sin los cuales la ciudad no podría existir, y los que llamamos partes de la ciudad tienen que estar incluidos necesariamente en ellos [...] En primer lugar, tiene que haber alimento; después, oficios, porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar, armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior, y, de otro lado, contra los que intenten atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener para cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto, y en sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos»³⁹.

Esta prescripción no ha cambiado para nuestros días. Traducida a una formulación contemporánea, diríamos que una comunidad que verdaderamente aspire a ser llamada «política», debe cuidar que no haya hambre, que haya trabajo, que haya un poder de policía y un ejército, que haya prosperidad general, y luego lo más importante y lo más necesario: que se honre a Dios y que haya suficiente autoridad para

³⁷ ARISTÓTELES, *Polít.* 1280 b 5-8.

³⁸ ARISTÓTELES, *Polít.* 1280 b 30ss.

³⁹ *Polít.* 1328 b 2ss.

juzgar acerca de lo justo y lo bueno. Si falta alguna de estas condiciones, la realización del bien común político ya no será posible.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.

EL SUJETO DE LA PSIQUIATRÍA

1. LAS RELACIONES DE LA PSIQUIATRÍA CON LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

La determinación de los principios de todas las ciencias particulares es un cometido reservado exclusivamente a la metafísica, porque ninguna de estas ciencias tiene aptitud para versar acerca de los propios principios del hábito demostrativo en que consisten formalmente. Tal el contenido noemático de una de las cláusulas descolantes de la epistemología, pues aquello que concierne a dichas ciencias es la inferencia de conclusiones a partir de sus premisas. Por eso el *obiectum* (ἀντικείμενον) de las ciencias son estas mismas conclusiones extraídas conforme a sus procedimientos apodícticos, contra lo que se viene afirmando a lo largo de toda la Edad Moderna, un período de la historia en el cual el pensamiento humano, por razones que hasta ahora nos han resultado incomprensibles, se ha obstinado en explayarse en derredor del *subiectum* (ὑποκείμενον) de los conocimientos epistémicos atribuyéndole la condición de objeto de tales virtudes intelectuales. Esta confusión del objeto y del sujeto de las ciencias es una de las causas que han incentivado con mayor fuerza la crisis epistemológica palpable en los tiempos que corren. De ahí que la psiquiatría, un saber particular que forma parte del acervo del conocimiento directivo de la medicina, sea una de las tantas disciplinas que no pueden especificarse convenientemente si la definición de su sujeto continúa sometida a los avatares del conflicto suscitado por la confusión que acabamos de registrar.

Como su título lo indica, el propósito de este artículo es rastrear los fundamentos de la psiquiatría a través de un análisis de la naturaleza de su sujeto propio¹. A tal fin, hemos de atenernos a las contribuciones epistemológicas testadas en las especulaciones lógicas y metafísicas de Santo Tomás de Aquino, ya que en ellas se encuentran los principios conducentes a resolver los serios problemas que presenta el encuadramiento de la medicina psicoterapéutica en el conjunto del *arbor scientiarum*. En adición a ello, en estas páginas también se procura destacar algunos aspectos de la filosofía tomista que constituyen aportes importantes para la fijación de los fundamentos en que reposa el conocimiento directivo de la técnica psiquiátrica. Pero, en uno y otro caso, el desenvolvimiento de dichos temas, como a nadie habrá de escapar, exige la adecuación de las formulaciones de Santo Tomás a las evoluciones contemporáneas de este arte terapéutica aparentemente tan distante de los intereses científicos de nuestro doctor escolástico.

No sería extraño que el recurso a las enseñanzas de Santo Tomás para encarar una versación en torno de los fundamentos de la psiquiatría sea calificado como un exabrupto. Incluso se podría alegar que poca o ninguna relevancia tendrían hoy las sentencias de un teólogo y filósofo del siglo XIII cuyas teorías biológicas y terapéuticas no poseen la envergadura requerida por la medicina de nuestros días. Aquel recurso, por ende, no estaría exento de sonar anacrónico. Sin embargo, no deja de ser sintomático que hoy mismo la psiquiatría continúe clamando por una iluminación

¹ El autor tiene la obligación de testimoniar su agradecimiento a los comentarios y sugerencias brindados por el Dr. Daniel O. Menazzi, profesor de la Universidad del Salvador, de quien ha recibido durante largo tiempo preciosas opiniones relativas a la problemática abordada en este escrito.

de los fundamentos en que se asienta todo el esquema de su conocimiento práctico y de sus operaciones curativas; mas estos fundamentos, sugestivamente, no son tomados de las averiguaciones expresas de las investigaciones psicoterapéuticas, sino que suelen ser solicitados a diversos movimientos filosóficos, o pretendidamente tales, en cuyos noemas se supone esclarecido qué es el hombre y cuáles son las propiedades de su obrar. En este sentido, tal vez no haya ninguna rama del saber médico que guarde una relación tan estrecha con la filosofía como aquélla incluida en las exposiciones académicas y en el trasfondo del quehacer curativo de los psiquiatras.

Es oportuno recordar que el desarrollo histórico de la psiquiatría siempre ha tenido lugar dentro de un marco permanente de referencias filosóficas o de teorías que buscaban, vana o exitosamente, dar cuenta de la esencia del hombre. Las mismas escuelas psicoterapéuticas se reconocen unánimemente subsidiarias de las interpretaciones de la naturaleza humana brindadas por filósofos y corrientes filosóficas que han oficiado de inspiradores de los principios en que se sustenta el conocimiento y el actuar psiquiátricos. Excusándonos de antemano por el empleo de *ismos* casi nunca aptos para transmitir apropiadamente un mensaje teórico, nadie puede negar, por ejemplo, el influjo de la *Psychologie ohne Seele* en la psiquiatría organicista, el de la fenomenología en la psiquiatría existencialista del siglo XX y el del determinismo mecanicista en la psiquiatría dependiente de los parámetros conductistas y aun en aquella propulsada por los admiradores de Marx y de Freud.

Los propios peritos en esta disciplina no rehuyen la suscripción del criterio que acabamos de señalar. La palabra de uno de ellos, Hubert Tellenbach, profesor de la Universidad de Heidelberg, nos exime de cualquier otro comentario al respecto: «Si queremos poner al descubierto las concepciones del hombre que sirven de fundamento a la psiquiatría actual, es necesario abandonar el plano de las experiencias cotidianas que como psiquiatras tenemos con los individuos psíquicamente anormales. Lo que en esas experiencias sucede en forma irreflexiva, debemos colocarlo sobre el tapete en el horizonte de la indagación del *lógos* del *ánthropos*, que se halla en la base de todo proceder metódico en psiquiatría. Para poder determinar modos de encontrarse y conducirse el ser humano, es necesario disponer previamente de ciertas formas de percepción y posibilidades de comprobación que proceden del "objeto" mismo. Si se parte de que estos supuestos vienen dados en una antropología, entendida como ciencia que se ocupa del ser viviente llamado "hombre", no debemos olvidar que sea lo que fuere que la misma haya descubierto como lo esencial del hombre, *sus ideas centrales sobre él habrán surgido de una postura filosófica inherente y fundamental*»².

² H. TELLENBACH, *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*, México 1969 (=Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis), p. 9. En general, las mismas apreciaciones se pueden hallar en casi todos los eruditos en psiquiatría que se han avenido a inquirir sobre los principios de su técnica, aunque en tales circunstancias hayan debido echar mano a consideraciones que, excediendo el nivel específico de ese arte médica, les han llevado a instalarse en una instancia formalmente filosófica. Cfr. W. KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Berlin 1933; P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris 1937, trad. españ. de A. Beret: *La psicología de la forma*, Buenos Aires 1947 (=Biblioteca Argos. El Espíritu Científico), pp. 230-263; C. FABRO C. P. S., *La fenomenologia della percezione*, 2a. ed., Brescia 1961, pp. 217-514; V. E. VON GEBSEL, *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954; y W. VON BAEYER, *Anthropologische und naturwissenschaftliche Grundlagen der Pharmako-Psychiatrie*, Stuttgart 1963.

Si bien enrolado en una tendencia supeditada a otras connotaciones teóricas, Rudolf Allers ha sido más conciso aún al momento de exponer un punto de vista similar, pero enfatizando ahora la necesidad de una consideración filosófica explícita de la psiquiatría, sobre todo a la luz de la importancia que revisten las denominadas *enfermedades mentales* en cuanto alteraciones de la vida humana: «Que la filosofía está interesada en la psiquiatría es algo que no se discute. Porque la filosofía debe tener en cuenta todos los hechos conocidos y todas las teorías propuestas; y las enfermedades mentales son, indudablemente, un hecho sobre el que la filosofía debe meditar [...] Si convenimos en que la antropología filosófica o filosofía de la naturaleza humana, es uno de los capítulos más importantes entre todos los que hacen al esfuerzo de interpretación filosófica, aceptaremos, obviamente, que la psiquiatría merece gran atención de parte del filósofo»³.

Los pareceres de Tellenbach y de Allers gozan de un amplio consentimiento entre sus colegas, al grado tal que sólo esporádicamente se tropieza con alguien que ponga en tela de juicio su validez. De hecho, es imposible que el psiquiatra se desentienda de un dato anterior y condicionante de toda su técnica médica, a saber: de la definición de hombre y del conocimiento relativo a la esencia y al obrar del animal racional. No obstante, han sido escasas las ocasiones en que los fundamentos filosóficos de la psiquiatría han sido objeto un análisis riguroso y exhaustivo. Quizás la afamada *Psicopatología general* de Karl Jaspers sea una de las escasas excepciones que resaltan en este aspecto, lo cual, por otra parte, es comprensible en virtud de su doble competencia como perito en medicina psicoterapéutica y como filósofo particularmente inquieto por las vicisitudes existenciales que afronta el ente humano en su devenir histórico⁴.

En razón de la necesidad que ostenta la psiquiatría de acudir a fundamentos filosóficos para su consolidación como hábito epistémico y técnico y para el cumplimiento de su cometido terapéutico, el retorno a la doctrina de Tomás de Aquino alienta un expectativa promisorio, sobre todo si se toma debida nota que el doctor dominicano ha desplegado una especulación penetrante en aras de la estipulación de aquello en que consiste el *subiectum* del conocer y del obrar psiquiátrico, es decir, de algo sin cuya precisión se torna ininteligible la especificación y la distinción de la disciplina que concita nuestras actuales preocupaciones.

El legado de Santo Tomás en este orden de cosas ofrece dos características que vale la pena puntualizar. En primer lugar, es evidente que el conocimiento experimental de la biología reunido hasta la Edad Media era ciertamente muy parco y deficiente en comparación con aquél que se ha acumulado en nuestros días. En segundo lugar, el Aquinatense no se ha abocado a estudiar los asuntos de esta índole con el mismo espíritu que impregna las encuestas recientes en derredor del estatuto epis-

³ R. ALLERS, *Existentialism and Psychiatry*, Springfield 1961, trad. españ. de E. A. de Dobrynski: *Existencialismo y psiquiatría*, Buenos Aires 1963, pp. 15-16. Sin embargo, por más que esta actitud de Allers, como asimismo la anterior de Tellenbach, no sean de suyo objetables, todavía está por verse hasta dónde se justifica el recurso a la fundamentación de la medicina psiquiátrica en una antropología cuya especificación como ciencia filosófica estricta, a nuestro entender, sigue constituyendo un problema irresuelto por la filosofía contemporánea. Nuestra impresión personal acerca de las vicisitudes que encierra la especificación de la antropología como ciencia filosófica la hemos expuesto en el artículo previo «El problema de la constitución epistémica de la antropología»: *Espritu* XLIV (1995) 5-20.

⁴ Cfr. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, 4.Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1946.

témico de la psiquiatría, sino que los ha enfocado dentro de un contexto de razonamientos teológicos y filosóficos ordenados a otros fines. Ambas características explican algunas limitaciones de la contribución de Santo Tomás a la determinación del concepto de psiquiatría, pero no eliminan el rasgo que aquí nos incumbe rescatar: sus análisis son un expediente indispensable para poder establecer cuál es su *subiectum* y, a partir de ello, para la ulterior sindicación de los principios del método del examen psicopatológico y de la praxis psicoterapéutica.

Para adentrarnos en la concepción aquiniana del sujeto de la psiquiatría, es menester recuperar la tesis de Santo Tomás acerca del hombre como compuesto de cuerpo material y alma intelectual unidos substancialmente. Las fuentes de esta tesis se encuentran, ante todo, en el florilegio de escritos biológicos de Aristóteles y subsidiariamente en las opiniones de Alejandro de Afrodisias, de otros comentadores neoplatónicos de la filosofía natural del Estagirita, de autores cristianos de la antigüedad —en particular, de Nemesio de Emesa, cuyo tratado *De natura hominis* Santo Tomás ha atribuido a San Gregorio de Nyssa—, de filósofos árabes y judíos traducidos al latín durante el medioevo y, probablemente, de naturalistas del mismo siglo XIII cuyas observaciones experimentales hayan llegado a conocimiento del maestro de la Orden de Predicadores.

Todavía no hay certeza sobre el peso que pudieron haber tenido en la psicología de Santo Tomás las elucubraciones de San Alberto Magno, uno de los mayores talentos de las ciencias naturales de aquellas jornadas. Con todo, la confluencia de distintas fuentes en la síntesis tomista no significa que en ella anide ningún sincretismo ni que Santo Tomás se haya constreñido a agrupar sentencias heredadas de sus predecesores, pues la revisión minuciosa de sus obras revela la existencia de ingeniosas conclusiones personales cuya paternidad no cabe retacearle. Baste mencionar tan sólo un capítulo clave de su psicología para convencernos de la originalidad de Santo Tomás en esta materia: sus estudios sobre el apetito sensorial, en los cuales se ha explayado con una profundidad novedosa de la cual, a nuestro entender, ha resultado la solución cabal del problema del sujeto de las enfermedades corpóreas. Estos estudios pudieron haber sido usufructuados fructíferamente por la psicoterapéutica contemporánea de no haber acontecido la escisión o el divorcio modernos entre las cavilaciones de los filósofos y aquéllas de los expertos en ciencias fisicomatemáticas. Más adelante tendremos ocasión de ver en qué medida descollante el estudio tomista del apetito sensitivo decide la índole del sujeto de la medicina psicoterapéutica.

Para captar la impronta de la teoría tomista acerca de los principios de la psiquiatría, se impone la inspección del sujeto que Santo Tomás ha asignado a esta técnica conforme a los cánones epistemológicos presentes en su filosofía. En ese trámite se podrá percibir el entroncamiento de la psiquiatría con los procedimientos curativos de la medicina humana y, al unísono, la peculiaridad de su sujeto como parte del sujeto común a todas las artes terapéuticas ordenadas a la superación de las enfermedades padecidas por el hombre en razón de la defectibilidad de su cuerpo orgánico⁵.

⁵ En este trabajo hemos de limitarnos a versar sobre el problema de la terapéutica de las enfermedades psíquicas o psicósomáticas del hombre, mas sin que ello implique negar que los animales irracionales también sean pasibles de sufrir anomalías de esta clase. La biología viene dando cuenta del crecimiento de los conocimientos acerca de las afecciones morbosas del psiquismo de las bestias que, a su turno, pueden constituir un elemento de utilidad para la exploración de las terapias aprovechables en aras de la curación de al-

2. EL ACCIDENTE PREDICAMENTAL DE LA ENFERMEDAD Y EL CAMPO OPERATIVO DE LA MEDICINA PSICOTERAPÉUTICA

En este apartado abordaremos la consideración del problema clave de la medicina: el estatuto predicamental de la enfermedad, ya que sin ello no podríamos avanzar en el estudio del principio físico que decide la constitución de la psiquiatría, i. e., la condición psicosomática de su sujeto. De hecho, la estipulación del sujeto de la psiquiatría es el principio epistemológico del cual depende todo el desarrollo ulterior del conocimiento práctico propio de esta disciplina y aun de la eficacia curativa de sus terapias. Por consiguiente, tal estipulación o determinación del sujeto de la psiquiatría es el antecedente que ilumina las vías de la aplicación operativa de las técnicas psicoterapéuticas al ámbito de su competencia.

A nadie se le oculta que la precisión del sujeto de psiquiatría constituye un verdadero problema inmerso en una polémica densa y prolongada cuya proyección aumenta a medida que progresan las investigaciones de la ciencia de las llamadas *enfermedades mentales*, término éste que luego nos demandará un pronunciamiento acerca de su validez. A pesar de todo, está claro que la determinación del sujeto de esta disciplina médica recaba que nos percatemos de que la psicoterapéutica supone la existencia de anomalías al nivel psicosomático que afectan la salud del hombre y, además, que estas anomalías son verdaderas enfermedades discernibles mediante sus respectivas especificaciones patológicas.

La enfermedades o anomalías vigiladas por la psiquiatría exhiben la peculiaridad de no ser meramente orgánicas. Éste es un hecho certificado por la medicina desde tiempos muy remotos, pero contradicho empecinadamente por la biología comúnmente llamada *materialista*, ya que las propuestas de esta corriente se reducen a la búsqueda de un eslabón entre las funciones orgánicas y las exteriorizaciones de una conducta irregular o anormal donde se da por averiguado, si bien gratuitamente, que tales exteriorizaciones no pasarían de ser redundancias de ciertos movimientos corpóreos. Tributaria del sensismo en boga hacia fines del siglo XVIII (La Mettrie, Condillac, d'Holbach), revitalizada como la piedra angular de la ideología de Marx y coronada en el asociacionismo positivista y en el psicoanálisis de Freud, el materialismo biológico no ve en el hombre más que un complejo anatómico-fisiológico que absorbería todos sus componentes físicos, o sea, la totalidad de la estructura natural y de las acciones tendenciales del ente humano. Mas esta posición, aunque profusamente divulgada en nuestros días, carece de los más rudimentarios soportes científicos. La biología materialista se desploma frente a la prueba apodíctica de la existencia de un componente espiritual de la naturaleza del hombre —el alma intelectual— que se distingue realmente de su componente material —el cuerpo orgánico—, aunque con éste se halle realmente compuesto.

Ahora bien, la psiquiatría versa sobre un sujeto constituido por ciertas anomalías especificadas como verdaderas enfermedades; siendo esto así, las enfermedades que reclaman la atención de la medicina psiquiátrica, por tanto, se hallan incluidas dentro del espectro predicamental de la pasión. No obstante, dado que la significación de la voz *pasión* presenta no pocas dificultades para acomodarla al lenguaje contem-

gunas enfermedades psicosomáticas padecidas por los hombres, al menos por lo que toca a la *natura communis* del género unívocamente predicable del animal racional y de los animales desprovistos de razón.

poráneo de la medicina psiquiátrica, es menester que indagemos en torno de su concepto para comprobar por qué las enfermedades que interesan a los expertos en las artes terapéuticas se asimilan a una de las variantes de la noción antecedente a la prolación de dicha palabra.

La filosofía peripatético-escolástica define la pasión predicamental como aquel accidente por el cual un sujeto se convierte en paciente en virtud de la acción de un agente⁶. Según es sabido, la tradición de esta teoría tiene su origen en las especulaciones lógicas y metafísicas de Aristóteles. Si bien en el libro aristotélico de las *Categorías* la pasión apenas ha merecido una breve descripción mediante la indicación de algunas de sus propiedades⁷, en la *Física*, en cambio, encontramos al Estagirita ofreciéndonos una información detallada sobre la pasión y sus vínculos con el movimiento⁸. No obstante, ha sido en el libro Δ de la *Metafísica* donde Aristóteles nos ha transmitido las cuatro acepciones bajo las cuales se engloba todo lo pertinente a la pasión. He aquí sus palabras: «Pasión significa [a] una cualidad respecto de la cual una cosa puede ser alterada, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, lo pesado y lo liviano y otras cosas semejantes. [b] Significa también la actualización de esa alteración. [c] Significa también las alteraciones y movimientos perjudiciales, sobre todo los perjuicios dolorosos. [d] Igualmente son pasiones las calamidades y los grandes dolores»⁹. Tal el apretado resumen del sentir de Aristóteles en torno de la pasión.

De acuerdo al temperamento aristotélico, la enfermedad se yergue ante nuestros ojos como una cierta pasión. Pero la cuádruple significación de la pasión consignada

⁶ «*Passio est id, quo aliquid constituitur patiens: patitur autem, in quantum recipit influxum agentis seu actionem. Passio accurate respondet actioni: sicut actio est productio effectus in passo, ita passio est receptio effectus ab agente*» (I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 193, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1961, vol. I, p. 180). Acerca de la noción tomista de pasión, consúltense TH. PÈGUES O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse-Paris 1906-1912, t. VII, per totum; J. LE ROHELEC C. S. SP., «La théorie des passions chez saint Thomas»: *Revue de Philosophie* XXII (1913) 306-316; M. MAIER, *Die Lehre des Thomas von Aquino «De passionibus animae» in quellenanalytischer Darstellung*, Münster i Westf. 1912; G. P. BLANCO, «El concepto de pasión en Santo Tomás»: *Sapientia* III (1948) 128-146; e I. M. RAMÍREZ O. P., *De passionibus animae*, Matrii 1973: *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. V.

⁷ Cfr. *Categ.* 9: 11 b 1-6. Dejamos a un lado la cuestión de la autenticidad de este libro y aun la cuestión subsiguiente de la aparente interpolación del párrafo que abarca los renglones 11 b 10-16 de la edición preparada por Bekker en la primera mitad del siglo XIX, acerca de la cual habla L. Minio-Paluello en su versión de *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. 5a, Oxonii 1974 (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), p. V. Vide etiam H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$: *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri editit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 555 b 60 - 557 b 18. Por lo que incumbe al debate contemporáneo sobre la autenticidad de las *Categorías*, nos remitimos a la bibliografía indicada en nuestro artículo anterior «El significado de la contrariedad»: *Sapientia* XLIX (1994) 338 nota 4.

⁸ Cfr. *Phys.* I 3: 202 a 21 - b 22.

⁹ *Metaphys.* Δ 21: 1022 b 15-21. Cfr. *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, Bonnae 1848-1849, vol. II, pp. 268-269. No vemos motivos filológicos ni filosóficos para traducir $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ por *modificación*, como lo ha hecho H. Zucchi en su edición de ARISTÓTELES, *Metafísica*, Buenos Aires 1978 (=Biblioteca de Filosofía), p. 262, pues no hay duda que la pasión modifica accidentalmente al sujeto donde inhiere; mas es evidente que en este texto aristotélico se alude a la pasión con un rigor y una especificidad que exceden la significación vaga de una modificación indeterminada. En definitiva, todo accidente es una modificación de la οὐσία, pero la pasión no es una modificación así como así.

en el libro Δ de la *Metafísica* señala que la enfermedad no es una pasión cualquiera. Esto ha sido notado por Tomás de Aquino al comentar el pasaje transcrito, habiendo entendido que los cuatro modos de la pasión enumerados por Aristóteles comportan una discriminación que no debe ser negligida si se desea evitar la caída en equívocos o en errores cuando se investiga la naturaleza de este predicamento. De ahí que la catalogación de las enfermedades dentro de algunos de esos modos de la pasión sea posible gracias a que las distinciones esgrimidas por Aristóteles aventan la confusión de dichas afecciones con otros modos del padecer que no son equiparables a aquello de lo cual se ocupa el conocimiento y el arte curativa de la medicina.

Según Santo Tomás, el primer modo de la pasión puntualizado por Aristóteles corresponde a la tercera especie de cualidad, esto es, a la simple alteración de un ente corpóreo capaz de recibir un accidente a la manera del calor, del frío, de la blancura, de la dulzura, etc.¹⁰. El segundo modo de la pasión es la misma alteración en acto de un sujeto producida por la cualidad accidental que le sobreviene en un instante determinado: ser cálido, frío, blanco, dulce, o lo que fuere, en cuyo caso la pasión ya no es una especie de cualidad, sino el accidente específico constituido por el término de la acción de un agente en un paciente: «Et sic passio est unum praedicamentum», expresa el Aquinate¹¹. El tercer modo de la pasión coincide con la especificación de la enfermedad tal como le incumbe estudiarla la medicina. Por eso Santo Tomás ha declarado que no cualquier clase de alteración es una verdadera pasión, porque el concepto propio de pasión de predica más ajustadamente de aquellas afecciones «que son nocivas, que terminan en algo malo y que son de lamentar, como las alteraciones entristecedoras, pues no se dice que algo padezca en cuanto se sana, sino en tanto se enferma, o también porque [al paciente] le acaece algo perjudicial, y esto es razonable»¹². ¿Por qué es razonable considerar la pasión como una alteración nociva o perjudicial del sujeto que la acoge? Sencillamente, porque consideramos más propiamente como un paciente a quien sufre una alteración que deteriora su salud y no a quien no la sufre ni a alguien ya curado de una dolencia: «El paciente, luego, por la acción de un agente, es llevado desde su disposición natural a una disposición semejante a la del agente. Así, más propiamente se dice que alguien padece en la medida en que se le sustrae algo que le conviene y mientras obre en él una disposición contraria, y no a la inversa»¹³. Es evidente que en este planteo aristotélico-tomista de la pasión, considerada *stricto sensu*, existe un rasgo que ha de tenerse permanentemente en cuenta: la pasión implica un deterioro de la naturaleza del sujeto paciente. El cuarto modo de la pasión, por fin, encierra sólo una diferencia de grado en relación con el anterior, pues también se consideran pasiones, enseña Santo Tomás en pos de Aristóteles, «no cualesquiera alteraciones nocivas, sino asimismo aquéllas que alcanzan la magnitud de lo pernicioso, como las grandes calamidades y las grandes tristezas». Siempre siguiendo de cerca los análisis del jefe del Liceo, Santo Tomás ha dado razones de este parecer filosófico: «También la alegría

¹⁰ Cfr. *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1065. «Etiam qualitates dicuntur passiones substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur, ut calidum, frigidum, et huiusmodi» (*Ibid.*, lect. 16, n. 993). Vide ARISTÓTELES, *Metaphys.* Δ 14: 1020 b 8-12.

¹¹ *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1066.

¹² *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1067.

¹³ *In V Metaphys.*, lect. 20, *ibid.*

excesiva se vuelve nociva, como cuando, por exceso de alegría, algunos están enfermos o muertos y, de manera semejante, cuando la sobreabundancia de prosperidad llega a ser dañina para quienes no saben hacer uso de ella buenamente»¹⁴. Tal lo que ha sugerido a Santo Tomás la lectura del texto del libro Δ de la *Metafísica* donde Aristóteles ha expuesto la noción de pasión; pero reparemos en esto: el santo doctor ha ilustrado los dos últimos modos de la pasión con ejemplos de alteraciones de la salud cuya terapia hoy es asumida por la psiquiatría.

Santo Tomás nos ha suministrado todos los ingredientes necesarios para sindicar en qué sentido la enfermedad es una pasión. La enfermedad no es una pasión si reside en un individuo singular como una forma puramente dispositiva, pues así sería una pasión con arreglo al primero de los modos del padecer indicados por Aristóteles; mas allí no hay tanto una enfermedad cuanto una cierta propensión del sujeto a contraerla. Este modo del padecer, entonces, es una suerte de capacidad de recepción de una pasión enfermiza, pero no una enfermedad en acto. El segundo modo de la pasión, a su turno, es equiparable a la enfermedad ya actualizada en el sujeto receptor, mas no necesariamente, porque ese modo envuelve por igual las afecciones defectivas y las perfectivas. Los otros dos modos restantes de la pasión, por último, sí están reservados para mencionar las afecciones enfermizas propiamente tales: la pasión es una alteración que deteriora al paciente —tercer modo de la pasión— y que puede adquirir la cuantía de una calamidad —cuarto modo—, a la manera, por ejemplo, de una epidemia que cause estragos en una población.

De acuerdo a este criterio, la enfermedad se da como tal recién cuando la pasión ocasiona un daño al paciente, o sea, en tanto esté impregnada de la morbosidad que perjudica la salud del sujeto afectado por la acción de un agente lesivo. No es otra cosa lo que ha inducido a Santo Tomás a enfatizar que la pasión propiamente dicha recaba una alteración que deteriore al sujeto por la recepción del influjo de una causa eficiente o, si se prefiere, su transmutación imperfectiva: «Para la razón de pasión se requiere que la cualidad introducida sea extraña y que la cualidad suprimida sea connatural. Esto sucede por aquello que la pasión comporta una cierta victoria del agente sobre el paciente. Pero todo lo que es vencido es algo así como sacado fuera de sus términos propios y llevado a un término ajeno. Es por eso que las alteraciones, que tienen lugar allende la naturaleza de lo alterado, se dicen más propiamente pasiones, como ocurre con las enfermedades más que con las curaciones, según se prueba en el libro II del Damasceno y en el libro V de la *Metafísica* del Filósofo»¹⁵. Por supuesto, toda *infirmas* implica una franca imperfección, porque una pasión tal siempre abroga una cualidad determinada que, previamente a la recepción de la enfermedad, traslucía una perfección intrínseca al paciente: la salud.

3. ENFERMEDAD Y CORPOREIDAD

Las pasiones morbosas, las alteraciones enfermizas de cualquier cuerpo viviente y aun del hombre mismo, tienen como sujeto un órgano material apto para recibir la acción de una causa eficiente que mude la disposición natural a la salud de ese ór-

¹⁴ In V *Metaphys.*, lect. 20, n. 1068.

¹⁵ In III *Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 1a. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphys.* Δ 21: 1022 b 15-21; et SANCTVS IOANNES DAMASCENVS, *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 941.

gano o del compuesto hilemórfico en su totalidad. Las artes clínicas y quirúrgicas se han aplicado consuetudinariamente a su curación en orden a procurar la devolución al enfermo del bien corpóreo quebrantado por aquellas anomalías. Merced a su desarrollo moderno, la medicina, además, también ha ahondado en el área de la patología psicosomática, donde hacen eclosión una dilatada gama de enfermedades que acarreen perturbaciones orgánicas y anímicas con perjuicio para el cuerpo, ya en su estructura anatómica, ya en sus funciones fisiológicas, y aun para el comportamiento del sujeto enfermo, de modo que suelen repercutir nocivamente en el ejercicio de diversos actos del paciente afectado por algunos movimientos defectivos.

El examen de la ingerencia de factores psíquicos y somáticos en la gestación de las pasiones enfermizas ha sido incentivado en los tiempos hodiernos merced a la aparición de instrumentos de experimentación otrora inexistentes, pero estas anomalías, empero, ya venían siendo investigadas desde épocas bastante remotas. Sin ir más lejos, la biología de Aristóteles había propugnado la necesidad de la unión substancial del cuerpo y del alma para la producción de las reacciones emocionales hoy atendidas por la medicina psicoterapéutica. No obstante, debemos a Santo Tomás el haber acertado en el nudo gordiano que explica la índole de los movimientos al estilo de los antedichos.

La teoría tomista de las enfermedades psicosomáticas se funda en lo siguiente: tomada según su significación propia, la pasión es un movimiento de alteración. No es un movimiento local ni un movimiento de aumento o disminución: es la afección producida por el advenimiento de una forma accidental nociva que expulsa del sujeto receptor una forma salubre contraria que preexistía al advenimiento de la enfermedad: «La pasión no es sino según el movimiento de alteración, ya que en el movimiento local no se recibe algo inmovible, sino que lo mismo movable es recibido en algún lugar. En el movimiento de aumento y disminución, además, se recibe o se rechaza, no la forma, sino algo substancial, como el alimento, de cuya adición o sustracción se siguen la grandeza o la pequeñez cuantitativas. Pero en la generación y en la corrupción no hay movimiento ni contrariedad, a no ser por una alteración precedente, y así sólo según la alteración hay propiamente pasión, en tanto una forma contraria es recibida y otra expulsada»¹⁶. Estas precisiones de Santo Tomás, inspiradas en la filosofía natural de Aristóteles, han condicionado la evolución posterior de sus análisis de los movimientos pasionales.

Santo Tomás no ha ignorado que, en las locuciones vulgares, la mención de las afecciones pasionales suele adquirir una significación impropia, como cuando en el lenguaje común se alude a la pasión a la manera de un movimiento que no incluye la alteración. Santo Tomás ha juzgado que, en tales casos, la alusión a la pasión se efectúa con arreglo a un sentido metafórico o alegórico: «En su acepción propia, la acción lleva impresa una cierta abolición, en cuanto el paciente muda su cualidad original en orden a [la recepción] alguna cualidad contraria, ampliándose así el nombre de pasión según el modo de hablar en uso, de manera que también se dice padecer cuando, en cualquier circunstancia, algo es impedido de aquello que le compete, como ocurre al decirse que un cuerpo grave padece al impedírsele su movimiento de caída, o cuando el hombre padece al prohibírsele hacer su voluntad»¹⁷. En estos e-

¹⁶ *De verit.* q. 26 a. 1 resp. Cfr. *In III Sent.*, loc. cit., *ibid.*

¹⁷ *De verit.*, loc. cit., *ibid.*

jemplos se aprecia la impropiedad de considerar tales movimientos como pasiones, porque, propiamente hablando, no hay alteración en la caída de la piedra que, debiendo precipitarse por la fuerza atractiva de la gravedad, es impedida por un agente extrínseco; ni tampoco en el hombre que, deseando obrar, es sofrenado en su intención por algo que no le permite ejercer la operación deseada.

En pos de Aristóteles, Santo Tomás ha afirmado que la alteración es un movimiento cuyo sujeto debe poseer necesariamente la esencia propia de un cuerpo natural. Por esta razón, la alteración, un movimiento predicado de toda pasión en su acepción más rigurosa, acontece sólo en el ámbito entitativo de las cosas materiales que tienen ser en acto. Mas si esto es así, dado que la pasión exige siempre un ámbito operativo donde haya movimiento y contrariedad, el sujeto de tal afección, también hablando con propiedad, no puede ser una substancia absolutamente inmaterial: debe ser un ente corpóreo, o sea, eso mismo que la escolástica medieval ha denominado *materia secunda*. Santo Tomás nunca se ha apartado de esta teoría: «El movimiento no acontece sino en los cuerpos y la contrariedad de las cosas y de las cualidades solamente en las cosas engendrables y corruptibles. De ahí que sólo de esta manera se pueda padecer en un sentido propio, por lo cual el alma, al ser incorpórea, no puede padecer de este modo; sin embargo, si ella recibe algo, no lo recibe mediante una transmutación desde algo contrario hacia algo contrario, sino por el simple influjo del agente, de la misma manera que el aire es iluminado por el sol»¹⁸. Tales los datos que aglutinan el meollo de la doctrina tomista del sujeto de la psiquiatría: el alma humana es esencialmente impasible, lo que implica que no pueda enfermarse, al menos en tanto la enfermedad sea entendida como una pasión propiamente dicha o, mejor todavía, en un sentido estricto y restricto.

La impasibilidad esencial del alma depende de su impotencia para oficiar como sujeto de movimientos asimilables a la alteración, pues, como dice Santo Tomás, «Para que haya alteración, de parte de lo alterado se requiere que sea una cosa subsistente por sí [misma], ya que, de otro modo, no podría ser sujeto de movimiento; y también que sea un cuerpo, por cuanto sólo tal [cosa] se mueve, según se prueba en el [libro] VI de los *Físicos*; y, ulteriormente, que tenga una naturaleza sujeta a la contrariedad, porque la alteración es un movimiento entre cualidades contrarias»¹⁹. Es por ello que el mero recibir todavía no es padecer, a no ser que se trate de la recepción de algo que contraría una cualidad naturalmente propia del sujeto receptor, de donde la materia no es sujeto de pasiones en un sentido propio, esto es, en la medida en que la cualidad que pueda recibir no la prive de otra que naturalmente le compete poseer: «La materia tampoco puede padecer *per se*, en tanto el padecer sucede por la remoción de algo de la substancia [receptora], toda vez que el padecer se dice [al modo de un pasaje] de lo contrario a lo contrario; pero según que el padecer signifique solamente el recibir, así a la materia le conviene padecer por sí misma»²⁰. La *ύλη* o *materia prima* no es sujeto de pasión pues, en cuanto tal, carece de ser en acto, el cual sólo le adviene en tanto se halle compuesta con una forma substancial. Consecuentemente, la enfermedad, tal como la encara el arte de la medicina, no anida propiamente ni en la *materia prima* del hombre, el sujeto último de todos

¹⁸ *De verit.*, loc. cit., ibid.

¹⁹ *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 1a. Cfr. ARISTOTELES, *Phys. Z* 4: 234 b 10-20, et *Θ* 5: 257 b 1.

²⁰ *In IV De div. nomin.*, lect. 21, n. 560.

los cambios que puedan inmanecer a su naturarleza, ni tampoco en el alma humana, ya que su positiva inmaterialidad y su espiritualidad la revelan incapaz de sufrir cualquier tipo de alteraciones.

Para Santo Tomás, luego, el sujeto propio de movimientos pasionales, cuales las enfermedades que demandan la atención de la medicina, no puede ser una cosa del todo inmaterial, sino forzosamente un cuerpo físico, una substancia sensible: «Dicendum quod, proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati [...] Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est»²¹. Ciertamente, si la pasión, en un sentido estricto, implica la supresión de una cualidad inherente en su sujeto —tal como la enfermedad comporta la remoción de la salud—, esto no puede suceder sin que acarree una mutación corpórea: «Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem»²². Más rigurosamente aún, cabe asegurar que las pasiones y las enfermedades propiamente dichas tienen su sujeto en un compuesto hilemórfico: «Pati, secundum quod est cum abiectioe et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma»²³; o bien: ««Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis»²⁴. Éste es el dato capital de la teoría aristotélico-tomista de las pasiones morbosas que pueden afectar al hombre: el sujeto pasible es la *materia secunda* o el cuerpo natural del viviente humano en acto, pero no su *materia prima* ni su alma o forma substancial, pues aquélla no puede obrar como el sujeto próximo de ningún padecimiento y ésta, al ser absolutamente inmaterial, es esencialmente inalterable.

La médula de la concepción tomista de la pasión y del sujeto de la psiquiatría, reside, pues, en esto: *proprie et per se*, la pasión es una alteración corpórea²⁵. Si se echa mano a la noción de pasión para atribuirle a alguna afección del alma humana, ello sólo puede darse por alguna de estas dos razones: o bien porque se considera que el alma del hombre sería una substancia material material —opinión a todas luces falsa—, o bien porque se le asigna metafóricamente un cierto padecer por analogía con el padecimiento corpóreo, que es el padecer *stricto sensu*. Pero el alma humana, que es una substancia inmaterial incompleta, no puede padecer *per se*. Todo su padecer, en la medida en que sea lícito hablar de este modo, le viene de su condición de forma del cuerpo orgánico del hombre al que está substancialmente unida. Por esta causa, habiendo negado que nuestra alma padezca *proprie et per se*, Santo Tomás ha aseverado que únicamente puede padecer *per accidens*, lo cual reclama una pertinente aclaración.

²¹ *De verit.* q. 26 a. 2 resp. Aunque en apariencia pueda sonar redundante, apuntemos que en todo este argumento tomista se alude al cuerpo físico o natural, ya que es bien sabido que la noción de cuerpo no se predica solamente de las substancias materiales sensibles, sino incluso, aunque por analogía con éstas, de los llamados *corpos matemáticos*, cuales las figuras geométricas, al estilo del cubo, del paralelogramo, del poliedro, del cilindro, etc.

²² *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 resp.

²³ *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 1um.

²⁴ *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 1um. Cfr. *In VI Phys.*, lect. 5, n. 10; *In VIII Phys.*, lect. 10, n. 2; *In II De anima*, lect. 11, n. 365; *In II Ethic.*, lect. 5, n. 292; *In IV Ethic.*, lect. 17, n. 869; *In VII Ethic.*, lect. 3, n. 1351.

²⁵ Para una primera aproximación a la noción de alteración en la filosofía natural de Santo Tomás, véanse *In VII Phys.*, lect. 5, n. 1; et *In I De generat. et corrupt.*, lect. 10, n. 2. Cfr. I. A. GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, nn. 391-394, vol. I, pp. 328-330.

El padecimiento *per accidens* del alma humana ha sido afirmado por Santo Tomás en virtud de la impasibilidad que le atañe *per se* como substancia inmaterial y como forma substancialmente unida al cuerpo del hombre: «Toda vez que el alma es algo incorpóreo, a ella propiamente no le concierne el padecer, a no ser porque se aplica al cuerpo». Mas la *applicatio* del alma al cuerpo reviste dos modalidades. La primera de ellas depende de la esencia misma del alma: el alma es de suyo la forma del cuerpo; por ende, en tanto se halle substancialmente unida al cuerpo que informa, no puede padecer por sí misma, sino *per accidens*, esto es, en la medida en que, como toda forma, se mueve o es movida en consonancia con el movimiento del sujeto movable, que no es ninguna de sus partes aisladamente considerada, sino el compuesto hilemórfico completo²⁶. La segunda modalidad del padecer *per accidens* del alma no incide en su esencia, sino en las operaciones ejercidas a través de los órganos corpóreos que ella vivifica; pero, por este lado, también sólo accidentalmente el alma puede padecer por razón de la movilidad inherente a las potencias inferiores —los sentidos—, cuyos actos no pueden ser ejercidos como no sea en función de ciertas partes orgánicas del sujeto movable, si bien en tal circunstancia, más que como un sujeto paciente, el alma obra como un agente operativo: «Ideo secundum eas [=potentias sensitivas] anima non patitur, sed magis agit»²⁷. La conclusión de Santo Tomás, luego, es ésta: en el alma humana se da un cierto padecer; mas no en cuanto a su substancia espiritual, que permanece esencialmente impasible, sino en virtud de las potencias sensitivas, como ya antes lo había expresado Aristóteles, lo cual no podría darse al margen del sujeto alterable, que es el compuesto de materia y forma, mas nunca la substancia propia del alma intelectiva misma, pues su naturaleza positiva y excluyentemente inmaterial le impide actuar al modo de sujeto del movimiento de alteración —un movimiento que constituye la esencia de las afecciones morbosas—, dado que éste requiere indefectiblemente una transmutación corpórea²⁸.

El alma humana no puede padecer *proprie et per se*. Padece solamente *per accidens* en tanto el sujeto movable o alterable sea una cosa compuesta, lo que acontece en razón del cuerpo material. Santo Tomás ha estimado que este padecimiento *per accidens* del alma humana se produce de dos modos distintos que fundan la institución correlativa de dos especies de pasiones: la pasión corpórea y la pasión animal. El fundamento de esta distinción radica en que, si observamos el acto que causa la alteración pasional de un sujeto hilemórfico compuesto de cuerpo y alma, podemos detectar paralelamente una doble relación del alma con el cuerpo: «Aquello compuesto de materia y forma —dice Santo Tomás— obra por razón de la forma, así como padece por razón de la materia: por tanto, la pasión comienza por la materia y en cierto modo pertenece *per accidens* a la forma; mas la pasión del paciente deriva del agente, porque la pasión es efecto de la acción»²⁹. Asentado este principio del padeci-

²⁶ «Vnde sic anima non patitur per se, sed per accidens, sicut aliae formae moventur motis subiectis compositis» (*In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 2a).

²⁷ *In III Sent.*, loc. cit., ibid.

²⁸ «Sed quia huiusmodi vires [=potentiae sensitivae] non sunt subsistentes, sed formae organorum corporalium, ideo non dicitur pati per se, neque anima secundum eas, sed per accidens, inquantum compositum patitur, ut dicitur in *I De anima*» (*In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 2a). Vide ARISTOTELES, *De anima* A 3: 406 a 30-33 et A 4: 408 a 30-34. Cfr. P. SIWEK S. I., *La psycho-physique humaine d'après Aristote*, Paris 1930 (=Collection Historique des Grands Philosophes), pp. 121-150.

²⁹ *De verit.* q. 26 a. 2 resp.

miento *per accidens* del alma del hombre, Santo Tomás ha pasado luego a estudiar la doble especificación de las alteraciones que pueden tener lugar en los compuestos de cuerpo y alma.

La pasión corpórea se inicia en el cuerpo y termina en el alma, que a él está unida como su forma substancial. Santo Tomás nos ha brindado un ejemplo de este padecimiento: una herida que lesiona al cuerpo implica una verdadera pasión, pues tal lesión debilita la unión del cuerpo y del alma, ya que el sujeto directamente afectado por esa herida —el paciente *per se*—, es el mismo órgano afectado; pero no por ello el alma deja de padecer *per accidens*. ¿En qué sentido? En la medida en que, según su mismo ser, se halla substancialmente unida al cuerpo, por cuanto el mismo cuerpo es capaz de recibir una afección hiriente en tanto esté vivificado por tal alma³⁰. La pasión animal, en cambio, registra el movimiento opuesto: la afección empieza en el alma, que es el motor del cuerpo, y termina en éste. La ira, el temor y otras emociones similares delatan que el alma padece *per accidens*, porque el principio próximo del conocimiento y del movimiento tendencial del hombre no es la misma substancia del alma en cuanto tal, sino sus potencias aprehensivas y apetitivas, ya que, de acuerdo a una de las cláusulas descolantes de la metafísica tomista, ninguna substancia creada es inmediatamente operativa en virtud de su propia esencia, toda vez que su obrar depende inmediatamente de sus potencias ordenadas a sus actos respectivos. Pero la inherencia de estas pasiones en su sujeto propio no acontece sin que el cuerpo trasunte determinadas modificaciones —v. gr., la ruborización, la aceleración del ritmo cardíaco, las contracciones musculares, etc.—, que denuncian la obediencia del móvil, el propio cuerpo, con respecto a su motor, es decir, el alma a él unida como su forma substancial³¹. Las consideraciones de este texto de las cuestiones ordinarias *De veritate* habrán de jugar un papel relevante en la determinación del sujeto de la medicina psicoterapéutica.

Pues bien: si el alma únicamente *per accidens* puede padecer, y siempre por razón del cuerpo que sufra una transmutación o alteración, ¿cabe hablar propiamente de *enfermedades mentales* o, más todavía, de enfermedades cuyo sujeto próximo estaría desprovisto de órganos corpóreos? Si nos remitimos a la doctrina de Santo Tomás recién colacionada, caeremos en cuenta que las afecciones enfermizas ponen invariablemente al descubierto que el cuerpo puede padecer *per se*, pero el alma sólo puede padecer *per accidens*. Si partimos del hecho de que la enfermedad se predica al modo de una pasión, tal como lo han estipulado en su momento Aristóteles y el Aquinate, no existe posibilidad alguna de una enfermedad puramente espiritual, porque no hay modo de que el alma humana, una substancia espiritual o positivamente inmaterial, padezca *per se*. En consecuencia, las enfermedades de las cuales se ocupa la psiquia-

³⁰ «Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Vno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma: et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima; et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur» (*De verit.*, loc. cit., *ibid.*).

³¹ «Alio modo ita quod [passio] incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilia sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motui motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens» (*De verit.*, loc. cit., *ibid.*).

tría deben ser vistas como pasiones de un compuesto hilemórfico cuya naturaleza excluye que su forma substancial —el alma intelectiva— pueda ser el sujeto propio de las alteraciones sufribles en mérito a la organicidad en que se funda todo deterioro concebible al modo de una afección morbosa. Pero esta tesis de Santo Tomás no se podría entender en todos sus alcances si no se tuviera presente su oposición frontal a todos los intentos enderezados a querer ver también en nuestra alma un compuesto hilemórfico.

4. LA CONFUTACIÓN TOMISTA DE LA TEORÍA DE LA COMPOSICIÓN HILEMÓRFICA DE LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES Y SU IMPORTANCIA EN EL ÁMBITO PSIQUIÁTRICO

Algunos autores han creído que las enseñanzas de Santo Tomás relativas al padecimiento *per accidens* del alma humana cerraría definitivamente las puertas para interpretar correctamente la naturaleza de aquellas enfermedades que la psiquiatría contemporánea califica con el adjetivo *mentales*. Esos autores han estimado imprecavidamente que el tomismo no daría cabida a las *enfermedades mentales* que constituyen la materia de las artes psicoterapéuticas, por lo cual se han sentido empujados a recusar la doctrina aquiniana como un expediente vetusto ya del todo superado por las conquistas modernas de la ciencia médica. Pero hay un argumento de innegable contundencia que nos manda reivindicar los principios de la filosofía de Santo Tomás para justificar la obra curativa de la psiquiatría sobre la bases de estos mismos principios, con el agregado de que es merced a tales principios, precisamente, que nuestra disciplina obtiene su debida configuración como terapia apropiada de los disturbios mencionados. En la raíz del argumento a que nos referimos se halla la encendida crítica que Santo Tomás ha dirigido contra una corriente del pensamiento medieval que ponía un componente material en las sustancias espirituales y, por tanto, en la misma alma humana.

En la época en que viviera Santo Tomás, el representante más eminente de la posición que propugnaba la composición hilemórfica de las sustancias espirituales ha sido su amigo San Buenaventura. Tratando del alma del hombre, el maestro franciscano ha pensado que todos los entes de este mundo constarían de materia y forma. El alma humana no sería una excepción, por más que San Buenaventura haya apreciado que la forma substancial del hombre contendría una *materia spiritualis* dotada de un refinamiento ausente en las almas de los animales irracionales y en cualquier otra forma substancial de menor jerarquía óptica que la nuestra. Por cierto, esta actitud bonaventuriana de ningún modo podía compaginarse con la doctrina aquiniana de la naturaleza del alma humana.

El Doctor Seráfico ha desechado drásticamente la inmaterialidad de nuestra alma tal como la ha concebido Santo Tomás. Para éste, el alma humana carece absolutamente de toda materia, por más que en ella permanezcan las composiciones de la substancia y de los accidentes, del acto y de la potencia y de la esencia y del ser. A la inversa, San Buenaventura suponía que, además de estas clases de composiciones, el alma intelectiva del hombre también acogería una composición de la materia y de la forma; pero interesa indicar que su opinión ha buscado apoyarse en algo que Santo Tomás, como acabamos de verlo, no ha admitido de ninguna manera: que nuestra alma padecería *per se* una serie de afecciones que no pueden tener su sujeto en una substancia del todo inmaterial. He aquí la teoría de San Buenaventura: «Algunos dijeron que ningún alma, ni racional ni brutal, tiene materia, pues son espíritus sim-

ples; no obstante, dijeron que en el alma racional hay una composición de aquello por lo cual es y de lo que es [*ex quo est et quod est*], porque la misma [alma] es algo [*hoc aliquid*], a lo cual le es nato subsistir por sí y en sí. Pero, habida cuenta que es palmario que el alma racional puede padecer, obrar y mudar de una propiedad a otra y subsistir en sí misma, no parece que esto baste para decir que en ella solamente hay una composición de aquello por lo cual es y de lo que es, sino que debe añadirse en ella la composición de materia y forma»³². Según San Buenaventura, el padecimiento *per se* del alma humana se confirmaría mediante una razón metafísica: el principio *a quo* de una creatura como el animal racional es un principio material; mas, dado que los principios de la creatura lo serían igualmente de todo el compuesto, el alma del hombre no podría excluir la presencia de dicho principio material en su substancia. Nuestra alma, por ende, tendría en la materia uno de sus componentes: «Cum igitur principium a quo est fixa existentiae creaturae in se sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere»³³.

Especulativamente distanciado de Santo Tomás, San Buenaventura ha estado convencido de que el alma humana podría ser *per se* sujeto de pasiones, y esto, de acuerdo al maestro franciscano, porque el hombre, substancia compuesta de materia y forma, es un ente unitario cuyos componentes físicos serían también componentes de las partes del compuesto —el cuerpo y el alma—, de manera que, siendo el alma humana sujeto de movimientos al estilo de las alteraciones, como la tristeza y la alegría, solamente habría de serlo en tanto posea una composición intrínseca de forma y materia: «Todo aquello que según su mutación es susceptible de contrarios, es algo [*hoc aliquid*] y una substancia por sí misma subsistente en razón del género, y toda [cosa] tal es compuesta de materia y forma; pero, según su mutación, el alma es susceptible de alegría y tristeza; luego, el alma racional es compuesta de materia y forma»³⁴.

Étienne Gilson ha compendiado la posición de San Buenaventura en medio de la frondosa querella medieval acerca de la composición de las substancias espirituales creadas diciendo lo siguiente: «El alma humana está sujeta al cambio; el alma humana es una substancia individual; el alma humana está compuesta de forma y materia, siendo ello lo que también nos permitirá definir con más precisión las condiciones de su individualidad»³⁵. Pero es notorio que Santo Tomás no podía suscribir un planteo de esta factura³⁶.

³² *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 concl.: *Opera omnia*, ed. Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882, vol. II, p. 414.

³³ *In II Sent.*, loc. cit.: *Ibid.*, p. 415.

³⁴ *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 ad 5um: *Ibid.*, p. 414.

³⁵ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e. éd., Paris 1943 (=Études de Philosophie Médiévale IV), p. 2588; cfr. pp. 256-260.

³⁶ Como se puede notar, el error clave de la posición bonaventuriana estriba en la transpolación indebida de la composición física de materia y forma a un ámbito entitativo que desborda el género de las cosas corpóreas, porque la materia no es principio de ninguna entidad de índole exclusivamente espiritual. La ojeriza antiaristotélica de la primera escuela franciscana, en la cual San Buenaventura se ha enrolado como uno de sus animadores más entusiastas, ha jugado una mala pasada a sus voceros, quienes no parecen haber comprendido que el hilemorfismo de la filosofía peripatética nunca ha alentado la pretensión de querer extenderse al plano metafísico. La propia metafísica de Aristóteles aventaba toda posibilidad de prolongar al orden espiritual las determinaciones ónticas fundadas en la composición de la materia primera y de la forma substancial, por cuanto el Estagirita había dejado claramente asentado que los entes positivamente inmate-

Con una energía ineludible, Santo Tomás ha defendido la inmaterialidad absoluta de toda naturaleza espiritual, lo cual explica por qué ha luchado tenazmente contra todas las escuelas que en su época habían propuesto cualquier tipo de introducción de la materia en las substancias separadas creadas y en nuestra misma alma intelectual: si tales substancias y el alma del hombre incluyeran siquiera una tenue presencia de la materia, la espiritualidad positiva, que les es esencial, quedaría abrogada de raíz³⁷. En el caso del alma humana, la distinción real que reina entre ella y el cuerpo al que está unida elimina cualquier posibilidad de introducir un componente material en su naturaleza³⁸.

Importa destacar que Santo Tomás ha acudido gratamente a la autoridad de San Agustín cuando le cupo llevar adelante su apología de la inmaterialidad absoluta de nuestra alma. La relevancia de este recurso tomista a la autoridad de San Agustín estriba en que los contendientes de Santo Tomás habían hecho lo mismo para dotar de solidez argumentativa a sus puntos de vista, de modo que el gesto del Aquinense ha servido tanto para disipar la presunción de todo compromiso del padre africano con la corriente que propugnaba la composición hilemórfica de los espíritus y, simultáneamente, cuanto para aprovechar el testimonio del obispo de Hipona a favor de la entera inmaterialidad que les ha atribuido nuestro maestro escolástico³⁹.

Santo Tomás parece haber tenido certeza de que la proliferación de las opiniones que en su tiempo querían hacer compuestos hilemórficos de todas las substancias espirituales creadas no procedía tanto de una exégesis irreverente de la doctrina de San Agustín, sino más bien de la influencia del pensamiento del filósofo judío español Ibn Gebirol, el famoso Avicbrón, cuyo libro *Fons vitae* era vastamente leído y hasta encomiado por sus colegas del siglo XIII. En las páginas de este escrito se encuentra la exposición más extrema de un hilemorfismo universal que no exceptúa a ninguna creatura de hallarse compuesta de materia y forma⁴⁰.

La férrea oposición tomista contra Avicbrón se palpa ya en su juvenil comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Dicen algunos, declara Santo Tomás, que el alma está compuesta de materia y forma, entre los cuales hay quienes han afirmado

riales —el alma humana, las substancias separadas finitas y el acto puro del primer motor inmóvil— están exentos de todo principio asimilable a la ύλη, esto es, un principio intrínseco a las cosas movibles investigadas por el filósofo de la naturaleza.

³⁷ Sobre el origen y las propuestas de las escuelas contra las cuales Santo Tomás ha contrincado vehementemente, véase O. LOTTIN O. S. B., «La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* XXXIV (1932) 21-41. Para la peculiar doctrina psicológica sostenida por Pedro Juan de Olivi, teólogo franciscano contemporáneo de San Buenaventura, consúltese B. ECHEVERRÍA O. F. M., *El problema del alma humana en la Edad Media* (Pedro Juan de Olivi y la definición del Concilio de Vienne, Buenos Aires-México 1941 (=Biblioteca Iberoamericana de Filosofía).

³⁸ Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Torino 1963 (=Studi Superiori), pp. 209-212; et ID., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955 (=Profili e Sintesi), pp. 261-265.

³⁹ De San Agustín, véase el *Super Genes. ad litt.* VII 7-9: PL XXXIV 359-360, citado por Santo Tomás en la *Summ. theol.* I q. 75 a. 5 sed contra.

⁴⁰ La obra ha sido editada a fines del siglo XIX por C. BAEUMKER, *Avengebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Monasterii Westfalorum 1892-1895 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I/2-4). Acerca de las relaciones de Santo Tomás con Avicbrón, consúltese la monografía de M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avengebrol*, ibi 1900 (=Id. III/3).

que es una misma la materia del alma y la materia de las restantes cosas corpóreas y espirituales; pero esto no es conforme a la verdad, pues ninguna forma es inteligible sino en razón de su separación de la materia. Nuestra alma, precisamente, es inteligible por ser del todo inmaterial, de donde «no parece que el alma tenga materia, a no ser que la materia se tome equivocadamente»⁴¹.

Santo Tomás se ha visto compelido a salir al cruce de una fuerte tendencia escolástica que había acatado la opinión de Avicbrón propugnando la materialidad del alma humana, pero que, en el fondo, delataba no haber comprendido la significación del hilemorfismo plasmado paradigmáticamente en la física de Aristóteles. La tesis de la composición natural de materia y forma en todas las sustancias corpóreas, enunciada por el Estagirita en la era precristiana, de ningún modo pretendía extender esta especie de composición a cada uno de los componentes intrínsecos de los entes compuestos. De lo contrario, tanto la materia como la forma deberían hallarse compuestas, a su vez, de una sucesión infinita de coprincipios hilemórficos. Por eso Santo Tomás ha entendido que la sindicación del alma como un principio que contendría en sí mismo materia no podía postularse sin postularse paralelamente la ruina de su quiddidad propia. La distinción real de ambos coprincipios físicos nos disuade de la tentación de desear encontrarlos en las formas puramente espirituales: «A pesar de lo que otros dijeran en sentido contrario, no me parece que en modo alguno en el alma ni en ninguna otra sustancia espiritual haya materia, pues éstas son formas y naturalezas simples»⁴². Santo Tomás nunca ha abandonado este criterio filosófico.

Tal vez nadie como el Aquinate haya asumido en la escolástica medieval la oposición más firme contra todos los intentos de poner en el alma humana siquiera un atisbo de materia. La oposición tomista al hilemorfismo de las sustancias espirituales de inspiración avicebroniana, contaba incluso con un fundamento metafísico que el Santo Tomás no ha dejado de subrayar: aunque en las sustancias espirituales creadas se preserve la distinción real de la esencia y del ser, tal distinción no comporta que la naturaleza de estas cosas deba participar la materia, porque dichas sustancias poseen una esencia positivamente inmaterial que excluye toda composición hilemórfica, por más que no excluya la composición de la sustancia y de los accidentes, del acto y de la potencia y del acto de ser y de la quiddidad⁴³.

En la lectura sobre el primer libro *De anima* de Aristóteles, Santo Tomás ha hecho suya la teoría de aquellos filósofos que han considerado al principio vital del hombre como algo completamente incorpóreo: «Sine dubio anima incorporalissima et subtilissima est»⁴⁴. La misma doctrina ha sido sustentada en una de las cuestiones

⁴¹ *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 2 resp. La línea antiavicebroniana de este comentario se percibe ya desde sus inicios: «Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod omnium est materia una; et huius positionis auctor videtur Avicbron, qui fecit librum *Fontis vitae*, quem multi sequuntur» (*In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 resp.).

⁴² *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 resp. Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 4 ad 4um; *Quodlib. IX* q. 4 a. 1 per totum; et *De potent.* q. 6 a. 6 ad 4um.

⁴³ «In substantiis creatis intellectualibus [...] est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Vnde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia» (*De ente et essentia* 5).

⁴⁴ *In I De anima*, lect. 6, n. 68. Cfr. lect. 11, n. 175.

quodlibetales del santo doctor: «Si por materia se toma propiamente aquello que sólo es en potencia, es imposible que el alma humana esté compuesta de materia y forma»⁴⁵. Por otra parte, en la cuestión sexta de las disputas ordinarias *De anima*, consagrada a resolver el problema *utrum anima composita sit ex materia et forma*, Santo Tomás ha persistido en la defenestración de la opinión de Avicibrón, a la cual ha calificado como frívola: «Sic ergo manifestum est rationem praedictam [ab Avicibron allegatam] esse frivolum»⁴⁶.

Una nueva reacomodación del asunto se puede leer en las veinticinco objeciones y soluciones, en los catorce raciocinios *sed contra* y en la maciza *responsio* del artículo inaugural de las cuestiones disputadas *De spiritualibus creaturis*, en el cual el tema en debate ha sido, precisamente, el problema suscitado por la teoría de quienes han sugerido la composición de materia y forma en las substancias espirituales⁴⁷. Esta clase de composición no existe en tales substancias, pues de nada vale el querer verla en ellas junto a las composiciones de la esencia y del ser o del acto y de la potencia, ya que la equiparación de la materia a cualquier tipo de potencia no tiene justificación alguna. La materia, en efecto, es el principio potencial de los entes corpóreos, mas no todo principio potencial es de suyo materia, pues la noción analógica de potencia también se predica de la *essentia* o de la *quidditas* de las cosas finitas que tienen el acto ser al modo de su primera perfección participada: «Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae, si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum»⁴⁸.

También en la *Summa contra Gentiles* existen varios capítulos dedicados a probar que las substancias intelectuales son inmateriales y que el alma humana, por la misma razón, no posee una naturaleza corpórea⁴⁹. En esta obra, Santo Tomás ha incluido un capítulo donde expone las tres razones que impiden la equiparación de la composición de substancia y ser a la composición de materia y forma: «Primero, porque la materia no es la misma substancia de la cosa, ya que [de ello] se seguiría que todas las formas sean accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas: la materia, en cambio, es parte de la substancia. Segundo, porque el mismo ser no es el acto propio de la materia, sino de toda la substancia. Su acto, pues, es el acto por el cual podemos decir que es. Pero el ser no se dice de la materia, sino del todo. Por eso no se puede decir de la materia que es, sino que la misma substancia es aquello que es. Tercero, porque ni la misma forma es el mismo ser, sino que se relaciona [con el ser] según [un cierto] orden: pues se compara al mismo ser como la luz al alumbrar, o como la blancura al ser blanco»⁵⁰. Está claro, entonces, que la composición entitativa — o metafísica, como dicen algunos filósofos — de la substancia y el ser rebasa la composición física o natural de la materia y la forma.

⁴⁵ *Quodlib.* III q. 8 a. 1 resp.

⁴⁶ *De anima* a. 6 resp.

⁴⁷ Cfr. *De spirit. creat.* a. 1 per totum.

⁴⁸ *De spirit. creat.* a. 1 resp.

⁴⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 50-55 et 65.

⁵⁰ *Summ. c. Gent.* II 54.

Ya en la *Suma de teología*, Santo Tomás demuestra la inmaterialidad de la forma substancial del cuerpo humano por aquello mismo que se desprende de la noción propia de alma y por el proceso del conocimiento intelectual. Esta demostración desemboca en la conclusión invariable de Santo Tomás: «Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae»⁵¹.

No obstante, el documento más penetrante de la literatura aquiniana en este aspecto es el opúsculo inconcluso *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, un texto que la mayoría de los estudiosos ubican en la etapa postrera de la producción científica de Santo Tomás, cuyas páginas contienen la refutación óptima del dualismo hilemórfico impulsado por Avicibrón y acogido por numerosos autores cristianos del siglo XIII⁵². Para Santo Tomás, la opinión del filósofo hebreo constituye un fracaso a causa de las siguientes falencias: primera, pretende ascender desde lo inferior a lo superior de las cosas resolviendo este ascenso en los principios materiales, «quod omnino rationi repugnat»; segunda, reincide en la posición de los primitivos filósofos de la naturaleza, que reducían todas las cosas a la materia como a su único principio, pero esta posición no sólo «tollit quidem veritatem materiae primae», sino que incluso «tollit etiam logicae principia»; tercera, contradice los fundamentos de la física por su incompatibilidad con los principios de la generación y de la corrupción de las cosas corpóreas; y cuarta, implica la negación de los principios metafísicos que fecundan en la inteligencia de la unidad y de la multiplicidad de los entes que pueblan el universo: «tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio [Avengebrolis] etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem»⁵³.

Cabe afirmar, entonces, que la importancia para la psiquiatría de la refutación tomista del hilemorfismo de las sustancias espirituales reside en que la remoción de las teorías que pretendían hallar un principio material en tales sustancias despeja el camino para captar por qué la especificación de las enfermedades atendidas por aquella técnica médica depende de la conjunción de estos dos factores: primero, las afecciones morbosas que pueden ser curadas mediante los procedimientos psicoterapéuticos recaban su inherencia en un sujeto hilemórfico de naturaleza psicosomática, esto es, un sujeto que no es ni un cuerpo inanimado ni un espíritu desencarnado; segundo, el alma humana no es *per se* sujeto de anomalías emocionales, porque su

⁵¹ *Summ. theol.* I q. 75 a. 5 resp.

⁵² Cfr. *De subst. separat.* 5-8. Asintiendo a la posición de Grabmann, casi todos los historiógrafos contemporáneos de Santo Tomás datan este notable opúsculo hacia los últimos años de la vida del maestro. La excepción está constituida por la opinión de Vansteenkiste, quien continúa insistiendo en la necesidad de retrotraerlo a una etapa juvenil de la carrera científica del Aquinate; opinión a la cual también acaban de sumarse los editores de una reciente traducción española de este libro. Cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literar-historische Untersuchung und Einführung*, 3. Aufl., Münster i. Westf. 1949 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXII/1-2), S. 325; y C. VANSTEENKISTE O. P., recensión de *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, ed. I. Perrier O. P.: *Bulletin Thomiste* VIII (1951) 17-30. Vide etiam TOMÁS DE AQUINO, *Las substancias separadas*, introducción, traducción y notas de A. García Marqués y M. Otero, Valencia 1993, pp. 17-29 (cfr. nuestra recensión en *Sapientia* L [1995] 225-227); y F. J. LESCOE, «De substantiis separatis: Title and Date»: *St. Thomas Aquinas 1272-1974. Commemorative Studies*, ed. by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. I, pp. 51-61.

⁵³ *De subst. separat.* 6.

padecer *per accidens* le concierne en tanto se halle unida substancialmente a un cuerpo orgánico, al grado tal que el paciente de estas enfermedades es *per se* el sujeto de tales alteraciones por razón de su organismo corpóreo; no por razón de la forma substancial que lo vivifica. La conjunción de estos dos factores, preanunciados por Santo Tomás en su doctrina del padecimiento humano, nos lleva a replantear la cuestión de la índole propia de las enfermedades inspeccionadas por el psiquiatra. Es el momento propicio, pues, para entrar de lleno en la consideración de aquello envuelto en la concepción de las denominadas *enfermedades mentales*, para lo cual es indispensable partir siempre de los dos supuestos esclarecidos este apartado: 1º) el alma intelectual del hombre, su forma substancial, es impasible *per seipsa*, y 2º) el sujeto propio de las enfermedades sufribles por el animal racional es el compuesto hilemórfico completo, i. e., el individuo humano compuesto de alma espiritual y cuerpo material.

5. EL PROBLEMA DE LAS DENOMINADAS *ENFERMEDADES MENTALES* SEGÚN EL ENFOQUE DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Recusado debidamente por la filosofía tomista el hilemorfismo del alma humana, empieza a resolverse el problema suscitado por las dificultades que se presentan para entender las relaciones de las enfermedades psicosomáticas con la composición hilemórfica de la substancia natural del hombre. Nuestra alma no es *per se* sujeto de enfermedades, aunque pueda padecer *per accidens* en virtud de su unión substancial al cuerpo material, el cual sí tiene capacidad para sufrir los efectos de los movimientos de alteración en que consisten las pasiones. La solución del problema, luego, nos orienta hacia el examen de estas inmutaciones defectivas en cuanto su sujeto propio es en el compuesto hilemórfico, pero que solamente *per accidens* afectan a la forma del cuerpo.

Por lo que respecta a las enfermedades que puede sufrir el hombre, su padecimiento implica la vulneración de su salud corpórea. La enfermedad propiamente tal es un movimiento por el cual el sujeto pierde una disposición natural del compuesto hilemórfico cuyo cuerpo es informado por el alma intelectual, que sólo *per accidens* es afectada por ese movimiento, mientras el cuerpo, en cambio, es afectado *per se*. Pero la enfermedad, al implicar una pérdida de la salud, implica también una mutación desde un estado original naturalmente perfecto hacia otro estado adventicio imperfecto signado por el deterioro de aquella disposición primitiva. De ahí que Santo Tomás haya visto que la aparición de la enfermedad no se da sin la introducción de un daño positivamente tal en el sujeto paciente, esto es, sin el pasaje desde un estado primigeniamente perfecto hacia otro estado imperfecto. A este pasaje lo ha llamado *transmutatio in deterius*. Por eso la pasión propiamente dicha, como lo es la enfermedad, implica una modificación desde lo mejor hacia lo peor: «La pasión propiamente dicha no puede competir al alma sino por razón del cuerpo, o sea, en cuanto el compuesto padezca. Pero hay en esto una diversidad, pues más propiamente se da la razón de pasión cuando una transmutación de esta índole deteriora [al sujeto] que cuando lo mejora»⁵⁴. Sin embargo, según algo ya anotado, las enfermedades no pueden inherir *per se* en el alma ni tampoco en el cuerpo aisladamente

⁵⁴ *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 resp.

considerado. El sujeto propio de la enfermedad es el compuesto de cuerpo y alma, y así *la transmutatio in deterius* no puede convenir al alma como no sea *per accidens*, conviniendo *per se*, no obstante, a ese compuesto hilemórfico en tanto éste sea lo que puede corromperse⁵⁵.

Siendo el compuesto el sujeto de la enfermedad, el hombre no padece alteraciones de su salud en razón del alma misma. Al ser el alma humana esencialmente impenetrable, el ente humano se enferma en razón de su componente material: el cuerpo. La necesidad de afirmar esta tesis de la filosofía natural de Santo Tomás viene impuesta por el hecho de que el hombre no solamente no puede enfermarse en razón del alma, sino que tampoco puede sufrir esta clase de alteraciones de su salud en razón de toda su substancia compuesta, porque el compuesto no sufre más que en razón de aquella parte corpórea cuya organicidad funda la posibilidad de alterarse⁵⁶.

La necesidad de que la enfermedad tenga como sujeto un compuesto hilemórfico orgánico que pueda padecer en razón de su componente material redundará en algo que de ahora en más habrá de ocuparnos pormenorizadamente: también el sujeto de inherencia de las enfermedades atendidas por la psiquiatría es el compuesto que puede alterarse en razón de la organización anatómico-fisiológica del cuerpo humano.

El problema del sujeto de la psiquiatría, empero, se ha complicado cuando se ha recurrido a una expresión para nada feliz a los fines de sindicar la naturaleza de las anomalías que se desean curar a través de los procedimientos terapéuticos de esta técnica médica, ya que a todos nos consta que comúnmente se dice que tales afecciones serían *enfermedades mentales*, como si estas afecciones inhirieran *per se* en el componente puramente espiritual de nuestra naturaleza, a saber: en el alma intelectual⁵⁷.

Admitamos que esta forma de expresarse, hoy ampliamente generalizada y casi nunca discutida, no se ajusta a la verdad de las cosas. Merced a todo lo expuesto en derredor de la condición propia de las alteraciones que pueden afectar la salud del hombre, hemos de rendirnos ante la evidencia de este dato: no existe una enfermedad estrictamente mental precisamente porque nuestra alma intelectual no puede albergar *per se* este tipo de anomalías. Si el alma inmaterial solamente puede padecer *per accidens*, las enfermedades tratadas por el psiquiatra no pueden ser *per se* alteraciones de la mente en cuanto tal⁵⁸. Santo Tomás no ha dudado en subrayar la imposibilidad

⁵⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 3um.

⁵⁶ Cfr. *De verit.* q. 26 a. 2 obi. 4a et ad 4um.

⁵⁷ Cfr. F. ALEXANDER, «The Psychological Aspects of Medicine»: *Psychosomatic Medicine* I (1939) 7-18; y J. R. CAVANAGH-J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, Barcelona 1963, pp. 13-21.

⁵⁸ Desde luego, detrás de este problema subyace la necesidad de estipular con certeza qué se entiende por *mente*. Sabemos que la significación de esta palabra ha tenido una evolución histórica sujeta a no pocas oscilaciones. El decantamiento definitivo de tal significación parece haber sido obra de los padres de la Iglesia y, más ajustadamente, de San Agustín. Santo Tomás no ha dejado de citar aquel famoso pasaje de un libro del obispo de Hipona donde éste afirma que «illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur» (*Super Gen. ad litt.* III 20: PL XXXIV 292); pero es conveniente observar que el Aquinate, al colacionar este texto agustiniano, ha declarado que todas estas voces significan una misma cosa al modo de nombres sinónimos: «Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8 sed contra). Con todo, Santo Tomás no ha pasado por alto que la significación de la palabra *mens* carga una cierta particularidad, i. e., la del intelecto en cuanto se aplica al análisis de una cosa valiéndose de los actos de juzgar y de medir o mensurar, según se deduce de una doctrina expuesta siglos antes por San Juan Damasceno: «Illa distinctio Damasceni

de que la mente humana pueda inmutarse *per se* a causa de un principio material, aunque no ha negado que nuestra mente, en virtud de la unión del alma al cuerpo, pueda registrar *per accidens* ciertas alteraciones fundadas en la corruptibilidad del organismo corpóreo del hombre⁵⁹.

Sobre la base de esta doctrina tomista, creemos oportuno formular cinco proposiciones que nos ayudarán a circunscribir el sujeto de la psiquiatría a su ámbito patológico propio:

1ª) *No toda desviación mental constituye una enfermedad.* El intelecto y la voluntad del hombre son potencias inmatrimales que ofician como principios de nuestro conocimiento intelectual y de nuestras voliciones, que son, a su vez, los actos que presiden toda la vida espiritual del animal racional. Pero la impasibilidad del componente inmaterial de la naturaleza humana no da lugar para que en aquellas potencias acaezcan alteraciones asimilables a las enfermedades acerca de las cuales versa la medicina psiquiátrica. Al entendimiento humano pueden inmanecer los defectos de la ignorancia, de las dudas, de los errores y de las falacias; mas estos defectos no constituyen alteraciones como aquéllas que atribuimos a los compuestos hilemórficos capaces de corromperse. Los actos voluntarios del hombre, por su parte, pueden desembocar en obras viciosas y pecaminosas; pero estos efectos de los movimientos apetitivos tampoco son alteraciones físicas equiparables a las enfermedades. Las afecciones que poseen la índole de pasiones propiamente tales, entre las que se cuentan las enfermedades atendidas por la medicina, no pueden inherir en las sustancias espirituales, esto es, ni en Dios, ni en las creaturas incorpóreas separadas, ni en el alma humana, a no ser que las aludamos analógica o metafóricamente y sin asirnos a las especificaciones estrictas de los estados morbosos⁶⁰.

2ª) *Ciertas desviaciones espirituales pueden causar alteraciones morbosas sin que aquéllas, por sí mismas, lleguen a constituir enfermedades en un sentido estricto.* Existen desviaciones cuyos principios se encuentran en el intelecto y en la voluntad del hombre y que pueden provocar alteraciones patológicas en el sujeto humano. Dos ejemplos son útiles para verificar este aserto: a) Un individuo ha juzgado que el consumo incesante de barbitúricos contribuye a la estabilidad anímica. Quien así ha juzgado, ha puesto en práctica su opinión consigo mismo y poco después termina transformado en un drogadicto aquejado por un grave quebrantamiento de su salud.- b) Un hombre ansía alcanzar una posición social elevada valiéndose de la ostentación de riquezas, mas careciendo de medios y de habilidades suficientes para

est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. *Opinio* enim significat actus intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. *Diudicare* vero, vel *mensurare*, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen *mentis*. *Intelligere* autem est cum quadam approbatione diudicatis inhaerere» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 9 ad 4um). Cfr. SANCTVS IOANNES DAMASCENV, *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 941. Con todo, es evidente que, a los fines de nuestro estudio, hay algo que debe quedar asentado sin ambigüedades: cualquiera sea la condición entitativa y el modo de operar que le corresponda, la mente humana siempre termina asimilándose al *intellectus* o a la *ratio*, es decir, a la potencia del alma del hombre que determina su estamento óntico de substancia positivamente inmaterial o espiritual.

⁵⁹ «Mens enim nostra nunc quidem passibilia est per accidens, ex unione ad corpus et materiali efficitur secundum affectionem ad res naturales» (*In I De div. nomin.*, lect. 2, n. 67).

⁶⁰ «Nella parte superiore dell'anima, negli angeli e in Dio, non si può parlare propriamente di passione se non per metafora e analogia» (C. FABRO C. P. S., *L'anima*, p. 109).

conseguir estos bienes. Para cumplir tal deseo, ese hombre despliega incontables esfuerzos, pero esto le produce un agotamiento extremo y acaba cayendo en una gran depresión.- En ambos casos, las enfermedades contraídas por quienes han obrado tal como lo hemos descrito han tenido sus principios en el entendimiento y en la voluntad de las personas mencionadas; sin embargo, estas dos potencias inmateriales son principios demasiado remotos de aquellos efectos morbosos, porque los principios próximos e inmediatamente operativos de dichas alteraciones no son ni la esencia del alma ni tampoco aquellas potencias inmateriales, sino el apetito sensitivo, ya que solamente a éste puede atribuirse la ordenación concupiscible a los objetos particulares anhelados por dichos hombres: el placer corpóreo y la figuración social. Por eso Santo Tomás ha señalado que la razón propia de pasión, como la predicamos de las enfermedades estudiadas por la medicina, se da más bien en los actos de las potencias apetitivas que en los actos de las aprehensivas y, además, que tal razón de pasión pertenece con mayor propiedad al acto del apetito sensitivo que al del intelectivo⁶¹.

3ª) *Las neurosis y las psicosis no son afecciones propiamente mentales, sino de naturaleza psicosomática.* No habiendo enfermedades que puedan consistir *proprie et per se* en alteraciones de la mente humana en cuanto tal, las psicosis y las neurosis, los dos géneros de enfermedades de interés psiquiátrico, dependen de la mutación defectiva del organismo o de las fallas que lleguen a aquejar las funciones orgánicas del cuerpo humano⁶². Si así no fuese, no habría enfermedades atendibles por la medicina psiquiátrica y esta disciplina, por tanto, no tendría razón de contarse entre las técnicas terapéuticas. Dado el tenor pasional de las enfermedades, aun de aquéllas atendidas por el psiquiatra —lo cual presupone que su sujeto sea un cuerpo orgánico, mas no la mente humana en cuanto tal—, valgan estos esclarecimientos sobre el tenor psicosomático de las afecciones de esta clase: «Una pasión no es un estado psíquico puro, ni tampoco es una mera función fisiológica. De igual modo que el apetito sensitivo es el resultante armónico de una potencia apetitiva y de un órgano corpóreo, así también su actividad vital, es decir, la emoción, es una operación integral que encubre la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico[...] En toda respuesta emocional participan, por tanto, dos componentes: uno, vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o dolor aprehendidos; el otro,

⁶¹ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 5, nn. 3-6 (ex ed. Leonina); *In II De div. nomin.*, lect. 4, n. 191; *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q1a. 2a per totam; *In IV Sent.* dist. 49 q. 3 a. 1 q1a. 2a ad lum; *De verit* q. 26 a. 3 per totum; *Summ. theol.* I q. 20 a. 1 ad lum et I-II q. 22 aa. 2-3.

⁶² Cfr. J. L. HOLLIDAY, «Concept of a Psychosomatic Affection: *The Lancet* CCXLV (1943) 692-696, reproducido luego en *Contributions Toward Medical Psychology*, ed. by A. Weider, New York 1953, trad. españ. de C. E. Sluzki: *Contribuciones a la psicología médica*, Buenos Aires 1962, pp. 195-210; D. K. HENDERSON-R. D. GILLESPIE, *A Text-Book of Psychiatry*, London 1946, p. 141; and I. SKOTTOWE, *Clinical Psychiatry*, New York 1954, p. 21. Al sostener el carácter psicosomático de las anomalías tratadas por el arte psiquiátrico, los peritos en esta técnica proclaman tácitamente que el nombre *enfermedades mentales*, aplicado a tales alteraciones, queda herido por una manifiesta impropiedad. Si el problema permaneciera restringido a este nivel nominal, cabría pensar que toda la cuestión de las llamadas *enfermedades mentales* no superaría el marco de un asunto semántico; pero es notorio que el materialismo y el positivismo, aún latentes en los ámbitos fisicomatemáticos de nuestro tiempo, continúan aferrados al error que asigna a las actividades mentales, tanto a la aprehensión intelectual como a las voliciones, la condición de funciones orgánicas. Obviamente, a quienes asumen esta posición, la psicología de Santo Tomás y las consideraciones que en base a ella venimos ofreciendo han de parecerles insostenibles.

concomitante a éste, consiste en una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endócrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc.»⁶³.

4^a) *Las enfermedades de incumbencia de la psiquiatría adquieren la actualidad con que inhiere nocivamente en sus sujetos merced al ejercicio de un movimiento apetitivo.* Ésta es la clave del problema de las afecciones en nuestro tiempo denominadas *enfermedades mentales*. Los trastornos llamados *mentales* en la lexicografía psiquiátrica, a la postre, son movimientos de la vida tendencial del hombre hoy aludida con las designaciones impropias de *conducta*, *comportamiento*, *personalidad* y otras semejantes. Es verdad que existen algunas alteraciones psicosomáticas que no afectan únicamente las funciones orgánicas y el obrar de los pacientes, como sucede en las oligofrenias, donde la debilidad *mental* de los enfermos suele hallarse antecedida por lesiones cerebrales que incluso pueden haber tenido lugar durante el período de gestación previo a su nacimiento⁶⁴. Pero las enfermedades psicosomáticas, con prescindencia de sus orígenes en conformaciones orgánicas defectuosas, siempre involucran al apetito sensitivo como al sujeto inmediatamente comprometido en la perturbación de la conducta. La razón es palmaria: como bien lo ha advertido Santo Tomás, las pasiones que comportan movimientos de deterioro en un sujeto exigen que el apetito de éste sea movido por la acción de una causa activa extrínseca a sus mismas potencias apetitivas: «Como ya se ha dicho, en el nombre de *pasión* va incluido el que el paciente sea atraído a algo del agente. Pero el alma es más atraída a las cosas por la potencia apetitiva que por la potencia aprehensiva, pues por la [potencia] apetitiva se ordena a las mismas cosas en cuanto sean en sí mismas, de donde el Filósofo dice en el libro VI de la *Metafísica* que *el bien y el mal*, que son objetos de la potencia apetitiva, *se hallan en las cosas mismas*. En cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia las cosas según son en sí mismas, sino que las conoce según las intenciones que tiene o que recibe en sí de acuerdo al modo propio [de conocer] que le compete. Por eso es que allí mismo se dice que *lo verdadero y lo falso*, que pertenecen al conocimiento, *no son en las cosas, sino en la mente*. Por tanto, es manifiesto que la razón de pasión adviene más a la parte apetitiva que a la parte aprehensiva»⁶⁵.

⁶³ M. UBEÑA PURKISS O. P.-F. SORIA O. P., Introducción al *Tratado de las pasiones* de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, t. IV, Madrid 1954 (=Biblioteca de Autores Cristianos 126), p. 593.

⁶⁴ Cfr. J. R. CAVANAGH-J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, pp. 611-631. Conaúltese también H. SEYLE, *Stress*, Montréal 1950, pp. 656-679.

⁶⁵ *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 2 resp. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* E 4: 1027 b 25. Reténgase también la doctrina de estos otros dos textos del Aquinate: «Secundum vegetabilem animam non dicuntur passionem animae, eo quod vires huius partis animae non sunt passivae, sed activae, tam in parte sensitiva, quam intellectiva. Vires autem apprehensivae et appetitivae sunt passivae praeter intellectum agentem. Et quamvis sentire et intelligere sit pati quoddam, non tamen dicuntur passionem animae secundum apprehensionem sensus vel intellectus, sed solum secundum appetitum. Quia operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis. Et sic res apprehensa quodammodo trahitur ad comprehendentem. Operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod appetens inclinatur ad appetibile. Et quia de ratione patientis est quod trahatur ad agente et non e converso, inde est quod operationes potentiarum apprehensivarum, non dicuntur proprie passionem, sed solum operationes potentiarum appetitivarum» (*In II Ethic.*, lect. 5, n. 291). «Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res,

5ª) *El sujeto próximo de las alteraciones del compuesto psicosomático humano es el apetito sensitivo.* Santo Tomás nos ha dejado una teoría integral de los motivos que explican por qué las perturbaciones hoy divididas por la psiquiatría en neurosis y psicosis son atribuidas, en definitiva, a las potencias apetitivas sensoriales como a su sujeto próximo. He aquí una antología sumaria de las páginas de Santo Tomás que se destacan en este sentido: «Resta, por ende, que la pasión se diga propiamente según las potencias apetitivas sensitivas, porque estas potencias son materiales y se mueven por las cosas conforme a sus propiedades, pues no hay apetito de las intenciones [entendidas], sino de las cosas mismas, y es por eso que las cosas dicen conveniencia o contrariedad con el alma. Y por ello el Filósofo dice que la pasión es lo que se sigue del deleite o de la tristeza, y Remigio dice también que la pasión es un movimiento del alma por la recepción del bien o del mal»⁶⁶. «La operación del apetito intelectual no se llama propiamente pasión, ya porque no se da con transmutación de un órgano corpóreo, tal como se requiere para la razón de pasión propiamente dicha, ya porque según la operación de ese apetito, que es la voluntad, el hombre no obra como paciente, sino más bien como señor de sus actos. Conclúyese, pues, que se denominan *pasiones* las operaciones del apetito sensitivo, que acaecen con transmutación de un órgano corpóreo»⁶⁷. «Más propiamente la pasión es de las potencias apetitivas que de las aprehensivas [...] Más propiamente es sujeto de la pasión la potencia apetitiva sensitiva que la potencia sensitiva aprehensiva, del mismo modo que más lo es la potencia afectiva superior que la potencia intelectual»⁶⁸. «La potencia cognoscitiva no mueve, a no ser mediante la apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve mediante la razón particular, como se dice en [el libro] III *Del alma*, así el apetito intelectual, que se llama voluntad, en nosotros mueve mediante el apetito sensitivo. De ahí que en nosotros el motor del cuerpo sea el apetito sensitivo. Por tanto, siempre el acto del apetito sensitivo es concomitante a alguna transmutación corpórea y máximamente en las proximidades del corazón, que en el animal es el primer principio del movimiento. Así, por consiguiente, los actos del apetito sensitivo se denominan *pasiones* en cuanto llevan anexa una transmutación corpórea, mas no [así] los actos de la voluntad»⁶⁹. «La pasión se halla propiamente donde hay transmutación corpórea y adviene a los actos del apetito sensitivo, aunque no sólo a los espirituales, sino también a los naturales. Pero el ac-

quodammodo afficitur» (*In II De div. nomin.*, lect. 4, n. 191).

⁶⁶ *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q. 2a resp. Vide ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* B 4: 1105 b 23. El *Remigius* mencionado por Santo Tomás, a la larga, parece confundirse con San Juan Damasceno (cfr. *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 939), según lo hace sospechar la confrontación de ese texto del comentario tomista sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo con el texto paralelo de la *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 sed contra.

⁶⁷ *In II Ethic.*, lect. 5, n. 292.

⁶⁸ *De verit.* q. 26 a. 3 resp. Esto permite comprender por qué la atribución de afecciones o emociones a los espíritus separados —e. gr., la *compasión* a los ángeles o la *ira* a Dios— no responde a la predicación propia de la noción de pasión, sino al empleo metafórico o alegórico del nombre que la significa. Santo Tomás nos recuerda que bien decía San Agustín que «Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operarum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem» (*De civ. Dei* IX 5: PL XLI 261). El Aquinate ha colacionado esta doctrina agustiniana en la *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 ad 3um.

⁶⁹ *Summ. theol.* I q. 20 a. 1 ad 1um. Cfr. ARISTOTELES, *De anima* Γ 11: 434 a 20, y el comentario respectivo de Santo Tomás: *In III De anima*, lect. 16, nn. 845-846.

to del apetito intelectual no exige transmutación corpórea alguna, porque este apetito no es potencia de ningún órgano. Es manifiesto, luego, que la razón de pasión tiene lugar más propiamente en el apetito sensitivo que en el intelectual»⁷⁰.

Lo novedoso de esta teoría tomista estriba en que con ella las enfermedades de interés psiquiátrico han sido definidas y especificadas con exactitud a través de la compenetración de la inteligibilidad de su misma esencia, es decir, como alteraciones defectuosas de los movimientos del apetito sensitivo. En cuanto involucran una cierta corrupción del sujeto por la pérdida de una disposición que le es natural, son verdaderas alteraciones defectuosas que introducen una *morbositas*, *aegrotatio* o *infirmittas* en el paciente, lo cual implica un deterioro explícito de la salud del hombre aquejado por tales anomalías como consecuencia de la acción de un agente extrínseco, a saber: de una causa eficiente cuyo efecto lesivo para su salud le convierte formalmente en un enfermo. Si no se vigilara circunspectamente esta relación de causalidad —una relación por la cual los agentes patógenos de las afecciones del apetito sensitivo se vinculan con sus efectos—, no habría modo alguno de poder establecer la condición propia de las enfermedades que la psiquiatría procura sanar.

6. LAS ALTERACIONES MORBOSAS DE LOS MOVIMIENTOS DEL APETITO SENSITIVO COMO SUJETO DE LA MEDICINA PSICOTERAPÉUTICA

En la psicología tomista, el problema de las enfermedades que la psiquiatría contemporánea califica con el adjetivo *mentales* se reduce a la cuestión de cómo ciertas anomalías de las potencias cognoscitivas y apetitivas de nuestra alma repercuten causalmente en los movimientos del compuesto humano debilitado por un desorden psicosomático que acontece por razón del cuerpo; no por razón del alma en cuanto tal. Esta conjunción del cuerpo y del alma en la producción de los efectos pasionales acaecidos por razón del componente material de nuestra naturaleza da ocasión igualmente para captar por qué algunos defectos anatómicos o funcionales de los órganos corpóreos pueden trastornar las operaciones de las potencias superiores del alma —el intelecto y la voluntad—, a pesar de que éstas carecen por completo de un sujeto orgánico.

La concatenación de los movimientos del compuesto hilemórfico humano sucede a través de actos que ponen en evidencia la existencia de un nexo o, mejor aún, de una continuidad entre las potencias orgánicas e inorgánicas. En consecuencia, en la medida en que las enfermedades llamadas *mentales* impliquen un cierto condicionamiento aprehensivo de parte de las potencias sensitivas, pues los movimientos del apetito sensible se siguen de alguna sensación previa o antecedente, los sentidos internos pasan a jugar aquí un papel digno de subrayarse. Desde este punto de vista, si bien la psiquiatría contemporánea no expresa el cúmulo de sus averiguaciones con el lenguaje filosófico de la escolástica medieval, corrobora, no obstante, el alto grado de ingerencia de los sentidos internos en la constitución de los procesos patológicos tratados por tal disciplina terapéutica. La función descollante asignada a la *vis cogitativa* en la psicología y en la gnoseología de Santo Tomás parece estar en condiciones de poder mostrarse como el puente tan ansiosamente buscado por quienes investigan el psiquismo y la vida tendencial del hombre para dar cuenta de la continui-

⁷⁰ *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 resp.

dad de las operaciones aprehensivas y apetitivas que dependen de las potencias sensoriales y espirituales de nuestra forma substancial. Admitamos, empero, que los avances evidentes registrados en el examen filosófico de los sentidos internos llevado a cabo por la escuela neotomista no se han visto complementados por un esfuerzo de la biología positiva que se le pueda parangonar con un mínimo de justicia⁷¹. Los progresos de las investigaciones relativas a la localización cerebral de los órganos de aquellas funciones ejercidas mediante el concurso de los sentidos internos, e incluso el análisis de la transmisión de los datos de los sentidos externos a través del sistema nervioso, todavía no han arrojado los resultados suficientes para ilustrarnos con toda la exhaustividad deseable acerca de la condición propia de la causalidad que determina la institución de efectos morbosos apodados como *enfermedades mentales*.

Las afecciones psicosomáticas, hoy denominadas *enfermedades mentales*, son, por ende, movimientos tendenciales que se traducen en actos del apetito sensitivo causados por la atracción de un objeto sensible considerado como un bien o por otro objeto de la misma condición —sensible— estimado como un mal. Esta es la distinción que ha inducido a Santo Tomás a estipular la doble especificación de las pasiones, ya se trate de afecciones cuyo sujeto próximo es el apetito concupiscible, ya el irascible, o sea, los movimientos subsiguientes a la atracción o a la repulsión de los objetos propios de tales potencias⁷². Por tanto, el sujeto de la psiquiatría está constituido por estos mismos desórdenes patológicos de la afectividad del hombre impropriamente denominados *enfermedades mentales*, que son, a la postre, anomalías de la conducta humana fundadas en aquello que decide la defectibilidad del compuesto humano: la posibilidad de corromperse a causa de un organismo capaz de sufrir alteraciones en razón de su corporeidad.

En sede de ortodoxia filosófica y filológica, creemos que el término *enfermedades mentales* debería ser desechado por la medicina psicoterapéutica, ya que todas estas anomalías exhiben a las claras la alteración del compuesto hilemórfico por razón de sus órganos materiales. Las dolencias que la psiquiatría busca remediar confirman que el alma del hombre enfermo permanece esencialmente inalterable *per seipsa*, aunque padezca *per accidens* el deterioro de la salud del compuesto en virtud de encontrarse unida al cuerpo como su forma substancial propia.

7. LA NATURALEZA DE LA PSIQUIATRÍA

De acuerdo a los principios testados por Tomás de Aquino, hemos podido deducir que el sujeto de la psiquiatría está constituido por las perturbaciones morbosas de los movimientos afectivos obrados por el apetito sensitivo del hombre. Pero es menester recalcar que estas enfermedades emocionales constituyen el sujeto de la

⁷¹ Cfr. C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, pp. 222-237; R. ALLERS, «The Vis Cogitativa and Evaluation»: *The New Scholasticism* XV (1941) 195-221; y G. P. KLUBERTANZ S. I., *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to Saint Thomas Aquinas*, St. Louis 1952.

⁷² Consúltense H.-D. NOBLE O. P., «La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* II (1908) 225-245 et 466-483; ID., «La passion et la sensation»: *Divus Thomas* (Placentiae) XXIX (1926) 447-460; P. SIWEK S. I., *Psychologia metaphysica*, ed. 5a, Romae 1956, pp. 252-255; ST. CANTIN, «Locomotion et finalité»: *Laval Théologique et Philosophique* II (1946) 178-181; et P.-P. MONGEAU, «La passion dans l'âme et dans l'esprit»: *Ibid.* V (1949) 9-24.

medicina psicoterapéutica; no su objeto, como muchas veces se suele decir. El conflicto epistemológico aludido al comienzo de este artículo sigue vigente a través de la errónea atribución al objeto de esta disciplina de aquello que, a la inversa, constituye su sujeto.

Como todas las disciplinas curativas que integran el arte médica, la psiquiatría preexige el conocimiento teórico de la naturaleza humana, o sea, un saber biológico de índole especulativa sobre la esencia del animal racional y aun de aquellas otras cosas que, por más que no pertenezcan a la quiddidad del hombre, forman parte de su entidad natural o de su estructura física al modo de accidentes inherentes a ella misma. En virtud de la índole corpórea del sujeto propio de las enfermedades, la medicina, y, por ende, la psiquiatría, concentran su atención en el tratamiento de los defectos de la organicidad anatómica y fisiológica del cuerpo humano. No obstante, las ciencias médicas no consisten en el mero conocimiento biológico del hombre, sino que, suponiendo este conocimiento, se abocan a estudiar tales defectos y a procurar su curación en cuanto el ente humano es pasible de sufrir alteraciones morbosas, esto es, *sub ratione aegritudinis*, o en tanto nuestro cuerpo sea un sujeto corruptible capaz de perder su salud. Una cosa, pues, es el estudio biológico de la naturaleza humana —un examen formalmente teórico del hombre— y otra bien distinta su consideración médica, que es formalmente práctica u operativa, ya que todo el saber de las artes terapéuticas se ordena a la preservación y a la curación de la salud.

El *subiectum* de la medicina son las enfermedades corpóreas, de donde el *obiectum* de esta técnica no son esas mismas afecciones, sino la salud —la *sanitas* de los latinos— en que radica el bien del cuerpo animado del hombre. Así, una vez conocida en una instancia especulativa la naturaleza del cuerpo humano y su condición de ente pasible de enfermarse, que es el sujeto de aquella sección de la medicina comúnmente denominada *patología*, el arte curativa dirige los procedimientos enderezados a la conservación o al restablecimiento de la salud procurando evitar o superar el quebranto que pueden causar o que de hecho han causado los agentes patógenos. Pero esto ya nos revela que las disciplinas terapéuticas, en la misma medida en que se ordenan a una acción curativa, descubren un rostro más técnico que científico.

La propia psiquiatría contiene algo del conocimiento científico en tanto sea un saber demostrativo de las enfermedades psicosomáticas, mas también, y principalmente, es un arte cuyo fin es el remedio de tales anomalías. No sería una ciencia médica si no incluyera el conocimiento del sujeto pasible de sufrir perturbaciones morbosas, ni tampoco una técnica terapéutica si, en lugar de ordenarse a la curación de estas enfermedades, se restringiera al puro estudio teórico del compuesto hilemórfico humano, pues en tal caso se confundiría con los capítulos de la biología filosófica y de la biología positiva que modernamente han recibido los nombres de *psicología especulativa* y *psicología experimental*.

Los resultados de la experimentación positiva, por otro lado, están obviamente supuestos y prerrequeridos por la psiquiatría. Las manifestaciones fisiológicas de la vida emocional y la verificación de las alteraciones de los movimientos del apetito sensitivo no ingresan dentro de la materia de las inferencias de la filosofía de la naturaleza, a la cual pertenece la biología especulativa. Las argumentaciones filosóficas permanecen inmersas en el ámbito cognoscitivo de aquello que los escolásticos de la Edad Media han llamado *demonstratio propter quid*. El estudio positivo de dichas anomalías, presupuesto en todo momento por la psicoterapéutica, exige, en cambio,

la penetración en los más recónditos intersticios del organismo viviente del hombre mediante la utilización de métodos de experimentación que faculden el acceso a sus exteriorizaciones fenoménicas, porque la psiquiatría no podría determinar en modo alguno el tenor fáctico de las alteraciones que afectan a un paciente en razón de los defectos de los movimientos dependientes de su apetito sensitivo si no apoyara sus conclusiones en la observación empírica. ¿Cómo estipular, por ejemplo, que un cuadro de ansiedad está o no está condicionado por una cardiopatía, por una gastroenteritis o por una parasitosis? Esto nos indica que la psicoterapéutica se encuentra enlazada indefectiblemente al conocimiento de toda la patología orgánica y funcional capaz de afectar directa o indirectamente la conducta del hombre. No hay, entonces, ningún espacio para una psiquiatría meramente espiritual, ni para una psicoterapéutica que se agote en la visión del comportamiento humano a la manera de un efecto de estímulos mecánicos.

Desde el punto de vista epistemológico, la atención medicinal o terapéutica de las enfermedades psicosomáticas, que constituyen el sujeto de la psiquiatría, está suficientemente cubierto por esta técnica curativa. De ahí que no haya razones, según nos parece, para la entronización de disciplinas adicionales o paralelas en vistas de la superación artificiosa de aquellas anomalías. Para el caso, carece de toda fundamentación epistemológica la postulación de la existencia de una disciplina curativa distinta de la psiquiatría destinada a superar las enfermedades psicosomáticas, porque con ello no se hace otra cosa que reproducir innecesariamente técnicas terapéuticas especificadas bajo un mismo hábito. Esto es tan insensato como pretender que, junto a la nefrología, hubiera también otro arte médica ordenada a curar las mismas enfermedades renales. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Por ingrata que nos suene la evocación de la presencia de Guillermo de Ockham en la historia de la filosofía, no se puede dejar de reconocer que esta célebre sentencia atribuida a su autoría está plenamente justificada en el caso que nos ocupa.

¿Qué pensar, luego, de la aparición reciente de una *psicología* con pretensiones terapéuticas que no se ajusta ni al saber ni al proceder propios de las artes médicas? Esta *psicología* no es la vieja ciencia filosófica de *anima*, pues la psicología que forma parte de la filosofía de la naturaleza no persigue ningún propósito curativo, ya que consiste en un conocimiento estrictamente teórico o especulativo, ni tampoco termina de coincidir con la terapia médica de las alteraciones psicosomáticas, cual la psiquiatría. El surgimiento contemporáneo de esta *psicología* extrafilosófica y extra-médica nos impele a una breve precisión historiográfica.

En la Edad Moderna, el nombre *psicología* designa, en primer lugar, la ciencia de *anima* incluida dentro de la física o filosofía de la naturaleza de la tradición peripatético-escolástica. Es el conocimiento epistémico sistematizado por Aristóteles en sus tres libros *Περὶ ψυχῆς* y en una serie de escritos de biología editados frecuentemente con el título común de *Parva naturalia*, esto es, «pequeños tratados de cosas de la naturaleza»⁷³. En esta ciencia tiene cabida la especulación en torno de los

⁷³ Las ediciones de los *Parva naturalia* se integran con los siguientes libelos: *De sensu et sensibili*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De vita et morte*, *De respiratione* y *De spiritu*; pero algunos de estos escritos son considerados apócrifos por buena parte de la historiografía aristotélica contemporánea. No sería acertado, sin embargo, creer que estos escritos agotan el tratamiento de la materia biológica llevado a cabo

principios de los entes animados conforme a la percepción del movimiento de aumento y disminución de los compuestos hilemórficos dotados de vida; pero la voz *psicología* no fue acuñada hasta los comienzos de tiempos modernos. Cuando se dio comienzo al uso de este vocablo, no se quiso sino expresar escueta y sintéticamente la significación del contenido teorematizado del saber inserto en los tratados aristotélicos que venimos de mencionar. Hasta donde se las ha podido rastrear en la historia, la invención y la divulgación del sustantivo *psicología* parece haberse debido principalmente al empeño y al influjo de tres autores protestantes: Philipp Melancthon (1497-1565), teólogo y filósofo considerado entre los primeros en sumarse a la Reforma acaudillada por Martín Lutero en el siglo XVI⁷⁴; Rudolf Goclenius (1547-1628), profesor de la Universidad de Marburgo, quien ha echado mano al nombre *psicología* para intitular su obra sobre el principio vital de los entes animados⁷⁵, y Otto Casmann (1562-1607), discípulo del anterior y autor asimismo de una *Psychologia anthropologica* que vio la luz en Hanau en 1594⁷⁶.

En torno de esta cuestión nominal, es necesario dejar constancia de dos cosas: una, que el nombre *psychologia*, aunque no haya sido empleado en la antigüedad ni en la Edad Media, traduce fielmente el significado del saber filosófico en torno del alma, al menos desde un punto de vista etimológico, pues este saber es un λόγος en derredor del principio vital que los griegos de la antigüedad han denominado ψυχῆ; la otra, que, a partir de la irrupción de este vocablo en el lenguaje de la filosofía moderna, la psicología ha iniciado un persistente alejamiento de su condición de biología filosófica para intentar transformarse de a poco en un repertorio de conocimientos específicos sobre el animal racional, lo que no concuerda con la teoría peripatético-escolástica del sujeto de dicha disciplina, que es el género de los vivientes, mas no la especie humana en cuanto tal. La novísima psicología, a la larga, se ha convertido en una consideración exclusivamente antropológica, con todo lo que ello comporta en cuanto desnaturalización de la ciencia *de anima* incluida en la filosofía de la naturaleza.

La psicología antigua y medieval —la biología especulativa o teórica— abarcaba dos compartimientos perfectamente distinguibles entre sí. Por un lado, el tratado filosófico *de anima* era desarrollado al modo de una rigurosa ciencia *propter quid*; por otro, si bien con un desenvolvimiento histórico sensiblemente inferior, existía una inspección experimental —no filosófica o analítica, sino preferentemente tópica o dialéctica, que hoy llamamos *fisicomatemática*— enderezada a la observación de los

por el Estagirita, pues de esta biología peripatética forman parte igualmente aquellos cinco estudios del Filósofo que los escolásticos de la Edad Media han citado bajo el título genérico *De animalibus*, esto es, los libros insertos en la *Historia animalium* y en las obras que han llegado a nuestras manos con estos otros títulos: *De partibus animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium* y *De generatione animalium*. Acerca de la concepción antigua de la psicología, y particularmente de la aristotélica, dos monografías publicadas en el siglo XIX han marcado el inicio de las investigaciones historiográficas posteriores: cfr. A.-E. CHAIGNET, *La psychologie des grecs*, Paris 1887-1892; et ID., *Essai sur la psychologie d'Aristote*, ibi 1883.

⁷⁴ Cfr. J. RUMP, *Melancthon's Psychologie (seine Schrift De anima) in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos dargestellt*, Langensfeld 1900.

⁷⁵ Cfr. G. E. PONFERRADA, «Antropología filosófica y pedagogía»: *Sapientia* XXXIV (1979) 39.

⁷⁶ Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: «Der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts», 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin 1924, S. 110-111.

fenómenos de la vitalidad animal y que completaba las demostraciones *quia* puestas ulteriormente al servicio de los juicios resolutorios propios de la física. La tradición peripatético-escolástica alentaba, sin duda, esta psicología bipartita: el tratado filosófico *de anima*, por un lado, y, por otro, un estudio positivo de la fenomenalidad sensible del movimiento de los entes animados. Sin embargo, no ha sido tal el fundamento de la escisión provocada por Christian Wolff en la psicología moderna al segregar del tratado filosófico *de anima* la consideración de los vivientes en función de las informaciones suministradas por la experiencia sensorial, porque este autor, a pesar de su adscripción a los lineamientos de la epistemología racionalista apadrinada por Descartes y por Leibniz, no ha asentado la división de la psicología en las razones que aquella tradición antigua y medieval pudo haber alegado para justificar la mencionada bipartición en base a la distinción y a la especificación de las ciencias según los principios lógicos y metafísicos de Aristóteles⁷⁷. A partir de la crisis de la sistematización científica auspiciada por Wolff y su nutrida escuela, el nombre *psicología* pasó a adquirir una significación que nunca después ha podido evitar las connotaciones equívocas que la hieren.

Este hecho se ha acentuado más todavía cuando a fines del siglo XIX hizo su aparición una nueva variante de la psicología, a saber: una disciplina que ya no es ni la psicología filosófica del viejo tratado *de anima*, ni la biología positiva enucleada en la *psychologia experimentalis*, sino que pretende mostrarse a la manera de una técnica curativa, la cual, no obstante, tampoco quiere identificarse con la medicina psiquiátrica. Esta versión reciente de la psicología conoce en nuestros días un éxito insólito, pero no nos consta que nadie haya aportado las razones en que se sustentaría su presunta estatura epistémica o técnica, sobre todo cuando sus partidarios le asignan una virtud terapéutica distinta de la que compete a la psiquiatría, el arte curatorio de las enfermedades psicosomáticas.

De cualquier forma, nada sorprendente es lo que sucede en medio de esta *confusio Babylonica* escondida en las psicologías de los días que corren. El desconcierto reinante en el ámbito epistemológico desde Descartes en más no tenía por qué eximir a esas disciplinas de verse enredadas en la misma maraña que trasunta el *arbor scientiarum* elaborado accidentalmente a lo largo de la Edad Moderna. Ya de por sí, el mero recurso a la polivalencia equívoca del nombre *psicología* en la lengua del hombre de nuestro tiempo señala que este sustantivo es empleado de un modo tan vicioso que, a la larga, ha marcado su virtual inutilidad a los fines de significar con un mínimo de coherencia. Con todo, dado que los nombres significan arbitrariamente, de momento debemos rendirnos ante el hecho de la existencia de diversas *psicologías* que no convergen en una misma noción. La crisis epistemológica moderna y la ausencia de vocablos más estrictos en el lenguaje usual para la pertinente denominación de esas disciplinas han llevado a la consagración de tales dicciones vul-

⁷⁷ En un período de dos años, Wolff dio a publicidad los dos trabajos donde expuso sistemáticamente sus teorías psicológicas, los cuales, de acuerdo a la costumbre de este filósofo y de muchos escritores de su época, recibieron títulos de una extensión arbitrariamente desmesurada: *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti-Lipsiae 1732; y *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, ibi 1734.

gares. Hasta tanto no se inventen y se consoliden nombres que signifiquen más perfectamente sus respectivos conceptos, el empleo de aquellos términos, por tanto, parece algo inevitable, al menos mientras se desee mantener una conversación o relación medianamente fluída entre los peritos en cada una de tales disciplinas. No obstante, es necesario interponer los debidos reparos para prevenir y para aventar los problemas nacionales que anidan detrás de esta lexicografía mellada por una arbitrariedad demasiado licenciosa a la hora de la humana imposición de los nombres a las disciplinas epistémicas. Pero el nombre *psicología* puede beneficiarse con una cierta depuración de su significado.

En efecto, una *psicología* propuesta a la manera de una ciencia distinta y adicional al tratado filosófico *de anima*, a la biología positiva y a la medicina psicosomática refleja abiertamente una consecuencia de la crisis positivista desatada en el siglo XIX; un episodio dominado por múltiples conflictos epistemológicos que, entre otras cosas, han suscitado la confusión y la yuxtaposición de principios, métodos y conclusiones de diversas disciplinas que no pueden entremezclarse irreverentemente. Cuando pretende incursionar teoréticamente en la esencia del alma y en la de sus potencias, hábitos y afecciones, tal *psicología* invade los fueros de la filosofía de la naturaleza. Cuando sus cultores quieren abocarse a la exploración de los condicionamientos anatómicos y fisiológicos de la conducta humana, se inmiscuyen en el campo fisicomatemático de la psicología experimental que forma parte de la biología positiva. Y si se le confiere una función terapéutica o curativa, como sucede con frecuencia, entonces entra en colisión con la psiquiatría.

Una *psicología* que no sea el tratado filosófico *de anima*, ni la psicología experimental ni una técnica psiquiátrica está desprovista de todo fundamento epistemológico, porque su sujeto ya está apropiadamente atendido por la investigación de otras ciencias, a tal grado que las conclusiones de éstas abrazan la totalidad del conocimiento adquirido en torno de la esencia de los vivientes, de sus manifestaciones fenoménicas y de los remedios aptos para subsanar sus padecimientos morbosos. Por otro lado, si aquella *psicología* intentara erigirse como una asociación de las conclusiones de las tres ciencias que venimos de distinguir, ello no sería posible allende el espíritu de un positivismo que habría retomado sus consabidas banderas echando por tierra la verdadera naturaleza y la jerarquía del saber científico que tanto ha costado rescatar a nuestros contemporáneos.

A results de todo lo expuesto, creemos que la psiquiatría queda configurada como ciencia y como arte —pues, como todas las demás disciplinas médicas, posee algo de ambos hábitos— con arreglo a los siguientes términos: 1º) en cuanto ciencia práctica, la psiquiatría es la parte del conocimiento propio de la medicina que estudia las enfermedades psicosomáticas del hombre, lo que implica dar por supuesto que el animal racional es pasible de sufrir tales anomalías en razón de la defectibilidad de los movimientos de su apetito sensitivo, esto es, de esos movimientos que constituyen pasiones *per se* del sujeto corruptible en razón del cuerpo material y pasiones *per accidens* del alma en tanto a él se halle unida substancialmente; 2º) en cuanto arte o técnica, la psiquiatría es la sección de la medicina que dirige las operaciones terapéuticas ordenadas a la conservación o a la restauración de la salud del hombre aquejado por enfermedades psicosomáticas, a cuyo propósito se aplica a remover, neutralizar o atenuar, en la medida de lo posible, las causas próximas de esas afecciones nocivas que deterioran su salud corpórea.

8. PSIQUIATRÍA, MÓRAL Y RELIGIÓN

Santo Tomás de Aquino ha formulado numerosas conclusiones teológicas y filosóficas que, directa o indirectamente, incumben a la medicina psicoterapéutica. Por cierto, no ha sido su intención transitar el camino que esta disciplina recorre en nuestros días, pues su oficio de teólogo y de filósofo orientaba sus pasos hacia otros fines. Además, en su tiempo no se disponía del arsenal de conocimientos positivos y de técnicas que permiten operar sobre la complejidad orgánica y funcional del cuerpo humano con la perfección que hoy tenemos a nuestro alcance. Por eso el valor singular de la contribución de Santo Tomás a esta materia se percibe sobre todo al nivel de los fundamentos y de los principios de la psiquiatría.

Santo Tomás ha tratado la temática vinculada a la psiquiatría con una amplitud de miras poco común entre los teólogos y los filósofos de cualquier edad de la historia. Si nos tomamos en trabajo de pasar revista a las alteraciones morbosas atendidas en nuestro tiempo por la psiquiatría, veremos que el recuento de las especies de perturbaciones psicosomáticas analizadas por el Aquinate en sus estudios sobre la vida emocional conforma un abanico llamativamente exhaustivo, aun al comparársela con la clasificación contemporánea de tales anomalías. Pero la importancia del aporte aquiniano a los fundamentos y a los principios de la psicoterapéutica, antes que nada, se pone de relieve en el examen etiológico de dichas enfermedades, de su incidencia en la vida espiritual del hombre y de la relación de este tipo de afecciones con la moralidad de los actos humanos.

Teólogo cristiano, junto a toda la tradición católica, Santo Tomás ha sostenido que las enfermedades padecidas por el hombre, y aun la misma muerte, son efectos del pecado original: «Mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati»⁷⁸. Las afecciones que minan la salud humana contraviendo la armonía psicosomática tampoco se evaden de esta condición. Consiguientemente, la medicina y, dentro de ella, la psiquiatría, no pueden eludir el hecho que determina su constitución como arte terapéutica: por una parte, la medicina debe afrontar la curación de enfermedades cuya raíz más profunda no puede ser explicada por ninguna ciencia natural; por otra, la medicina es impotente para remediar el pecado en cuanto pecado, porque esta mácula no es una enfermedad corpórea, sino espiritual, que no puede ser remontada por ninguna curación humana.

Entre los psicoterapeutas contemporáneos se verifica una resistencia muy tenaz a aceptar que las enfermedades de las cuales se ocupan no solamente tienen una raíz moral, sino incluso a rendirse ante la evidencia de que los desórdenes espirituales relacionados con las perturbaciones psicosomáticas no son neutros desde el punto de vista de la moralidad. La cuestión se plantea con connotaciones que no pueden esquivar su dramaticidad cuando se está frente a los casos de alteraciones psicosomáticas que no abrogan totalmente el voluntario, o sea, en aquellas circunstancias en que los pacientes conservan la capacidad de regular racionalmente sus actos formalmente humanos.

⁷⁸ *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 5 resp. Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. 5, lect. 3 per totam; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 9, lect. 5 per totam; *In II Sent.* dist. 30 q. 1 a. 1 resp.; *In III Sent.* dist. 16 q. 1 a. 1 resp.; *In IV Sent.*, prol.; *Comp. theol.* I 193; *De malo* q. 5 a. 4 per totum; *Summ. o. Gent.* IV 52; et *Summ. theol.* II-II q. 161 a. 1 resp.

La doctrina de Santo Tomás sobre este aspecto crucial de la psiquiatría se resume en esta declaración: «Un acto que por su género es malo excusa totalmente de pecado sólo si ocasiona totalmente el involuntario. Por eso, de darse una pasión que ocasione un acto consecuente totalmente involuntario, tal pasión excusa totalmente de pecado; mas, si no fuese así, no excusa totalmente»⁷⁹. Este rostro moral concomitante a la vida emocional de los hombres no cae por sí mismo dentro del campo terapéutico de la psiquiatría, pero ello no significa que esta disciplina posea potestad para menospreciarlo o para dejar de tenerlo presente. Por si esto no bastara, consta de sobra que los desórdenes espirituales pueden causar incontables efectos lesivos para la salud, algunos de máxima gravedad, según lo certifica fácilmente la experiencia de los psicoterapeutas.

Como se puede advertir, las enfermedades psicosomáticas que no eliminan por completo el voluntario traen aparejado el serio problema de la existencia de debilidades espirituales sobre las cuales no cabe retacear el juicio moral. Como se sabe, éste es uno de los puntos más delicados de la frondosa cuestión de las relaciones entre las enfermedades atendidas por la medicina y los vicios y pecados humanos, los cuales, por analogía con la morbosidad que afecta al hombre en razón de su cuerpo orgánico, son concebidos por el cristianismo como una suerte de enfermedades del espíritu. De ahí que el problema de las relaciones entre las enfermedades corpóreas y las espirituales redunde en la necesidad de fijar con claridad las relaciones de la psiquiatría con la vida moral de quienes padecen afecciones psicosomáticas; mas es indudable que el nudo gordiano de estas relaciones estriba en que el recurso a las técnicas psiquiátricas no debe vulnerar el orden moral ni tampoco pretender que sus curaciones sustituyan o excluyan los remedios espirituales extramédicos de los que ha menester el paciente afectado por aquella duplicidad de enfermedades. En tal sentido, es notorio que la solución de esta problemática se encuentra todavía pendiente. Lamentablemente, en nuestro tiempo se continúa esquivando el tratamiento frontal tanto de la cuestión de los nexos del padecimiento de las enfermedades corpóreas con la rectitud espiritual cuanto de la cuestión sucedánea de la deontología psicoterapéutica.

El principio de la solución de esta densa problemática está presente en la teología moral de Santo Tomás. Al haber afirmado que el alma humana no se altera *per se*, pues ésta solamente *per accidens* puede ser sujeto de pasiones, el Aquinate ha aseverado implícitamente que la psiquiatría no puede ejercer ninguna cura de los desórdenes formalmente espirituales, cuales los vicios y los pecados. Propiamente hablando, la *cura del alma* es el remedio espiritual de los defectos pura y estrictamente espirituales. Una cura tal, por tanto, no puede ser obrada por ninguna técnica, como lo es la psiquiatría, cuyo ámbito operativo esté constituido por afecciones psicosomáticas, porque esta clase de alteraciones no tiene su sujeto en la substancia inmaterial del alma humana, sino en el compuesto corruptible por razón del cuerpo que ella informa.

Ahora bien, el bien del alma es superior al bien del cuerpo en un grado proporcional a la perfección eminente de las cosas espirituales en relación con las materiales; por consiguiente, así como el bien del organismo está naturalmente ordenado al

⁷⁹ *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 7 resp. Cfr. *In V Ethic.*, lect. 13, nn. 1035-1049.

bien del alma, las acciones terapéuticas de la psiquiatría, que recaen sobre el compuesto hilemórfico humano enfermo por razón del cuerpo, deben practicarse teniendo constantemente a la vista el bien del alma, una substancia esencialmente impasible. Esta cláusula pone en interdicción toda operación psiquiátrica que sea ejercida en desmedro de la salud espiritual de cualquier persona.

El principio de esta frontera moral de la psiquiatría ha sido defendido enfáticamente por Santo Tomás al extenderlo a todas las prácticas terapéuticas del arte médica: *Así como la medicina carnal jamás engeuece el ojo para curar el talón del pie, así [tampoco] la medicina jamás priva de un bien mayor para procurar un bien menor*⁸⁰. Este principio se apoya en una verdad que cualquier mente cuerda suscribe sin subterfugios: «Los bienes espirituales son los bienes máximos; los bienes temporales, en cambio, son los mínimos»⁸¹. Poco antes de que Santo Tomás emitiera estas frases, la Iglesia había sancionado la regla a la cual invariablemente debe ajustarse el ejercicio de la medicina corpórea, pues en 1215 el Concilio IV de Letrán había establecido que, aun cuando las técnicas terapéuticas sean practicadas en aras de la curación de un cuerpo enfermo, a quienes poseen el arte médica no les es lícito suministrar ningún remedio corpóreo que atente contra el bien espiritual propio del alma⁸².

No obstante, si bien las curas psiquiátricas no exceden el marco operativo destinado a remover las enfermedades psicósomáticas, en algún sentido puede admitirse que esta rama de la medicina concurre extrínsecamente a una cierta curación del alma. ¿En qué sentido? Tres expedientes psiquiátricos coadyuban a una cierta curación del alma, mas no porque ésta sea en sí misma sujeto de alteraciones morbosas remediables por la medicina psicoterapéutica, sino por los beneficios extrínsecos que le provee su unión substancial a un cuerpo restablecido en su salubridad. a) El primero de esos expedientes es la consecución de la salud corpórea obrable por las curaciones psiquiátricas de las anomalías que la hayan deteriorado, en cuyo trámite el alma se beneficia con una unión más intensa y eficaz al cuerpo aligerado o aliviado de las afecciones que le hubieran conducido a su corrupción.- b) El segundo es el beneficio acogido por el alma cuando la psiquiatría logra paliar y aun erradicar las enfermedades que entorpecen algunas operaciones propias de la vida espiritual; v. gr., la aprehensión intelectual, que requiere el ejercicio previo de las potencias sensoriales, porque, de darse un estorbo en la percepción sensitiva, el entendimiento acusará recibo de la deficiencia de esta causa extrínseca y parcial del conocimiento intelectual. Santo Tomás ha expuesto en repetidas oportunidades que la afección de los órganos o de las funciones sensoriales pueden producir sendos trastornos de los actos intelectivos: «De algún modo, el uso de la razón depende del uso de las potencias sensitivas, de donde, [en cuanto] ligado al sentido, e impedidas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de la razón, como se patentiza en quienes duermen y en los frenéticos. Puesto que las potencias sensitivas son potencias de ciertos órganos corpóreos, el impedimento de sus órganos impide nece-

⁸⁰ *Summ. theol.* II-II q. 108 a. 4 resp.

⁸¹ *Summ. theol.*, loc. cit., ibid.

⁸² «Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroti suadeat, quod in periculum animae convertatur» (Denz/Sch 815). Cfr. etiam *Corpus iuris canonici*, ed. Aem. L. Friedberg, ed. 2a, Lipsiae 1879-1881, t. II, p. 888.

sariamente sus actos y, por consiguiente, el uso de la razón»⁸³.- c) La tercera ofrenda de la psiquiatría a la cura del alma es su cooperación con las terapias espirituales que atañen *per se* a otras disciplinas expresamente competentes para cumplir con este fin, tal como sucede con el auxilio psiquiátrico a la pastoral religiosa en aquellas circunstancias en que la cura espiritual ordenada a remediar los vicios y los pecados adquiere más eficacia por los beneficios que el alma recibe gracias a la restauración de la salud corpórea alterada por afecciones psicósomáticas⁸⁴. Estas tres vías confirman que la psiquiatría puede contribuir *per accidens tantum* a la cura del alma, una cura que no le concierne obrar *per se*.

Seguramente, de haber vivido en nuestro tiempo, Santo Tomás hubiera observado que, como el sacerdote, el psiquiatra tienen un acceso empírico a la intimidad de hombres que desnudan ante estos curadores toda suerte de vivencias pasionales que, en no pocas ocasiones, están impregnadas de una cuota elevada de morbosidad y hasta de tribulación espiritual. También se hubiera percatado de que el psiquiatra, en cuanto médico, ve levantarse ante sí una barrera que su arte no puede trasponer y que, en cuanto hombre, no se le oculta que la curación de los enfermos, por lo general, solicita algo más que un remedio psicoterapéutico. El gabinete del psiquiatra es el receptáculo de los dramas más crudos que el hombre puede protagonizar en este mundo. Desde la más desgraciada de las insanias hasta las angustias más lastimosas, desde la violencia que carcome las almas hasta la más necia de las frivolidades, el psicoterapeuta tiene frente a sí una de las pinturas que con mayor patetismo refleja la tragedia del hombre extraviado en su devenir terrenal, pero su arte es impotente para remediar integralmente estas penurias. La salud humana no es ni primaria ni esencialmente una cualidad de nuestro cuerpo, sino un fin cuya manifestación plétórica ni siquiera puede conseguirse mientras dure el peregrinaje del animal racional por el mundo y el tiempo de la historia. Por eso es indispensable que el psiquiatra posea plena conciencia de los límites de su capacidad terapéutica, ya que no está llamado a sustituir las vías de curación formalmente espirituales de que el hombre ha menester para cumplir con su vocación salvífica, es decir, con su deseo de gozar de la felicidad absoluta e imperecedera; un fin al cual, desde luego, ninguna ciencia ni técnica puramente humanas puede transportarnos desde el momento en que rebasa toda potencia natural para ser alcanzado.

Digamos, por último, que estas consideraciones elementales sobre el sujeto de la psiquiatría, en nuestra opinión, delatan la necesidad de acudir a los oficios de la ar-

⁸³ *Summ. theol.* I q. 101 a. 2 resp. Cfr. *In De memor. et remin.*, lect. 3 per totam; *In II Sent.* dist. 20 q. 2 a. 2 resp. et ad 3um; *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q. 2a et ad 2um, dist. 31 q. 2 a. 4 resp.; *De verit.* q. 10 a. 2 ad 7um et a. 8 ad 1um, q. 12 a. 3 ad 1um, q. 19 a. 1 resp. et q. 28 a. 3 ad 6um; *Summ. c. Gent.* II 73 et 81; *Summ. theol.* I q. 84 aa. 7-8 per totos, q. 89 a. 1 resp. et II-II q. 154 a. 5 resp.

⁸⁴ Como se sabe, toda una línea de la psicoterapéutica contemporánea es partidaria de una colaboración estrecha entre la psiquiatría y la cura religiosa de las almas. Entre otros, a esta posición adhieren E. Thurneysen, R. Allers, V. E. Frankl, A. Köberle, V. E. von Gebattel, E. Michel, J. J. López Ibor, A. Mäder, F. Kündel, O. Haendler, H. Müller-Eckhardt, W. von Siebenthal y W. Kretschmer, lo que no comporta que cada uno de estos autores haya formulado correctamente la teoría de las relaciones entre la religión y la psiquiatría. Al respecto, véase A. KÖBERLE, «Psychotherapie und Seelsorge», en *Die Psychotherapie in der Gegenwart (Richtungen, Aufgaben, Probleme, Anwendungen)*, Zürich 1958, trad. españ. de J. Rovira Armengol: *La psicoterapia en la actualidad (Tendencias, cometidos, problemas, aplicaciones)*, Buenos Aires 1965, pp. 414-426.

gumentación metafísica cuando se trata de justificar y de defender los principios de la disciplina que ha recabado nuestras actuales preocupaciones. En tal sentido, nos parece que los estudiosos de la psiquiatría no debieran entusiasmarse infundadamente en las bondades vislumbradas en la suscripción de los supuestos antropológicos a los cuales confían lo que pudiera denominarse el punto de partida de sus análisis. Por desgracia, hoy se ha entronizado una auténtica mistificación de las virtudes de la antropología, pues con una candidez alarmante se desea asignar a esta extraña disciplina la estatura de una *domina scientiarum* apta para suministrar los principios en los cuales reposaría la axiomática de todas las ciencias humanas. Tamaña pretensión, además de inconsistente, no es más que una de las tantas manifestaciones de la inquina antimetafísica largamente destilada por el espíritu moderno, por cuanto dicho privilegio sólo lo ostenta la filosofía primera, la ciencia del ente en cuanto ente, conforme lo han demostrado de un modo cabal Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Es innegable que la psiquiatría tiene necesidad de sustentarse en una concepción del ente humano que exprese aquello que verdaderamente es el animal racional según su naturaleza propia, pero no lo es menos que la fundamentación epistemológica de esta disciplina médica no deriva de la suscripción anticipada de tal concepción, sino de la determinación de su *subiectum*, una determinación que no puede obrarla ninguna otra ciencia que no sea ella misma sabiduría. Esta sabiduría es la metafísica; no una antropología inepta para erigirse en la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de todo cuanto sea o pueda ser.

MARIO ENRIQUE SACCHI

NOTAS Y COMENTARIOS

LA FILOSOFÍA COMO REVELABILE EN LA SÍNTESIS TOMISTA¹

Una de las exposiciones de la obra de Santo Tomás de Aquino que más ha dado que hablar desde los primeros decenios de nuestro siglo, es la que publicó Étienne Gilson en 1919 con el título de *El tomismo*. No se habría distinguido de las demás obras del mismo tema si no fuera porque —por primera vez— se abordaba el estudio de la filosofía de Santo Tomás siguiendo el orden de la *Summa theologiae*. El subtítulo del libro: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, permitía pensar que lo que se ofrecía al lector era una exposición de la doctrina filosófica de Santo Tomás, para lo cual nada mejor que los Comentarios a las obras de Aristóteles, en los que el Doctor Común expone y comenta los problemas filosóficos siguiendo las huellas de los planteamientos aristotélicos.

La polémica surgió con este libro, precisamente por parte de los que consideraban que no se debía mezclar el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino con su pensamiento teológico, pero lo cierto es que según Gilson, «no tenemos ninguna exposición de conjunto de lo que hubiera sido una filosofía tomista redactada por el mismo Santo Tomás, pero sus tesis maestras se encuentran por todas partes en sus escritos teológicos»². Seguir el orden de la *Summa theologiae* no sería exponer la filosofía del Aquinate, sino su teología. ¿Y qué filosofía sería ésta, que parte de Dios y llega hasta las criaturas? ¿No sería mejor hacer una especie de *summa philosophiae*? ¿Por qué acudir al teólogo para explicar al filósofo?

Para Gilson, y desde el punto de vista del historiador de la filosofía, no parece que haya ningún problema. Se trata de explicar un pensamiento en el mismo orden en que ha sido escrito y expuesto. El historiador no inventa nada. Uno puede imaginarse lo que Santo Tomás habría hecho si se le hubiera pedido una *suma* de filosofía, pero de hecho no escribió más que una *Suma de teología* y con eso es con lo que el historiador cuenta³.

Sin embargo, hay aquí una cuestión de fondo que es importante aclarar y que el mismo Gilson expresó en la primeras páginas de *El tomismo*. Santo Tomás, al hacer teología, tiene que echar mano de conceptos filosóficos que le ayuden a esclarecer el

¹ Comunicación enviada a la XVII Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina, cuya celebración tuvo lugar en Buenos Aires del 10 al 13 de septiembre de 1992.

² É. GILSON, *L'être et l'essence*, 3e. éd., Vrin, Paris 1977, p. 84. Cfr. P. J. MOYA OBRADORS, «Étienne Gilson ante las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia* XLIV (1989) 191.

³ «Il est bien naïf de reprocher à un homme d'avoir fait autre chose que ce qu'on eût préféré qu'il fit, comme si l'historien était un juge chargé de diriger rétrospectivement le cours de l'histoire et de ramener les événements à un ordre idéal qu'ils eussent dû suivre mais qu'en fait ils n'ont pas suivi». (É. GILSON, «Cajétan et l'humanisme théologique»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXII (1955) 113-136.

problema teológico en cuestión. La famosa distinción acerca de las verdades reveladas se hace aquí imprescindible. Dios ha querido revelar al hombre una serie de verdades que le son necesarias para salvarse. De entre estas verdades, unas son de tan elevado calibre, que el hombre nunca podría llegar a comprenderlas según su razón. Otras, siendo difíciles de comprender por la razón, son accesibles a ella, si bien hay que decir con realismo, que sólo unos pocos hombres —los más sabios—, podrían estar preparados para llevar a cabo la tarea, y aun a estos, les costaría muchísimo tiempo llegar a la comprensión total de las mismas, no pudiendo evitar que en ese proceso de comprensión aparezcan multitud de errores al final del camino. De aquí que el Aquinate apuntara una distinción entre estas dos «clases de verdades»: las primeras pertenecerían a lo que se llama el *revelatum*, mientras que las segundas se integran en el grupo de lo *revelabile*. Unas y otras, pues, son reveladas, pero mientras que el *revelatum* no puede ser conocido jamás por la sola razón, el *revelabile* constituye la intromisión de la razón en el mundo de las verdades reveladas para explicarlas más a fondo.

Está claro, pues, que, para Santo Tomás, todas las verdades son reveladas, porque todas son necesarias del mismo modo para la salvación⁴. Si se hace la distinción es precisamente para hacer ver que de algún modo se puede hablar de comprensión de la fe por parte de la razón humana, y aquí es donde la filosofía adquiere su estatuto de ayudante de la teología. La filosofía, según Gilson, actúa a modo de *revelabile* en la obra de Santo Tomás de Aquino. Ayuda a la comprensión de las verdades más altas, pero de todos modos estas verdades, unas y otras, tienen que ser reveladas, puesto que lo que está en juego es la salvación del hombre. La especulación filosófica viene a ayudar a la especulación teológica, teniendo en consideración aquellas verdades reveladas que también son racionalmente demostrables.

El interés de Gilson por recalcar el pensamiento de Santo Tomás en este punto, no es arbitrario. Está en juego la unidad misma de la teología, la relación entre fe y razón, y por supuesto, la comprensión auténtica de lo que es para el Aquinate la filosofía y el modo como él mismo la utilizó. El problema que se planteaba Santo Tomás era el de cómo introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia de ésta⁵, o dicho de otro modo: «cómo integrar en la ciencia de la revelación una ciencia de la razón, sin corromper la pureza de la revelación ni tampoco la de la razón»⁶.

En la historia del tomismo, esta unidad de las verdades reveladas ha sido a veces mal interpretada, con la inmediata consecuencia de poner en peligro la unidad de la síntesis teológica de Santo Tomás. Gilson hace ver que este problema es particular-

⁴ La dificultad que tiene el hombre para conocer algunas verdades metafísicas elevadas y los argumentos clásicos de *pauci, post longum tempus et cum admixtione multorum errorum* puede ser que los tomara Santo Tomás de Maimónides, pero señala Gilson que, en cualquier caso, la conclusión a la que llega el santo es completamente diferente a la que llegaba el filósofo judío: para éste, se demuestra así que el hombre inculto y poco versado en las ciencias filosóficas se quedará siempre sin conocer estas verdades elevadas. Por el contrario, para Santo Tomás, «le vulgaire a droit aux vérités métaphysiques nécessaires au salut; or il ne peut pas les comprendre; donc elles doivent lui être procurées par la révélation» (É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6e. éd., Vrin, Paris 1965, p. 26 note 42).

⁵ É. GILSON, *Le thomisme*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

mente importante en el caso de Cayetano⁷, que establece una división entre estas verdades amparándose en la distinción aristotélica entre lo *necessarium ad esse*, y lo *necessarium ad bene esse*. Las verdades inaccesibles a la razón son reveladas por Dios con una necesidad *ad esse*, mientras que las que pueden ser comprendidas por la luz natural son verdades reveladas por Dios con una necesidad *ad bene esse*. De este modo, las primeras se convierten para Cayetano en los *revelabilia*, y las segundas en los *demonstrabilia*.

Gilson hace ver que esta distinción está hecha desde el punto de vista formal y no desde el punto de vista de la causa final. Como hemos visto, para Santo Tomás son realmente reveladas todas estas verdades, porque el hombre necesita de ellas para salvarse. Para Cayetano, estos *demonstrabilia* aparecen como opuestos a los *revelabilia*, y entonces habría que concluir que los *demonstrabilia* no pertenecen al cuerpo de la revelación; o sea, habría que negar que los demostrables puedan ser también revelables en el sentido pleno del término⁸.

Mantenerse en la interpretación exacta de lo que Santo Tomás dejó escrito, cobra una importancia grande en la medida en que refleja la unidad de su obra. La filosofía de Santo Tomás no es otra cosa que el intento de comprender mejor las verdades teológicas. Está claro que esta ayuda de la filosofía es imprescindible para aquellas verdades que hemos dado en llamar *revelabilia*, pero también lo es para las que son absolutamente incomprensibles para la razón humana. Para Gilson, «no debe extrañar que haya lugar para la especulación filosófica, incluso cuando se trata de verdades reveladas que exceden los límites de nuestra razón. Sin duda, y esto es evidente, no puede pretender demostrarlas ni siquiera comprenderlas, pero animada por una certeza más elevada de que hay una verdad escondida, puede hacernos entrever algo, con la ayuda de comparaciones bien fundadas»⁹.

Por lo que hace a las verdades reveladas que también son racionalmente demostrables, llegamos por medio del uso de la razón a «un cuerpo de doctrinas filosóficas verdaderas, que raramente hubiera poseído el pensamiento humano de forma intacta y completa, dejado a las solas fuerzas de la razón»¹⁰. La unidad de fe y razón está asegurada. Ciertamente, el conocimiento de la fe es más oscuro que el de la razón, pero sin embargo la fe domina a la razón, ya que da al pensamiento humano la posibilidad de «trabajar» sobre un objeto que por sí misma nunca hubiera podido alcanzar¹¹. Por lo tanto, es la fe, y sólo la fe, el punto de partida de la especulación teológica. Pero esa misma fe es necesaria también para el discurso filosófico que en ella

⁷ Cr. É. GILSON, «Note sur le *revelabile* selon Cajétan»: *Mediaeval Studies* XV (1953) 199-206. Es curioso el calificativo con que Gilson define en este artículo al más tradicional de los comentadores del Aquinate: *sinuieux commentateur de saint Thomas* (p. 202).

⁸ «Si l'on distingue avec lui les *demonstrabilia* des *revelabilia*, il faut nier que les démonstrables puissent être aussi des révélables au sens plein du terme. Il ne reste alors d'autre chose que de tenir les démonstrables en marge de la théologie, ou de les y inclure et d'en ruiner l'unité» (É. GILSON, «Note sur le *revelabile* selon Cajétan», 203).

⁹ É. GILSON, *Le thomisme*, p. 43.

¹⁰ «Comme un enfant qui comprend ce qu'il n'aurait pu découvrir, mais qu'un maître lui enseigne, l'intellect humain s'empare sans peine d'une doctrine dont une autorité plus qu'humaine lui garantit la vérité» (É. GILSON, *Le thomisme*, p. 30).

¹¹ Cfr. É. GILSON, *Le thomisme*, p. 27. Véase también ID., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 41.

se integra. Cuando Santo Tomás, por ejemplo, interpreta el famoso texto del Exodo, es curioso que «en lugar de comprender el Yahvé de la Escritura como el ser de los filósofos, hace todo lo contrario. Es el ser de los filósofos el que ha asimilado inmediatamente al Dios de la Escritura»¹². Por tanto, se puede decir que si falta la fe, si se desvanece u oscurece, se tambalean también estos planteamientos¹³. Sin embargo, en gran parte de la teología actual se da una situación absolutamente diferente. La letra de la revelación se analiza más como texto filológico que como palabra de Dios, y la filosofía, de la que se tendría que servir, es más la dueña y señora de la teología que la clásica *ancilla*.

Ya no se trata de ayudar a comprender aquellas verdades que estando reveladas por Dios pueden hacerse accesibles a la razón. Se trata, por el contrario, de hacer toda la revelación comprensible al «hombre de hoy» (al hombre moderno), rebajándola hasta donde haga falta, para que el hombre la pueda comprender. Y como el hombre no puede comprender a Dios en sí mismo, se elimina el tratado De Dios Uno y se habla sólo del Dios-para-mí, el que yo puedo meter en mis entendederas. Y entonces los tratados teológicos pasan a llamarse *antropologías teológicas*¹⁴. Esto no importaría demasiado si sólo fuera una cuestión meramente terminológica; pero lo peor es que también lleva aparejada una nueva comprensión de la teología, que deja los misterios revelados por Dios al hombre en el más absoluto de los desamparos. La revelación ya no es acerca de verdades *sobre* Dios, sino de verdades exclusivamente *para* el hombre.

De ahí que sea más urgente que nunca volver a la perfecta síntesis de Santo Tomás. Filosofía y teología, razón y fe, comprendidas como una espontánea unidad en una completa distinción, siguiendo las huellas del Doctor Común, hacen que se haga absolutamente imposible confundirlas ni mezclarlas¹⁵.

PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS

Universidad de Murcia.



¹² É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, p. 252. El último capítulo de este libro póstumo de Gilson, titulado «Yahvé et les grammairiens», es extraordinariamente instructivo en el tema que estamos comentando.

¹³ «La trascendencia absoluta de la fe es precisamente lo que le permite al teólogo llamar al más débil en auxilio del más fuerte sin comprometer en modo alguno su fuerza. La eternidad de la fe le permite igualmente buscar su intelección en las doctrinas conocidas del teólogo según el tiempo en que aparecen y en el que vive» (É. GILSON, «La Sagesse et le temps»: *Lumière et Vie* I (1951) 86. Cfr. P. J. MOYA OBRADORS, «Teología y pluralismo teológico en Étienne Gilson»: *Los saberes según Santo Tomás*. XV Semana Tomista de Filosofía. Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1990.

¹⁴ Los tratados de la Creación y Elevación, Gracia y Escatología se denominan ya *Antropología teológica* I, II y III.

¹⁵ Cfr. É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, p. 252.

TOMISMO Y CRISIS ECOLÓGICA¹

El aprovechamiento de la naturaleza con la finalidad general del sustentamiento del hombre y de la creación de un *hábitat* propicio para su desarrollo biológico y espiritual es una necesidad y una constante histórica que ha adquirido innumerables formas culturales: el hombre siempre vivió en la naturaleza y de la naturaleza. El actual predominio cultural y práctico de la técnica y la configuración social que se deriva de ese predominio presupone una serie de tesis teóricas y valorativas sobre los recursos naturales, sobre el hombre mismo y sobre la finalidad del hombre y de la naturaleza. En efecto, no hay una época histórica sin presupuestos teóricos y sin un sistema —en sentido amplio— de juicios que atañen a la esencia del hombre, a su destino y a su lugar en el mundo. Tal vez una de las puertas de entrada más fructíferas para el análisis de una situación histórica compleja sea la individuación de los modos de racionalidad que ejercen el dominio o predominio cultural y que, por ende, configuran una serie de actitudes básicas que el hombre adopta respecto de sí mismo, respecto a la naturaleza y respecto a Dios.

Hoy nos movemos en un mundo claramente dominado por patrones economicistas que, a su vez, se sirve de una racionalidad eminentemente técnica para la consecución de sus fines. Probablemente sobre esto no se pueda dudar seriamente, sino que desde el simple punto de vista de la facticidad, o de la constatación de hechos, el hombre actual, al menos en las sociedades occidentales, plantea su vida desde la perspectiva de un progreso posible en el orden económico-crematístico, es decir, desde una posibilidad actuable a través de un trabajo productivo y cuya finalidad es fundamentalmente el ensachamiento de la propia capacidad económica, de la mayor disposición de bienes o de medios para adquirir bienes materiales.

Cuando Tomás de Aquino, en tantas ocasiones y con ocasión de diversos temas, considera los principios del movimiento, analiza de modo preciso la estructura hilemórfica del ente finito. Los textos a este respecto son más que conocidos: la esencia del ente en cuanto principio de operaciones se denomina naturaleza, y la especificidad del movimiento de cualquier ente depende de su esencia a través de sus facultades. La forma, en cuanto principio actual y configurador, *formaliza* el obrar del ente². Si se trata del ser natural, carente de inteligencia y libertad, el movimiento natural es un despliegue formal del ente sin que medie ninguna recepción ulterior de formas: en ese sentido, la forma sustancial natural y las formas accidentales son suficientes para la compleción de la esencia, ya que la forma natural, siendo forma, es al mismo tiempo fin, con la particularidad de que el ente natural, por así decir, no tiene ninguna iniciativa que rebase el ámbito finalístico predeterminado por la forma propia.

¹ Comunicación presentada y leída con el mismo título a la XIX Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina y celebrada en Buenos Aires en septiembre de 1994. Esta Semana estuvo dedicada al tema de la *Naturaleza*. Al original de esta comunicación se han añadido algunas correcciones de redacción y alguna indicación bibliográfica mínima.

² *Summ. c. Gent.* III 64: «Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus, forma vero secundum quam res est, est perfectio prima ut patet in II *De anima* [412 a 7-11]».

Los seres dotados de conocimiento y apetición añaden a lo anterior la adquisición de formas a través de las potencias intencionales que son, por su parte, también principios de movimiento. En el hombre, por último, se añade el carácter espiritual del conocimiento y de la voluntad, de modo que además de poseer el movimiento propio de los cuerpos inanimados y de estar sometido a las leyes de la física por lo que respecta al cuerpo, depende en cuanto móvil también de la voluntad libre y del conocimiento del fin. La consecución de su fin o de la plenitud de su esencia no es un puro movimiento restringido a las posibilidades de su forma natural, sino que está organizado y finalizado por las posibilidades de su libertad y de su inteligencia: el hombre rebasa lo puramente natural trascendiéndolo.

Ahora bien, Santo Tomás afirma que los seres naturales alcanzan su fin a través del ejercicio de su forma, *a menos que algo no se lo impida*³. En ellos fin es alcanzado necesariamente, aunque si el movimiento se ve obstaculizado, diríamos, por una fuerza mayor, tal ente se vería impedido de alcanzar su fin, como podría ser en el caso de un árbol joven que fuera desarraigado por un viento fuerte⁴.

Cuando se piensa en la actual crisis ecológica, es decir, en el abuso de los medios naturales, con su consiguiente destrucción o deformación en muchos casos irreversible, nos encontramos exactamente en la situación anotada casi de paso por el Aquinate⁵: ha habido un impedimento, y un consiguiente agotamiento de posibilidades de alguna parte de la naturaleza que ha hecho que ésta desaparezca completamente, o que quede una serie de residuos no asimilables nuevamente en el curso el movimiento natural. La naturaleza se puede convertir en un cuerpo extraño para sí misma. Y ya que el motor de ese uso impropio de lo natural es el hombre mismo que, sin reducirse a él, sin embargo, también pertenece al ámbito natural, el resultado es que la impropiedad o los efectos de esa impropiedad en el aprovechamiento de la naturaleza se vuelven contra el hombre. Su libertad se ve así ofuscada: no ha sido capaz de una acción práctica regida por una racionalidad adecuada ya que sin bien el resultado de su acción sobre el mundo ha dado un cierto fruto aprovechable, también da resultados no sólo no aprovechables, sino abiertamente nocivos para su propia vida natural y espiritual. Es decir, si se pone en juego la consecución del fin de la naturaleza, se pone también en juego la consecución de algo que le resulta esencial también al hombre. Pero este poner en juego es, al mismo tiempo, dependiente de la propia libertad del hombre. El hombre puede producir con su obrar sobre la naturaleza situaciones antiesenciales.

Si volvemos a considerar la tesis aristotélico-tomista del movimiento, se puede notar que cualquier movimiento natural forma parte de un equilibrio que en su totalidad trasciende cualquier movimiento particular, cualquier hecho empírico, pero contemporáneamente los incluye a todos. Tomás de Aquino considera la cuestión

³ *Summ. c. Gent* III 23: «Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impendantur». *Summ. c. Gent* III 26: «Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore».

⁴ *In II De caelo et mundo*, lect. 1: «Cum enim id quod est violentum sit quaedam exorbitatio ab eo quod est secundum naturam, non videtur quod possit esse maius tempus eius quod est violentum, quam eius quod est secundum naturam: quia id quod est secundum naturam est quasi semper aut sicut frequenter».

⁵ En efecto, Tomás no se detiene a considerar cuáles puedan ser los impedimentos y menos todavía que esos impedimentos puedan crear una situación crítica generalizada en el orden natural.

del movimiento a partir de una teoría del orden⁶. Ahora bien, el orden cosmológico no es antitético al orden de la libertad, si bien uno es exclusivamente material y el segundo es fundamentalmente espiritual. En este sentido, la oposición kantiana de naturaleza y libertad es resultado más de una abstracción que de una consideración orgánica del ser. En efecto, Santo Tomás, siguiendo la tradición griega y enriquecida por la consideración de la naturaleza como creación y por ello reveladora de Dios mismo, propone una estructura cósmica de inspiración neoplatónica, en la que desde el ínfimo grado material, hasta la materia formalmente más organizada —o mejor organizada— hay una continuidad sin *hiatus*; sin embargo, la estratificación de los órdenes naturales no implica la inmovilidad ni la incomunicación de órdenes, sino que, por el contrario, hay en el orden natural una constante compenetración de formas y movimientos que denotan equilibrio, medida, complementariedad. El mundo humano, el hombre y su libertad, con su cultura y su historia, está inserto en este orden equilibrado de formas y movimientos de modo tal que su actuar libre exige la consideración de su situación mediadora entre el mundo de la materia y del espíritu⁷.

La ecología, o mejor dicho, la crisis en la que ha caído el mundo natural, es así una crisis espiritual que se ha *incorporado* y materializado en la naturaleza. Paradójicamente, la naturaleza en crisis es un resultado de una crisis humana, y por ello espiritual: se trata de una relación de enfrentamiento en la que el hombre *gana*, pero, al mismo tiempo, pierde⁸. La oposición kantiana e ilustrada entre el mundo natural y el mundo humano libre no ha hecho otra cosa que romper una armonía originaria impidiendo que el movimiento natural alcance en muchos casos el fin propio de la forma.

La racionalidad que dirige el aprovechamiento de los medios naturales tiene un doble carácter: por una parte, es analítica: el conocimiento técnico y su ámbito práctico deben ser necesariamente especializados, por eso ninguna técnica tiene la posibilidad especulativa de asumir el punto de vista de la totalidad, propio de la filosofía; por otra parte, y como consecuencia, la racionalidad técnica es abstracta —casi en el sentido hegeliano del término *abstracto*—, es decir, los procedimientos técnico-prácticos operan en un ámbito específico efectuando una separación de su objeto propio tanto por lo que respecta al ámbito fundamental del ser, cuanto a las relaciones que se pueden calificar de paritarias, a saber, en la relación con otras técnicas o saberes particulares. El saber finalizado hacia la producción, competitividad, eficacia y rapidez de resultados, etc., intenta fines que pueden no estar en armonía ni con la

⁶ *Summ. c. Gent.* III 64: «Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt, nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernatur».

⁷ *Summ. c. Gent.* III 73: «Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata [...] Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae [divinae] pertinet quod excludat voluntatis libertatem». *Ibidem*: «Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem».

⁸ *Summ. c. Gent.* III 73: «Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam».

naturaleza ni con la dimensión antropológica básica que debe actuar como criterio finalista en el mundo natural⁹.

Ahora bien, el conflicto de fines que se crea en esta situación está previamente definido por un conflicto de racionalidades que, tomando la tesis de V. Hösle, se puede caracterizar como la incomunicación o conflicto entre la racionalidad del fin y la racionalidad del valor¹⁰. De modo más radical se puede también afirmar que cualquier *racionalidad parcial* necesita una fundamentación, de modo que la variedad de fines intentados no revista un estado conflictivo permanente, que se podría mantener como un ejercicio de una libertad desgajada del orden cosmológico.

El problema, a esta altura, tiene una respuesta teórica y plantea, a su vez, otro de difícil solución práctica: la respuesta teórica me parece que viene dada por un planteamiento orgánico del saber, es decir, por una teoría que ordene orgánicamente desde la metafísica hasta el último de los saberes particulares. En este sentido la filosofía tomista es una filosofía privilegiada, ya que, teniendo una potente unidad interna no es una filosofía sistemática al modo racionalista, es decir, el concepto de unidad que propone es trascendental y analógico. Por su parte, el problema práctico estaría representado fundamentalmente en dar una forma ética y pública a las tesis del orden cósmico.

Por eso se debe distinguir en este ámbito la cuestión propiamente crítica y problemática respecto a lo natural, de la cuestión ideológica. Los primeros modos históricamente dados de proponer el problema ecológico como una cuestión grave y que atañe a todos, fueron fundamentalmente políticos. Juntamente al problema de la degradación del mundo natural se proponían, hace aproximadamente dos décadas, proyectos sociales, económicos, educativos, etc., que nacían de un sector profundamente crítico: eran años en los que el marxismo existía todavía y no sólo poseía un cierto peso, sino que estaba dando una batalla denodada por la conquista del poder y por la transformación de la cultura en casi todo el mundo. La crítica al mundo burgués fue en los años del marxismo la actitud en la que se inscribió la cuestión ecológica.

Cabe destacar que actualmente, una vez abiertas las puertas de Europa oriental, se puede comprobar que la falta de control y la desatención por parte del poder político sobre las cuestiones ambientales es más grave y ha causado tantas o más dificultades que en los países no sometidos al marxismo. De todos modos, muchos de los problemas que se proponían entonces bajo la forma de una acusación ideológica y con una finalidad política de dominio, no sólo siguen existiendo hoy, sino que se han hecho más graves.

Por ello es necesario des-ideologizar la cuestión ecológica, al menos en sus planteamientos fundamentales¹¹. Por planteamiento fundamental entiendo en este contexto una serie de tesis filosóficas cuyo desarrollo compete a la metafísica, a la filosofía de la naturaleza, a la antropología y a la ética. Sin embargo, hay otros tres ámbitos necesarios para resolver la cuestión, y que de alguna manera ya han sido nom-

⁹ *Summ. c. Gent.* III 71: «Bonum totius praeminet bono partis».

¹⁰ Cfr. V. HÖSLE, *Filosofía della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992, p. 42.

¹¹ Un aporte interesante también por lo que se refiere a este aspecto: C.I. MASSINI CORREAS (ed.), *Ecología y filosofía*, Ed. Idearium, Mendoza 1993, que recoge las Actas del Primer Simposio Internacional sobre Ecología y Filosofía, Universidad de Mendoza, 24-26 de septiembre de 1992.

brados. Por una parte, la recuperación y preservación de la naturaleza es una cuestión de competencia técnica —a la que me referiré más adelante—, pero junto a ella ha una dimensión económica y una dimensión política.

La teoría metafísica del orden es una clave para plantear o replantear la cuestión del equilibrio cosmológico y el problema de la intervención libre del hombre sobre la naturaleza. En este sentido, toda iniciativa práctica se debe llevar a cabo a partir de presupuestos cuya clarificación y propuesta son de estricto dominio filosófico y, bajo este punto de vista, la filosofía de Tomás de Aquino es un punto de partida que es necesario considerar y confrontar con otras y variadas propuestas teóricas. El difícil problema de las relaciones y el ordenamiento del saber y de la acción ha de ser afrontado para no caer en un planteamiento exclusivamente utilitarista.

Ahora bien, no parece que el aspecto económico y la dimensión política del problema ecológico puedan ser independientes de una cierta *ideologización*, al menos en cuanto todo ordenamiento político implica unas ideas fundamentales sobre el hombre, sobre la ética, sobre el bien común, sobre la economía y, en definitiva, sobre el proyecto político mismo. Además esta dimensión de la cuestión debe a su vez hacer las cuentas con el apoyo o rechazo consensual. De todos modos, la conciencia de la problematicidad de la crisis ecológica debería crear un consenso que permitiera y exigiera a cualquier Estado un amplio campo de acción que necesitaría concretarse y legitimarse en una normativa.

En cierto modo los problemas ecológicos pueden adquirir, desde el punto de vista del ordenamiento público, una dimensión administrativa y penal. La creación de comisiones de control, de tribunales, de organismos que coordinen las distintas iniciativas y que hagan operativas las preocupaciones y necesidades ecológicas, son herramientas mínimas de las que un Estado debe disponer para afrontar problemas que no son resolubles a escala individual y que exigen una previsión de la que sólo es capaz el poder político.

Pero es necesario también que la conciencia y la preocupación por la conservación de la naturaleza tenga una dimensión privada, ya que se trata de una responsabilidad a la que ninguno puede substraerse. Si, como decíamos antes, la crisis ecológica es el resultado de una crisis antropológica, de la exacerbación de la racionalidad técnica, esto significa que en cuanto resultado de una acción libre —también por lo que se refiere a la racionalidad técnica, aunque de este tema no me ocupo ahora¹²— la acción que fomente o agudice la crisis ecológica es una situación moralmente imputable, y por lo que hemos dicho anteriormente, también jurídicamente imputable. Y parece difícil poder hablar en este tema de acciones cuya relevancia sea sólo individual, o que la privacidad de un tipo de desorden ecológico sea argumento suficiente para su tolerancia.

La consideración del mundo natural como el *hábitat* necesario para el desarrollo de la vida humana nos pone ante la responsabilidad de legar a las generaciones futuras un medio que todavía esté en condiciones de hacer posible la vida de los hombres. Es decir, la naturaleza tiene carácter de bien común y de un bien común que, según revela la experiencia, es un bien que necesita de un cuidado que va más allá de cualquier posibilidad individual —pero al mismo tiempo cuenta con esas posibilida-

¹² Algunos aspectos de las relaciones entre libertad y racionalidad técnica los he expuesto en el artículo «Razones de la libertad»: *Philosophica* XVI (1994) 211-224.

des—, y de una parcialización o exclusivismo científico —y, sin embargo, necesita de las ciencias empíricas y particulares—.

Salvaguardar la naturaleza significa en este momento, en primer lugar, rescatarla y recuperarla; en segundo lugar, preservarla. Muchas de las soluciones que exige la salvaguarda del mundo natural son técnicas ya que, en efecto, no basta la teoría de la forma y de la materia para poner solución, p.e., a un problema de contaminación ambiental, para prever los efectos nocivos de un determinado tipo de industria, etc. Sin embargo, tampoco es posible una respuesta puramente técnica a un problema que sólo en parte es técnico. Es decir, se mire por donde se mire, la cuestión ecológica es en el fondo una cuestión primariamente filosófica, como filosóficas fueron las tesis sobre la naturaleza que desencadenaron la degradación del mundo material.

La oposición cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* posibilitó una actitud de dominio tiránico del hombre sobre el mundo natural, sobre todo por lo que respecta a los fines de ese dominio. En efecto, si la materia obedece a las leyes de la física y de las matemáticas, el hombre puede tratar y dominar al mundo material *en el respeto* de las leyes propias de aquél. Sin embargo, el rechazo de la causalidad final impide que la finalización antropológica del mundo material tenga otro límite que el puro uso posible.

La crisis ecológica sigue todavía teniendo raíces cartesianas, pero, como es bien sabido, en el fondo tampoco la antropología de Descartes ni su ética son capaces de dar una respuesta adecuada a los problemas generados en el ámbito de su metafísica. De modo análogo, la libertad práctica de Kant es antitética respecto a la tesis de la cosa en sí, de modo que la regulación del obrar práctico o su limitación se asemeja a una inhibición según las ideas trascendentales, mas no es el fruto de una actitud prudencial referida al uso y aprovechamiento del mundo natural.

En este sentido, aunque no solamente delante de la crisis ecológica, el tomismo tiene un papel, a mi modo de ver, sencillamente importante en cuanto que se trata de una filosofía capaz de juzgar la totalidad de la realidad —el mundo cosmológico o natural y el mundo del hombre y de la libertad—, aun cuando Tomás de Aquino no haya pensado en problemas que son propios de nuestra época y no de la suya.

De aquí que es tarea de este momento histórico *prolongar* la especulación del Aquinate hacia dimensiones que pueden no pertenecer a la tradición especulativa tomista, pero cuya inserción en una perspectiva tomista no haría sino mostrar y reavivar las virtualidades del pensamiento de Tomás de Aquino e iluminar la historia y los momentos actuales ricos y diversificados, pero por lo general indigentes de una metafísica del espesor y de la vida que posee la especulación de Santo Tomás.

DANIEL GAMARRA

Ateneo Romano de la Santa Cruz.

REFLEXIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE CORAZÓN

La imagen que acude casi de inmediato si hablamos de corazón es la de vida, principio vital, centro. También se encuentra profundamente arraigada la impresión de que el corazón representa la sede íntima de nuestras emociones y afectos. Recalcamos que «representa» la sede de lo emocional y afectivo, pues, de suyo, dichas funciones pertenecen a nuestra esfera psíquica y el corazón, *stricto sensu*, es el órgano cardíaco, cuyo papel dentro del organismo animal y humano es harto conocido.

En distintos campos de lo humanístico, las palabras y conceptos tienen distintos valores significativos, impregnados de simbolismo y analogía. El «corazón» no es ya meramente un órgano vital, sino que es una razón de vida, un «centro vital»; representa la interioridad espiritual, los sentimientos más profundos o vividos con mayor profundidad, el fuero íntimo del hombre; y casi podríamos afirmar que son estos significados los que nos son más próximos y no los de origen técnico-científico. Ello no constituye un detrimento ni una tergiversación, sino riqueza y amplitud. La analogía y el símbolo no establecen confusión; dan lugar a una comprensiva claridad¹.

El corazón es el «centro». La vinculación del «centro» con el corazón abre un importante abanico de matices y contenidos que, en el ámbito humano, se relacionan con su naturaleza esencial. Si bien entre las imágenes más comunes de «corazón» está la de sede de las emociones y afectos, no es ésta la que más ha caracterizado históricamente el concepto de corazón, ni la que mejor representa lo íntimo y «central» en el hombre, salvo que consideremos que lo fundamental en el hombre son sus afectos, pasiones y emociones. Cabe acotar que, según sea el fondo antropológico que nos ilumine, distinta será la identificación de lo esencial en el hombre.

El concepto de hombre en la antigüedad dista del concepto de hombre que podemos hallar en la modernidad y del que podemos tener hoy día, amén de las distintas teorías dispares entre sí presentes en cada época. Por ejemplo, el hombre griego llamaba también corazón a aquel aspecto que era esencial en la persona; incluso, de algún modo, hacía alusión al órgano cardíaco. El término *φρήν*, que de un modo un poco impropio podemos vertir al castellano como *corazón*, significaba, en primer lugar, *diafragma*, *membrana envolvente*, *envoltura del corazón*, *pericardio*; figurativamente, y por extensión, *pecho*, *corazón*, *espíritu* —como sede de sentimientos y a-

¹ Si nos atenemos a la etimología de la palabra *símbolo*, encontramos que se trata de algo que *nos refiere* y *se refiere* a otra cosa. En efecto, *símbolo* viene del griego *σύμβολον*, palabra derivada del verbo *βάλλω* (cuyo significado es *lanzar*, *disparar*, *arrojar*) combinado con la preposición *συν* (*con*) que, como toda preposición del idioma griego, primitivamente era un adverbio, con un significado sinónimo de los adverbios *ἅμα* y *ὁμοῦ*, que significan *juntamente*. Así, se trata de algo que *lanza*, *nos refiere* a otra cosa que no es él.

Lo que caracteriza al símbolo como tal es su modo particular de significar, dado que representa a su significado *a modo de metáfora*. En la metáfora se da una cierta comparación o analogía. El significado del símbolo es asequible por medio de la intuición. El símbolo, único entre todos los signos, parte del ser finito para abarcar al ser infinito. Contiene, en brillante analogía, infinidad de matices. Su imprecisión, lejos de ser un defecto, es su mayor gloria, pues es en la metáfora donde las palabras pierden el vigor de su significado propio para entrelazarse en luminosa urdimbre y suscitar significados ocultos; en ella pueden vivir los más hondos sentidos del ser. Cfr. nuestro trabajo *Luz, amor y belleza en la Divina Comedia*.

fectos—². La relación membrana envolvente-espíritu es fecunda. El «corazón» es lo que envuelve y abraja al espíritu, el cual, es «hálito», «soplo», señalándose así su naturaleza distinta de lo físico³. El espíritu es el alma, que es sutil, etérea; pugna por «volar» hacia lo alto, pero el corazón en el que anida le impide huir y la constriñe a un cuerpo, al cual debe animar y brindarle forma⁴. Por eso el corazón, no sólo es sede de afectos, pasiones y sentimientos, sino también origen de la inteligencia, conocimiento, razón, pensamiento, memoria y atención (el corazón es sede del alma y sus potencias).

En el corazón armonizan y se conjugan intelecto y voluntad, apetitos y sentidos, emociones y pasiones. Un claro ejemplo de estas significaciones lo constituye la obra poética de Homero. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* responsabiliza al corazón del «temor»⁵, «coraje»⁶, «ira»⁷, «alegría»⁸ o «dolor» en nosotros; pero también reconoce en él facultades mentales, percepción, pensamiento⁹. La prosa griega antigua, no habla tanto de φρήν, y Heráclito le dona en alguna ocasión el significado de «locura»¹⁰. Bien sabido es, claro, que «locura» no tenía para el mundo helénico necesariamente un valor peyorativo. Antes bien, semeja una suerte de arrobo, de éxtasis¹¹.

Nuestra palabra *corazón* deriva del latín *cor*, que en boca de Cicerón connota prudencia, un «saber lo que se hace»¹². El valor central del corazón, sobreabunda el contexto exclusivamente humano. Se habla, así, del «corazón del mundo» y se lo asimila simbólicamente al sol. El sol es el corazón del mundo; el espíritu es el corazón del hombre. Uno y otro desempeñan papeles análogos. Uno y otro son «calor» y «razón de vida». Proclo, en un himno al sol, identifica al astro precisamente como «corazón del mundo» y como «providencia apta para despertar la inteligencia»¹³.

² Cfr. Liddell/Scott 1954.

³ El espíritu es la ψυχή griega, que en su primitiva acepción señala *vida, principio vital*. De allí el significado de «alma inmortal e inmaterial», usado históricamente en este sentido por Píndaro, en primer lugar (cfr. Liddell/Scott 2027). La significación de *alma*, se aplica tanto a los seres vivos como al «Alma del mundo». La raíz de esta palabra es ψυ, que alude a aquello que es sutil y etéreo. Así, ψυχρός es *frío*, adjetivo aplicado especialmente al agua y al aire y, por extensión, al hálito. El verbo ψύχω significa *soplar*, etc.

⁴ Un ejemplo de esta concepción del alma que pugna por volar hacia lo alto se encuentra dentro del extenso pasaje del *Fedro* de Platón (cfr. 246ass.), donde se indica que el alma perfecta es «alada» y vuela a las alturas. El alma perfecta pierde sus alas y, entorpecida, cae a tierra quedando sujeta a las leyes de sucesivas encarnaciones durante 10.000 años.

⁵ *Ilíada* 10,10.

⁶ *Ibid.* 13,487.

⁷ *Odisea* 6,147.

⁸ *Ilíada* 9,186 y 13,493.

⁹ Cfr. *Ibid.* 22,296.

¹⁰ Cfr. Diels/Kranz 22 B 104: I 174.

¹¹ Platón elogia la «locura» (μανία) otorgada por divina donación y le asigna la causa de nuestros mayores bienes. Esta suerte de «raptó» constituye un estado del alma que envía la divinidad, opuesta al estado de «cordura» (σωφροσύνη) que procede y es propia del ámbito humano. La profecía, la poesía en todas sus formas, son maneras propias de esta suerte de arrobo, pero la más excelsa es la que se produce en el alma contemplativa, la cual, observando la belleza del mundo, «adquiere alas y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto» (*Fedro* 244ass.; en especial, 249de).

¹² Cfr. L. MACCHI S. D. B., *Diccionario de la lengua latina*, Editorial Apis, Rosario 1941, p. 124a.

¹³ El fragmento dice: «Ocupando por sobre el Éter el trono del medio, y teniendo por figura un círculo deslumbrante que es el Corazón del Mundo, tú colmas todo de una providencia apta para despertar la in-

La observación del sol como «inteligencia del mundo» no sólo pertenece a Grecia; hay expresiones similares en antiguas tradiciones de América Central. El sol es fuente de luz y calor; el corazón, análogamente, es fuente de luz, pues es inteligencia y fuente de calor; es vida, razón de vida. Los ejemplos en torno a estas ideas son abundantes y significativamente elocuentes. Todos ellos nos muestran dos aspectos integrales en aquello que es representado por el «corazón». El corazón es el centro, pero este centro es, a la vez, lúcido y vivificante; es inteligencia y amor; es pulsión, sentimiento y apetitos; es, primordialmente, una unidad, donde comulgan íntima y armónicamente todos los conceptos citados.

Si por corazón aludimos a nuestro núcleo interior, a la raíz más honda, íntima y esencial, para el hombre antiguo, estamos hablando de todas las polaridades que conforman nuestra condición natural; no solo los afectos y apetitos, sino esencialmente la inteligencia. Puede resultarnos curioso, acostumbrados a relacionar lo afectivo y sentimental con el corazón, encontrarnos con que la inteligencia ocupe un lugar privilegiado en él, tenido como «centro».

La escisión por la que el intelecto fue apartado de su «natural sede», sita en aquello que representa el «corazón», tuvo su momento histórico. Nuestra cultura, en mayor o menor grado, ha heredado las consecuencias. Cuando el racionalismo resuelve entregar la inteligencia a la razón, proclamando a ésta como la «diosa razón», no sólo sacrifica la luz intuitiva al «hacer» discursivo, sino que arrebató al corazón uno de sus tesoros más preciosos; lo deja en parte «vacío» de contenido. Si la inteligencia es razón, el corazón pasa a ser origen exclusivo de los sentimientos. Lo que antes constituía una equilibrada unidad, pasa a ser bipolaridad: «corazón» se opone, de este modo, a «razón»¹⁴.

Según sea la posición adoptada, se privilegiará el papel del corazón como sentimiento, dando lugar a distintas formas de sentimentalismo, o se otorgará primacía a la razón, relegando al corazón (lo que él representa) a un segundo plano.

Pascal es un importante aporte a la revalorización del corazón. Floreciendo en los albores del racionalismo, no es un racionalista, y si bien mantiene la oposición razón-corazón, admite que el corazón tiene sus propias «razones» que la razón no conoce ni puede conocer¹⁵. A Dios, entiende Pascal, se lo conoce por el corazón, pues Dios excede la razón humana, pero también los primeros principios de la razón

teligencia», cit. por R. GUÉNON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba, Buenos Aires 1969, p. 364 nota 5.

¹⁴ La separación y oposición «razón-corazón» ha proyectado su influencia aun en el ámbito religioso y en su simbología e imágenes. Tradicionalmente, solía representarse el Sagrado Corazón de Jesús como fuente irradiante, con rayos que parten del corazón, alternativamente rectilíneos y ondulantes. El primer tipo de rayos representa la «luz», símbolo de la inteligencia. Corresponde propiamente al «corazón irradiante». El segundo tipo representa el «calor», símbolo que, de algún modo, incluye lo afectivo, pulsional, el «calor vivificante». La imagen de rayos ondulantes corresponde al «corazón en llamas». Aún hallándose representados ambos tipos de rayos, existe una preponderancia en la imagen del elemento luminoso. Mientras las figuraciones más antiguas, pertenecen al tipo del «corazón irradiante», aquéllas que no se remontan más allá del siglo XVII, son casi exclusivamente del «corazón en llamas». Cfr. R. GUÉNON, *op. cit.*, pp. 363ss; en especial, nota 10.

¹⁵ «El corazón tiene sus razones que la razón no entiende» (B. PASCAL, *Pensamientos*, 4,277, en F. COPLESTON S. I., *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 1971, vol. IV, p. 157).

son asequibles para el corazón y por el corazón. El corazón para Pascal es, ante todo, intuición, inteligencia, luz¹⁶.

El romanticismo, en términos generales, es sentimental con respecto al «corazón» y nos atrevemos a decir que, de algún modo, nuestra época actual acuerda con la oposición razón-corazón. No se puede ser nunca taxativo en estas afirmaciones ni generalizar, pues podemos encontrar diversidad de matices comprendidos en estas posiciones. Lo cierto es que, si se trata del «corazón», lo que seguramente no se nos representa es la razón.

Si el corazón es reflejo o imagen simbólica de lo esencial, resulta que lo esencial en el hombre no parece vincularse con la razón, sino más bien con lo afectivo. También actualmente podrá tenderse a acentuar uno u otro aspecto. Se podría destacar, así, y esto es un hecho importante, que el modelo de hombre subyacente, es un hombre dividido. Sus sentimientos, afectos, pasiones van por un lado; su inteligencia, reducida a razón, por otro. Pretender simplificar la concepción contemporánea del hombre según esta oposición, sería impropio; empero, creemos que esa bipolaridad (razón-corazón) es la que domina, consciente o inconscientemente en el hombre medio. Nadie, para el caso, piensa la esfera de lo profesional, científico o laboral en términos de «corazón», sino más bien de «razón». Y ninguna persona expresaría sus sentimientos profundos como resultado de un teorema.

Desprovisto el corazón de su luz, se torna puramente «calor», pura vitalidad. El amor, entonces, ligado a la imagen del corazón, se vuelve ciego. (Aún en la antigüedad se representaba ciego al amor). Quitada la razón de una «amorosa» iluminación, para configurarla como mero cálculo y discurso se erige en fría fuente de análisis, desprovista de todo sentimiento. Nuestras conductas, dimanadas de este doble origen, surgen plenas de contradicción. A veces fríos, calculados, técnicos, racionales; otras veces pasionales, desaforados, ciegos, inconscientes, arrebatados; y en esa permanente división de planos procuramos vivamente perpetuar tales oposiciones, convencidos o no, que manteniendo tal desequilibrado equilibrio, satisfacemos nuestra condición humana inserta en el mundo.

Acaso, tal violencia interior pueda resultar finalmente en una pérdida del sentido de la vida, o aún peor, en un creciente desequilibrio mental, dado que no se resiste un constante absurdo, y toda nuestra sociedad, en semejantes pilares erigida, resulte disolviéndose en un manicomio total. Afortunadamente, quizás no es así. El mundo de hoy, más que nunca clama por más y más luz, que no acierta a encontrar, pues e-

¹⁶ Deben tenerse en cuenta dos cosas en torno a Pascal. En primer lugar, cuando Pascal critica a la razón, se refiere concretamente a la operación abstracta, analítica y deductiva de la mente, tal como puede hallarse en la «geometría». Pascal, acepta el método matemático como el más adecuado a la razón y sostiene que un método de discurso infalible consistiría en la definición de todos los términos y la prueba de todas las proposiciones. Tal método ideal no está al alcance de los hombres, pues «lo que sobrepasa a la geometría, nos sobrepasa a nosotros» (B. PASCAL, *De l'esprit géométrique*, p. 165, según cita de F. COPLESTON S. I., *op. cit.*, p. 152 nota a). En este sentido debe inscribirse su repudio por la filosofía al punto de afirmar «no creemos que toda filosofía merezca una sola hora de esfuerzo» (*Pensamientos* 2, 79, en F. COPLESTON S. I., *op. cit.*, p. 157 nota 30), pues filosofía, para Pascal, es filosofía natural y ciencia; conocimiento despreciable comparado con el conocimiento del hombre. Dicho conocimiento, por su parte, es incompleto sin la luz del cristianismo, pues sólo por él conoce el hombre su miseria y su finalidad en Dios. En segundo lugar, a Dios no se lo conoce por la razón, pues el Dios del cristianismo, no es el mero autor de verdades geométricas y de orden natural, propia del concepto de Dios pagano, sino un Dios unido a Jesucristo. Un Dios sin Cristo, sostiene Pascal, es deísmo y no cristianismo. Cfr. F. COPLESTON S. I., *op. cit.*, pp. 154ss.

sa luz surge y es privativa del «corazón»; de ese «corazón» que nuclea todo lo primordial del hombre: su inteligencia, que es luz, es intuición; su amor, sus afectos y pasiones enriquecidas con luz intelectual; amando lúcidamente y entendiendo amorosamente; queriendo al hombre y a las cosas porque se las entiende y conoce su dignidad propia y su lugar en el orbe, y entendiendo, (discurriendo e intuyendo), todo lo creado, porque se lo respeta y ama.

Sólo en esta síntesis, el corazón se hace verdadera representación del centro del hombre, pues lo central y esencial, es armonía y unidad. Sólo así podemos aspirar a aquel paradigma que caracterizara estupendamente el famoso terceto de Dante:

Luce intellettuale, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolore¹⁷.

MARCELO L. IMPERIALE



UN NUEVO TRATADO DE FILOSOFÍA JURÍDICA

Carlos Ignacio Massini Correas, profesor de la Universidad de Mendoza, acaba de dar a publicidad un nuevo trabajo de su autoría con la intención de conformar un tratado orgánico de filosofía del derecho¹. Se trata de una recopilación de clases del autor que forman el primer volumen de esta obra, al que seguirá luego el tratamiento de la justicia, del lenguaje, método y estructura jurídicos, del iusnaturalismo y de otros tópicos menores (p. 10). En la introducción trae los distintos acentos que pone cada concepción jurídica. Nuestra época lo hace en el derecho subjetivo (p. 13). El peso mayor de la consideración del autor, por énfasis, tratamiento sistemático y cantidad de páginas, está, como el título lo señala, en los «derechos humanos» (en adelante DDHH); acepción que «no aparece como la más precisa, pero es indudable que resulta ser la más comprensible para la mentalidad de los estudiosos del derecho de fines de siglo XX» (p. 13). En la primera parte («El derecho») desarrolla con acierto, siguiendo principalmente a Soaje Ramos, el significado «central» (p. 34), conducta jurídica debida (cap. I; no incorpora la *facultativa*). El capítulo II («De la norma jurídica a la facultad») recoge valiosos aportes, principalmente de Kalinowski y encierra jugosas consideraciones ontológicas, habitualmente no tratadas, sobre las normas. A partir del capítulo III se ocupa casi exclusivamente de los llamados DDHH: III. «Los derechos»; IV. «De los derechos a los deberes»: causas, derechos y deberes, terminología. La segunda parte («Los DDHH») da la noción de éstos: su título «radica en la personificación de su sujeto, o en algunas de las dimensiones básicas (J. Finnis) del desenvolvimiento de esa personificación». De ellos «se es titular los re-

¹⁷ *La divina commedia*, Parad. XXX 40.

¹ C. I. MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*. Tomo I: *El derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1994, 286 páginas. Cfr. la recensión previa de R. F. Crespo: *Sapientia* XLIX (1994) 399-400.

conozca o no el ordenamiento jurídico positivo y aun cuando éste los niegue» (p. 102). Trata sus fundamentos (p. 105ss.), su especificación (p. 127), socialidad natural, naturaleza, bienes humanos); «derechos sociales, derechos exóticos y justicia»: hay «derechos sociales», que son «los que exigen prestaciones positivas del estado» (p. 147). El «extraño humnismo» que preconiza los derechos exóticos ha logrado privar a ciertos hombres de sus derechos sin conseguir, en cambio, justificar en serio los derechos infrahumanos que desvelan a sus cultores (p. 156). En el capítulo VI defiende la «trascendencia ontológica», esto es el Absoluto, muchas veces no reconocido, que fundamenta en serio la absolutez usualmente concedida a los DDHH (p. 161ss). Muestra la debilidad del imanentismo y encuentra la razón del mismo en el *miedo a Dios*: «la opción por la imanencia no es la conclusión de un razonamiento riguroso ni de una evidencia indubitable, sino la consecuencia de una elección moral radical, previa al desarrollo de sus sistemas filosóficos y que compromete desde el principio al fin todas sus construcciones intelectuales» (p. 172). A partir de la p. 177 tenemos varios apéndices, que recogen trabajos ya conocidos sobre realismo y DDHH; filosofía y «antifilosofía» de los DDHH; DDHH débiles y absolutos; y el pensamiento contemporáneo acerca de los DDHH.

El objetivo del autor está plenamente logrado al mostrar la necesidad de justificación iusnaturalista y absoluta de los «derechos humanos». (Para nosotros es preferible, sin hacer litigios sobre palabras, denominarlos *derechos subjetivos naturales*, y no todo derecho subjetivo es natural, pues los hay positivos). Cabría observar, a nuestro pobre entender, que luego de mostrar con solvencia la principalía de la conducta jurídica como acepción de derecho (p. 38), no la mantenga como gozne de su construcción y que dedique tan poco espacio a la anorma jurídica (o al deber jurídico), en un capítulo que está como de paso desde la conducta al derecho subjetivo (la principalía de la acepción no quita que la norma jurídica sea causa del derecho subjetivo). Pensamos, al hilo de la ley didáctica fundamental que exige respetar ante todo la «ley de la ciencia», que el buen criterio, que sigue con maestría, de usar del lenguaje y estructura de las posiciones divergentes para entablar puentes de diálogo y mostrar sus insuficiencias reconduciendo a la recta doctrina, no debiera regir a la hora de hacer la construcción propia en el «libro de texto». Los alumnos y lectores que lo sigan concederán primacía al derecho subjetivo o a los DDHH, divergiendo tanto del enfoque iusfilosófico tomista centrado en la *ipsa res iusta* (a su vez determinada por la norma, no sólo positiva, sino natural y eterna), como de lo que el propio autor entiende es el analogado principal («principal» y no «más preciso»). Se tiende, de ese modo, a construir toda la filosofía del derecho en torno de los DDHH. (Nos hemos ocupado de la conveniencia-inconveniencia de usar DDHH en «Derechos y tomismo», Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1989, p. 28ss; y en «Tres nuevas cuestiones sobre el derecho subjetivo», Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1993, donde llegamos a hablar de *derechos de Dios*). Esto es conceder demasiado contra una tradición gloriosa y científicamente acertada, de la que precisamente Massini se presenta como un representante. Por lo demás, no estamos convencidos: 1º) que la noción de derecho como DDHH sea la principal para los estudiosos del derecho de fin de siglo XX en un ámbito universal; no reducido al ámbito sajón. Es más: pensamos que entre nosotros y en especial en los ámbitos judiciales, por lo menos debajo de la Corte Suprema de Justicia, se suele conceder cierta principalía como analogado a la noma. Lo dice el autor: «[...] es a ellas [a las normas

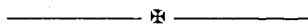
jurídicas] a las que con mayor asiduidad se atribuye la primacía entre esas significaciones» (p. 49). Y 2º) que la fenomenología del derecho haya de partir sólo de lo que hablan los estudiosos, y estudiosos de una época (están los ambientes forenses, lo que piensa y habla el pueblo y la universalidad del lenguaje y de la filosofía). No nos parece conveniente, dentro del método aristotélico riguroso del autor —que comienza siempre con la etimología y uso de cada noción utilizada como vía privilegiada de acceder a la experiencia inmediata, imparcial y fiel de la realidad jurídica a conocer— apelar precisamente al lenguaje de las modernas declaraciones de los DD HH, cuando del propio libro (p. 128 y *passim*) aprendemos la fuerte carga ideológica y errónea que impregna tales declaraciones (claramente antitéticas en muchos puntos de la posición del autor), lo que impide aquel acceso acertado. Ejemplifico, y es muy importante: en p. 63 tal acceso lo produce con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, señalando como fin de la comunidad política «la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Pero eso es Locke y liberalismo político individualista. El fin del Estado para un tomista es el bien común político, irreductible, a buen entendedor, al de preservar los derechos subjetivos. En su tarea de evitar ridículas «inflaciones» de los «derechos sociales», que con acribia defiende, el autor llega a sostener que constituye objeto de los «derechos sociales» «sólo aquello que es absolutamente necesario para la perfección humana común —como lo es la educación básica— y que puede ser proporcionado por otros sujetos de la comunidad política», dejando lo que esté más allá a la «liberalidad» o a la «caridad» (p. 151). A lo que, en la jornada a que aludimos al final, el profesor cordobés Camilo Tale observaba que si existe, aristotélicamente, la reciprocidad en los cambios como exigencia de justicia natural en el orden económico (y extraeconómico), si una comunidad política aumenta el producto bruto nacional parecería un derecho subjetivo natural de todos sus integrantes a una distribución proporcional, y no sólo a la satisfacción de necesidades básicas (esto no significa su exigibilidad como derecho subjetivo propio de la justicia comutativa). Recuerdo al respecto un iluminador texto del Papa Juan XXIII, que ingresa de pleno derecho en el derecho natural económico: «Tanto la necesidad como la justicia piden que las riquezas producidas se distribuyan equitativamente entre los ciudadanos de la misma nación [...] Habrá que esforzarse para que el desarrollo económico y el social vayan parejos. Y este desarrollo simultáneo deberá realizarse parejamente también en los diversos agrícola, industrial y de servicios» (*Mater et magistra*, 168).

La obra está muy bien escrita. Sus temas trabajados minuciosamente, siguiendo siempre un orden riguroso. Maneja una sorprendente bibliografía actual, en especial inglesa, sobre su tema central. En el que alcanza la excelencia al mostrar, a partir de ciertos reconocimientos al uso en las doctrinas habituales sobre los DDHH, la necesidad de acudir a muchas verdades de cuño tomista tradicional (v. gr., «diálogo» con Buligyn, p. 90). No se arredra ante la difícil tarea de ensayar definiciones (v. gr., p. 103), o ante innovaciones, como traer al derecho subjetivo nociones que habitualmente no se utilizan en él, tematizando orgánicamente, por ejemplo, la etiología del mismo (p. 67). Pone muy bien de relieve, analíticamente, los «supuestos filosóficos de la noción» (p. 91). Es de destacar, entre otros aportes, su rechazo del olvido de los deberes (v. gr. pp. 79-80); así como su lúcida impugnación del imanentismo y su defensa de Dios como fundamento último de los DDHH (pp. 121 y 161ss.). Nadie podrá decir que Massini ignora las posiciones con que dialoga y a las que critica, a

veces con cierto gracejo, aunque con total exactitud (ciertas posiciones exóticas «propugnan el vegetarianismo obligatorio y el infanticidio optativo», p. 100); o que esté desinformado. Un libro que hay que tener en cuenta, sobre todo para el estado de la cuestión actual en el tema de los «derechos humanos», y para el camino de su rec a y filosófica resolución. (Por mi parte, estoy entre los primeros beneficiarios agradecidos, pues fue texto muy utilizado en un seminario que dirigí en 1994 sobre el derecho subjetivo y dedicamos, con la presencia del autor una una jornada para presentarlo y discutirlo en el Centro de Estudios de Filosofía del Derecho y Derecho Natural de la Facultad Católica de Derecho de Rosario de Santa Fe el 25 de abril de 1995. Un valioso aporte al ya rico pensamiento iusfilosófico argentino, ayuno, sin embargo, de tratados específicos de la materia.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



CRÓNICAS

SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA

XX Semana Tomista. Como en años anteriores, las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires han sido los ámbitos donde se celebraron las sesiones de la XX Semana Tomista. *Cultura y vida* ha sido en esta ocasión el tema central de las reuniones organizadas por la Sociedad Tomista Argentina. Las comunicaciones leídas durante las cinco jornadas de la Semana han sido las siguientes:

- Domingo María Basso O. P. (Buenos Aires), *Teología de la mujer*.
- Quintín Turiel O. P. (Madrid-Silverado), *Fundamentación desde el hombre de la cultura cristiana según la Summa contra Gentiles*.
- Vittorio Possenti (Venecia), *Il nichilismo nella cultura contemporanea*.
- Juan Alfredo Casaubon (Buenos Aires), *Vida biológica, vida biográfica y cultura*.
- Gustavo Eloy Ponferrada (La Plata), *Cultura y vida*.
- Guillermo Spiegel Sosa (Mendoza), *El análisis teológico-lingüístico: otro elemento más de una cultura tecnologizada*.
- Horacio Sánchez Parodi (Buenos Aires), *Cultura y culturas*.
- Ricardo F. Crespo (Mendoza), *Una reinterpretación de la acción para un concepto adecuado de cultura*.
- Juan Antonio Widow (Valparaíso), *Cultura y política*.
- Leo J. Elders S. V. D. (Rolduc), *Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
- Marcos R. González O. P. (San Luis), *La cultura del hombre en el cielo*.
- David Gallagher (Washington), *La virtud moral y la vida contemplativa*.
- Miguel Tomás Olazábal O. P. (Buenos Aires), *Dignidad del hombre y cultura de la vida*.
- María Fernanda Balmaseda Cinquina (Buenos Aires), *Femineidad y tercer milenio*.
- Elizabeth Stassi de Montes de Oca (Buenos Aires), *Voluntad nominalista en la cultura actual*.
- Guillermo Cambiasso (Buenos Aires), *El comienzo de la vida humana*.
- Hermes Puyau (Buenos Aires), *La conciencia errónea en Santo Tomás*.
- Juan Carlos Ossandón Valdés (Valparaíso), *Obligatoriedad moral, cultura y vida*.
- Raúl Sánchez Abelenda (Buenos Aires), *La pietas en Santo Tomás*.
- Federico Mihura Seeber (Buenos Aires), *Cultura de la muerte. Reflexiones sobre una advertencia papal*.
- Guillermo A. Romero (Buenos Aires), *El comienzo de la vida humana*.
- Graciela L. Ritaćco de Gayoso (Buenos Aires), *En torno de la vida*.
- Leo J. Elders S. V. D. (Rolduc), *Las grandes cuestiones de la filosofía del lenguaje en una perspectiva tomista*.
- Mario Enrique Sacchi (Buenos Aires), *El destino de la vida del espíritu bajo el dominio del pensamiento trascendental contemporáneo*.
- Laura Daus de Puyau (Buenos Aires), *Santo Tomás y la cultura de su época*.

- Ignacio E. M. Andereggen (Buenos Aires-Roma), *La vida contemplativa: Dionisio el Cartujo*.
 - Hugo O. M. Obiglio (Buenos Aires), *La ambigua situación de la dignidad de la persona humana*.
 - María Liliana Lukac de Stier (Buenos Aires), *El feminismo frente a la vida y a la cultura*.
 - Celina A. Lértora Mendoza (Buenos Aires), *El tema de la mujer en Santo Tomás. Entre la biología y la cultura*.
 - Héctor Aguer (Buenos Aires), *La promoción de la mujer: biología y cultura*.
 - María C. Donadio Maggi de Gandolfi (Buenos Aires), *Transformaciones culturales y «derechos humanos»*.
 - Lila B. Archideo (Buenos Aires), *María, la Gran Mujer*.
- Además de las mencionadas comunicaciones, otras siete, compuestas por autores que no han podido hallarse presentes en esta ocasión, han engrosado los cuadernos de la actual Semana Tomista:
- Benedict M. Ashley O. P. (St. Louis), *Cosmic Community in Plotinus, Aquinas and Whitehead*.
 - Roberto Busa S. I. (Gallarate), *Tipos de semántica en el léxico bi-cultural de Santo Tomás*.
 - Dario Composta S. D. B. (Roma), *Cultura cattolica e religiosità*.
 - Vytautas J. Mikalonis (Buenos Aires), *El aborto directamente provocado*.
 - Ricardo H. Marques Dip (Sant' Ana do Parnaíba), *Sobre a logica da cidade da morte. Argumentos para una quermesse de doidos*.
 - Nélide Medina (Buenos Aires), *Progresismo y cultura*.
 - Hervé Pasqua (Bruz), *La cité comme communauté naturelle*.

XXI Semana Tomista. La Sociedad Tomista Argentina ha convocado a sus socios y amigos a la celebración de la XXI Semana Tomista, que habrá de sesionar en Buenos Aires del 10 al 14 de septiembre de 1996. La Sociedad ha resuelto que en dicha oportunidad las comunicaciones y debates versen acerca de *La creación. La obra de Dios y la obra de las creaturas*. La elección de este tema ha sido tomada con el propósito de brindar las más amplias posibilidades de tratamiento de todo aquello vinculado con el acto creador y con sus efectos, de modo que las ponencias de los participantes tengan ocasión de abordar tal tema desde los más variados enfoques científicos (teológicos, físicos, metafísicos, morales y artísticos o técnicos).

El *terminus ad quem* para la recepción de las comunicaciones ha sido fijado el 30 de junio de 1996. Los textos deberán ser compuestos en hojas de tamaño carta (A4), mecanografiadas a doble espacio, no debiendo exceder el máximo de ocho páginas. Las notas y citas bibliográficas deberán transcribirse en hojas aparte. Se ruega asimismo que las comunicaciones vengan acompañadas de un breve resumen de no más de diez renglones.

Cualquier información adicional sobre la XXI Semana Tomista puede ser recabada a la Sociedad Tomista Argentina, Bartolomé Mitre 1869, 1039 Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA

DOMINGO MARÍA BASSO O. P.-JOSÉ RAÚL BURONI-HÉCTOR ENRIQUE MOSSO-FERMÍN RAÚL MERCHANT- CARLOS JOSÉ MOSSO-JUAN PEDRO HECHT, *Problemas éticos que plantean las técnicas que actúan sobre la reproducción humana desde la perspectiva cristiana a fines del siglo XX*. Trabajo laureado con el Premio Academia Nacional de Medicina 1994. San Pablo. Buenos Aires s. d. (1995). 336 páginas. ISBN 950-861-185-5.

Este trabajo colectivo ha merecido el premio dispensado por la Academia Nacional de Medicina en razón de haber llevado a feliz término una valiosa iniciativa científica en el contexto de la problemática moral, médica y jurídica que rodea la discusión actual sobre la reproducción humana. Tres son los motivos que han conducido esta problemática al primer plano de la consideración de las autoridades de la Iglesia, de los estudiosos, de los poderes públicos y, por cierto, del común de los hombres. Ante todo, la generalización alarmante causada por la pérdida sensible de la conciencia relativa a las exigencias que reviste la gestación del individuo humano; en segundo lugar, el auge de la manipulación genética, casi siempre reclamada y consentida por un número abultado de padres que no parecen reparar en la gravedad de los aspectos biológicos y morales inherentes a la procreación; y, por fin, el avance persistente de una legislación permisiva que desnuda, en ésta como en otras materias, el peso deletéreo ejercido en la acción de los hombres de estado de la inmoralidad propalada por ideologías aberrantes e incentivada por una formidable industria de proselitismo mendaz.

Un detalle importante de este volumen estriba en que sus autores, a pesar de hallarse consagrado al cultivo de distintas disciplinas que les cuenta entre los especialistas destacados de nuestro medio, han asumido la responsabilidad de suscribir en conjunto la totalidad de los enunciados contenidos en la obra, con lo cual se pone al descubierto no sólo una abierta solidaridad en lo que atañe a las afirmaciones centrales expuestas en el trabajo que comentamos, sino incluso la convicción de que el delicado asunto tratado en sus páginas no puede acometerse sin el recurso a una expresa concepción integral de la naturaleza del hombre y de su obrar que necesariamente debe obtenerse a partir de una asociación franca y homogénea de las conclusiones de las diversas ciencias que versan acerca de la esencia del animal racional y de las operaciones propias de su vida activa.

Ya desde la introducción (pp. 9-10), pero más enfáticamente en el capítulo titulado «Ética y ciencia» (pp. 13-31), se aprecia que la base de la inspiración de los autores se encuentra en los notables aportes del magisterio del Papa Pío XII a la develación de una crecida cantidad de interrogantes que venía planteando la biología y la praxis médica a lo largo de nuestro siglo. El núcleo de esta sección del libro radica en la aseveración de la necesidad imprescindible de la subordinación a la ética de la experimentación obrada por los peritos en ciencias positivas. Trasladando este canon a caso particular de la medicina, se incluye a continuación un capítulo sobre los principios morales que rigen ejercicio del arte médico (pp. 35-4). Éste, a su vez, es inmediatamente precedente de un estudio en torno de las «Fuentes magistrales del pensamiento cristiano referidas a la ética médica» (pp. 45-61) donde se señalan los lineamientos fundamentales de la doctrina católica tal como ha sido formulada durante los reinados de Pío XII, Pablo VI y Juan Pablo II. El capítulo posterior («Visión cristiana de la vida humana y su influencia sobre los problemas bioéticos al final del siglo XX», pp. 65-96), es, a nuestro entender, la clave de todo el esquema científico del libro, pues allí se subraya, con justicia, que el meollo de la problemática agitada en derredor de estas cuestiones tiene su debida explicación, y aun los

principios de su solución, en el plano propio de las ciencias filosóficas. Interesa indicar que, en tal orden de cosas, la misma doctrina de Pío XII ya había proclamado que la competencia de la filosofía en este ámbito no puede ser suprimida ni canjeada por el recurso a los pronunciamientos dictados por las ciencias positivas. De ahí el carácter eminentemente filosófico de los dos capítulos posteriores («La persona humana», pp. 99-105; y «El cigoto como persona humana», pp. 109-160), porque no hay modo científico alguno que permita la estipulación de la condición entitativa intrínseca de este primer resultado de la unión física del óvulo femenino con el espermatozoide masculino. El cigoto, la primera célula completa que revela la existencia —o, mejor todavía, el *esse in actu*— de un nuevo individuo de nuestra especie, sin la menor duda, ya es una persona constituida en la plenitud de su estructura óntica; pero a este criterio filosófico, cuya estatura científica desborda ampliamente la jurisdicción epistémica de la biología positiva, no se puede arribar como no sea a través de un análisis formalmente metafísico, pues la noción de persona (πρόσωπον) recién se forma en nuestro intelecto a partir de la predicación del concepto de substancia. Recordemos que la substancia, de acuerdo a Santo Tomás de Aquino —quien había aceptado el meollo de la teoría del ente en cuanto ente especulada por Aristóteles—, es el *subiectum principale* de la metafísica, de manera tal que solamente a esta sabiduría corresponde establecer que el cigoto reúne todas las condiciones para que de su entidad se pueda predicar la *ratio personae* condensada en la famosa definición de Boecio: «rationalis naturae individua substantia» (*De persona et duabus naturis*: PL LXIV 1343).

El examen estrictamente biológico de la reproducción humana se desarrolla de un modo compendioso en las pp. 163-189. Si bien esta consideración positiva, por las mismas razones que acabamos de aducir, no puede por sí misma concluir en la afirmación de la condición de persona del cigoto, es, con todo, el fundamento físico en que reposa la ulterior afirmación metafísica de que el producto de la asociación de los gametos del varón y de la mujer no puede dejar de constituir una substancia humana completa. Es verdad que este proceso físico —un proceso que pertenece a aquella especie de movimiento denominado *generación* por la filosofía aristotélica de la naturaleza— no es idóneo para dar cuenta de un modo suficiente de la producción de una verdadera persona humana. De hecho, la concepción del individuo humano, con una necesidad absoluta, requiere el desenvolvimiento de dicho proceso físico; mas sucede que el *terminus ad quem* de la producción de ese individuo humano no es el efecto de la mera gestación de su organismo corpóreo, pues tal término es la forma substancial del hombre, la cual, en virtud de su inmaterialidad positiva, o de su espiritualidad, recaba el ejercicio de un acto que no se identifica con el movimiento de la generación. Para decirlo con arreglo a la sentencia clásica de la metafísica: el alma intelectual, la forma substancial del animal racional, adviene inmediatamente a la entidad de éste gracias a un acto *creador* —no a un acto de gestación— por el cual el único que crea *stricto sensu* —Dios— la instituye libérrimamente de la nada. Supuesta, pues, la gestación del cuerpo del hombre a la manera de una cooperación con la acción creadora divina, no hay dificultades para comprender que la técnica humana puede ejercer alguna intervención extrínseca en el proceso genético del componente material de nuestra substancia. Los autores del libro reseñado abordan este tema (pp. 193-220) conscientes de que a tal nivel es donde arrecian los experimentos recientes ordenados a regular artificialmente la fecundación. Aquí emerge con todo su patetismo la densa trama moral de la llamada *manipulación genética*. Ciertamente, ya desde el vamos esta ingerencia de la técnica humana en un proceso de gestación que obedece a leyes naturales anteriores —o sea, de leyes de las cuales el hombre no es su legislador y, por tanto, a quien no le ha sido dada ninguna potestad para suspenderlas, alterarlas, ni mucho

menos para abolirlas—, está forzosamente sujeta a prescripciones morales que la legislación positiva de las naciones no puede ignorar ni suprimir. Por eso la inclusión de un capítulo concentrado en la cuestión jurídica provocada por el empleo de artificios genéticos que las normas jurídicas están impelidas a regular conforme a aquellos principios morales. Una razón capital campea detrás de toda esta obligación jurídica: la necesidad de preservar la vida, la dignidad, la integridad física y el derecho del individuo humano, que es una persona auténticamente tal, durante el período en que se completa el desarrollo de su cuerpo orgánico —un desarrollo, por ende, que ya presupone la posesión del alma intelectual como su forma substancial—. Interesante, por lo demás, la sección dedicada a la figura jurídica de la adopción como alternativa provechosa frente a los peligros físicos y morales, cuando no a los procedimientos ilícitos, que signan el rostro harto conflictivo de la fecundación artificial (pp. 223-268). La obra culmina con el acopio de informaciones estadísticas y con una discusión oportuna sobre los aspectos descollantes de la problemática médico-moral encerrada en este asunto de candente actualidad (pp. 271-320).

Como toda obra científica, este libro, de consulta impostergable y benéfica para todos quienes desean conseguir una noticia exhaustiva sobre el problema que ha concitado la atención de sus autores, tiene su nudo gordiano en ciertos pasajes medulares. A nuestro juicio, según lo hemos anunciado renglones atrás, el corazón del presente trabajo, precisamente, radica en la determinación filosófica de la condición de persona humana propia de la entidad del cigoto. Si no se hace hincapié en este dato, el problema moral derivado de la ingerencia de las técnicas genéticas en el proceso de gestación de un individuo de nuestra especie inevitablemente se habrá de escapar de las manos. Pero cabe insistir en que este elemento decisivo de la actitud moral que se adopte frente a la cuestión solicita el despliegue de una intelección metafísica expresa, es decir, un conocimiento filosófico sin el cual es del todo imposible saber por qué el cigoto es una persona humana y, en consecuencia, un ente munido de un portento de perfección y de dignidad óptica que ningún expediente esgrimido por hombre alguno en absoluto tiene prerrogativas para vulnerar.

Mario Enrique Sacchi

H. M. BAUMGARTNER (hrsg.), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*. (=Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft-Philosophie-Theologie] 21). Verlag Karl Alber. Freiburg im Breisgau-München 1994. 322 páginas. ISBN 3-495-47799-3.

La benemérita Görres-Gesellschaft, seguramente la más renombrada de las instituciones alemanas dedicadas a la promoción del pensamiento católico, editora asimismo de la famosa revista *Philosophisches Jahrbuch*, ha convocado en 1992 a un grupo de estudiosos con el fin de debatir diversas cuestiones relativas a la problemática vinculada al concepto de tiempo. Fruto de esta convocatoria es la reunión en el presente volumen, publicado bajo la dirección de Hans Michael Baumgartner, profesor de la Universidad de Bonn, de las contribuciones recogidas en aquella oportunidad. La primera de las contribuciones que el libro nos ofrece pertenece a Hans Jörg Fahr, profesor de astrofísica teórica, investigación extraterrestre y física del plasma de la misma universidad: «Zeit in Natur und Universum» (pp. 11-44). Para el análisis de este asunto, el autor adopta el punto de vista comúnmente aceptado por los fisicomatemáticos contemporáneos, pero sin que ello le impida una incursión permanente en las cuestiones que acerca del tiempo se han debatido en el ámbito filosófico ya desde las primeras especulaciones físicas de los primitivos

maestros griegos. De ahí su interés en revisar la concepción del tiempo como medida (pp. 12-16), lo cual ulteriormente le lleva a inquirirse si la propia naturaleza posee una mensura cronométrica como ésa que suministra el tiempo (pp. 16-17). Con el conjunto de la tradición filosófica clásica, Fahr sostiene que la noción de tiempo esconde una problematicidad de difícil resolución (pp. 17-18). Una determinada referencia al hombre y a su capacidad de medición según la anterioridad y la posterioridad del devenir de las cosas parecen indispensables para la fijación de su concepto, mas ello nos conduce tácitamente a recordar la tesis aristotélica del alma humana como sujeto de la razón mensurante de la propia medida temporal (pp. 18-19). La sincronía de la evolución física del mundo y la comprensión del tiempo como medida simétrica (pp. 21-28). Karl F. A. Decker, profesor de bioquímica de la Universidad de Friburgo de Brisgovia aborda después la consideración del tiempo según el enfoque de las ciencias biológicas («Biologische Uhren. Zeit in biologischen Systemen»; pp. 45-73). Preocupa particularmente al autor la medida que llama «hora biológica» y, de un modo singular, la «hora» interior de los procesos que reclaman la atención de los expertos en la estructura y en la funcionalidad de la materia orgánica (pp. 52-55). La parte central de su comunicación está consagrada a los ritmos biológicos, donde se traen a colación los ritmos veloces a nivel neuronal y enzimático, la agregación rítmica del *dictyostelium discoideum*, los sistemas multioscillatorios, los *circorale* y *circadiane Rhythmen* y la «hora biológica» de la *drosophila melanogaster*. Wolfgang Wickler, profesor de zoología de la Universidad de Munich, trata del sentido que ostenta el tiempo en el comportamiento de los organismos vivientes («Zeit als Aufgabe für die Lebewesen», pp. 75-101). También de la Universidad de Munich, el profesor de ginecología Hermann Hepp ha redactado un importante artículo en torno del tiempo de la vida humana mirado desde el ángulo de una antropología médica («Die Zeit des Menschen. Anthropologische und medizinische Aspekte», pp. 109-135) que incluye una fina exposición de los ritmos temporales que acaecen desde el mismo proceso de gestación del cuerpo humano hasta la muerte. Una discusión esclarecedora en derredor de esta ponencia (pp. 136-144) sirve para esclarecer la posición asumida por Hepp. A ella continúa el artículo «Die Zeit im Lichte der Technik» (pp. 145-184) de Klaus Borchard, de la Universidad de Bonn, una de las piezas substanciales de este libro, que ha motivado igualmente una discusión que ha echado luz sobre diversos interrogantes planteados a lo largo del discurso del autor. De carácter formalmente filosófico es la relación del editor de la obra, el profesor Baumgartner («Zeit und Zeiterfahrung», pp. 189-211), la cual, a nuestro juicio, constituye el trabajo más destacado del volumen que comentamos, ya que en él se produce la convergencia de todas las teorías y opiniones fragmentarias acerca del tiempo, como aquéllas que proceden de las ciencias positivas, en la unidad superior de una inteligencia que solamente puede obtenerse merced a la elevación del razonamiento humano a la instancia cognoscitiva típica de la filosofía. La última contribución acogida en estas páginas pertenece a Raphael Schulte, profesor de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena, quien brinda un parecer fundado en la significación del tiempo desde una óptica cristiana («Zeit als Glaubenserlebnis. Aspekte christlich-theologischer Einsicht», pp. 217-269), tal vez la posición más controvertida entre las que integran todo el texto, pues su autor enfatiza la concepción cristiana del tiempo y de la temporalidad en una dirección que acusa el peso notorio de la actitud de Heidegger frente a la historicidad del ser (*Geschichtlichkeit*) y de la recepción entusiasta que este criterio ha gozado de parte de los defensores del pensamiento trascendental inserto en numerosas manifestaciones de la teología alemana de nuestros días. El volumen se cierra con una síntesis del profesor Baumgartner esbozada a la manera de una recapitulación del resultado de los juicios exteriorizados a través del material acopiado en dicho simposio. Este libro es de

preciosa utilidad para quienes emprendan la tarea de escudriñar la problemática relativa al tiempo deseosos de ponerse al tanto de las novísimas apreciaciones que suscita el examen de las iniquidades perennes del hombre con respecto a la índole del tiempo.

Mario Enrique Sacchi

FRANCIS HERBERT BRADLEY, *Writings on Logic and Metaphysics*. Edited by James W. Allard and Guy Stock. Clarendon Press. Oxford 1994. XVI + 358 páginas. ISBN 0-19-824438-X.

James W. Allard, profesor de la Universidad del Estado de Montana, y Guy Stock son dos especialistas en el pensamiento de Bradley (1846-1924) que en esta ocasión han acometido la reunión de los textos que, a su entender, se presentan como las piezas descollantes del filósofo idealista británico en materia de lógica y de metafísica. Como se sabe, la producción literaria de Bradley, por lo que respecta a sus dimensiones cuantitativas, se compone de un número relativamente exiguo de obras y, por tanto, existe una cierta facilidad para acceder al conjunto de su aporte filosófico, ya que éste se halla condensado en pocos libros. De hecho, Allard y Stock nos ofrecen una antología de las opiniones lógicas y metafísicas del autor resumidas en una selección de textos llevada a cabo con un buen criterio, por cuanto no se puede poner en tela de juicio que los editores mencionados han subrayado los pasajes indudablemente medulares del aporte de Bradley a tales ciencias. Todos los textos transcritos en esta antología han sido tomados de las ediciones oxonienses de *Appearance and Reality*, *Essays on Truth and Reality*, *The Principles of Logic* y de los *Collected Essays*, una compilación de artículos aparecidos en revistas y de escritos breves que fueron recopilados póstumamente en 1935.

Las bondades de la selección confeccionada por Allard y Stock se verifica sin inconvenientes una vez comparadas las posiciones salientes del idealismo univocista de Bradley con los textos que ambos editores ponen a disposición de los lectores mediante esta suerte de *enchiridion* que tenemos entre las manos. Tres teorías de Bradley llenan la primera parte («Logic»), esto es, aquéllas que conciernen a la naturaleza del juicio (pp. 17-30), a los juicios categóricos e hipotéticos (pp. 31-90) y a eso que nuestro filósofo ha denominado *juicio negativo* (pp. 93-100). La segunda parte de esta antología («Metaphysics»), de extensión considerablemente mayor, incluye páginas que Bradley ha dedicado para exponer su personal versión en derredor de la naturaleza de esta ciencia, donde se advierte sin dilación su sujeción franca de la logicización hegeliana de la filosofía primera (pp. 117-118). Siguen a ellas una consideración de las funciones significativas de los sustantivos y de los adjetivos en orden a la aplicación de las nociones metafísicas fundamentales (pp. 119-123); un estudio sobre la relación y la cualidad (pp. 124-131); tres capítulos sobre los conceptos de realidad y de pensamiento —que son, en el fondo, las concepciones nucleares de la ontología de este filósofo— (pp. 132-169); la tesis de Bradley acerca del error (pp. 170-177); una recapitulación general de sus sistema monista (pp. 178-182); su posición ante los grados de verdad y de realidad (pp. 183-200); y los textos donde Bradley afronta la cuestión de las *ultimate doubts* (pp. 201-209). De inmediato, a modo de apéndice, los editores han insertado dos párrafos remarcables en los que Bradley se expone sobre el «dilema» de la relación entre el pensamiento y la realidad, que es otra de las aristas salientes de su enrolamiento en la ontología hegeliana (pp. 210-213), y la sugestiva nota «Contradiction, and the Contrary» (pp. 213-225). La sección postrera de esta antología ha sido conformada por la transcripción de ocho textos extraídos de los

Essays on Truth and Reality (pp. 229-346). Completa el libro una bibliografía introductoria al pensamiento y a la obra de Bradley, la cual, a pesar de citar títulos cuyos redactores se han esmerado en indicar los rasgos descollantes de la filosofía de Bradley, incurre en el defecto tantas veces criticado a los angloparlantes de limitar casi todas sus referencias a autores de habla inglesa.

Mario Enrique Sacchi

LÉON ELDERS S. V. D., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin. Philosophie générale de la nature. Cosmologie. Philosophie du vivant. Anthropologie philosophique*. Traduit du néerlandais par Jean-Yves Brachet (=Croire et Savoir 19). Pierre Téqui Éditeur. Paris s. d. (1994). 496 páginas. ISBN 2-7403-0239-8.

La aparición de la versión francesa de este tratado del Padre Elders, del cual en breve contaremos también con sendas traducciones al italiano y al inglés, está llamada a revitalizar el estudio de la hoy por hoy alicaída filosofía de la naturaleza, tal vez la rama del saber más deteriorada por la pérdida de la exacta comprensión de su valor eminente e insustituible dentro del conjunto de las ciencias filosóficas. El Padre Elders señala en el prólogo (pp. 7-8) que las malinterpretaciones recientes de la filosofía natural de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, por desgracia, son abundantes, para cuya comprobación menciona los juicios desfavorables que acerca de tal ciencia han emitido J. Barnes, H.-G. Zekl, R.-A. Gauthier O. P. —las de este último nos suenan particularmente exasperantes— y F. Van Steenberghe. El descrédito actual de la física aristotélico-tomista es un hecho innegable, pero todavía está por verse si este descrédito se corresponde justificadamente con el contenido teórico explícito de los legados especulativos del Estagirita y del Doctor Común. El Padre Elders no entra a polemizar con dichos críticos (cfr. p. 8), sino que, pasando por encima de sus gestos de menosprecio, se aboca directamente a la exposición sistemática de la filosofía natural de Santo Tomás. Actitud que debe compartirse sin reservas, pues el Padre Elders contesta tácitamente a estas críticas —casi siempre desatentas del valor intrínseco de la contribución aquiniana después de haber cedido inconsultamente, y muchas veces con inocultable ingenuidad, ante el furor contemporáneo que despierta el prestigio social de la ciencia positiva— enfrascándose en el rescate pormenorizado de las doctrinas testadas por el maestro escolástico.

La introducción de la obra (pp. 11-35) está dedicada a la cuestión epistemológica del conocimiento físico o natural. La filosofía de la naturaleza se constituye como una ciencia estrictamente tal merced a la abstracción de las condiciones materiales individuantes del ente movable. Es una ciencia perfecta, pues versa sobre las causas últimas de su sujeto. Pero la Edad Moderna ha visto el surgimiento del arduo problema de las relaciones de la filosofía natural con la fisicomatemática. El Padre Elders brinda una interesante narración de los percances sufridos por la filosofía de la naturaleza debidos al embate de las corrientes que fueron edificando la nueva faz de las ciencias positivas a la manera de una reacción contra el basamento aristotélico de la física antigua y medieval. Con ello, el mecanicismo ha adquirido una fuerza extraordinaria en los cinco últimos siglos; mas en el nuestro se ha puntualizado que esta tendencia, que anida en el corazón del mismo positivismo, posee flaquezas insuperables. Husserl, Bergson y la neoescolástica han encabezado el movimiento destinado a poner coto al derrotero de un mecanicismo obsoleto, al cual, por otra parte, atañe la responsabilidad principal de la crisis histórica que ha afectado a la filosofía de la naturaleza con posterioridad a la Edad Media. Sin embargo, el Pa-

dre Elders destaca con razón que los alcances del conocimiento positivo de las cosas naturales han sido magnificados hasta un grado que raya a la altura de la extravagancia. Es menester convencerse que los conocimientos logrados mediante el cultivo de las ciencias naturales positivas «son por esta razón una forma limitada de conocimiento»; más aún, los resultados de este tipo de investigaciones, por deslumbrantes que puedan aparecer ante la mente del hombre de nuestros días, «después de un examen más profundo, no son siempre tan grandes y definitivos» como se había llegado a pensar (p. 27). De cualquier manera, está claro que la filosofía de la naturaleza es una ciencia que se distingue real y formalmente del conocimiento positivo de las disciplinas fisicomatemáticas, aunque en la misma escuela tomista se perciban notorias discrepancias a la hora de señalarse en qué consisten cada una de ellas y los principios que permiten distinguirlas y relacionarlas mutuamente (pp. 27-35).

El autor pone de relieve la necesidad de afirmar la multiplicidad de las cosas que pueblan este mundo material en que nos hallamos instalados. La insistencia reiterada de las tentativas de imponer el punto de vista monista, desde Parménides hasta Teilhard de Chardin, han fracasado unas tras otras (pp. 39-44). La experiencia ordinaria y el análisis científico del movimiento nos conduce a la especulación de los principios de la naturaleza, esos principios de los cuales depende toda la estructura y la funcionalidad de las cosas materiales. El atomismo apodado *filosófico*, que procede de la escuela eleática, se corona en la «fisiología» de Demócrito y de Leucipo, pero que luego ha sido incomprensiblemente rescatado a partir del suceso de la metamorfosis cartesiana introducida en la concepción antigua y medieval de la física, es insostenible. Ello no implica que la teoría atómica contemporánea sea desechable, pues se trata de una teoría que, a pesar de sus limitaciones, responde a un criterio fisicomatemático que no toca la esencia de los primeros principios de las cosas naturales, sino solamente sus elementos constitutivos en la línea de sus causas materiales (pp. 45-58). De ahí lo imperioso de retornar a la concepción hilemórfica de matriz aristotélica, la única especulación filosófica capaz de dar cuenta de la naturaleza de los entes móviles al nivel de sus primeros principios intrínsecos; una concepción, por otro lado, que no puede ser suplida por las investigaciones de las ciencias positivas, toda vez que éstas no son aptas para adentrarse en la intimidad esencial de los cuerpos físicos (pp. 58-62). Lúcido el esquema propuesto por el Padre Elders en orden a destacar la significación de la materia primera y de la forma substancial, el antecedente imprescindible para ingresar a la consideración del movimiento de la generación y de la corrupción, al cual Aristóteles y Santo Tomás han prestado una atención deferente y minuciosa (pp. 62-66). En el fondo, las críticas que se han acumulado contra el hilemorfismo no tienen sustentación filosófica; de ahí que algunas sustituciones de las nociones claves de la física aristotélica —e. gr., el concepto de materia por el de masa, como lo ha querido Newton— no hayan podido encauzar las especulaciones naturales sobre bases más sólidas (pp. 66-69).

En la raíz de la especulación filosófica acerca del ente móvil se halla la definición de la *natura*, el principio del movimiento. Obviamente, no se podría advenir a una inteligencia adecuada de lo que esta noción representa si no se acude a las bondades de la analogía. Con todo, el valor enorme de esta noción se ha ido deteriorado con el paso del tiempo, al punto tal que el hombre moderno posee una visión oscurecida de la naturaleza y, en buena medida, complicada por el lugar que ha asignado en su vida a los artefactos fabricados merced a sus habilidades técnicas (pp. 70-77). Lo primero que cabe estudiar después de las precisiones en derredor de la naturaleza es la substancia sensible y la cantidad (pp. 78-89). También aquí el filósofo naturalista debe afrontar el serio problema inaugurado por el revolucionario pensamiento cartesiano concentrado en una exaltación i-

naudita de la *res extensa*. Sigue de inmediato la consideración del movimiento (pp. 90-95), a la cual continúa el estudio del lugar y del espacio. Con el grueso de la tradición peripatético-escolástica, el Padre Elders defiende la tesis de que el espacio es un ente de razón —no un ente real o natural, contra buena parte de la fisicomatemática moderna— que la mente humana forja en su interior a partir de un proceso imaginativo fundado en la percepción de la locación de los cuerpos físicos en los lugares que los miden (pp. 96-108). El examen del tiempo ocupa la sección siguiente (pp. 109-122). La teoría de la relatividad de Einstein, con sus tajantes refutaciones de diversos aspectos de la teoría clásica del tiempo, no está exenta de haber acogido distintas opiniones confusas heredadas de las cavilaciones de Newton (p. 122). El repaso de las causas del movimiento lleva al tratamiento de la acción y de la pasión y del problema de la *actio in distans*, un viejo asunto filosófico que la física clásica y el mismo Einstein han vuelto a poner sobre el tapete con renovados bríos (pp. 123-127).

La «philosophie particulière de la nature» versa sobre aquellas cosas que se yerguen ante nuestra consideración a la luz de las tres especies de movimiento indicadas por Aristóteles y, en pos del Estagirita, por los escolásticos de la Edad Media: la traslación, la generación y corrupción y el movimiento de aumento y disminución. A cada una de estas especies de movimiento pertenece el análisis de otras tantas ciencias filosóficas que han recibido distintos nombres a lo largo de la historia moderna, si bien no siempre justificados o, cuando menos, despojados de aristas sospechosas: la cosmología, la genética y la psicología, que corresponden respectivamente al estudio del mundo, del *feri* y de la perención de las substancias sensibles y de los entes vivientes cuyo primer principio activo intrínseco es la forma substancial que denominamos *alma*. Esta sección del libro insume la porción más abultada de la obra (pp. 133-489).

Nos complace decir que las proposiciones del libro del Padre Elders, con su prolijo y sereno enfoque de la problemática crucial de la filosofía de la naturaleza, se deslizan con una solvencia infrecuente por el vasto material de análisis de esta ciencia. El autor no se ha restringido en ningún momento a exponer los temas de estudio en forma puramente historiográfica, sino que, a la inversa, no ha retaceado la toma de posiciones teóricas explícitas cuando la evolución del razonamiento filosófico le ha demandado la extracción de inferencias taxativas en cuanto hayan estado iluminadas por la evidencia de sus premisas. En este sentido, creemos que la obra ha superado en mucho la intención de reseñar las doctrinas físicas fundamentales de Tomás de Aquino. Discípulo solícito del Doctor Angélico, el Padre Elders ha procedido con el mismo temperamento que ha caracterizado a la tradición de la escuela tomista desde su nacimiento en el medioevo hasta nuestro propio siglo, i. e., exponiendo las tesis del Aquinate sin dejar de adjuntarles el desarrollo de sus noemas conforme al juicio personal que merecen del expositor, sobre todo cuando, con el correr del tiempo, el surgimiento constante de nuevas cuestiones incrementan la aporética que incumbe ventilar a una disciplina científica determinada. Por este costado, la presentación de la filosofía natural de Santo Tomás que nos acaba de obsequiar el filósofo holandés ha sido cumplida con creces, ya que no solamente ha puesto al descubierto la jerarquía de la contribución tomista a este campo del conocimiento filosófico, sino que, además, y por encima de todo, también ha mostrado que la palabra del maestro dominicano conserva una notable vigencia en vistas de la inteligencia de los principios capitales que presiden el ámbito de la naturaleza, a pesar de la magra resonancia a que la ha confinado una interpretación poco refinada y carente de penetración que pretende reducir la a una simple pieza de museo.

ROBERT J. FOGELIN, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press. New York-Oxford 1994. XIII + 244 páginas. ISBN 0-19-508987-1.

Fogelin es neo-pirrónico. Quizás parezca anacrónico; pero tiene su explicación y resulta muy sugerente. Es sabido que Pirrón de Elis (365-275) no dejó nada escrito sobre su vía —la ἐποχή— para alcanzar la ἀταραξία, la paz del alma en que consiste la felicidad. Por eso Fogelin se basa en los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. La doctrina es una de las formas del escepticismo clásico. Fogelin se cuida muy bien de distinguirla del que denomina con el curioso apelativo de «escepticismo dogmático». El escepticismo pirrónico es una actitud pragmática: el juicio se debe suspender cuando surge el dogmatismo. La ἐποχή se aplica a cuestiones científicas y filosóficas dogmáticas sólo temporalmente; no a la vida diaria. Es un escepticismo que no abarca lo cotidiano, que es tenue o ingenuo; no universalista; una respuesta a la actitud dogmática en pro del bien del alma sólo cuando ella se presenta. Desde este contexto, Fogelin analiza las modernas teorías del conocimiento y de la justificación. Sus hallazgos son muy interesantes. Veámoslos por partes.

Enfoca la cuestión del conocimiento a partir del llamado «problema de Gettier», quien mostró porqué no es posible justificar la verdad de una opinión. Una interpretación incorrecta de dicho problema, piensa Fogelin, ha conducido a bosquejar soluciones que, aparte de no ser tales, no apuntan al verdadero problema, pues responsabilizan al conocimiento con exigencias injustificadas. Por ello Fogelin critica las teorías de Marshall Swain (cap. 2), el «externalismo» de Laurence Bonjour y la teoría causal del conocimiento de Alvin Goldman (cap. 3), Fred Dretske y las ideas de Robert Nozick (cap. 4). Habitualmente los filósofos han seguido una estrategia de reemplazo del conocimiento común por otros que lo trasciendan, o han aceptado el conocimiento común y le han buscado un fundamento. El pirronismo rechaza estas tentativas de trascender (no mejorar o perfeccionar) nuestros procedimientos comunes de justificación. El cuestionamiento del inductivismo los ha llevado a un deductivismo «chauvinista». El falso problema de Gettier se resuelve devolviendo su estatuto al conocimiento común, no objetado por el pirronismo.

Las teorías de la justificación, a su vez, dice nuestro autor, surgen como tentativas de superar los argumentos de Agripa a favor de la suspensión del asentimiento también recogidos en la obra de Sexto Empírico. Fogelin hace una clasificación de esas teorías. Se aboca luego al estudio del fundacionalismo, la primera que considera, la cual procura suspender la regresión al infinito de las razones —uno de los argumentos de Agripa— de un modo no arbitrario. Lo ejemplifica con la versión de Roderick Chisholm y la critica convenientemente (cap. 7). Analiza luego el «coherentismo interno» en Bonjour, mostrando que no logra romper la circularidad —otra de las razones de Agripa— (cap. 8). Finalmente presenta una combinación de las teorías anteriores. Se trata del «coherentismo externo» de Donald Davidson, que tampoco resuelve nada (cap. 9).

En el último capítulo, «Pirronismo», consagra a dicha doctrina como la única opción viable. Es el escepticismo pirrónico, *mild* en comparación con las variadas formas de escepticismo cartesiano. El pirronismo acepta las prácticas epistemológicas de la cultura. Admite —ingenuamente, si se quiere— lo pautado por las «formas de vida», sin plantearse problemas de justificación. Si lo hiciera, no seguiría adelante, procediendo a la suspensión del juicio. Los problemas los pone la filosofía, pero no la vida. Nadie se plantea en el colegio, dice Fogelin, el grado de confianza en los libros: simplemente se aprende de ellos. Tampoco dudamos de la fiabilidad de nuestros sentidos en la vida cotidiana: sólo hacemos pequeños ajustes. Esto es lo sensato. El autor propone una interpretación del

segundo Wittgenstein en este sentido. Sin embargo, termina sus reflexiones concluyendo que las dudas pirrónicas son el resultado natural e inteligible del examen estricto de nuestras prácticas epistémicas y que, una vez surgidas esas dudas, no tienen solución. De modo que sólo queda ese vivir el hoy, ese mero atenerse a los hechos predicado por Sexto Empírico.

Nosotros queremos destacar pocas cosas. Primero, el interés por la demostración de la insuficiencia de las diversas doctrinas epistemológicas modernas. Segundo, el hecho de que el aporte positivo del pirronismo a la solución del problema del conocimiento está en su «realismo ingenuo». Tercero, que Fogelin no considera las gnoseología y la epistemología realistas, que a nuestro juicio dan respuestas más satisfactorias. Finalmente, el cuidado de la edición y la profundidad en los análisis parciales. En efecto, como el mismo autor dice en la introducción, «en vista de que esta obra arriba a una conclusión fuertemente escéptica, he tratado de ser escrupuloso al dar una explicación clara y completa de las posiciones consideradas» (p. 11). Afirmación, por cierto, que no deja de ser altamente paradójica.

Ricardo F. Crespo

ROBERT A. GAHL JR., *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Grisez, Finnis and Boyle* Athenaeum Romanum Sanctae Crucis. Romae 1994. 204 páginas.

El presente volumen contiene el texto, lamentablemente incompleto, de la tesis doctoral en filosofía del autor y se refiere a una temática de la mayor actualidad e interés: la de la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural, iniciada hace ya treinta años por Germain Grisez y continuada en nuestros días por una gran cantidad de autores principal, aunque no exclusivamente, anglosajones. Si bien la tesis se refiere a sólo una de las doctrinas de la escuela, la referida al papel de la razón práctica en la formulación del derecho natural, por tratarse de la doctrina central de esa corriente de pensamiento, la exposición posibilita al lector tomar un conocimiento suficiente de la orientación general de esa escuela.

La tesis comienza con una exposición de la más generalizada de las oposiciones a la doctrina del derecho natural: la mal llamada «falacia naturalista», levantada, a partir de un texto de David Hume, contra cualquier pensamiento que pretenda vincular contenidos morales o jurídicos con la naturaleza de las realidades, en especial de las realidades humanas. Según esta objeción, resultaría lógicamente ilícito el «paso» inferencial desde afirmaciones acerca de la naturaleza del hombre y de las cosas humanas, hacia normas o imperativos referentes a lo que debe ser hecho por el hombre. De este modo, se concluye, quedarían definitivamente refutadas todas las doctrinas del derecho natural, y el positivismo jurídico y el constructivismo moral podrían reinar sin oposición en el ámbito de la filosofía práctica. Los representantes de la Nueva Escuela del Derecho Natural (NEDN), aceptan la validez de la objeción humeana, pero sostienen que ella no impide la formulación de una doctrina del derecho natural; mas aún, ellos defienden que la auténtica interpretación de los textos de Tomás de Aquino, en especial el de la *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 2, lleva a una doctrina de ese tipo que resulta invulnerable a la impugnación de Hume. Para la NEDN, la gran mayoría de los autores tomistas habrían malentendido las enseñanzas del Aquinate, pretendiendo inferir proposiciones prácticas, en especial normativas, de proposiciones meramente descriptivas de la naturaleza humana; de ese modo,

sostienen, estos tomistas se habían hecho vulnerables a la impugnación de incurrir en la «falacia naturalista». Por su parte, los representantes de la NEDN defienden que la interpretación correcta de la doctrina de Santo Tomás, lleva sostener que el punto de partida del pensamiento ético radica en un primer principio práctico, conocido por evidencia a través del hábito innato de la sindéresis, y cuya estructura lógica es desde el principio práctica, por lo cual todas las afirmaciones que tengan como una de sus premisas o fundamento a ese principio, tendrán también carácter práctico, aún cuando se incluyan, en el razonamiento que a ellas conduce, afirmaciones acerca de la naturaleza humana. Dicho de otro modo, al suponer todas las prescripciones del derecho natural un primer principio de carácter práctico, aunque a veces este se encuentre implícito, dichas prescripciones tienen válidamente naturaleza normativa, naturaleza que es el resultado de aquel principio práctico. Esta doctrina de la NEDN que, a nuestro criterio, resulta ser la interpretación más ajustada de los textos tomistas, ha sido objeto de numerosas impugnaciones de parte de los defensores de la interpretación tomista tradicional. Cabe aclarar, entre paréntesis, que ya otros autores habían llegado con anterioridad a conclusiones semejantes a las de la NEDN, tal como es el caso de Yves Simon y Georges Kalinowski. La impugnación dirigida por los tomistas tradicionales contra la NEDN consiste en sostener que ella no es propiamente «naturalista», sino más bien «racionalista», en un sentido similar al de la ética kantiana. Desde nuestro punto de vista, esa impugnación no resulta acertada; en efecto, los pensadores de la NEDN no pretenden dejar de lado las afirmaciones acerca de la índole humana —más concretamente acerca de los bienes humanos básicos, que se corresponden con los rasgos fundamentales de la naturaleza del hombre—, sino poner de relieve que el punto de partida de toda inferencia ética radica en un principio práctico autoevidente de la ley natural, es decir, que el razonamiento práctico no deriva *meramente* de proposiciones descriptivas, aunque puede contenerlas. No hay en estos autores, por lo tanto, ningún racionalismo ni, menos aún, kantismo, sino una interpretación ajustada de la doctrina de Tomás de Aquino. Gahl es muy moderado en las críticas que efectúa a la NEDN y matiza mucho las opiniones de sus críticos más fervorosos, pero no obstante cuestiona decididamente dos puntos principales: la falta de una respuesta precisa de la NEDN a la cuestión de las relaciones y continuidad entre el conocimiento especulativo y el práctico, y la introducción por la Escuela de la categoría de los bienes «premorales», lo que puede crear confusiones con algunas afirmaciones consecuencialistas. Lamentablemente, el volumen que analizamos no contiene los dos últimos capítulos de la tesis, con lo que quedan sin conocerse las propuestas del autor para la superación de las insuficiencias de la NEDN. Gahl promete un próximo libro sobre el tema con el título de *Within and Beyond the New Natural Law Theory*, que es de esperar se publique completo, de modo que podamos conocer integralmente el pensamiento de este joven y talentoso autor sobre una de las corrientes de pensamiento más sugestivas de este tiempo.

Carlos I. Massini Correas

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*. Edeval. Valparaíso 1993.

Su objeto es la ley natural, la clasificación de sus principios y las relaciones con la ley y derecho positivos (p. 6), principalmente en Santo Tomás, dejando de lado sus viejos comentadores (p. 34) y atendiendo a estudios actuales como los de Finnis, Grisez y Vilely, con quienes dialoga permanentemente (p. 8), con especial preocupación por sus

fuentes (p. 7 y 35). Consta de una introducción, cinco capítulos y conclusiones: Introducción: dificultades actuales para el pensamiento iusnaturalista (pp. 14ss.); sus nuevos horizontes (pp. 18-23); utilidad epistemológica de una teoría iusnaturalista (p. 23-33) y el interés que reviste el tomista (pp. 33-35). Los tres primeros capítulos integran la primera parte (pp. 43-168). I: Los principios de la ley natural y sus propiedades (p. 45: el criterio tomista para distinguir el rango de los principios es la distinta facilidad para ser conocidos (p. 46 y *passim*). Propiedades: notoriedad (p. 49), indemostrabilidad (p. 51), inerrancia (p. 52), universalidad (p. 53), inmutabilidad (p. 56), indelebilidad (p. 59), carácter de fines (p. 63), carácter premoral (discute con Finnis, p. 71). II: El conocimiento de los primeros principios de la ley natural: Los «valores básicos» de Finnis (p. 85-87). El fundamento de los principios comunes (p. 87); posibilidad de incluir allí el amor a Dios (pp. 90-96); otros principios comunes (p. 96-110); relación con el fin último (p. 110); el conocimiento de los primeros principios (pp. 114-122); deber ser y razón práctica (p. 122). III: Preceptos de ley natural derivados de los primeros principios: secundarios (p. 133); sólo accesibles a los sabios (p. 136); los principios derivados y sus propiedades (p. 139); obtención de las reglas morales. La segunda parte: Cap. IV: el proceso de derivación por «conclusión»: insuficiencia de la ley natural (p. 171); normas positivas por conclusión (p. 174); interpretación tomista de derivación por conclusión (p. 177); «ius gentium» (p. 183). V: el proceso de «determinación» a partir de la ley natural: filosofías de la ley y del derecho (p. 217); distinción entre derecho y ley (p. 224); el derecho como objeto de la justicia (p. 213); ley natural y derecho natural (p. 235); proceso de «determinación» o «especificación» (p. 237); mutabilidad del derecho natural (p. 246). VI: iusnaturalismo y filosofía práctica: una filosofía práctica que afirma la realidad (p. 260); objeciones contra el derecho natural (p. 264); superar las filosofías de la escisión (p. 275). En las pp. 283-291 están las conclusiones, de las que extraemos ésta como central: «Detrás del normativismo existe un modelo de racionalidad científica que olvidó la noción clave de "verdad práctica". La crítica del realismo contemporáneo a las diversas formas de normativismo abre un valioso espacio para recuperar el carácter práctico de la ciencia jurídica y la importancia de la noción de lo "razonable" en la decisión judicial». La doctrina de Santo Tomás, defendida por el autor, es propuesta como alternativa sustancialmente válida: «Estas ideas, qué duda cabe, pueden y deben ser actualizadas, corregidas y desarrolladas en muchos aspectos. Pero eso supone que antes sean escuchadas» (p. 280).

El autor se inclina, en general, por el pensamiento tomista frente a sus modernos comentaristas. Quizá pervivan influencias que impedirían terminar de conceptualizar con total claridad el derecho y sus causas. Así, por ejemplo, aunque diga que «el derecho, fundamentalmente, es un obrar» (p. 230), tal solución es relativizada en la p. 232 y dada como «discutida por los estudiosos» en la p. 242, sin alcanzar a precisar, a nuestro criterio, el sentido de la «misma cosa justa» tomista. Es significativo que en la p. 225, al ocuparse del texto de la *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 1, traiga las objeciones y las respuestas sobre los sentidos derivados de «derecho» y no se detenga en el cuerpo del artículo, donde se trata la acepción propia dándose un ejemplo muy concreto; v.gr., «recompensatio mercedis debita pro servitio impenso» (*recompensatio* es o bien la acción de recompensar o pagar, o bien es cosa en sentido «físico», la cosa que se entrega). Nos parece que al hablar de la «colaboración» del derecho natural en la formación del derecho positivo (p. 246), o de la ley como «posibilidad» (p. 270), o como «proyecto» (p. 237), o como «potencial» (p. 239), o como «ayuda» (*ibid.*), o del derecho natural como «mediación» en el hallazgo de la solución jurídica (p. 245), no quedaría quizá del todo clara, al menos para nosotros, la noción y función de la norma jurídica (y de la ley natural), que si bien no es «derecho», es causa del derecho (como conducta —formal extrínseca «total», si se me permite; además de causa eficiente «moral» [Lachance]), como el autor

bien lo pone en la p. 229 nota 39. Si la ley jurídica natural es lo que Santo Tomás dice que es la debemos encontrar permanentemente utilizada en la vida jurídica, magüer la orientación nominal de los distintos agentes jurídicos. Ella es no solamente el fundamento de toda verdadera norma jurídica positiva, sino que de hecho aparece permanentemente en la interpretación y aplicación de toda ley jurídica positiva. Es más: me atrevo a decir que en la mayoría de las sentencias los jueces viven aplicando «derecho natural», más que «derecho positivo», a veces haciendo alusión a normas positivas que lo son sólo formalmente, pero con un contenido material natural; así, por ejemplo, en la Argentina, la doctrina y la jurisprudencia hacen lugar a reclamos por responsabilidad del Estado fundados en el «estado de derecho» o en el «afianzar la justicia» mencionado en el preámbulo de la constitución nacional. Pero esto, como enseñaba el maestro Casares, es la puerta para aplicar —y así lo hace todo el mundo— el «derecho natural» que nominalmente muchos rechazan. «El ajustamiento que es propio del derecho vivo —actual— sólo se da en el caso: en el contrato, en la sentencia», dice en la p. 239; pero tanto la sentencia como el contrato como la norma jurídica natural y positiva son, a nuestro criterio, normas, esto es proposiciones imperativas, que pueden ser o no complicadas, pero que, como normas, están en acto. Son correctísimas las soluciones del autor en temas morales fundamentales, como el de los actos «intrínsecamente malos» (p. 262 y *passim*). Aunque puede ser bien entendido, en principio no se justificaría, a nuestro criterio, decir que «este conjunto de afirmaciones que componen la filosofía práctica tomista nos dirigen a una fundamental: la afirmación del hombre» (p. 263), porque, como enseña Ols, «Santo Tomás comienza por Dios y considera ante todo las cosas del lado de Dios», siempre (*Le cristologe contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Editrice Vaticana, 1991, p. 23).

Se trata de un laborioso, serio y orgánico tratado sobre el iusnaturalismo tomista, con una cantera importante de textos fontales en la materia, reivindicando sobre todo las peculiaridades de la razón práctica y exaltando el equilibrio de aquél ante alternativas presentadas como irreductibles, tales como el «empirismo-racionalismo» (p. 276) y otras. El objetivo de invitar a «superar las filosofías de la escisión» (p. 275) y traer a la atención de los estudiosos el pensamiento que el autor suscribe y explica está, sin duda y con creces, totalmente logrado.

Héctor H. Hernández

PABLO GARCÍA RUIZ, *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*. EUNSA, Pamplona 1993. 280 páginas.

La obra pretende desarrollar la concepción del poder del sociólogo Talcott Parsons. Dividida en cinco capítulos, el libro se ocupa de diversas cuestiones que van desde la conceptualización del poder en la obra parsoniana (cap. I: «¿Qué es el poder?»), pasando por el contexto social en que éste se desarrolla (cap. II: «El contexto social»), los factores y procesos internos del poder (cap. III: «La dinámica del poder»), la interrelación entre los sistemas sociales (cap. IV: «Los vínculos sociales de la política») y concluyendo con un análisis crítico de algunos aspectos de la obra de Parsons (cap. V: «Las raíces antropológicas de la política»). Como se puede observar, lejos de limitarse a abordar el tema específico del poder, García Ruiz se extiende también en torno a múltiples aspectos de la sociología política del profesor de Harvard, para lo cual incursiona, además, en consideraciones generales de su pensamiento, lo que convierte al libro en sumamente com-

pleto y totalizador. El centro del análisis está colocado en la concepción institucional del poder sustentada por el sociólogo analizado. En ella el poder «no es únicamente un recurso en manos de intereses particulares, sino principalmente un recurso de la sociedad en su conjunto para alcanzar las metas que colectivamente se propone. El poder es, sobre todo, un recurso del sistema» (p. 21). En su entender, el poder no es sólo una cuestión de relaciones entre individuos, sino que fundamentalmente se sitúa en el contexto de la acción colectiva (p. 49). Además, el poder, para serlo, debe ser eficaz, de allí que lo específico del mismo es que su eficacia se garantiza por el recurso a la coerción en caso de resistencia (p. 50). Por ello Parsons define el poder como la «capacidad general de asegurar el cumplimiento de compromisos obligatorios, en el seno de una organización, cuando tales obligaciones son legítimas por su relación con los fines colectivos. En caso de desobediencia obstinada se presume la coacción mediante sanciones situacionales negativas, cualquiera sea el agente concreto de esa coacción» (p. 50). Con esta consideración se aparta de la tradición individualista hobbesiana que ve el poder como un mero prevalecer sobre los otros y conseguir las propias metas ante conflictos de intereses (p. 21 y 29). El poder es principalmente una cuestión de disponer de los recursos necesarios y movilizarlos adecuadamente para obtener un fin, más o menos inmediato, de la sociedad (p. 51). Y lo específico del poder, que lo distingue de otras apelaciones a la acción colectiva es el carácter obligatorio de sus dictados; por ser obligatorios, requieren su cumplimiento, y el poder, como instrumento para su realización efectiva, debe asegurarlo (p. 58). De allí que una cualidad de estos compromisos y obligaciones sea la coercitividad (p. 58). Insiste el autor en el carácter simbólico del poder: simboliza la aptitud para conseguir el cumplimiento de las obligaciones políticas (p. 66), y la confianza en él se apoya en su capacidad de coacción y en su carácter consensual (p. 68): no sólo se obedece por temor al castigo, sino porque se considera que es eficaz para conseguir un fin común, que haya una organización de las actividades individuales que las coordine (p. 68). Así también el valor del dinero se funda en la confianza de que con él se pueden adquirir bienes.

Al abordar el contexto social en que el poder se desarrolla, el autor sintetiza la elaboración parsoniana sobre el sistema y la función: la sociedad es estudiada desde el concepto de sistema, como conjunto organizado de los elementos relevantes para la cuestión de que se trate (p. 72); y la vida del sistema tiene una serie de necesidades sin cuyo cumplimiento el propio sistema no podría existir: son los requisitos previos para el mantenimiento del sistema. Por función entiende Parsons la serie de acciones que conducen a la satisfacción de las necesidades básicas del sistema; de allí que la organización de los elementos sistémicos es una organización funcional (p. 73). Y respecto del sistema social, Parsons distingue cuatro requisitos funcionales: 1) la posibilidad de disponer de los recursos materiales necesarios para la vida de las personas (subsistema económico); 2) la capacidad de llevar a cabo cosas de interés común (subsistema político); 3) la presencia de un cierto nivel de solidaridad y de aceptación de las normas y usos comunes que definen las relaciones entre unos y otros (subsistema de comunidad societaria); y 4) una cierta estabilidad de las pautas culturales que orientan las acciones de personas y grupos en sociedad (subsistema fiduciario). En los sistemas sociales suele haber grupos e instituciones especialmente vinculados con las diferentes funciones, pero se trata de aspectos funcionales en los que participa, en mayor o menor medida, la totalidad de la sociedad (p. 75). Desde el punto de vista del individuo, esta realidad es vivida como el problema de la multiplicidad de roles (p. 75). A su vez, el sistema social es subsistema del sistema general de la acción humana, junto con el sistema orgánico, de la personalidad y el cultural (p. 76). El autor insiste en la concepción parsoniana de la política («polity»); no como un grupo de personas especializadas en una tarea, sino como un tipo de racionalidad

de la acción, extendido en todos los niveles sociales. La política incluiría de este modo todo género de acción colectiva eficaz (p. 78).

Al referirse a la dinámica del poder, García Ruiz desarrolla la vinculación entre el aspecto jerárquico de obligatoriedad y el aspecto de integración, propios de la noción parsoniana de poder (p. 122). Un cierto grado de aceptación voluntaria y de integración en torno de la autoridad es imprescindible para el funcionamiento de los sistemas de poder (p. 123). Explica también los factores de poder, entendidos como variables de las que el mismo depende: 1) la organización de los medios materiales y de los recursos humanos necesarios para cumplimentar sus políticas; 2) la movilización del apoyo o respaldo político de los miembros de la sociedad; y 3) la legitimación de los poderes del gobernante, de las metas propuestas y del poder necesario para lograrlas (p. 123). En su enfoque de los vínculos sociales de la política, el autor explica la concepción parsoniana que entiende a los cuatro subsistemas como otros tantos tipos de racionalidad donde se orienta la acción de los individuos, que no deben ser confundidos con grupos o instituciones específicos. Parsons distingue entonces cuatro formas de racionalidad en la acción social: la racionalidad económica, política, societaria y fiduciaria, las que constituyen tantos subsistemas y tienen cada una un principio de valor (utilidad, eficacia, solidaridad e integración de los valores sociales, respectivamente), un standard de realización (que es el nivel mínimo necesario de cumplimiento: la solvencia, la soberanía, el consenso y la consistencia de pautas), un medio simbólico (que servirá de intercambio entre los subsistemas: dinero, poder, influencia y compromiso moral) y una pauta institucional (que es el contexto en el cual los medios tienen un significado específico y fuera del cual carecen de valor: la propiedad, autoridad, prestigio y liderazgo). Explica a continuación el autor las relaciones de intercambio entre los subsistemas, llevada adelante a través de los medios simbólicos respectivos (p. 207): así, por ejemplo, el subsistema económico, mediante el dinero, otorga financiación al subsistema político.

Por último hace el autor algunas observaciones al pensamiento de Parsons en el cap. V, destacando el carácter de «metateoría» que el sociólogo de Harvard pretende dar a su obra, y no de explicaciones completas de fenómenos o hechos empíricos particulares y concretos: se trata de un intento de elaborar un esquema teórico general como el marco de referencia para la elaboración de análisis que pretendan ser aceptables sobre los hechos sociales empíricos (p. 225); de allí que no trata de ofrecer respuestas completas de fenómenos concretos y que toda crítica en este sentido es incorrecta. García Ruiz imputa a Parsons el no haber desarrollado las cuestiones relativas a la finalidad suprema de la vida social, atribuyéndole el considerar que «cualquier fin social es aceptable si —y en la medida en que— es socialmente compartido como tal», y el carecer de una tematización de lo que significa «vivir bien» (p. 255), lo que explicaría, a mi entender, ciertos pasajes de la obra parsoniana donde pareciera existir cierta confusión entre el plano normativo y el meramente fáctico, y cierto sociologismo axiológico, al menos en el uso de los términos; v. gr., «derecho legítimo» (p. 114). Pretende salvar la posible objeción que elimina esta crítica limitando el alcance de la obra parsoniana al plano de la sociología, ajena al plano de los valores, señalando que «no cabe una explicación de la sociedad sin un criterio de valor desde el que se interpretan los hechos» (p. 256). En tal caso, echamos de menos de parte de García Ruiz, que demuestra en esta obra un profundo conocimiento del pensamiento de Parsons, una mayor explicación de cuáles serían dichos criterios de valor implícitos en el autor analizado, y, entonces sí, por qué no serían los correctos. García Ruiz hace notar que, con su bagaje conceptual, «Parsons no puede dar otra razón en favor de la libertad individual como objetivo deseable que el de ser un valor socialmente en alza» (p. 254). Sin que implique necesariamente discrepancia con ello, estimo que no es la libertad individual, sino el bien común integralmente entendido, el criterio

principal en virtud del cuál se debe enjuiciar axiológicamente un sistema sociopolítico); y un mayor desarrollo de su tesis sobre la imposibilidad de una sociología descriptiva. También lamentarnos la ausencia de algunas observaciones más extensas desde el plano específico de la sociología política: Parsons, ¿identifica el poder con el poder político? ¿Confunde el poder «que debe ser» con el poder «que es»? Son preguntas que quedan pendientes de acabada respuesta. Lo que no carece de explicación, cuando en una obra de doscientas ochenta páginas se dedican sólo cincuenta y una a hacer el análisis crítico de la doctrina descrita.

Ilustrativos gráficos y una completa bibliografía coronan una obra clara y didáctica sobre un pensador complejo y profundo, que será de gran utilidad para todo aquél que desee introducirse o profundizar en la sociología, general y/o política, y en especial en la de Talcott Parsons.

Mariano G. Morelli

TERENCE IRWIN, *Plato's Ethics*. Oxford University Press. New York-Oxford 1994. XX + 444 páginas. ISBN 0-19-508645-7.

El autor, profesor de la Universidad de Cornell, nos ofrece una exposición tan voluminosa como detallada sobre el conjunto general de la filosofía moral platónica. A lo largo de su estudio, Irwin desea ensayar sendas respuestas a dos interrogantes que considera descolantes en el esquema elaborado por Platón en el contexto integral de su ética. El primer interrogante es éste: ¿cómo debemos vivir?. El segundo: ¿cómo podemos conocer cómo debemos vivir? (p. 3). Si a simple vista la concentración del estudio en la búsqueda de las respuestas a estas preguntas tal vez pudiera parecer un expediente reduccionista poco aconsejable, no se puede ignorar, por otra parte, que el autor ha calado en un dato que no solamente reviste la mayor importancia en el esquema de la filosofía práctica platónica, sino que también lo posee dentro del consenso del pensamiento griego de la antigüedad: la ética es la ciencia del bien vivir de los hombres, quienes no habrían de sobre llevar una vida acorde con las reglas morales si no conocieran explícitamente en qué consisten tales preceptos.

Irwin comienza su trabajo con una investigación preambular sobre los diálogos de Platón destacando el papel que desempeñan las citas y las obras del jefe de la Academia en el *Corpus aristotelicum*. Los juicios de Aristóteles se convierten así en nuestra primera información en torno del sentido que desde antaño se han asignado a aquellos escritos que caracterizan tan peculiarmente el estilo platónico en lo que atañe a la exposición de las opiniones filosóficas. Con acertado criterio, el autor se preocupa igualmente en tratar de averiguar la significación que Platón ha atribuido a Sócrates como protagonista central de los discursos contenidos en dichos diálogos. El «Sócrates» de estas piezas literarias del maestro ateniense, en opinión de Irwin, ejerce una función relevante en el espíritu con que Platón ha encarado la manifestación pública de su filosofía (pp. 3-6). El valor del método socrático acogido por el pensamiento de su discípulo no puede desmerecerse, sobre todo cuando se descubre el relieve que alcanza el procedimiento de la definición en el orden cognoscitivo. Pero el método de Sócrates absorbido en los diálogos platónicos no deja de brindar algunos inconvenientes para su congrua adaptación a las exigencias del saber filosófico, incluso en materia ética (pp. 17-30). No obstante, es evidente que Platón no ha sido insensible al énfasis que Sócrates ha puesto en el valor de la virtud a la manera del núcleo de la vida moral tanto del individuo singularmente considerado como del hombre en su convivencia social (pp. 31-51). Hay en Platón un verdadero eudemo-

nismo, a tal punto que el enderezamiento humano a la felicidad se le da como algo absolutamente evidente en sí mismo: «In the *Euthydemus* Socrates takes eudaemonism to be so obviously true that he does not explain why accepts it» (p. 53). Para comprender esta faz de la ética platónica es necesario adentrarse en el examen de la felicidad en sus relaciones con la sabiduría y con la fortuna (pp. 52-64). Todo parece indicar, empero, que ciertos textos de Platón darían la impresión de que en la vida moral la virtud cumpliría un cometido apenas instrumental con respecto a la obtención de la felicidad (cfr. pp. 65-77). Con todo, Irwin estima que ello no impide ver en el socratismo de la ética platónica algo más que una defensa circunstancial y amenguada del valor de la virtud. Anotemos este pasaje: «If, then, Socrates appeals to eudaemonism and to an instrumental conception of the relation between virtue and happiness, he has a clear and intelligible method of arguing for the rationality of the moral virtues. If he denies that virtue is simply instrumental to happiness, an appeal to happiness may not settle disputes about rationality of the moral virtues; for disputes about the virtues may simply reveal disagreement about the character of happiness» (p. 68). Los análisis del *Protágoras* dan ocasión para apreciar qué lugar ocupa el hedonismo en la vida del espíritu, rasgo éste que no siempre ha sido debidamente justipreciado, pues el mismo Aristóteles, según Irwin (p. 91), habría pasado por alto su oportuna consideración (pp. 78-94). El *Gorgias*, en cambio, nos introduce en la temática que concierne a los nexos de la felicidad con la virtud de la justicia (pp. 95-126). En el *Menón*, por otro lado hallamos un «eudemonismo psicológico» ligado a la actividad cognoscitiva y a la misión reservada a las tareas pedagógicas (pp. 127-147).

El capítulo décimo está consagrado a la teoría platónica de las formas (pp. 148-168). Esta parte del trabajo de Irwin merece encomiarse de un modo especial, porque allí el autor describe con precisión los presupuestos metafísicos y gnoseológicos en que Platón ha asentado integralmente sus proposiciones formalmente éticas, esto es, algo cuya ausencia o cuya escasa profundidad cabe extrañar en muchas presentaciones historiográficas contemporáneas de la moral académica, sin excluir a algunas de notorio prestigio. En los siete capítulos subsiguientes Irwin se aboca a desmenuzar la ética imbricada en el escrito capital del testamento doctrinal de nuestro filósofo: la *República* (pp. 169-297). La investigación de Irwin acerca del amor platónico, a su turno, le lleva a abundar sobre la función reguladora o regitiva que deben ejercer quienes se han munido del saber filosófico. Sin embargo, Irwin piensa que este aspecto de la ética platónica encubre una cierta dosis de oscuridad; tal, al menos, la sensación a que se arribaría después de una revisión exhaustiva de algunos textos de la *República* comparados con las tesis principales sostenidas a lo largo de este escrito (p. 301). En este lugar, Irwin comenta con agudeza el sentido que Platón ha conferido a la figura del filósofo-gobernante (pp. 298-317). No menos provechosa es la lectura del capítulo posterior donde el autor se empeña en mostrar la jerarquía del placer y del conocimiento intelectual en relación con el bien, el idea suprema de la metafísica y de la filosofía moral platónicas (pp. 318-338). Por fin, el último capítulo del libro («Reason and Virtue», pp. 339-353) viene a clausurar este enjundioso ensayo sobre la ética de Platón, entre cuyos párrafos Irwin dedica dos a compulsar la perfecciones de la virtud y de la sabiduría a la luz de algunos textos de la *República* y de las *Leyes* acerca de cuya concordancia teórica se plantean diversas dudas.

Es éste, pues, un aporte sobresaliente entre los estudios en derredor de la moral platónica aparecidos en nuestros días, al cual, en razón de su escritura clara, concisa y erudita, cabe augurarle una fecunda trayectoria de aquí en más.

CHRISTOPHER JANAWAY, *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*. Clarendon Press. Oxford 1995. X + 232 páginas. ISBN 0-19-824007-4.

Compuesta con pericia y elegancia, esta obra contiene una exposición sintética, si bien completa, de la estética del jefe de la Academia. Aunque Platón haya versado en diversas oportunidades en torno de las artes, el autor señala acertadamente (p. 9) que es en la *República* donde encontramos sus disquisiciones más apropiadas en esta materia. En el capítulo inicial Janaway se explaya sobre la rapsodia y el arte poética (pp. 14-35). A ello continúa un estudio de las artes en sus vínculos con la destreza humana y con la producción de obras que reportan placer (pp. 36-57). Pero las consideraciones fundamentales se hallan en la sección dedicada a las cosas bellas y a condición entitativa de la belleza (pp. 58-79), donde Janaway pone de manifiesto que media una distinción importante entre la concepción platónica del placer suscitado por la contemplación intelectual de algo bello y el placer entendido en un sentido restrictivamente hedonista: «Not everything pleasant is fine» (p. 66). De inmediato, el autor se enfrasca en una interesante indagación acerca del valor que Platón ha otorgado a las artes en la formación del carácter de los hombres que conviven en el conglomerado cívico; un factor que la inquietado hondamente al filósofo ateniense, según se lo puede palpar mediante la colación de los análisis de la vida política insertos en los libros II y III de la *República*. En este sentido, Platón parece haber sido el precursor de la doctrina que asigna a la educación artística un sitio descollante en la instrucción que deben recibir los ciudadanos para el cumplimiento de sus fines sociales (pp. 80-105). Janaway también subraya el papel de la imitación (μίμησις) en el ejercicio de las virtudes técnicas o artísticas (pp. 106-132), tal como se desprende de un examen circunspecto del libro X de aquella misma obra, la cual, a estar de las palabras del autor, «contains Plato's most sustained and decisive critique of the arts» (p. 106). Pero el filósofo no se ha privado de contrincar contra aquéllos que se entregan al arte poética de un modo irreverente, es decir, no haciendo otra cosa que reiterar en forma imitativa y, por tanto, carente de toda originalidad, la poesía estructurada por ingenios anteriores y superiores: «Plato may have some misconceptions about the arts, but let us not forget that he also pits them against a vision of attaining excellence and truth to which nothing human could ever be equal» (p. 157).

Puesto que luego de la redacción de la *República* Platón «entró en un período de desarrollo, autocrítica e innovación» (p. 158), los escritos posteriores nos proveen nuevas apreciaciones del filósofo en torno de las artes. Así y todo, y aun teniendo en cuenta el valor insustituible de aquél texto para la conformación de la estética platónica, han llegado a nuestro poder algunos esclarecimientos sustanciosos dispersos en obras tardías del maestro. Los investigadores de la filosofía platónica —Janaway no es una excepción— acostumbra a indicar que el *Timeo* debe ser enumerado entre las piezas dignas de mencionarse en tal sentido, particularment el famoso párrafo 47c7-e2 de la tradición editorial moderna. Sobre la base de este texto, el autor discurre acerca de las relaciones del arte con el mito, la locura, el placer y el juego (158-181). En el capítulo final, Janaway transcribe su visión sumaria de la estética de Platón. A la manera de conclusión, se expide con franqueza al declarar que su trabajo no ha querido ser sino «a vindication enough of the idea that Plato's philosophy of art is a monumental contribution to the subject. For if he is wrong, it is scarcely about anything small or easy» (p. 202).

En nuestra opinión, el libro de Janaway pasa a engrosar con sobrados méritos los mejores títulos disponibles en derredor de la filosofía platónica de las artes.

Mario Enrique Sacchi

ARTHUR KAUFMANN, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Traducción de L. Villar Borda. Temis. Bogotá 1992. 90 páginas.

Al despedirse formalmente de su cargo de profesor en la Universidad de Munich, Arthur Kaufmann pronunció una disertación académica en la que efectúa una síntesis de sus puntos de vista fundamentales, enfrentándolos dialécticamente con algunas de las mas difundidas corrientes contemporáneas del pensamiento jurídico. Este texto es de fundamental importancia para la filosofía del derecho, ya que no sólo constituye el testamento intelectual de uno de los mas sugerentes filósofos del derecho actuales, sino que, además, es un valioso testimonio de las debilidades de gran parte del pensamiento filosófico-jurídico de nuestros días. Kaufmann comienza su exposición ratificando la miseria del positivismo jurídico, que conduce a considerar derecho a las mas horribles aberraciones, de lo que tomaron viva conciencia los alemanes inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Por ello, sostiene, en tiempos de crisis de la razón ilustrada no es posible seguir sosteniendo las tesis positivistas que son su consecuencia necesaria. Pero, afirma Kaufmann, tampoco es posible retornar a la teoría dogmática del derecho natural, desarrollada en la edad moderna por los iusfilósofos racionalistas a partir de Grocio.

También se enfrenta el A. con las teorías procedimentales de la verdad y de la justicia, en especial con las de Rawls y Habermas, poniendo en evidencia que las doctrinas que han pretendido extraer contenidos a partir de las formas, comenzando por la de Kant, se han visto abocadas al fracaso, toda vez que el «salto» de las formas a los contenidos es imposible sin la mediación de al menos un elemento material, el que no puede ser aportado sino por la experiencia. También critica la pretensión de estos autores, en especial de Habermas, de indentificar verdad y consenso, cuando en realidad este último sólo puede ser un criterio de plausibilidad de la verdad de ciertas afirmaciones, pero jamás de la verdad en sí misma. Nos encontraríamos, afirma Kaufmann, frente a la generación espontánea de la materia desde la forma, de la verdad sobre algo sin partir de ningún «algo» que la justifique.

Frente a las teorías consensuales de la verdad —y por ende de los criterios de justicia— el autor propone la que llama «teoría convergente de la verdad», con la que pretende una síntesis de los momentos subjetivo, el consenso, y objetivo, la correspondencia con el ente, del conocimiento y de la verdad. Escribe Kaufmann: «El medio más importante para comprobar la confirmación de lo objetivo es el consenso. Pero el fundamento para la verdad (exactitud) del consenso no es el mismo consenso (obtenido en forma ideal), sino la correspondencia, como verdadero criterio de verdad» (p. 59).

Para Kaufmann, el derecho no puede concebirse sin justicia, la justicia sin racionalidad y la racionalidad sin correspondencia con el ente, lo que supone un decisivo aporte de la experiencia. De este modo, la filosofía del derecho de la posmodernidad no puede ser meramente irracionalista, sino que se debe construir sobre una noción de racionalidad superadora de la versión moderna, que sea a la vez procesal y objetiva, y acierte a justificar el derecho en la justicia. Esto último, defiende el autor, sólo podrá hacerse a partir de la noción de persona, entendida como ente relacional: «La idea de toda filosofía del derecho de contenido —escribe— puede ser sólo la idea de hombre, y por eso sólo en el hombre en su totalidad puede también fundarse siempre la verdadera racionalidad del derecho. La filosofía del derecho no puede ser —concluye— ningún juguete para una élite de lógicos aventajados [...]» (p. 67).

La filosofía del derecho de Kaufmann, resumida felizmente en este texto, puede ser objeto de algunas impugnaciones en cuanto que su «teoría convergente de la verdad» no alcanza a clarificar los roles del consenso y de la correspondencia con el ente en el ha-

llazgo de la verdad. Asimismo, ciertos prejuicios antisustancialistas llegan a oscurecer algunas de sus soluciones, como la que propone para la noción de persona, la que resulta ser no sustancial sino meramente relacional. En realidad, todas estas incertidumbres se deben al prejuicio gratuito, asumido por Kaufmann y muy difundido en la filosofía alemana, de que no es posible volver mas atrás de Kant para la búsqueda de soluciones a las aporías filosóficas contemporáneas.

Pero no obstante estas debilidades, la exposición del filósofo de Munich alcanza el objetivo de mostrar las enormes falencias de las teorías consensuales y procedimentales de la verdad y de la justicia, la primera de las cuales es la de no poder fundar adecuadamente una doctrina de la verdad objetiva y, por consiguiente, alcanzar una exposición satisfactoria y racional de la justicia. Pero sucede que sin estos dos elementos, no es posible construir una filosofía del derecho que sea digna de ese nombre. Kaufmann ha realizado en esta pequeña obra una importante contribución a la puesta en evidencia de esta verdad.

Carlos I. Massini Correas

DAVID LYONS, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford University Press, New York-Oxford 1994. XIV + 194 páginas. ISBN 0-19-508218-4.

Cuando la estrella de John Rawls comenzó a brillar en el firmamento de los filósofos jurídicos y políticos, politólogos y demás científicos sociales anglosajones, el utilitarismo terminó de caer en el pozo del descrédito. Entonces, para evitar las condenaciones simplistas, los partidarios de esta última postura se vieron obligados a hacer precisiones y distinciones.

David Lyons conoce a fondo la obra de John Stuart Mill. Prueba de ello son los artículos sobre el pensamiento moral, jurídico y político de este enciclopédico londinense reunidos en el libro que aquí reseñamos. Lyons también ha trabajado acerca del utilitarismo en general y sobre Jeremy Bentham. Estos antecedentes dan peso a la interpretación de la doctrina moral de Mill que propone. Ella se aleja de las caracterizaciones típicas del utilitarismo. Desde el principio del libro, Lyons aclara su postura, distinta del positivismo jurídico clásico. La fuerza obligatoria de los derechos, dice, no depende de su estatuto legal, sino de su carácter moral. Debe haber, señala, un fundamento «sustantivo» de las normas morales y de los derechos, un subgrupo de ello. Su empeño es encontrar en Mill algunas de estas ideas o, al menos, que no haya contradicción con ellas.

En el primer capítulo se remonta a Bentham para defenderlo de la crítica de Herbert Hart. El argumento consiste en sostener que la teoría del beneficio objetada por Hart no es propiamente la de Bentham. La genuina sería una teoría «cualificada» del beneficio, en la cual los derechos se originan por los beneficios debidos; no por el simple hecho de beneficiarse. Según Lyons, se pueden distinguir dos versiones del utilitarismo. Un *act-utilitarianism*, que impone siempre la maximización de la utilidad. La conducta no orientada a ese fin es mala. Surge más recientemente un *rule-utilitarianism*, que procura corregir al anterior. Sostiene el juicio de los actos en relación a reglas útiles debidas a obligaciones, pero que no requieren la maximización de la utilidad.

En su interpretación de Mill, Lyons sigue a J. O. Urmson. Basado en pasajes del último capítulo de *Utilitarismo*, muestra que Mill entiende la justicia en términos morales y a la moralidad de los actos como independiente del principio de utilidad. Este último representa un valor que no subordina a la moralidad como instrumento suyo. La inmoralidad

dad de los actos no tiene relación con su referencia al principio de utilidad, sino al incumplimiento de las normas morales. Sólo hay una influencia indirecta de la utilidad en la moralidad a través de la idea de que las obligaciones están determinadas por la utilidad de patrones de conducta internalizados. Los principios morales son reglas sociales útiles. Es decir que, para Lyons, Mill no pertenece a la primera clase de utilitaristas, porque la conducta moral se juzga por los principios morales, no por el de utilidad. Pero tampoco pertenece a la segunda, puesto que no hay una corrección del utilitarismo originada en su acomodación a los principios morales, sino, al contrario, una asimilación o determinación de éstos por aquél. En este utilitarismo «indirecto» la conducta está guiada por principios morales. Hasta aquí vamos bien, puesto que por ahora estamos abiertos a una fundamentación no necesariamente utilitarista de los principios morales. Pero en Mill esos principios son tales, porque son útiles. Mill es, entonces, al fin utilitarista y su utilitarismo no se sostiene. Sin embargo, según Lyons, el hacer notar que son dos pasos independientes está justificado.

Ahora bien, sea como fuere, agregamos nosotros, lo que queda claro es que los derechos no se pueden basar seriamente en principios utilitaristas sino en principios morales con una base sustantiva.

Ricardo F. Crespo

FERNANDO MIGUENS, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*. Ediciones Palabra. Madrid 1994. 300 páginas.

La cuestión de la cultura está especialmente presente en el magisterio de Juan Pablo II. Fernando Miguens, doctor en teología y en ciencias de la educación, estudia los diversos aspectos de la relación entre la fe y la cultura tal como la plantea el Papa actual.

La primera parte del libro se refiere al análisis teológico sistemático de dichas relaciones. La crisis de la cultura moderna y su distanciamiento de los valores cristianos obliga a brindarle una mayor atención y a hacer un esfuerzo por una debida inculturación de la fe. Ello supone, además, una reforma de la cultura. Esta tarea merece el estudio del teólogo y debe ser encarada interdisciplinariamente. En primer lugar, se deben conocer los avances de las ciencias antropológicas y los desarrollos de la antropología filosófica, pasando a las primeras, con sus habituales tendencias reduccionistas, por el tamiz de la segunda, en una versión metafísica diversa de las corrientes. Este conjunto de conocimientos debe ser asumido en una antropología teológica de la cultura, en la línea seguida por el actual magisterio pontificio. Miguens dedica cincuenta páginas del texto a estos temas.

La segunda parte de la obra se ocupa de hacer una clarificación de conceptos. Primero, el de cultura. Éste ha evolucionado desde el clásico humanista a otro antropológico, más dilatado: un conjunto de creencias, conductas y valores compartidos en una sociedad. La religión es el alma de la cultura. En esta última se debe guardar el delicado equilibrio entre sus necesarios aspectos universales y los particulares, que la enriquecen. Siguiendo a Juan Pablo II, «la cultura es del hombre, proviene del hombre y es para el hombre». Es, además, el bien común de un pueblo. La clave para un concepto adecuado de cultura está en la interpretación correcta del significado de las nociones de persona y acción humana. Otro concepto importante es el de inculturación. Ésta no es solamente la adecuación del lenguaje para la mejor transmisión de la fe, sino también una transformación de las culturas para que se adapten a ella. Mediante la inculturación de la fe se da un proceso doble de perfeccionamiento de la cultura mediante su evangelización y de ajuste en la presentación de aquélla para hacerla más comprensible.

En la tercera y última parte, el autor comienza analizando el modo en que los primeros cristianos se relacionaron con la cultura de su época. Este caso, y su solución, resulta muy interesante y paradigmático, habida cuenta de algunas similitudes de aquella época con la nuestra. Sin embargo, señala Miguens en consonancia con el pensamiento de Juan Pablo II, la situación es hoy día aún más difícil en varios aspectos. Se aboca entonces a una caracterización de ella. Un rasgo esencial que está a la base de la crisis es el ateísmo. Es una actitud de aversión a Dios, aún más grave que la de aquellos contemporáneos de los primeros cristianos, que lleva a un descentramiento del hombre y de la cultura. En efecto, conduce a una secularización creciente de esta última, a una pérdida del sentido de la vida del hombre (con consecuencias concretas) y al olvido de su dignidad personal: «El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales» (*Centesimus Annus*, 13). Otro rasgo fontal de la crisis cultural actual es la ausencia de la metafísica, la puesta en duda de la misma idea de verdad: basta con la coherencia. Finalmente, la relativización e instrumentalización de la ética, especialmente relacionada con el aspecto anterior. En este contexto, «la necesaria conexión metafísica-Dios-moral —dice Miguens— sólo parece ser defendida hoy día por el Magisterio de la Iglesia» (p. 225). Sin embargo, hay circunstancias que parecen favorecer la transformación de la cultura requerida por una inculturación exitosa. Mientras, otras la dificultan: el carácter postcristiano del paganismo hodierno, la ausencia de un talante metafísico, el desencanto, escepticismo y cinismo propios de la postmodernidad.

Quizás las últimas treinta páginas sean las más interesantes de este muy buen libro. Nada más ajeno a un Papa como Juan Pablo II que el excluir el camino racional. Sin embargo, propone otra metodología para la inculturación. Obedeciendo a razones que llamaríamos sobrenaturales y estratégicas, nos invita a anunciar a Jesucristo y su Redención abiertamente, sin una mediación especialmente racional. Se trata del desarrollo del plan formulado con sus primeras palabras como Pontífice: «¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora los confines de los estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo conoce lo que hay dentro del hombre. ¡Sólo Él lo conoce!». Es una jugada fuerte de un hombre de fe. Responde a la realidad de que la acción soteriológica se aplica primariamente al hombre y se extiende desde él a todo lo creado. La inculturación pasa por el corazón de la persona y por el testimonio de sus obras. Resulta coherente con esta visión profunda un optimismo y una orientación al futuro admirables, sin por ello rebajar la gravedad de la situación actual. «Sorprende —dice Miguens— la claridad y sencillez con que el Papa ha entrevisto la solución para una verdadera inculturación de la fe, que no es otra que aquella puesta en práctica por los primeros cristianos. No se trata aquí de un “método” evangelizador, ni de técnicas cetequéticas, sino de la exigencia de un ahondamiento del compromiso bautismal. La nueva evangelización pasa, pues, por el ineludible camino de la responsabilidad personal en el participar de la vocación misionera de la Iglesia» (pp. 278-279). Ésta es la idea que está detrás de los llamados a la reevangelización de Europa y a una nueva evangelización de América. Finalmente, el autor hace notar el viraje hacia una mayor fundamentación antropológica y pone especial énfasis en la doctrina social de la Iglesia, cuya promoción también es una vía para la inculturación.

El libro de Fernando Miguens guarda un notable equilibrio. Va a fondo, sin hacerse inaccesible. Ilustra, sin perder de vista lo esencial. Apoya sus afirmaciones con abundantes textos magisteriales, en especial de Juan Pablo II. Distingue en él al filósofo, al pastor, al Papa, y los relaciona. En suma, se trata de una profunda obra de madurez.

ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Ediciones Rialp. Madrid 1994. 562 páginas.

Hace unos meses se llevó a cabo, en una universidad española, un congreso acerca de la obra filosófica de Millán Puelles, que representaba, al mismo tiempo, un homenaje a uno de los más prolíficos, originales y profundos filósofos españoles de este siglo. Coincidentemente con ese congreso, apareció el último de sus libros, destinado a desarrollar la fundamentación filosófica de la ética realista, que es el que ahora comentamos, con el temblor que produce el enfrentarse con una obra capital de filosofía.

Y se trata de una obra capital, ya que en las extensas quinientas sesenta páginas del volumen se tratan de modo exhaustivo los temas centrales de la ética: el del realismo en la ética, el del valor de la experiencia moral para la ética filosófica, el de la estructura humana de naturaleza y libertad, el de los condicionamientos de nuestra libertad, el del análisis fenomenológico del deber (quizá la parte más lograda), la crítica al relativismo ético, el del fundamento último del imperativo moral, el de la materia del imperativo moral, la determinación de los contenidos de la ley natural y el de la constitución de la materia propia de los imperativos prudenciales.

Esta enumeración de los temas centrales de la obra es suficiente como para dar una noción de la vastedad de la problemática abordada por el filósofo español; esta misma vastedad impedirá que nos refiramos en concreto a cada uno de los temas desarrollados en el libro, limitándonos a una consideración global de sus aspectos centrales. Tenemos previsto elaborar próximamente un trabajo de más largo aliento sobre las tesis éticas fundamentales de Millán Puelles, en el que trataremos en especial cada una de esas tesis, sobre todo aquéllas que presentan más dificultades; a ese trabajo remitimos a quienes se interesen de modo más preciso por la problemática desarrollada en este libro, así como al volumen colectivo *Objetividad y libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán Puelles*, ed. Juan C. Cruz, Pamplona 1994.

Yendo ahora al contenido de la obra, podemos decir, en primer lugar, que se trata de un libro de metaética, o lo que se llamaba antiguamente *Ética General*, es decir, en el que se abordan los problemas fundamentales de la moral en su estructura básica, en sus supuestos filosóficos y en el mayor nivel de universalidad. No se encuentran, por lo tanto, en este libro, soluciones a los problemas particulares de la ética, sino antes bien los supuestos necesarios para la correcta solución de estos problemas. Entre estos supuestos, se destaca la especial penetración del tratamiento de la cuestión del realismo en la ética, distinguiendo entre un realismo meramente teórico y uno práctico, por el que se inclina y al que fundamenta.

Por otra parte, cabe hacer notar que, contra la corriente actual en el realismo, en el sentido de revalorizar y centrar la moral en la noción de virtud, la ética de Millán Puelles es, en lo fundamental aunque no exclusivamente, una ética de deberes e imperativos. En este sentido puede hablarse de un deo kantiano en su perspectiva de abordaje de la moral, aun cuando la mayoría de las tesis particulares de Millán se establecen en confrontación con el pensamiento del filósofo de Königsberg. Y es casualmente su análisis fenomenológico del deber, desde la perspectiva de su forma, donde el libro alcanza sus cumbres más originales, que culminan con su anclaje de la fundamentación última del deber en la Persona Absoluta.

La tercera de las notas de esta obra que merecen ser especialmente destacadas, radica en su construcción en un diálogo vivaz y rico con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo, en especial —ya lo dijimos— con el kantismo, con la fenomenología de Husserl y Scheller, con la ética analítica de Hare y, sorprendentemente, con

Schopenhauer. De este último toma prestadas varias de sus críticas a Kant, pero matizándolas y enmarcándolas en el contexto del pensamiento realista. También tienen especial importancia las consideraciones de Millán sobre temas tan trillados en la ética realista como los de la ley natural y las inclinaciones naturales. En estos puntos, las consideraciones del libro superan con mucho las más habituales sobre estos temas y ponen de manifiesto la enorme virtualidad de doctrinas dejadas parcialmente en desuso debido a un tratamiento reiterativo y arcaico. Millán articula con maestría la noción de naturaleza con las de libertad y razón práctica, poniendo en evidencia que las deformaciones más corrientes en el naturalismo ético moderno y contemporáneo provienen más que nada de malentendidos e incomprensiones.

De igual modo, es conveniente hacer notar un rasgo central del método seguido por Millán en todas sus consideraciones, cual es su constante referencia a la experiencia moral como fuente originaria de su discurso intelectual. Para este autor, la vida moral pre-filosófica, expresada principalmente a través del lenguaje habitual, es el punto de partida de la *via inventionis* de toda filosofía moral auténtica. Inclusive reconoce que existe toda una tematización moral pre-filosófica, que es suficiente al hombre común para llevar una vida moral adecuada y a partir de la cual comienza la tematización filosófico-ética propiamente dicha. Además, conviene mencionar la muy aguda crítica que Millán efectúa al relativismo ético contemporáneo, ejemplificado en el pensamiento del filósofo inglés Richard Brandt, precisando acertadamente los diversos sentidos de «relativismo», resaltando las penetrantes críticas que les dirigiera Husserl y desmontando prolijamente, uno a uno, cada argumento relativista. Esta sección del libro es de verdadera importancia, habida cuenta de la difusión de la actitud relativista en la gran mayoría de los ambientes del pensamiento contemporáneo. Por último, hay que destacar la aplicación que hace Millán a la ética de la estructura materia-forma. Efectivamente, para Millán Puelles, toda la ética puede ser reducida ya sea a la teoría de la forma moral, ya sea a la teoría de la materia moral. A la forma moral pertenecen el modo de ser propio del imperativo o del deber moral, su índole propia, y a la materia, todos los elementos contentutísticos de la obligación ética. Y sobre esta estructura organiza casi toda la temática del libro, dándole una forma de presentación inédita en los trabajos de ética general.

Nos encontramos frente a una auténtica obra maestra de la filosofía moral. Bien estructurada, originalmente presentada, bien escrita —como todas las obras de Millán— y sobre todo bien pensada, con la actitud de objetividad que es la nota propia de los grandes libros. Millán no ha seguido en la elaboración de este libro ningún esquema habitual o preestablecido: lo ha pensado o repensado todo de nuevo, remozando y reactualizando de ese modo la inagotable cantera del modo realista de pensar en filosofía. Lo ha hecho en un vivificante diálogo con el pensamiento contemporáneo, lo que otorgar a sus consideraciones una actualidad notable. Por todo esto, no es exagerado afirmar que se trata de una obra maestra, en la que se aprende, como en toda obra maestra, muchísimo, y que deja la sensación, una vez terminada, de que al lector se le ha ensanchado el alma.

Carlos I. Massini Correas

VITTORIO POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?* (=Quaderni per l'Università). Editrice Morcelliana. Brescia 1994. 144 páginas. ISBN 88-372-1555-X.

Con este libro, Vittorio Possenti, profesor de la Universidad de Venecia, sale al cruce del llamado *racionalismo crítico*, cuyo vocero más destacado en nuestros días es el fi-

lósofo alemán Hans Albert. Este libro de Possenti tiene su origen en un debate cuyo ámbito de expresión literaria ha sido la revista italiana *Biblioteca della Libertà*. En 1992 y 1993 tuvo lugar en las páginas de este periódico un intercambio de opiniones entre ambos autores que entonces ha quedado inconcluso, sólo que ahora, con la aparición del trabajo aquí comentado, la controversia está llamada a adquirir un nuevo impulso, pues Possenti retoma el tema de la discusión en términos que, según es de esperar, merezcan de Albert la condigna respuesta. Esta respuesta, sin embargo, todavía no se ha producido, de acuerdo a la confesión que Possenti nos transmitiera personalmente en su reciente visita a Buenos Aires con motivo de la celebración de la XX Semana Tomista (septiembre de 1995).

Advierte Possenti que la polémica entre el racionalismo crítico de Albert y la metafísica concebida esencialmente como filosofía del ser «non riconosce il suo centro nella dicotomia idealismo-realismo, ma nel confronto tra un realismo incompleto e a nostro avviso perfino rozzo, e un realismo che ha proceduto più avanti nell'intendere la natura della conoscenza nelle sue multiformi modalità» (p. 10). El autor admite la existencia de un punto de convergencia entre el realismo tradicional, cuya fuente primigenia se encuentra en la filosofía griega y principalmente en la obra de Aristóteles, y esta variante de realismo, cual el racionalismo crítico de Albert: «Non si dà sapere filosofico né scienza senza una qualche forma di realismo, essendo entrambi guidati dall'intento di conoscere ciò che è, la realtà: essi pertanto risultano almeno in linea di principio alleati» (p. 13). Estamos, luego, frente a un racionalismo que pretende ser un «realismo crítico», el cual, a pesar de evocar un nombre ya empleado décadas atrás en una dirección claramente diversa —recordemos que *realismo crítico* fue la denominación adoptada por algunos neoescolásticos lovanieneses para justificar su peculiar actitud acerca de las relaciones del conocer con el ser, entre quienes ha descollado Léon Noël, pero que ha suscitado la pronta y enérgica reacción del *realismo metódico* patrocinado por Étienne Gilson—, ha escogido una orientación que, a su debido momento lo distingue tanto del realismo de la tradición grecocristiana cuanto de las variantes contemporáneas de aquellas posiciones racionalistas contra las cuales Albert no oculta sus gestos de rechazo severo y enfático. No se lo puede colocar, entonces, al lado de la Escuela de Frankfurt, de la ontología de Heidegger, del neopositivismo, de las inclinaciones propias de la epistemología de Popper, de los neomarxismos surgidos a la vera de la decadencia cultural del comunismo ordinario, ni mucho menos en el marco de la exégesis de una postmodernidad que, de la mano de Habermas y de Vattimo, propugna un «pensamiento débil» a la manera de una muestra taxativa de la crisis de la racionalidad humana derivada de su divorcio con respecto a la más robusta especulación metafísica de Occidente. Por eso Possenti estima necesario un regreso a las teorías que dan cuenta de la naturaleza del conocimiento humano alejándose del planteo antitético que opone la ciencia al filosofar. Es preciso un rescate del sentido de la abstracción intelectual que permita la certificación de los nexos entre la experiencia sensible y el conocimiento superior, ya que, de lo contrario, las hipotecas del sensismo y del empirismo continuarán impidiendo la determinación exacta del estatuto noético del saber científico y, por consiguiente, de la misma filosofía, que no puede entenderse de un modo heterónomo en relación con la *scientia* (pp. 23-51).

La posición de Albert y del racionalismo crítico frente a la ciencia y a la filosofía se resume en cuatro afirmaciones fundamentales que Possenti señala justamente como el talón de Aquiles de este movimiento: 1) todo conocimiento es de suyo falible; 2) el racionalismo es adoptado metodológicamente como la vía excluyente del conocer humano; 3) la razón del hombre apunta a la comprensión de la realidad que nunca pierde su condición hipotética; y 4) la certeza y la verdad se hallan separadas y aun contrapuestas por u-

na tensión mutua (p. 54). De ahí el acierto del autor al pensar que el esquema básico del racionalismo crítico de Albert sigue enraizado en su punto de partida kantiano y de cuyas consecuencias, sobre todo en el campo de la metafísica, difícilmente pueda escapar: «L'assunto centrale della metodologia di Albert consiste nell'idea secondo cui è possibile ottenere un rendimento *realistico* dalla trasformazione del *metodo trascendentale kantiano*» (ibid.). Por nuestra parte, nos animamos a sugerir que esta verificación obrada por Possenti a la vista de la doctrina de Albert presenta no pocas semejanzas con los numerosos intentos destinados a reacomodar el trascendental de la *Crítica de la razón pura* a planteos ontológicos que nunca han podido —a veces, ni siquiera deseado— emanciparse de la ilusión que lleva a ver en Kant el árbitro insustituible de toda empresa enderezada a revisar el significado de la metafísica, como a su momento lo han hecho Fichte, Hegel, las escuelas neokantianas de Baden y de Marburgo, la fenomenología de Husserl y de Heidegger y el propio Joseph Maréchal.

En la sección titulada «Lo statuto dei primi principi» (pp. 77-93), Possenti arriba a una inferencia que el racionalismo crítico de Albert no está en condiciones de desmentir: este extraño realismo se ocupa de la metafísica «solamente en vista de la física, o sea, para encontrar un estímulo en la formulación de nuevas teorías físicas, de modo que la metafísica, lejos de ser la forma más alta del saber racional humano, y por eso sabiduría, posee valor en cuanto esté ordenada a las ciencias positivas y vale, por así decir, como una disciplina auxiliar» (p. 93). Compartimos plenamente este juicio, porque Albert nunca ha superado la tendencia a reducir la metafísica a un mero instrumento de una razón cuyo fin ya no es la especulación de la verdad en la teorización de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas —el meollo del agnosticismo de Kant plasmado paradigmáticamente en la *Crítica de la razón pura*—, sino la ductilidad de su método para regular el conocimiento físico de una naturaleza artificiosamente transformable en pos de su aprovechamiento utilitario.

Se entiende sin inconvenientes que el racionalismo crítico de Albert, como anota Possenti, haya desembocado en una genuina contrateología (cfr. cap. V: «L'attacco alla teologia», pp. 95-124). La sumisión de la metafísica a los intereses de la ciencia positiva impide al racionalismo crítico la captación de la magna e irreemplazable función del principio de causalidad. De ahí también la desinteligencia que esta corriente, con el propio Albert a la cabeza, acaba de manifestar cuando le cupo expedirse acerca del sentido de la moral cristiana (pp. 108-113). Empujado por la virtualidad de sus premisas, el racionalismo crítico «toma partido contra el cristianismo», bien que de una manera ora frontal, ora sinuosa, y así, «faciendo del cristianesimo il fiore più alto e il profumo più acuto della cultura, lo uccideva onorandolo, poichè gli toglieva l'anima» (p. 124).

La conclusión del filósofo italiano está sintetizada en el título de último capítulo del libro: «Il razionalismo critico come "pensiero debole" del razionalismo e del positivismo» (p. 125). Conclusión del todo justificada a lo largo de los análisis ofrecidos por Possenti, quien estima que el racionalismo crítico se yergue como un «nuevo iluminismo», lo cual concuerda con las declaraciones que Albert ha emitido cuando se vio obligado a definir la impronta de este modo de pensar que parece estar cautivando a un buen número de adherentes. Como contrapartida, Possenti propone un rumbo francamente disonante con respecto al sugerido por su ocasional contrincante: «Noi abbiamo bisogno di un pensiero che, diversamente da quello che assume la validità dell'obiezione critica, non assomigli ad un pugno chiuso, ma ad una mano aperta; e che si riallacci all'eredità del mondo filosofico cristiano europeo» (p. 140).

HEINRICH VON STIETENCRON-JÖRG RÜPKE (hrsg.), *Töten im Krieg* (=Veröffentlichungen des «Instituts für historische Anthropologie E. V.», Band 6). Verlag Karl Alber. Freiburg im Breisgau-München 1995. 496 páginas. ISBN 3-495-47802-7.

El presente volumen recoge diecinueve escritos de un grupo de estudiosos reunidos con el propósito de exponer sus opiniones en torno de uno de los mayores dramas de la vida humana, cual la acción de matar en el marco de las confrontaciones bélicas que se han sucedido a lo largo de la historia. Los editores aclaran que la obra no pretende llevar a cabo una revisión histórica de las guerras, sino más bien una reseña de la significación de los conflictos armados y de los intentos de legitimación de la muerte en las contiendas de este tipo, si bien todo ello enfocado desde el punto de vista de las «constantes antropológicas» que se pueden percibir en el estudio de esa clase de conflagraciones (p. 13). Curiosamente, lo más rescatable de este libro colectivo, precisamente, es el material historiográfico aglomerado en sus páginas, pero un material, a fin de cuentas, que no consigne disimular una flaqueza palpable a lo largo de todo el texto: el enjuiciamiento de la guerra y del conjunto de calamidades que ella involucra no puede ser ejercido satisfactoriamente desde la óptica fragmentaria —y, más que fragmentaria, estrecha— de una visión antropológica basada no más que en datos históricos, de interpretación harto discutible, y en una documentación que siempre habrá de traslucir su insuficiencia para darnos a conocer aquello que se procura develar. A nuestro entender, dos buenos ejemplos de estas debilidades se perciben en las ponencias de August Nitschke («Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion: Christliche Rechtfertigung des Krieges beim Wandel der Wahrnehmungsweise», pp. 241-276) y de Georg Kretschmar («Der Heilige Krieg in christlicher Sicht», pp. 297-316), en las cuales la carencia de fundamentos teológicos y filosóficos que se aprecia en ambos ensayos lleva a causar perplejidad. Así, en la teoría cristiana del *bellum iustum*, Tomás de Aquino, los maestros de los siglos XVI y XVII y el magisterio pontificio del siglo XX ni siquiera han merecido una simple mención. Tal vez esta clase de emprendimiento literarios sea uno más de los tantos modelos que ponen al descubierto la esterilidad de este raro engendro hoy llamado *antropología* en su presuntuosa ambición de querer erigirse en una ciencia *de omni re scibili et cognoscibili*. En tal sentido, es patente que no hay antropología apta para desentrañar la trama densa y honda que recubre el acaecimiento histórico de las guerras con su secuela de destrucción y muerte, aunque también con su exhibición de virtudes —la abnegación, el patriotismo, la fortaleza, el heroísmo, etc.— que una melancolía irenista continúa empeñada en vituperar con notoria persistencia. Antes que un fenómeno político, la guerra es un acontecimiento espiritual que solamente los teólogos y filósofos más egregios han sabido justipreciar en su verdadera dimensión. De ahí que ningún examen antropológico de los actos bélicos pueda anteponerse a los enunciados de la teología y de la ética cuando se trata de extraer conclusiones en este orden de cosas. Es de lamentar, pues, que en la obra comentada dichos intereses antropológicos hayan obnubilado la presencia necesaria de las proposiciones teológicas y filosóficas que cabría haber esperado de un esfuerzo editorial de la magnitud de éste llegado a nuestro poder. Por otro lado, la sujeción a datos meramente históricos de buena parte de los autores congregados en estas páginas ha sido conducida a ciertos extremos que incitan a sospechar que el recurso a esas informaciones a veces no termina de distinguirse de un expediente periodístico, como se lo advierte en la comunicación de Gottfried Schramm («Legitimiertes Töten in unserer Zeit», pp. 435-461).

ALBERTO STRIUMA O. P., *Introduzione alla filosofia delle scienze*. Edizioni Studio Domenicano. Bologna 1992. 221 páginas.

La epistemología es una disciplina que, si bien ha merecido la atención de los tomistas, no ha tenido la suerte de contar, salvo en un reducido número de casos, con cultores que reuniesen las condiciones que parecen obvias en quien se dedique a la filosofía de las ciencias: el dominio de la filosofía (en este caso, tomista) y al mismo tiempo de al menos alguna de las ciencias en el sentido moderno de este vocablo. Como consecuencia de no cumplir con estos requisitos, muchos estudios epistemológicos tomistas resultan claramente desenfocados. O bien pretenden aplicar a la ciencia moderna los caracteres de la antigua o medieval (y por ello concluyen ya negando paradójicamente la condición de ciencia a todos los conocimientos llamados hoy «ciencia», ya considerándola anacrónicamente como una parcela suburbana de la filosofía). O bien ceden al prestigio del fenomenismo que campea en los científicos modernos y que éstos consideran una verdad incuestionable (y por ello terminan reconociendo sólo validez formal al saber positivo; sería la coherencia lógica de proposiciones condicionales expresivas de fenómenos, traicionando así al realismo que como tomistas profesan). Ante este panorama desolador, no es de extrañar que quienes lo han contemplado hayan creído en la incapacidad del tomismo para interpretar la realidad científica actual. Y que sientan alborozo ante una obra que si bien se presenta como una simple introducción, revela paladinamente que su autor, Alberto Striuma no sólo ostenta los títulos exigibles a un filósofo tomista de las ciencias, sino que los ejerce con indudable maestría.

Striuma es doctor en física y actualmente profesor en la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Bolonia. Desde sus años más tempranos, sintió atracción por las ciencias y falta de interés por las disciplinas humanísticas. Pero quedó fascinado por la profundidad de pensamiento de Platón y de Aristóteles, autores a los que sus profesores consideraban vanerables, aunque «ingenuos» y «acríticos». Más tarde leyó a los filósofos «críticos» —Descartes y Kant— cuya simpatía por las ciencias valoró. Pero no pudo dejar de notar con pena que mientras las ciencias ofrecían resultados concretos y palpables, la filosofía moderna no sólo parecía estar ajena a la realidad, sino que hasta cerraba el acceso a ella. Cuando se especializaba en física, estudió diversas obras dedicadas a la filosofía de las ciencias: su desconcierto fué mayor. Estas exposiciones se limitaban a describir los métodos científicos, casi siempre sin fundamentarlos y, cuando lo hacían, aducían argumentos tan superficiales que lo dejaban perplejo (amén de atribuir gratuitamente a científicos de nota posiciones que en realidad eran proyección de sus propios prejuicios agnósticos, escépticos o relativistas). La atmósfera intelectual le resultaba irrespirable.

Una oleada de oxígeno significó para el joven físico su encuentro con las obras de Santo Tomás al ingresar en la Orden dominicana, a la cual en la actualidad pertenece como sacerdote y profesor de filosofía de las ciencias en el *Studium* de Bolonia, cargo que alterna con sus clases en la universidad estatal. Su *Introduzione alla filosofia delle scienze* es fruto de su docencia. Realiza en ella una interpretación tomista de las ciencias actuales, centrando su inteligente labor en las matemáticas y la física, disciplinas paradigmáticas para la modernidad. Con criterio didáctico comienza precisando el objeto y el método de la filosofía de las ciencias (título que prefiere al de «filosofía de la ciencia» para indicar mejor la diversidad de saberes científicos), distinguiendo luego la epistemología de la gnoseología y de la filosofía de la naturaleza, con las que tiene estrecha relación. Aclara que sólo estudiará la ciencia «galileiana», como denomina en todo el resto de la obra a la ciencia moderna; sólo brevemente se refiere a la noción antigua y medieval de ciencia.

Esta decisión es laudable. Tanto la concepción aristotélica como la tomista de la ciencia han sido objeto de valiosos estudios, mientras que el tratamiento filosófico de la ciencia «galileiana» casi siempre ha sido enfocado desde perspectivas empiristas, criticistas o neopositivistas. El hacerlo desde el punto de vista tomista constituye un desafío que pocos han aceptado y no siempre han salido airosos.

Strioma afronta con objetividad los problemas que plantea la ciencia moderna. Precisa la función que en ella cumplen la observación y la matematización, cómo ha de entenderse el criterio de racionalidad; cómo sucedió la separación de la matemática tanto de la metafísica como de la física; cómo deberá entenderse la noción de cantidad para que abarque los conjuntos; cómo aplicar los métodos de cálculo repetitivo por computación a los conjuntos geométricos que definen una dimensión fraccionaria. De particular interés son los análisis del pensamiento de los filósofos de las ciencias «galileianas». Para ordenar su tratamiento los interroga sobre temas cruciales: el problema del conocimiento (realismo o idealismo); la fundamentación de las ciencias (científica o extracientífica); la relaciones ciencia-filosofía y observación-hipótesis. Son estudiados Karl Popper, Gaston Bachelard, Alexander Koyré, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, con extensas citas de sus obras. Sigue una evaluación de las posiciones que adoptan, distinguiendo en ellas la prioridad que otorgan ya a la historia, ya a lo gnoseológico; o bien priorizando ya lo descriptivo, ya lo normativo, con una concepción ya esencialista, ya instrumentalista.

Brevemente son expuestas algunas problemáticas resueltas insatisfactoriamente: las varias interpretaciones de la mecánica cuántica, del sentido de la indeterminación, de la causalidad física y de la noción de cantidad. Finalmente se plantea la posibilidad de una extensión de la científicidad «galileiana» a la metafísica y a la teología, mostrando esquemas de lo que serían estas disciplinas axiomatizadas al modo de las geometrías no-euclidianas o de las lógicas no aristotélicas, ensayos inviables.

Es de destacar el señalamiento de la deformación moderna de la semiótica de términos filosóficos esenciales en epistemología. Así, «objetividad» se transformó primero en «intersubjetividad» y luego en «objetivación»; la «intencionalidad» quedó prisionera del subjetivismo; la «abstracción» se anuló en beneficio de la «dialéctica». Se ha tratado de elaborar una filosofía de las ciencias —que centralmente incluye una filosofía del conocimiento científico— sin precisar previamente una crítica del conocimiento humano; y las reflexiones de esta disciplina se acantonó en la perspectiva matemática, que es univocista, desconociendo el papel fundamental de la analogía en filosofía.

El autor maneja con soltura una abundante (y reciente) bibliografía y hasta inserta una representación gráfica (considerada hasta hace poco imposible) del conjunto de Mandelrot lograda por él con una computadora. Da la impresión de un cuadro caprichoso de extrañas joyas. Es de desear que Strioma continúe el camino epistemológico emprendido y que después de esta «introducción» nos brinde algún día —que esperamos cercano— un tratado o, al menos, un manual tomista de filosofía de las ciencias.

Gustavo Eloy Ponferrada

ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN I

ARTÍCULOS

- HÉCTOR AGUER, La moral de Tomás de Aquino en el *Catecismo de la Iglesia católica*. 3-8
- IGNACIO E. M. ANDEREGGEN, Discusión sobre la visión del catolicismo en la obra de Hegel. 283-302
- JUAN ALFREDO CASAUBON, Por qué la filosofía de la naturaleza de Hegel es la parte más débil de su sistema. 51-57
- OCTAVIO NICOLÁS DERISI, Naturaleza humana y gracia. El problema del humanismo cristiano. 3-8
- EUDALDO FORMENT, Metafísica de la libertad en Carlos Cardona. 79-98
- AUGUSTO FURLÁN, Presupuestos cartesianos y gnoseología tomista. 263-281
- JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino. 243-262
- ANTONIO MALO PE, La ética cartesiana entre teleología y deontología. 33-49
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA, El bien común político y la filosofía política actual. 343-357
- CARLOS IGNACIO MASSINI, La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales. 99-105
- JOHN M. MCDERMOTT S. I., The Sacramental Vision of Lonergan's Grace and Freedom. 115-148
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, Sobre el alma y su cuerpo. 323-341
- GUSTAVO ELOY PONFERRADA, Razón y fe en Santo Tomás de Aquino. 229-241
- Santo Tomás de Aquino en la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II. 17-32
- VICTORINO RODRÍGUEZ O. P., El pecado colectivo. Existencia y naturaleza. 107-114

- MARIO ENRIQUE SACCHI, El sujeto de la psiquiatría. 359-395
- La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera. 149-183
- FRANCISCO TORRALBA ROSELLÓ, Igualdad (*Ligeligkeid*) y diferencia (*Forskjel*). En torno a la comunidad fraternal de Søren Kierkegaard. 59-78
- MARÍA ÁNGELES VITORIA, Ciencia, filosofía y religión. A propósito de una obra de H. Margenau. 303-321

NOTAS Y COMENTARIOS

- RAÚL ECHAURI, Sobre la experiencia estética. 188-193
- DANIEL GAMARRA, Tomismo y crisis ecológica. 401-406
- HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, Un nuevo tratado de filosofía jurídica. 411-414
- MARCELO L. IMPERIALE, Reflexión sobre el concepto de corazón. 407-411
- MARCO IVALDO, Liberalismo e scienza politica neoclassica. 193-198
- PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS, La filosofía como *revelabile* en la síntesis tomista. 397-400
- GUSTAVO ELOY PONFERRADA, El tema de la angustia. 185-188
- MARIO ENRIQUE SACCHI, Cornelio Fabro C. P. S. (1911-1995). 198-201

CRÓNICAS

- Sociedad Tomista Argentina (M. E. Sacchi). 415-416

BIBLIOGRAFÍA

- J. F. AGUIRRE SALA, *Ética del placer* (R. F. Crespo). 203
- I. E. M. ANDEREGGEN, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino* (M. E. Sacchi). 204-206
- F. J. ARNAUDO, *Principales tesis liberales* (R. F. Crespo). 205-206
- AUTORES VARIOS, *Dignidad personal, comunidad internacional y or-*

<i>den jurídico</i> (R. F. Crespo).	206-208
D. M. BASSO O. P.-J. R. BURONI-H. E. MOSSO-F. R. MERCHANT- C. J. MOSSO-J. P. HECHT, <i>Problemas éticos que plantean las técnicas que actúan sobre la reproducción humana desde la perspectiva cristiana a fines del siglo XX</i> (M. E. Sacchi).	417-419
H. M. BAUMGARTNER (Hrsg.), <i>Zeitbegriffe und Zeiterfahrung</i> (M. E. Sacchi).	419-421
F. H. BRADLEY, <i>Writings on Logic and Metaphysics</i> (M. E. Sacchi).	421-422
S. L. BROCK, <i>Action and Conduct</i> (R. F. Crespo).	208-209
A. CATURELLI, <i>Historia de la filosofía en Córdoba</i> (M. E. Sacchi).	209-214
C. A. J. COADY, <i>Testimony</i> (M. E. Sacchi).	214
J. M. J. CRAVERO, <i>La crisis del hombre a la luz de las concepciones antropológicas</i> (E. G.).	215
L. ELDERS S. V. D., <i>La philosophie de la nature de saint Thomas d'A- quin</i> (M. E. Sacchi).	422-424
V. FATONE, <i>Filosofía y poesía</i> (M. I. García Losada).	216
R. J. FOGELIN, <i>Pyrrhonian Reflexions on Knowledge and Justification</i> (R. F. Crespo).	425-426
R. A. GAHL, <i>Practical Reason in the Foundation of Natural Law</i> (C. I. Massini Correas).	426-427
J. DE GARAY, <i>El juego</i> (R. F. Crespo).	217
R. GARCÍA DE HARO, <i>Cristo, Fundamento de la moral</i> (R. F. Cres- po).	217-218
J. GARCÍA-HUIDOBRO, <i>Razón práctica y derecho natural</i> (H. H. Her- nández).	427-429
P. GARCÍA RUIZ, <i>Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons</i> (M. G. Morelli).	429-432
R. P. GEORGE (Ed.), <i>Natural Law Theory</i> (C. I. Massini Correas).	218-220
IOANNES A IESU MARIA O. C. D., <i>Theologia mystica</i> (M. E. Sacchi).	220-221
T. IRWIN, <i>Plato's Ethics</i> (M. E. Sacchi).	442-433
CH. JANAWAY, <i>Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts</i> (M. E. Sacchi).	434
JUAN DE JESÚS MARÍA O. C. D., <i>El culto de la prudencia</i> (M. E. Sac- chi).	222-223
— <i>Teología mística</i> (M. E. Sacchi).	221
A. KAUFMANN, <i>La filosofía del derecho en la posmodernidad</i> (C. I. Massini Correas).	435-436
D. LYONS, <i>Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory</i> (R. F. Crespo).	436-437
F. MIGUENS, <i>Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II</i> (R. F. Crespo).	437-438
A. MILLÁN PUELLES, <i>La libre afirmación de nuestro ser</i> (C. I. Massini Correas).	439-440
V. POSSENTI, <i>Razionalismo critico e metafisica</i> (M. E. Sacchi).	440-442
H. VON STIETENCRON-J. RÜPKE (Hrsg.), <i>Töten im Krieg</i> (M. E. Sac- chi).	443
G. STRINA O. C. D., <i>La Teologia mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria Carmelitano Scalzo Calagorritano</i> (M. E. Sacchi).	223-225

A: STRIUMA O. P., <i>Introduzione alla filosofia delle scienze</i> (G. E. Ponferrada).	444-445
TOMÁS DE AQUINO, <i>Las substancias separadas</i> (M. E. Sacchi).	225-227

ANALOGIA

Revista de Filosofía.

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

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

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

ENVÍO DE ARTICULOS Y RESEÑAS

(Articles, manuscripts and
reviews)

At'n Mauricio Beuchot.

Apartado postal 23-161.

Xochimilco.

16000 México, D. F.

MEXICO.

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

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

At'n Gabriel Chico S.

Apartado postal 295.

37000 León, Gto.

MEXICO.

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

REVISTA DE FILOSOFIA

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

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

Director: José Rubén Sanabria.

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

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

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

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

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

ÁLZAGA UNZUÉ Y CIA. S. A.

Consignatarios

Comercial y Agropecuaria

Av. Corrientes 378 5º piso

Buenos Aires

394-1360/1364



Tecnología de punta.

Algunas cosas no se pueden reemplazar. Porque la tecnología más avanzada, creada y desarrollada por Las Marías, se implementa en forma cotidiana en su destacada producción de té y yerba mate. Y su calidad alcanza reconocimiento nacional e internacional.

Pero el espíritu de la empresa sigue siendo su gente. Igual que en 1924, cuando hombres de empresa y hombres de trabajo se unieron para formar una empresa con el nombre de Las Marías.

Hoy, más de 2000 personas viven y trabajan en el Establecimiento. Con salud, educación y buenas perspectivas de futuro.

Ellos son el más destacado soporte tecnológico de nuestro presente y de nuestro futuro. Son la gente de una empresa líder. Son la gente de Las Marías.



ESTABLECIMIENTO LAS MARÍAS

GDOR. VIRASORO - CORRIENTES



FUNDACION BANCO DE BOSTON

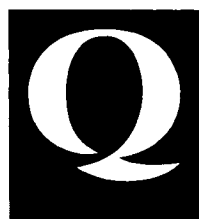
PERALTA RAMOS

SEBRA

ARQUITECTOS S.A.

ARENALES 1132

CAPTAL



Banco Quilmes

Desde 1907 superándonos para usted.

CIES

EDITORIAL
FUNDACION ALETHEIA

Publicaciones:

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

Distribuye EDITORIAL CLARETINA

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

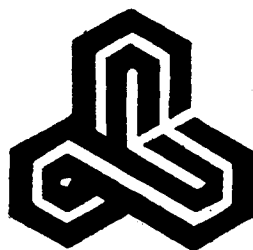
**La fe es
la esencia
de la vida**

Con fe, Con esperanzas,
Con la certeza de que
nos espera un mundo mejor,
la vida gana valor
y toma sentido.
Tener fe requiere
coraje, sentido del
riesgo y una disposición
especial para afrontar
los ciclos de la vida.
Requiere de una paciencia vital.
Tener fe sirve a la vida.
Es lo contrario de la indiferencia.
Favorece los propósitos
del hombre y de su comunidad
en sus aspectos más creadores
y más vitales.



Etica al servicio de la salud.

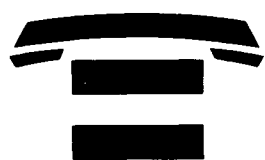
**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina



TELECOM

Nos pone más cerca.

MEDIO AMBIENTE:



¿NECESITAMOS ENTERO

TRABAJANDO POR EL, TRABAJAMOS POR UD.

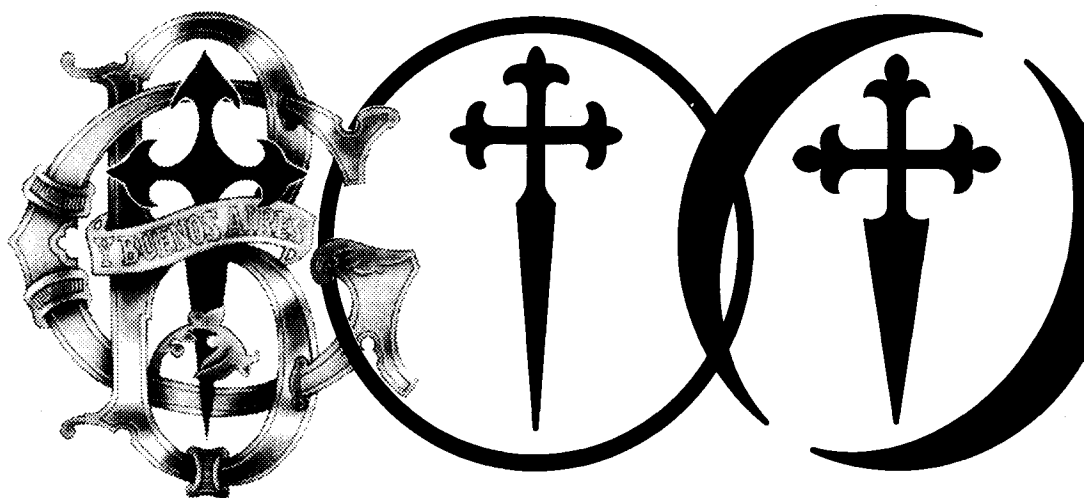
MetroGas

Calidez y eficiencia

ADHESION

GRIMOLDI S.A.

Beneficios. Ayer, hoy y siempre.

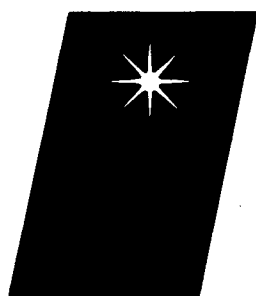


Banco de Galicia

1905 - 90° Aniversario - 1995

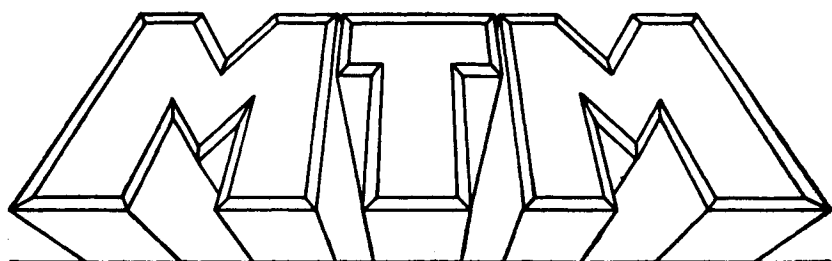
Más de dos millones
de clientes.

Un buen motivo para trabajar
con objetivos claros.



Edenor

Las cosas más claras.



M.T. MAJDALANI y Cía.
S.A.

A C E R O S I N O X I D A B L E S



DESDE 1941

Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES

Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

Unitán s.a.i.c.a.

PASEO COLON 221 PISO 10°
1399 - BUENOS AIRES - ARGENTINA
TEL.: 331-5540/47 - FAX: 331-5548/5549



ADHESION





Se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 1995
en Artes Gráficas Corín Luna S.A.
Gregorio de Laferrere 1333 - Buenos Aires