ISSN: 0036-4703

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXI 2015 FASCÍCULO 238

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS
Sententia libri Ethicorum, lib. X, lect. 13.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXI
FASCÍCULO 238

A. D. 2015

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor Nº 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista: www.uca.edu.ar/sapientia.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:
CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); *DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.*

SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.
Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211
sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi
Directora

Comité Científico

Alberto Caturelli (Córdoba, Argentina)

Leo J. Elders, S.V.D. (Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Tolouse)

Brunero Gherardini (Canonico della basilica di San Pietro in Vaticano)

John M. McDermont, S.I. (Sacred Heart Major Seminary, Detroit)

Gustavo E. Ponferrada (Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Héctor J. Padrón (Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)

Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Jorge Martínez Barrera (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)

Comité Editorial

Francisco Leocata
Juan Francisco Franck
Luis Baliña
Carlos Taubenschlag
María Liliana Lukac de Stier

Secretario de Redacción

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

Lorenzo Vicente-Burgoa

Universidad de Murcia

España
lvburgoa@um.es

Estructuras y leyes de los hechos causales
Primera parte[1]

Resumen: Los hechos de causalidad poseen una estructura dinámico-ontológica, que se halla como regida por múltiples leyes o constantes; que serían también como «principios» regulativos de tales hechos causales en sus diversas formas de presentarse en el mundo real.
Decimos «leyes» en el sentido de condiciones o exigencias constantes, que vemos o advertimos en los hechos causales. Y los llamamos «leyes» para distinguirlas del llamado «principio de causalidad», que no es un regulador de los hechos causales, sino de nuestro conocimiento de tales hechos. Tienen, pues, su base en la misma observación empírica de los hechos causales y la posterior reflexión ontológica y científica. Dejamos aparte, por ahora, el famoso «principio de causalidad», que regula más bien nuestro conocimiento de la causalidad, no los hechos causales mismos.

Palabras clave: causalidad – hecho causal – leyes causales – Aristóteles – Tomás de Aquino

Abstract: The facts of causality have a dynamic ontological structure, which is as governed by multiple laws or constants; these laws or constants function as regulative «principles» of such causal facts in the various forms it appears in the real world.
We say «law» in the sense of conditions or constant demands, which we see or notice on causal facts. And we call them «laws» to distinguish the so-called «principle of causality», which is not a regulator of causal facts, but of our knowledge of such facts. Therefore they have its base in the same empirical observation of causal events and subsequent ontological and scientific

[1] El presente trabajo constituye la primera parte de tres. Las siguientes dos serán publicadas consecutivamente en los números 239 y 240 de esta Revista.

Artículo recibido el 17 de septiembre de 2015; aceptado el 30 de septiembre de 2015

reflection. We leave aside, for now, the famous «principle of causality», which regulates rather our knowledge of causation, not the causal facts themselves.

Keywords: causality – causal fact – causal laws – Aristotle – Thomas Aquinas

1. Introducción

Los tratadistas modernos del tema de la causalidad, tanto filósofos como muchos científicos, lo abordan casi únicamente desde la perspectiva del conocimiento. Se refieren, casi exclusivamente, tanto al llamado «principio de causalidad», como al sentido real o imaginario, determinístico o indeterminístico, etc. del conocimiento de los hechos causales. Pero no suelen referirse a los principios y constantes que rigen en los hechos causales mismos.

Sin embargo, entendemos que el estudio de la causalidad no puede reducirse a una cuestión meramente crítica o epistemológica, aunque esta perspectiva sea por demás interesante y en modo alguno proponemos que deba dejarse de lado. Pero está, ante todo, creemos, la cuestión tanto fenomenológica de los hechos causales, como la de su estructura ontológica, que pertenece tanto a la ciencia y a la filosofía natural, como a la metafísica[2].

Los hechos de causalidad poseen una estructura dinámico-ontológica, que se halla como regida por múltiples leyes o constantes; que serían también como «principios» regulativos de tales hechos causales en sus diversas formas de presentarse en el mundo real.

[2] Quizás alguno diga que lo primero sería la cuestión crítica, saber si nuestro conocimiento de los hechos causales es objetivo o no, verdadero o falso, etc. Con todo, lo contrario es justamente lo que se debe pensar. Primero, porque la reflexión crítica ha de presuponer como material el conocimiento previo y natural de los hechos causales, lo mismo que de cualquier otro objeto de conocimiento. Lo contrario sería especular en el vacío. Segundo, porque sin una fenomenología y una ontología adecuadas no sería posible una reflexión epistemológica ni correcta ni acertada. Tercero, porque esa postura crítica, de inspiración subjetivista e idealista, está presuponiendo normalmente lo que debiera probar; además suele confundir subjetividad del conocimiento con subjetivismo del mismo. Todo conocer nuestro es un acto de un sujeto; mas no por ello es epistemológicamente «subjetivista» o sin fundamento suficiente en lo real.

Decimos «leyes» en el sentido de condiciones o exigencias constantes, que vemos o advertimos en los hechos causales. Y los llamamos «leyes» para distinguirlas del llamado «principio de causalidad», del que trataremos luego y que no es un regulador de los hechos causales, sino de nuestro conocimiento de tales hechos.

Tienen, pues, su base en la misma observación empírica de los hechos causales, si bien implican ya una especie de abstracción o generalización; ni más ni menos que en otros fenómenos como por ejemplo el movimiento local aparecen en concreto ciertas reglas o leyes, que luego universalizamos. Es claro que así como captamos la idea de causalidad por abstracción y por análisis de los hechos causales empíricos, así también podemos captar ciertas constantes, que se incluyen en los conceptos mismos (reales, non simplemente nominales) de causa y efecto, de acción y pasión, etc., esto es, en cuanto tales conceptos primarios se han adquirido también por análisis de los hechos reales. Por tanto no hablamos todavía del «principio de causalidad», en cuanto principio de conocimiento racional por vía de causalidad.

Estas «leyes» han sido propuestas principalmente por Aristóteles y los aristotélicos, especialmente por Tomás de Aquino. Se hallan dispersas por diversos escritos; aunque se ajustan a las coordenadas de fuerza del sistema aristotélico. Las presentamos ahora en forma un tanto organizada y sistemática, de modo que las posteriores suelen derivarse o presuponer la verdad de las anteriores. No pretendemos, sin embargo, hacer propiamente historia, sino que buscamos más bien la coherencia sistemática; contando además con la colaboración inteligente del lector y sus propias experiencias[3].

[3] Muchos se sienten desconcertados ante textos tomistas, que al menos aparentemente son opuestos o contradictorios. Especialmente los que se preocupan casi únicamente por ver la evolución del pensamiento del autor quieren ver cambio y hasta contradicción en textos de diferentes épocas.

Aceptando que en todo pensador puede haber y hay cambio de postura o juicio en determinadas soluciones, la mera diferencia o aparente oposición no significa siempre cambio real de doctrina. Algunas veces, la apariencia de cambio viene dada por la ignorancia del lenguaje, sobre todo del lenguaje técnico. Como en este caso, se da en la palabra «equivoca», que no siempre significa la equivocidad pura. Otras veces, resulta que Tomás joven hizo un análisis detallado de ciertas nociones en sus

Al mismo tiempo que intentamos recuperar doctrinas, quizás indebidamente olvidadas, procuraremos explicar el sentido; incluso en relación con algunos planteamientos más modernos. Pues, al hilo de las mismas reaparecen las discusiones que incluso modernamente han dado lugar a múltiples investigaciones y escritos. No podemos hacernos cargo de todo ello y menos de la historia de tales discusiones; pues, aparte de que resultaría de una extensión inmensa y desproporcionada, lo que nos interesa en definitiva es ver la verdad (y hasta la aplicabilidad) de estas leyes o fórmulas dinámico-estructurales de la causalidad real.

La multiplicidad y diversidad de las leyes que rigen los hechos causales y que trataremos de exponer a continuación, se debe, sin duda, a que tales hechos se presentan ya ante nosotros como hechos extremadamente complejos, en los que intervienen múltiples y diversos elementos o factores, tanto de parte de los antecedentes o «causas» propiamente dichas, con sus diversidades y condiciones, como por parte de lo que llamamos «efectos» o resultados, igualmente con sus variedades y limitaciones. Suponemos, por tanto, una descripción fenomenológica detallada de tales diversidades, como por ejemplo lo que se refiere a los cuatro géneros o tipos básicos de causalidad, etc. Ahora nos fijamos más concretamente en las leyes que rigen en el dinamismo causal y a los criterios que parecen regular tales hechos.

Y dado que el dinamismo causal se presenta en planos tan diversos como el orden físico, el plano de lo viviente, el orden psicológico, el plano de lo moral o lo jurídico, o de lo estético, etc. debemos tener en cuenta, ya de entrada, que el sentido de tales enunciados legales o «leyes» ha de tomarse con una gran amplitud analógica y no con uniformidad unívoca[4].

primeros escritos, que luego no repite, pero que presupone; incluso aunque el lenguaje posterior no sea tan exacto o preciso. En tal caso no se puede decir sin más como muchos hacen, y que hay un cambio radical del pensamiento. El estudio personal del mismo problema suele ahorrar patinazos, que se apoyan solamente en el lenguaje, no siempre uniforme, de los filósofos. O bien, atendiendo a las líneas básicas del sistema y a su coherencia lógica.

[4] Sucede aquí como en tantos otros conceptos elementales, que se emplean en planos muy distintos de lo real. En general, tales conceptos y enunciados están en la base del tratamiento de las ciencias particulares. Pues ninguna ciencia particular –sea biología, física o matemática, etc.– puede tratar acerca de los fundamentos de la misma. El estudio de los fundamentos es anterior y exterior a lo fundado, por defi-

En todo caso entiendo que un estudio a fondo de la causalidad debe tratar de clarificar la relación entre causa y ser; pues de alguna manera, las propiedades o características del ente en cuanto tal (el objeto propio de la Ontología) se van aplicando según diversas perspectivas, al ente en cuanto causa: existencia, actualidad, identidad, subsistencia, necesidad-contingencia, etc., etc. Así que he procurado ordenarlas sistemáticamente, desde las más comunes y radicales a los aspectos más particulares.

A cada una de estas «leyes» o grupo le hemos colocado, pues, una etiqueta distintiva, según lo hemos creído más conveniente; aunque sin pretender que tal denominación o etiqueta sea siempre lo único y ni siquiera, a lo mejor, lo más acertado.

Hacemos inicialmente el enunciado de la ley; y ello según las denominaciones o formulaciones clásicas, especialmente en los autores aristotélicos que las han propuesto. Luego, tratamos de justificar o dar alguna prueba de cada una. Para ello, nos situamos igualmente en la perspectiva del sistema (que por lo demás entendemos como la perspectiva de la razón común), aunque hagamos referencias a otros sistemas o interpretaciones. Las referencias a los autores aristotélicos no tienen el sentido de argumentos de autoridad (por la simple razón de que ellos lo hayan dicho así), sino ya porque mantienen una claridad singular, ya porque implican razonamientos o esclarecimientos insustituibles o, al menos, insuperables en su precisión.

Debemos proceder en dos momentos o partes:

I) Sobre las estructuras y leyes o principios de los hechos causales en general

II) Sobre las leyes de formas complejas de causalidad.

En el actual trabajo nos atenemos solamente a la primera parte.

nición: cada ciencia se ocupa de llegar y justificar unas conclusiones; para ello ha de partir de unos principios, que no son objeto de tal ciencia, sino base o punto de partida. La justificación o dilucidación de tales principios ha de hacerse en alguna ciencia anterior y más general (salvo que sean principios evidentes en sí mismos...).

2. Sobre las leyes o constantes de la causalidad en general

Como he indicado anteriormente, nos referimos a los aspectos legales o caracteres constantes de los hechos causales simples.

2.1 Ley de actualidad dinámica

Enunciado:

«Cada cosa opera en cuanto está en acto; y es movida en cuanto está en potencia pasiva para ello: *Unumquodque agit inquantum est actu; patitur inquantum est in potentia*[5]».

La idea misma de causa, en cuanto implica fuerza, energía o potencia activa (*agens*), exige que lo que llamamos «causa» sea algo existente en acto. Suele distinguirse entre «energía potencial» y «energía actual o actuante». Una causa activa no siempre está actuando. Naturalmente el principio se refiere especialmente a la causa activa, en cuanto potencia o energía actuante.

Prueba:

Decimos que algo es «posible» en dos sentidos:

- O como meramente posible en sí mismo (*possibile*), esto es, que no implica imposibilidad o contradicción. Equivale a potencia pasiva o receptiva de la acción de otro para ser cambiado o trasformado. Puede ser algo que ya existe, con respecto a una forma o perfección ulterior (potencia próxima); o algo que ni siquiera existe, pero que puede ser producido o traído a la existencia, ya que no hay contradicción (potencia remota).

- O como «potente» (*potens*), esto es, capaz de llevar a cabo una acción determinada, ya que está dotado de poder, de energía (*agens*) o de fuerza suficiente para dicha acción. Se trata entonces de potencia activa, energética.

[5] En TOMÁS DE AQUINO esta sentencia se halla invocada de modo constante: *cf. S.Th.* I, 2,3c; 4,1c; 76,1c; 89,1c;115,1c; I-II,79,2c; III,8,5c; *C.Gent.* II,6,3; c.7,2; c.8,1;c. 21; III, c.10; c. 69; c. 77; c. 97; *Verit*. 20,4, 1m; *Pot*. 2,2c; q. 3,1c; q. 4,6c; q. 7, 5c; *In Physic.* III, lec. 4, n. 302; *In Metaph*. VII, lec. 8, etc.

Consiguientemente, si para la potencia pasiva no se requiere la existencia actual (basta que sea meramente posible), para la potencia activa que implica el acto o la perfección mínima, se requiere al menos la existencia actual. Operar, en efecto, implica actuar sobre otro o sobre sí mismo; mas para ello es preciso que se posea la potencia activa, la energía, el acto, siquiera el acto fundamental que es el existir (*esse actuale*[6]).

También podríamos proceder mostrando que la negación de esta fórmula entraría en oposición con el principio de contradicción. En efecto, «de la nada nada puede hacerse» o «nadie da lo que no tiene», pues algo y nada se oponen, no como simplemente contrarios, sino como contradictorios, pues expresan la oposición máxima, la de ser y no-ser. Ahora bien, entre los términos contradictorios no puede haber término medio, ni paso desde uno a otro, bajo el mismo aspecto y simultáneamente[7].

Así, pues, lo que no existe nada puede causar por sí. La potencia pasiva es solamente receptiva, no activa, por definición. Ello se patentiza también a través del hecho de la inercia. El estado inercial implica una especie de pasividad con respecto al cualquier cambio, ya sea pasando del reposo al movimiento, ya sea como cambio del sentido o dirección del movimiento de un cuerpo. La ley de la inercia indica que para cualquier cambio del estado inercial se requiere la acción de una fuerza o energía; y de una fuerza exterior al sistema inercial.

A partir de esta constatación podemos establecer otras muchas «leyes» de la causalidad, que son como despliegue o aplicación de este primer enunciado.

[6] La prueba, por tanto, no es una demostración, sino un proceso analítico en que se examinan los términos de la proposición o principio enunciado. Hay dos caminos para llegar a la verdad de algo: el del análisis de los términos del juicio o proposición (ya que la verdad solo se halla en el juicio o proposición). Es un proceso analítico-intuitivo. O bien mediante un proceso que se dice «demostrativo» en el que se procede mediante conexiones lógicas entre términos (sujeto-predicado), que no aparecen intuitivamente, sino a través o mediante términos mediadores.

[7] Lo hemos expuesto ampliamente en otro lugar, siguiendo a ARISTÓTELES, al hablar del Principio de no contradicción, *cf*. ARISTOT.: *Metaphysic*. IV, c.2; X, c. 4, etc.; THOMAS Aq.: *In Metaph*. IV, lec 3, n.566; X, le. 5, nn.2024-2026, etc.

2.2 Leyes de alteridad.

Puede expresarse de dos formas: ya como ley de alteridad o distinción real entre causa y efecto; o también como ley de irreversibilidad (de la que trataremos posteriormente).

2.2.1 Ley de alteridad:

Nada es causa y efecto bajo el mismo aspecto: *nihil est secundum idem causa et effectus (agens et patiens)*.

Prueba:

Con base en lo anterior, podemos decir también que nada es, a la vez, y según lo mismo, causa y efecto, agente y paciente.

Si ser potencia pasiva (*patiens*) es opuesto contrariamente a ser potencia activa (*agens*) ya que se oponen, como vimos, como contrarios, si se aplican simultáneamente a lo mismo, resulta lógicamente imposible que respecto de lo mismo coincidan en el mismo sujeto a la vez. El sujeto, en cuanto pasivo, no puede actuar; el sujeto, si está en acto respecto de algo ya está actuado. Por tanto, la negación del enunciado equivale a negación de causalidad: algo incompatible con la noción de causa. Al fin y a diferencia de la idea de «principio» (que implica solo un cierto orden de prioridad), la idea de «causa» implica además in cierto influjo sobre el ser de lo causado[8].

Esto nos conduce a expresar el enunciado como «ley de alteridad» entre la causa y lo causado también de esta manera: «Toda causa implica diversidad substancial respecto del efecto»[9]. Lo cual debe entenderse también en sentido dinámico, como veremos luego en la «ley de irreversibilidad».

Con todo, esto se ha de matizar, pues no es lo mismo en las causas intrínsecas (materia-forma) que en las extrínsecas (eficiente-fin). Pues en la causalidad intrínseca el efecto y las causas constitutivas se identifican. Por tanto, la ley del enunciado se ha de entender respecto de la causalidad extrínseca, ejemplar o modélica, eficiente y finalística[10].

[8] «*...nomen "Causa" importat influxum quemdam ad esse causati*» (THOMAS. a. *In Metaph*. V, lec. 1, n. 751).

[9] «*Omnis causa dicit diversitatem substantiae ab effectu*»; *cf. S.Th*. I, 33, 1, 1m; *Pot*. 10, 1, 8m., etc.

[10] *Cf. I Sent.* d. 29, 1c.; IV, *Sent*. d. 17, q.1, a.5, qla.2, 2m.

Esta alteridad se ha de entender principalmente como diversidad cualitativa o formal; que puede dar lugar a la diversidad cuantitativa energética. Para el orden físico y según los principios de la termodinámica, hay como una tendencia natural al equilibrio energético (ley de la conservación de la energía). Ahora bien, justamente esa tendencia, si se halla en su término final equivale a reposo o término del movimiento (entropía). Mas si se parte de un estado de desequilibrio posicional (por ejemplo, gravitacional), cualitativo (lleno-vacío, expansión de los gases...) o simplemente energético (caliente-frío, polo positivo-polo negativo...) se produce una corriente energética, capaz de ser convertida en movimiento. En el primer supuesto (entropía) se esfuma la causalidad. Luego solamente en el segundo, a partir de un estado de desequilibrio, se produce la energía causal, en cuanto implica un paso desde un término *a quo* a un término *ad quem*.

Esto explica el hecho de que todo cambio o movimiento causal se realiza con algún gasto o uso de energía actuante. Y nos indica también que así como la entropía se interpreta como máximo desorden, así el orden máximo, al menos en lo material, como por ejemplo el orden complejo de lo viviente, se lleva a cabo con un desequilibrio y diferenciación máxima de los elementos que intervienen en tales procesos.

Nota. Emanación y causalidad.

Lo anterior nos permite distinguir claramente los hechos de causalidad de los casos de «emanación».

Decimos que algo «emana» de otro cuando constituye una adición o perfeccionamiento de sí mismo o una prolongación de sí mismo, sin alteridad propiamente dicha. En cambio, decimos que hay «causalidad» cuando se da propiamente alteridad, al menos individual, entre el origen y el término.

Así por ejemplo no decimos (hablando con propiedad) que un árbol «causa» sus hojas o sus flores. Pero sí que «causa o produce» sus frutos. Ya que los frutos, en cuanto semillas maduras de un nuevo individuo, se distinguen ya del árbol, incluso aun cuando sigan unidas físicamente a él. En cambio,

las hojas o las ramas, así como los miembros de cualquier ser vivo, más bien se dice que «crecen» o emanan del mismo, siendo partes del mismo; no se dice que sean «causados». Así la generación es un acto propiamente causal, mientras que no lo es la mera producción o crecimiento de partes, que siguen formando parte del individuo originario.

Es la ley de la alteridad la que nos permite distinguir entre causación y emanación.

2.2.2 Las mismas causas producen los mismos efectos (en igualdad de condiciones y circunstancias[11]).

Esta ley, bien entendida, es sin duda de utilidad tanto teórica como sobre todo práctica: a través de la misma es posible la previsión de efectos futuros, partiendo de la semejanza de las causas

Esta afirmación parece derivarse de lo anterior, por contraposición. Sin embargo, y dado que la semejanza puede ser simplemente analógica, debe matizarse la semejanza de las causas productoras para determinar en concreto o en particular la semejanza de los efectos[12].

Además se ha de tener en cuenta que el resultado concreto depende no solo de la causa principal o estricta, sino también de las circunstancias y condiciones o disposiciones. Ejemplo: dar en el mismo blanco exactamente, aunque se tomen todas las precauciones (situar el arma de tiro firmemente, evitar cualquier determinación o disimetría, etc., intervendrán las pequeñas vibraciones geológicas, las del aire, las de los proyectiles, et., que influyen no en el hecho del resultado, sino en sus detalles —el cómo preciso—). Esto no anula para nada la causalidad física; simplemente la diversifica o la hace menos cierta respecto a los resultados concretos.

[11] *Cf. De Pot.* 5, 1c; ad 6m; *Verit*. 27, 7c.m etc.

[12] Sobre los diversos tipos de semejanza, *cf. infra*.

2.2.3. «*Contrariorum eadem est causa vel ratio communis*»: es la misma la causa común o razón de los contrarios[13].

Se encuentra enunciada ya claramente y aplicada por Aristóteles[14]. Los efectos contrarios tienen la misma causa y la misma explicación.

Ante todo se ha de presuponer que se dicen contrarios a los que distan máximamente dentro del mismo género o especie o en el mismo sujeto. El ejemplo se toma inicialmente de las cosas que distan máximamente en el mismo lugar. Pero luego se aplica de modo general a las cosas que, teniendo algo en común, distan máximamente, ya sea eso común el género, la especie, o el sujeto en el que tienen su existencia[15].

Por tanto, en el plano de la causalidad se ha de admitir que la *mica causa* lo es de los contrarios, ya sea por presencia y ausencia (una medicina es causa tanto de la salud como de la enfermedad), ya sea por exceso y defecto, como el mismo hábito es causa del vicio por exceso ya por defecto, etc. De aquí que cada cual puede tener los vicios de sus propias virtudes en cuanto se excede o en cuanto no llega al *medium virtutis*. E igualmente en el plano del conocimiento, la misma ciencia lo es respecto de los objetos contrarios (como la ciencia médica, respecto de la salud y la enfermedad, o la ciencia crítica respecto de la verdad y el error, etc.). Como igualmente por lo mismo sentimos el calor y el frío, como diferencias dentro del género de la temperatura, etc., o lo leve y lo pesado, dentro del género de lo oneroso, etc.

Con todo se ha de advertir que una misma cosa es causa de los contrarios, no según el mismo aspecto o punto de vista, sino según aspectos diversos: esto es, lo común del género es causa de efectos contrarios, en cuanto mira a opuestas diferencias,

[13] «*Contraria conveniunt in genere uno et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem*» (*S.Th*. I, q. 49, 3, ad 1m) *Ibid*. in c.; *In Metaph.* V, lec. 2, n. 776; *In Physic.* II, lec. 5, n. 182, etc.

[14] En ARISTOT.: *Physic*. II, c. 3 (195a11-12).

[15] *Cf. In Metaphys.* V, lec. 12, nn. 925-929; *In Physic*. V, lec. 3, n.664: «*Quia enim contraria sunt quae maxime distant, oportet quod in quocumque genere invenitur invenitur contrarietas, quod inveniantur duo termini maxime distantes...*», *cf. Ibid*. nn. 665 ss. los modos diversos de contrariedad.

dentro del mismo género. Así por ejemplo, el sentido de justicia puede ser causa tanto de temor, como de esperanza; según se atienda a la justicia en cuanto castiga o bien en cuanto retribuye y premia justamente[16].

3. Ley de irreversibilidad

No es posible ni se encuentra que algo sea causa eficiente de sí mismo: «*non invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*[17]».

La expresión «*causa sui ipsius*» es antigua (como vemos que se halla en Tomas de Aquino), pero se hace común o muy extendida a partir de Leibniz, quien dice que Dios es «*causa sui ipsius*». Esto, frente a la expresión antigua, que Dios es un «*ens a se*» (aseidad), o «*Ipsum esse subsistens*» como dice Tomás de Aquino[18]. Añadiendo que Tomás dice «*causa efficiens suipsius*», y no simplemente «*causa sui*».

Bien mirado, ninguna de las dos expresiones puede decirnos cómo es Dios positivamente: Si decimos que Dios es «un *Ens a se*», lo único que entendemos es que no es un «*ens ab alio*», conocimiento negativo. Y lo mismo si decimos «*Ipsum esse subsistens*» o «*Ipsum per se subsistens*», lo entendemos negativamente, como «*Non dependens*», «*Non participans*», «*Non inhaerens*», «*nec cum alio*», ni en otro (accidente), ni con otro (como parte, para constituir una naturaleza esencial completa), etc.

Con todo, decir que es «*causa suipsius*», si bien puede entenderse como «*non causatum ab alio*», sino como «*existens a seipso*», o sea, negativamente; con todo, al decir «*causatum a se*» parece implicar contradicción, pues ser causado indica causación activa, dependencia. Y además, la causalidad implica alteridad, ya que nada puede estar al mismo tiempo en potencia y en acto, respecto de lo mismo; ni nada puede ser a la vez causa y causado... etc. Por tanto, aunque la expresión

[16] *Cf.* THOMAS AQ.: S.Th. II-II, q. 7, a. 1, ad 2m.

[17] «*Non invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius seipso*» (*S. Th.* I,2,3)

[18] *Cf. S.Th*. I, 7,1c; etc.

(«*causa sui*») pudiera entenderse correctamente (*ens a se*), la rechazamos por su equivocidad.

Pudiéramos discurrir del modo siguiente: si hay algo que se hace a sí mismo, sería Algo que existe siempre y que no cambia; pues no hay razón para que no exista en un momento dado y sí en otro; y además, no puede ser deficiente, sino que será algo completo y perfecto. Por lo que no necesita ni debe cambiar. Luego lo que cambia ni existe siempre ni es perfecto en sí mismo. Luego lo que cambia es causado, es algo que no se hace a sí mismo (no es «*causa sui*»). Luego lo que cambia ha de ser cambiado o causado por otro[19].

En efecto, ser «causa eficiente» indica causalidad extrínseca; no como la forma o la materia de algo que son constitutivos intrínsecos y esenciales. Mas ser «por sí mismo» indica algo propio e intrínseco al sujeto. Pero nada puede ser a la vez intrínseco y extrínseco a un sujeto....

Por lo demás, hablando en general al decir que «nada puede ser causa eficiente de sí mismo», apelamos a la evidencia de la contradicción implicada, pues «ser causa» y «ser causado» se oponen en el fondo como «ser causa» y «no ser causa». Lo causado, tiene un sentido pasivo, no activo; la causa tiene un sentido activo; sería, pues, como agente y paciente a la vez. Algo puede ser causado y causa respecto de otro, que de ello depende: es causado por uno anterior y causa a otro posterior; así no implica contradicción. Mas no puede ser causado y causa respecto de lo mismo a la vez.

En todo caso se ha de matizar, ya que la irreversibilidad se refiere evidentemente al sentido del orden causal. Ahora bien, ese orden puede ser lineal o circular. O puede ser como un término medio: tal es, por ejemplo la circularidad helicoidal o la de la espiral. Esta participa de las dos anteriores, en cuanto es movimiento hacia adelante (no vuelve sobre sí), pero a la vez participa de la circularidad, ya que de alguna manera no es rectilíneo, sino que vuelve en forma de volutas en planos diferentes.

[19] Por esto mismo, un mundo cambiante en el que las partes y el todo cambian, no puede ser «*causa sui*» ni puede hacerse a sí mismo. Algo que ciertos cosmólogos actuales no parecen tener en cuenta...

Por tanto, la ley causal se refiere a la imposibilidad de reversibilidad pura, sea rectilínea, sea circular perfecta (circunferencia). No se refiere a la reversibilidad mixta, de tipo helicoidal o espiral (*feedback*), como luego veremos.

Lo anterior nos muestra la imposibilidad de la acción continua en el plano físico, tanto en sentido de reversión en lo rectilíneo, como en la curvatura completa de lo que se cierra sobre sí mismo (circunferencia). Y nos indica igualmente que en la naturaleza puede hallarse una reversibilidad impropia, de carácter espiral, como lo vemos en el proceso de transformación filogenética o en los procesos de crecimiento ontogenético, etc.

Puede darse también una reversibilidad impropia o aparente, por ejemplo cuando en cadenas de engranajes o máquinas puede hacerse el movimiento en sentidos contrarios. Mas en tales casos, lo reversible no es cada movimiento, ya que cada uno tiene puntos *a quo* y *ad quem* diferentes. Lo reversible en tales casos es la dirección de movimientos singulares concretos y diversos.

Con todo, debemos responder a ciertas dificultades que se presentan, tanto desde la doctrina tradicional, como desde los datos modernos acerca del llamado *feedback* o retroalimentación y otros.

Nota. El movimiento de *feedback* y su sentido

Una dificultad para admitir la ley anterior, como ley universal, sería lo que implica o se deriva de la retroactividad o *feedback*. Ahora bien, este término puede entenderse de tres maneras al menos, que deben ser examinadas separadamente:

a) Como la ley de reacción, frente a la acción. Así la entienden algunos físicos, como la acción de reacción o de oposición que debe soportar y superar cualquier causa. A la acción de la causa responde la reacción de lo causado (como a la acción del imán la reacción de la aguja, o a la acción de la palanca, la resistencia, el peso a mover, etc.[20]). Según esto tendríamos una

[20] A propósito de la causalidad física se dice: «Hay una reacción del efecto sobre la causa necesariamente ligada a la relación de la causa al efecto. Dicho en otras palabras, nos encontramos no con una causalidad lineal, sino con una causalidad circular. Es la *Welchselwirkung* dialéctica de Hegel, que está de moda hoy con el nom-

«causalidad circular» o bien, la negación de causalidad por una parte, si se quiere mantener la causalidad unilateral lineal, pues la reacción es también acción, pero sin causa... Además hay una equivalencia, ya que se requiere tanta acción desde la causa, como resistencia de parte del efecto para ser cambiado.

Examen

Ante todo, hay que decir que la reacción no es propiamente una «acción» a pesar del nombre. O no lo es siempre. La dificultad o resistencia de algo para ser cambiado, sea lo que sea, no es propiamente acción causal, sino pasividad: es la misma dificultad de lo potencial pasivo para ser actuado. Llamar a eso «actividad causal» es un error elemental, ya que es confundir la actividad con la pasividad. De ahí que la física se va por la magia...efectos sin causa...

Es hacer equivalente la pasividad pura y dura con la actividad, cuando se trata de causas que trabajan enfrentadas. En las causas opuestas, hay ciertamente acción y reacción activa; mas no hay circularidad, sino oposición de causas o de agentes. Por ejemplo, cuando dos atletas luchan uno frente a otro o dos equipos de balón juegan uno contra otro, etc.

b) Como la ley de la retropropulsión o retroalimentación. Otras veces parece que se entiende como la «retropropulsión» o acción «desde atrás», como sucede por ejemplo En los aviones a reacción, en los cohetes espaciales, etc. La acción explosiva del gas en el motor «choca» contra la pared de la cámara de explosión y ese choque produce un movimiento del cohete en sentido opuesto.

Examen

Aquí no hay circularidad alguna; solamente la resistencia pasiva del peso del cohete o del avión, que debe ser vencida para que el aparato se mueva hacia adelante, esto es, en dirección opuesta a la salida del gas por la tobera del motor...

bre de *feedback*. Pero el término 'circular' me parece muy conveniente porque no implica una repercusión secundaria sino verdadera reciprocidad» (*cf*. Fr. HALBWACHS: «Reflexiones sobre la causalidad física», en AA.VV., *Teorías de la causalidad,* Ed. Sígueme, Salamanca, 1977*;* p.39). Se ponen, como ejemplos, la reacción de la aguja imantada frente al imán, o el del péndulo, etc.

En una palabra, retropropulsión no es propiamente reacción causal, sino acción causal «desde atrás». Es simplemente una forma de aprovechar y disponer los instrumentos causativos, de modo que la potencia se ejerza en el sentido deseado.

c) Como la ley de la retroalimentación o *feedback* propiamente dicha (circularidad). Esto lo encontramos sobre todo en el campo de lo viviente. Tanto en la constitución, como sobre todo en las funciones. Por ejemplo decimos que «quien mueve las piernas, mueve el corazón»: queremos decir que, si bien la acción del músculo cardíaco es la causa del movimiento de las piernas en los animales progresivos, sin embargo, este mismo movimiento facilita y como que refuerza la acción del corazón. O bien, el ejercicio de una actividad deportiva, al reforzar los músculos implicados, es como si los retroalimentara, fortaleciéndolos para acciones posteriores mejores. Se daría, pues, una especie de causalidad mutua y como circular.

Respuesta.

Los hechos son los dichos y otros muchos, sin duda. Ahora bien, la interpretación no puede ser como la falta de causalidad, bajo ningún aspecto, sino más bien como refuerzo. ¿Se puede entender como acción causal circular? En cierto sentido, así aparece, es una acción mutua en que la actividad inicial de una causa viviente es reforzada y como potenciada por la mejor estructura o formación de los órganos respectivos: el andar forma los músculos de la pierna; esto permite luego el correr y finalmente el maratón de los atletas olímpicos... (los antiguos griegos lo entenderían perfectamente...). En el lenguaje aristotélico se habla de que la repetición de los actos forma los «hábitos» (virtudes físicas o morales). Y esos hábitos, a su vez, permiten una acción posterior más fácil, eficaz y hasta agradable...

Ahora bien, como luego veremos, las causas pueden influirse mutuamente. Así la forma prepara mejor la materia y la torna más apta para formas nuevas y más perfectas (solo así puede entenderse por ejemplo la evolución filogenética). El fin, como motor del agente, refuerza su acción por atracción (motivación); a su vez, el agente, cuanto más noble sea, se proyecta hacia fines u objetivos superiores, etc.

Lo que no puede entenderse, ni teórica ni prácticamente, es que esta acción mutua, bajo diversos aspectos y en diversos momentos signifique identidad causa-efecto o circularidad perfecta, que vuelve sobre sí misma. No lo es en el plano físico, ya que no existe el movimiento circular perfecto: una corriente eléctrica que retroalimentase un motor generador de electricidad, aparte de que deben ser dispuestos convenientemente desde fuera, la disipación de la energía por la resistencia de los materiales intermedios haría que el movimiento circular se parara prontamente. No hay movimiento circular indefinido posible... El segundo principio de la termodinámica, la ley de la entropía, funciona justamente en el sentido de requerir la acción causal mantenida para que el movimiento no se termine por la tendencia entrópica o tendencia a la uniformidad energética.

4. Leyes de convergencia, complejidad y orden de causación

Los hechos causales responden a una complejidad y convergencia de las diversas causas; pero además guardan cierto orden.

4.1. Ley de convergencia o de complementariedad.

Esta ley, aunque no formulada explícitamente, que sepamos, como tal, expresa igualmente un hecho: el de la complejidad sintética o convergencia de los cuatro tipos de causas en todo hecho causal.

En cualquier fenómeno de causalidad intervienen normalmente los cuatro tipos básicos de causas, que ya fueron descritas por Aristóteles: la material, la formal, la eficiente y la final[21]. Fue también Aristóteles quien sugirió el hecho de que no todas las ciencias avanzan investigando por los cuatro géneros de causas[22]. Mas por otra parte, en su descripción o análisis

[21] *Cf*. ARISTOT. : *Physic*. II, c. 3; THOMAS AQ.: *In Physic*. II, lec. 5.

[22] Así por ejemplo la matemática no considera las causas extrínsecas, la eficiente y la final, sino solamente las intrínsecas, especialmente la *formal*. Mas el filósofo o investigador de la naturaleza ha de investigar las cuatro géneros de causas en cada fenómeno, a fin de llegar a la completa comprensión de los hechos: *cf*. *Physic*. II, c. 7.

de las causas nos insinúa una como ley de complementariedad, esto es, que para cualquier efecto o entidad nueva en el mundo deben actuar todas esas causas, cada una a su manera. Esto lo resumían los escolásticos diciendo: «*causae ad invicem sunt causae*», las causas actúan recíprocamente y conjuntamente, como luego veremos.

Para entenderlo es preciso recordar ante todo, que los hechos causales son algo complejo. Y esa complejidad implica el que normalmente en cada hecho causal intervienen los cuatro géneros de causas señalados. Pero no en el mismo plano o género de causalidad; sino que se corresponden entre sí, por una parte, la causa material y la formal, y, por otro lado, entre la eficiente y la final. En otras palabras, la causalidad es un hecho en el mundo, como lo es la dependencia esencial o intrínseca de unas cosas respecto de otras y en órdenes diversos. Pero además, los hechos causales son sintéticos, esto es, por convergencia sintética de todas las causas principales.

Son, pues, dos aspectos: uno el de la convergencia y complementariedad de los cuatro géneros de causas en todos los hechos causales. Otro, el de la influencia mutua o recíproca de las causas, en general y en cada hecho causal. Lo veremos, pues, separadamente. Y primero consideraremos cómo se requieren varias o todas las causas en cualquier fenómeno causal.

En efecto, para que algo cambie o se produzca de nuevo, se requiere normalmente:

1) Un sujeto real del cambio, que sea idéntico en el término *a quo* y en el término *ad quem*: de lo contrario no hay cambio propiamente, pues si algo y lo mismo no «pasa» de un término a otro, es claro que nada cambia o es un cambio de otro tipo. En tal caso, hablaríamos de nueva creación, cuando algo aparece de pronto y sin algo previo de lo cual se haga («*ex nihilo sui et subiecti*», como decían los escolásticos).

Tal sujeto, pues, es el soporte pasivo del cambio, son los materiales en los que se ha producido el cambio o mutación de estructura o de forma. Si lo que cambia es una forma accidental, el sujeto es el individuo anterior, que permanece esencialmente el mismo, como cuando algo cambia de lugar o de tem-

peratura. Si el cambio es más profundo, de modo que cambia la substancia misma o la naturaleza específica del sujeto, entonces el sujeto antes y después del cambio se denomina «materia prima», ya que es lo que ha de permanecer bajo el cambio de forma o estructura específica. Porque si no permanece nada de los anterior, entonces, como decíamos, no hay cambio, sino nueva creación de algo.

Así pues en todo cambio ha de haber un sujeto o una causa material (potencial).

2) De lo anterior se desprende que ha de haber también una estructura o causa formal: pues si el cambio es accidental, lo que cambia es la forma accidental; por ejemplo, en el cambio de color, de aceleración, de lugar, de tamaño, etc. Si lo que cambia es la forma o sustancia misma del ser, entonces lo que cambia o se transforma es la forma substancial, como sucede en las reacciones o combinaciones químicas. Permanecen, no se aniquilan los elementos materiales (los elementos químicos), pero se trans-forman y se producen nuevas substancias.

3) Ahora bien, lo anterior no es suficiente para explicar el cambio. En efecto, sabemos que todo cambio o transformación se lleva a cabo con gasto de energía. Se requiere una potencia activa, energética, externa al sujeto del cambio, y que es la productora del cambio o mutación. La llamamos causa eficiente. Sin energía no hay cambio ni nada nuevo, solo inercia entrópica. Por lo demás, en el plano de la producción hay causas y factores diversos, como condiciones, causas dispositivas, causas preventivas, causas concomitantes, etc.

Los aristotélicos, como Avicena y Tomás de Aquino, siguiendo al maestro común, han distinguido cuatro clases de causas eficientes: las dispositivas (que preparan la materia, por ejemplo los catalizadores); las instrumentales o coadyuvantes (por ejemplo las herramientas); las consiliativas o directivas (en cuanto dirigen la acción del agente a un objetivo determinado), y la causa perfectiva, esto es la que propiamente ejerce la acción y la termina en el nuevo efecto[23].

[23] Al parecer, esta clasificación de las causas eficientes se debe ya al filósofo árabe AVICENA, citado por TOMÁS DE AQUINO: *In Metaph.* V, lec. 2, n. 766-760.

4) Esto, todo lo anterior, sin embargo, tampoco es suficiente. Una fuerza potencial no se pone en movimiento si no está motivada, ya sea de modo consciente (en los agentes conscientes) ya de modo inconsciente, por una inclinación o atracción espontánea o impresa inconscientemente. La falta de motivación del agente equivale igualmente a inercia, a inacción y a falta de mutación en otro. El obrar por motivación o por un motivo equivale a obrar por un fin. Así el llamado «principio de finalidad» afirma que «todo agente, si obra, obra movido por un fin». Esto no es una teoría, sino la expresión de una realidad, avalada por la lógica. Si no hay fin, es como si fuera lo mismo obrar que no obrar, hacer una cosa u otra. Para actuar o no actuar, si no hay motivo para actuar, lo más lógico es la inercia; para lo cual no hace falta motivo alguno.

Por consiguiente nos hallamos ante una causa oculta, ya que la motivación actúa desde dentro y como desde el futuro; no aparece en concreto, de modo empírico, ya que no es tampoco objeto de experimentación. Las motivaciones y las inclinaciones, así como las intenciones conscientes, no son visibles empíricamente, como lo son las mociones físicas. Los fines actúan por atracción, no por empuje desde atrás. El fin actúa como desde el futuro, como los deseos. Aunque de alguna manera está ya presente en el agente como motivación (*primum in intentione*), no se devela hasta su consecución (*ultimum in executione*). Por ello, nada tiene de raro que no aparezca empíricamente, como lo hacen las partes o materiales e incluso los agentes físicos, las energías necesarias, cuando son de orden físico. Ello no significa que no sea patente a la razón por deducción a partir de los resultados. Lo cual tampoco significa que no pueda haber errores en su determinación, como los hay en cuanto a las causas eficientes.

5) Pero lo anterior, implica todavía otra causa oculta: para conseguir, no un objetivo impreciso o ciego, sino un fin u objetivo determinado, se requiere, además, que el agente actúe no solo motivado sino también orientado, dirigido en su acción hacia tal efecto o fin. La motivación puede ser un tanto general o indeterminada, como el animal que sale de caza, sin pre-

fijar un objetivo concreto, que determinará posteriormente a la vista de lo que encuentre. Mas la orientación o dirección hacia un objetivo determinado requiere visión previa, idea, plan estratégico, planificación, modelo a conseguir o realizar, dirección correctora, etc.

Porque ser efecto determinado equivale a ser algo con estructura o forma determinada, no genérica o indeterminada. Por tanto, requiere de parte del agente una previsión o anticipo mental o inscrito en los genes, como inclinación fija (instintos) o como inclinación innata. A todo esto denominaban los antiguos (tanto platónicos como aristotélicos) causa por ejemplar o modélica: es la que obra desde fuera del efecto, pero desde dentro del agente, como dirección de su actuación para la consecución del objetivo determinado.

Esto, en los agentes conscientes se denomina idea ejemplar, modelo, intencionalidad, etc., y es algo enteramente comprobado, sobre todo en los agentes libres. En las producciones técnicas o en el arte, el modelo es fin que atrae y ejemplar que dirige la acción. Pero también en los que no siendo propiamente libres en la elección obran por conocimiento y con intención de un objetivo. Así vemos y admiramos que en las actuaciones de muchos animales, p. e. en la construcción de nidos o madrigueras, en la previsión de despensas o depósitos de alimentos, migraciones, (abejas, hormigas, aves, etc., etc.) tales acciones requieran algún tipo de modelo interno (memoria, instinto de lo conveniente, distinción de lo nocivo, etc.) o de dirección interna, sea por inclinación innata, sea por instinto genético. La prueba es que si se suprime el cerebro o una parte del mismo, base de cualquier dirección, estos animales carecen de orientación completamente. Luego no es un mero «antropomorfismo», como dicen algunos sin razón, el interpretar estas actuaciones como ejemplarísticas o dirigidas.

Sin embargo, aparte de la comunicación previa (en los seres conscientes) las intenciones o los fines no son «visibles» para una comprobación experimental, a no ser *a priori* y por medio de una deducción. Por ello nada tiene de particular que las «intenciones» no conscientes, sino en forma de tendencias o inclinaciones naturales o espontáneas, sean «invisibles» y no

comprobables en clave causal eficiente, sino *a posteriori*, en base o a partir de los hechos realizados. Mas el que no se vean, ya que no son experimentables en sí directamente, no significa que no existan y sean operativas, salvo para quien acepte la tesis bufa de que lo que no se ve no existe. Lo que «vemos» es solo una muy reducida parte de lo que existe. Nadie que mire al futuro pensará que lo que no existe es además imposible...

4.2. Leyes del orden de causación

Se ha de tener en cuenta que las causas, entre sí, se ordenan en causas *per se* y causas *per accidens*, siendo primero las causas per se, dado que las causas accidentales se reducen a causas *per se,* como veremos posteriormente[24].

Por otra parte, las causas *per se* entre sí pueden ser Causas primeras y Causas segundas. El orden entre ellas: la causa segunda no produce el efecto sino en virtud de la causa primera[25].

En efecto, se entiende que «causa segunda» es aquella que ejerce su causalidad subordinada a una causa primera o anterior. Lo cual significa que se trata en los casos en que varias causas coordenadas y subordinadas *per se* concurren al mismo efecto. Si solo estuvieran coordinadas mas no subordinadas, entonces no podría hablarse de primeras y segundas, ya que todas actuarían de modo independiente, aunque coordinado para producir el mismo efecto.

Ahora bien, por parte de lo causado, esta ley expresa el orden en que se producen los efectos en lo causado: «Lo primero en la causación es lo último en lo causado: *Videmus quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato*[26]...».

Es decir, lo primero en importancia (y generalmente en el tiempo) en el plano de la causación es lo que influye o mueve a las causas agentes a operar, son los motivos de la acción. Y esto es, como parece claro, el fin u objetivo que se desea alcanzar por medio de tal acción. Sin embargo, como hemos indica-

[24] *Cf. In de Causis*, Prop.1, n.41.

[25] *Cf. In de Causis*, prop. 1, n. 28 : «*Causa secunda non agit in causatum suum, nisi virtute causae primae*».

[26] *S.Th*. I, 5, 4c.

do y veremos luego, el fin, que es lo primero también en la intención de los agentes, viene a ser lo último en la adquisición. Justamente la acción se halla como a medio camino entre lo que se desea como fin y lo que se consigue de facto. Esto es, pues, lo último en el complejo proceso de la acción causal.

El orden habitual de la causación sería, como lo señala Tomás de Aquino, el siguiente:

> «En la causación encontramos que lo primero es el bien o fin, que motiva al agente a operar; lo segundo es la acción misma del agente, que mueve en el sentido de conseguir una forma nueva (transformación); y en tercer lugar es la nueva forma o cualidad conseguida. Por lo que, en sentido contrario, es preciso que en lo causado, lo primero sea dicha forma o cualidad, por la cual es un ente; en segundo lugar, se puede ver en ello la capacidad ejecutiva, en cuanto es ya algo completo en su ser (pues, como dice Aristóteles, una cosa se dice perfecta, cuando es capaz de producir otra cosa semejante a sí misma); y finalmente se tiene la razón de bien, en lo cual se basa la idea de perfección en los entes[27]».

Lo anterior nos indica ya de alguna manera el orden de actuación de las causas en un determinado hecho causal. Prescindiendo del estado anterior, respecto de cualquier hecho o producción *per se* de un efecto el orden sería: primero es el fin o el efecto en la intención del agente, como motivo del mismo y guía de la acción; en segundo lugar, se han de dar o presuponer los materiales o materia, sobre la que actuará la causa agente, pues todo agente finito presupone alguna materia sobre la que opera (y la creación, en sentido estricto, no es una mutación de forma o transformación, ya que se partiría de la nada, *ex nihilo sui et subiecti*). Después viene lógicamente la acción de la causa agente que opera sobre la materia para lograr su transformación, esto es, para introducir una forma o cuali-

[27] «*In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur*» (*S.Th.* I, 5, 4c).

dad nueva (trans-formación); o para rescatar o actualizar las formas latentes en la potencialidad de la materia («*eductio formarum de potentia materiae*»). Conseguido esto, tenemos el efecto nuevo, como «*finis in executione*». De modo que el fin, siendo «lo primero en la intención, viene a ser lo último en la consecución».

Lo anterior nos indica que ese orden y el modo de influencia de las causas entre sí, no es bajo el mismo aspecto, sino que cada causa o tipo opera según un modo propio y distintivo para conseguir el cambio[28]. Además, aunque parezca circular, no lo es propiamente pues un ciclo causal, como lo que hemos descrito, no se cierra sobre sí mismo, sino que se abre a un ciclo ulterior. La imagen más propia sería, no la del círculo, sino la de la espiral, cuyas circunvoluciones se ejecutan en plano diferentes.

5. Ley de subordinación: «*Causa causae est causa causati*»

«La causa de la causa es causa de lo causado: c*ausa causae est causa causati*[29]».

He aquí un enunciado que se da vulgarmente casi como evidente. Y desde un punto de vista puramente lógico así parece. Pues tanto por parte del nexo causal como por parte de subordinación, así como por parte de la energía necesaria, ha de suponer que la causa causada obra en virtud de la causa causante o antecedente....

Sin embargo, en su aplicación real, no lineal ni determinística, hay que matizar este axioma popular, al menos en sus aplicaciones particulares.

[28] «Dado que hay cuatro géneros de causas, la materia no es nunca principio de la acción causal, sino que más bien se comporta como sujeto receptor de la acción. El fin en cambio, así como el agente y la forma se comportan como principio de la acción, pero según un orden. Pues en primer lugar el principio de la acción es el fin, que mueve al agente; en segundo lugar, está el agente; y en tercer lugar, está la forma de aquello que el agente aplica a la operación (aunque el mismo agente opere por medio de su propia forma); como vemos en lo artificial» (*S.Th*. I, q. 105, 5c).

[29] *Cf. S. Th*.I, 49, 2, 2m; I-II, 79, 1, 3m; *C.Gent.* III, 71; *De Malo*, 3, 1, 4m; 2c; 16, 4, 6m.; *cf*. JUAN DE STO. TOMÁS: *Cursus Philos.* (ed. Reiser, II, 212).

Primero: se ha de entender en las causas ordenadas entre sí *per se*, no en las causas *per accidens*. Es evidente que en las causas per accidens, no hay subordinación propiamente, ni por tanto dependencia causal necesaria de lo causado respecto de las causas precedentes. Ya que estas, por definición o en cuanto accidentales, no tienden a un determinado efecto.

Una aplicación de esto sería que el mal, siendo una causa *per accidens*, (ya que de suyo —*per se*— no es ni puede ser un fin, un bien o algo atractivo[30]) tampoco puede ser causa de otros males; aunque pueda ser ocasión o elemento circunstancial

En segundo lugar: se ha de entender estrictamente según la acción o influencia causal; no según cualquier otra influencia o cualidad o incluso defecto de lo causado, que no es debida a la causa causante.

En cuanto a esto tenemos que por ejemplo, si alguien cojea al andar por razón de un defecto de la facultad locomotiva (por ejemplo huesos deformados), ello no se atribuye al andante (es contra su voluntad), pues el efecto propio o intentado es el andar, no el modo concreto de cojear. Por ello, si se interponen causas deficientes o falibles, el efecto último no depende tanto de las causas principales o primeras, sino de las inmediatas, que pueden ser falibles, deficientes, contingentes, etc.[31]

En tercer lugar, se ha de distinguir, con Tomás de Aquino, entre lo causado *in fieri* o en su génesis y lo causado *in facto esse* o en su ser ulterior. Lo que permite distinguir causalidades y responsabilidades, por ejemplo entre padres e hijos, entre jefes y subordinados, entre gobernantes y gobernados, etc.

[30] *Cf.* TOMÁS DE AQ.: *De Malo*, q. 1, a.1,2.

[31] «*Effectus causae inquantum est causatum reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiae causatur a virtute motiva animalis, quae tibiam movet, sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivae virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva..*» (*Malo*, 3,1, 7m: «*Utrum Deus sit causa peccati*», *cf. C. Gent*. III, c. 162; *S.Th.*, I, 48, a.6; 49, 2; I-II, 79, 1, etc.).

Consecuencia importante.

Pero de ello se deriva, creo, una consecuencia importante, aducida por Tomás de Aquino: la necesidad y la contingencia se hallan ciertamente en mayor o menor intensidad y proporción en el mundo de los entes finitos, contingentes. Ahora bien, la dependencia respecto de la Causa primera y universal se refiere más a la necesidad; mientras que la dependencia en cuanto a la contingencia y falibilidad se deriva propiamente de las causas inmediatas.

La contingencia y variabilidad de un efecto depende ciertamente de la causa inmediata, en cuanto no es necesaria, puede fallar, se cumple no *ut in omnibus,* sino *ut in pluribus* (por ejemplo, las leyes de la naturaleza), obedece a leyes de probabilidad mayor o menor, etc. Mas la determinación efectiva o grado de necesidad depende de la conexión o subordinación a la acción de la Causa remota y Primera. Esta opera mediante su influjo o donación de cualidades y energías, que son participadas por las causas segundas. Mas las causas segundas son de diversos tipos, especialmente está la diferencia entre causas ciegas y dirigidas y la de causas libres. Por tanto, siendo la misma incluso la influencia de la Causa primera respecto de las diferentes causas segundas, parece claro que el resultado o los efectos últimos no serán de la misma determinación y necesidad, sino según la naturaleza de las causas inmediatas. Por tanto, la tesis tomista es correcta: si bien tanto la necesidad como la contingencia dependen de la Causa Primera, que opera penetrando en la profundidad del ser («*profundens totum ens*»), sin embargo, a ella se han de atribuir más los efectos en su determinación positiva (necesidad); mientras que la contingencia o defección proviene de las causas segundas o inmediatas, deficientes o no omnipotentes (contingentes). Sobre ello hemos de volver posteriormente.

6. Ley sobre la influencia recíproca de las causas

La idea estaba ya en Aristóteles: «las causas son recíprocamente causas[32]». Y Tomás de Aquino comenta: «*Causae sunt ad invicem causae: finis et efficiens; materialis et formalis*[33]».

Con esta expresión se indican varios aspectos o leyes de relación entre las causas: la mutua influencia de unos géneros en otros, el orden de la causación, el modo particular en que cada tipo de causa realiza su acción causal, etc.

Después de haber detectado (ley anterior) que en todo hecho causal intervienen todas o varias de las causas, ahora se indica que esa, intervención conlleva una acción mutua, de modo que un tipo de causas influye en otros tipos.

Se entiende que hay dos planos en los que las causas pertinentes se influyen mutuamente: en el plano de la constitución intrínseca, las causas materiales y formales, se co-implican entre sí, pues no hay materia sin forma, ni forma material sin materia. Aunque sea bajo una organización mínima (por ejemplo la de las partículas elementales que forman los núcleos de los átomos), se ve que toda porción de materia, por pequeña que sea tiene alguna estructura o «forma», que incluso la identifica. Y, por lo demás, las «formas» materiales o substanciales, que tipifican un objeto real, se dan no en un mundo aparte o ideal, sino en las mismas cosas.

A su vez, en el plano de la actividad extrínseca, las causas agente y final se co-implican también, pues así como todo agente debe ser motivado por un fin u objetivo, así el fin dirige y orienta la acción del agente y determina los medios o instrumentos para su consecución.

Pero también hay influencias cruzadas, esto es, entre la materia y el fin, o entre la forma y los agentes. Según sea el fin u objetivo intentado, así el agente escogerá las materias más aptas para ello: por ejemplo, si quiere algo cortante, escogerá

[32] En ARISTOT.: *cf. Physic*.II, c. 3 (195a8); *Metaph*. V, c. 2 (1013b 9). En TOMÁS DE AQUINO: «*Causae sunt ad invicem causae: Finis et efficiens; materialis et formalis*» (*In Met*. V, lec. 2, nn.774-775). *Cf*. también JUAN DE STO. TOMÁS: *Cursus Philos.* (Ed. Reiser, II, pag. 209ss).

[33] *In Met.* V, lec. 2, nn.774-775, etc.

un material duro y resistente, a la vez que afilado, etc. Por otra parte, la «forma» o estructura influye sobre los agentes, bajo dos aspectos: antecedentemente, en cuanto la acción del agente viene determinada y limitada por su naturaleza o forma esencial (decimos, por ejemplo: «los frutos son según la especie de árbol[34]»). Pero a su vez, la forma del efecto a conseguir, en cuanto está en el agente de alguna manera (como modelo o como *chip* directivo o como programa genético; se llama «forma ejemplar» o causa modélica, patrón, etc.) sirve de guía al agente para conseguir el efecto intentado de suyo (*per se*).

7. Leyes sobre los géneros particulares de causalidad

Veamos ahora los tipos o modos de causalidad en particular o de cada tipo de causa: lo indicamos brevemente a continuación, aportando las leyes respectivas:

7.1. La materia o causa material

Teniendo en cuenta que su concepto implica pasividad, receptividad o, por lo mismo, carácter de sujeto (subjetualidad), se formulan los caracteres siguientes:

- «No hay materia alguna sin forma: *Nulla est materia sine forma*». La materia prima existe solamente en cuanto actualizada por una forma, pues de suyo es un principio pasivo. Por tanto, no puede existir realmente sin estar formada e informada.
- «La materia es el sujeto constante en todo cambio o mutación». En efecto, para que haya cambio de A a B se requiere que algo sea común en A y en B (de lo contrario tendríamos una «*creatio ex nihilo*»). Por tanto, en toda mutación debe haber un sujeto constante, llámese materia (lo propio del universo físico), llámese potencialidad en general, o como se quiera.
- «Lo que se recibe en otro —la forma en la materia— se recibe según el modo de ser del otro: *Quidquid in alio recipitur, ad modum recipientis recipitur*». Esto tiene

[34] «*...omne agens movet secundum formam*» (In *Physic. III*, lec. 4, n.302), etc.

una importante aplicación en el conocimiento, pues los objetos conocidos tienen un modo ser distinto en sí y en cuanto conocidos[35].

- «La materia requiere o tiende hacia la forma: *Materia appetit formam*». Esto significa que cualquier objeto material real, aunque constituido por su materia y por su forma, sigue todavía tendiendo (como «apeteciendo», según la expresión aristotélica[36]). Esto puede servir para entender correctamente la posibilidad del progreso, incluso en los agentes materiales (organización de partículas, de núcleos, de moléculas, de seres vivientes, de galaxias...). Especialmente entiendo que sirve para explicar la posibilidad de la evolución filogenética[37].

7.2. Leyes del agente o causa eficiente

- «Nada actúa, sino en cuanto está en acto: *Nihil agit nisi inquantum est actu*». Ya lo hemos visto, de modo general para cualquier causa, que requiere su presencia real o por lo menos virtual-real.
- «Todo agente opera en cuanto está motivado por un fin u objetivo: *Omne agens agit propter finem*[38] (.....)». Sin la motivación, el agente permanece indiferente o inmóvil, no motivado. Esto que es claro en los agentes conscientes y libres, lo es también en general, pues hay también tendencias ciegas o ingénitas (*appetitus naturalis*).

[35] «*...non tamen oportet quod res eundem modum habeat in essendo, quem intellectus habet in intelligendo*» (THOMAS. AQ.: *S.Th*., I, 44, 3, 3m), etc.

[36] *Cf*. nuestro estudio: «*Materia appetit formam*. Los fundamentos metafísicos de la filogénesis, en la perspectiva del aristotelismo tomista», en *Sapientia*, 2009 (65) 71-112.

[37] *Cf*. Nos remitimos igualmente a nuestro artículo: VICENTE BURGOA, L.: «Sobre el concepto de evolución transespecífica y las bases teóricas de su posibilidad», en *Studium*, 2013 (53) 57-130.

«*Materia dicitur appetere formam inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in finem intenditur, quando id quod tendit in finem, iam est fini similius*» (THOMAS. AQ.: *Verit*. 22, 1, ad 3m). Pues «*appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*» (*Ibid*. in c.).

[38] *Cf. C. Gent.*, III, 2, etc.

Así por ejemplo las plantas crecen hacia la superficie, hacia la luz, etc. Los elementos químicos «tienden» a formar compuestos o reaccionar unos con otros, según su naturaleza, etc. Es un error pensar que toda tendencia haya de ser consciente; al fin, tender hacia un bien no requiere que sea algo consciente (incluso en el hombre hay tendencias preconscientes, inconscientes, subconscientes, etc.).

- «Las causas dispositivas (*agens disponens*) cooperan también a la producción del efecto». Lo hacen de dos maneras: ya preparando o disponiendo tanto al mismo agente (ejercicio previo, fortalecimientos) como la materia para recibir mejor la acción de la causa agente principal (ejemplo: catalizadores biológicos...). O bien, removiendo los obstáculos (*removens prohibens*), o las distancias y condiciones (como la temperatura, dureza, etc., etc.).
- «El efecto depende del agente según la naturaleza o la potencia del agente». Como luego veremos, el efecto depende de la acción del agente y la acción depende inmediatamente de la «forma» o naturaleza del agente.
- «Todo agente produce algo semejante a sí mismo» («*omne agens agit simile sibi*[39]»).

7.3. Leyes de la causa instrumental:

La causalidad instrumental se caracteriza por las leyes siguientes[40]:

- Opera solamente bajo el influjo de la causa principal[41]. Si no fuera así, tendría el carácter de causa principal en otro orden de efectuación.

[39] *Cf. S.h.* I, 110, 2c; q. 115, 1c; *C. Gent*. II, c. 20; cc. 21 y 22; III, c. 69; c. 107; *Pot*. q.2,2c; ; q. 7, 5c; *Malo*, q.1, 3c, etc.

[40] La causalidad de los instrumentos ha sido muy estudiada y aplicada por los aristotélicos como TOMÁS DE A. (ver *Tabula aurea*, art. «causa», nn.40-48.); TH. CAYETANUS: *In 3 partem.*, q. 62, a.1; JUAN DE STO. TOMÁS: *Cursus Philos.* (Ed. Reiser: II, q. 26, 513-529); F. SUÁREZ: *Metaph*. d.17, sec.2; d.31, sec. 5. Entre los tratadistas modernos, cabe señalar**:** BASABE, F.: «Exposición suareciana de la causa instrumental» en P*ensamiento* 1960(16)189-223; HUGON, E.: *La causalité instrumentale.* (Paris, Téqui, 1907); ALBERTSON, J. S.: «*Instrumental causality in st. Thomas*» en *New Scholast.* 1954 (28) 409-35.

- Produce algún tipo de efecto o cualidad o forma en el efecto, que es característico y propio del instrumento como tal. Así por ejemplo la línea de escritura (en un manuscrito) depende en su forma (color, finura, claridad, etc.) del instrumento (pluma, bolígrafo, o del ordenador...). De lo contrario no se aceptaría o usaría como instrumento, si nada propio aportase al efecto.
- Hay instrumentos que parecen potenciar la fuerza del agente principal (palancas, altavoces, telescopios, ordenadores, etc.). Ello es también propio del instrumento como tal. Por ello, la intensificación de la causa aumenta el efecto, cuando la subordinación es *per se*, como en los instrumentos; no cuando es *per accidens*[42].
- El efecto se asemeja más propiamente a la causa principal que al instrumento[43]. La razón es igualmente clara: el efecto es intentado *per se* por la causa principal, no por el instrumento. Por ello responde más bien a la acción de la causa principal. Así, por ejemplo, la escritura no solo en cuanto a su contenido conceptual, sino incluso en cuanto a su forma caligráfica o el tipo de lengua, etc., está en proporción con el escritor, no con el instrumento que usa para escribir...

7.4. Leyes de la forma o causa formal.

Teniendo en cuenta que la forma significa lo cualitativo, lo esencial o estructural, lo distintivo y organizador, etc., su modo de causalidad se expresa en los siguientes enunciados:

- «El primer efecto de la forma es el ser...; el segundo, la operación[44]». Se toma la palabra «efecto» de modo general, como el resultado propio o la influencia específica de la forma o causa formal. Este resultado o «efecto» es el constructivo del ser, de lo esencial y dis-

[41] *S.Th*. I, q.18, 3c;*C.Gent*. IV, 56; etc.

[42] *Cf. S. Th*. I-II, 77, 6, 1m; q.85, 5, 1m; *Malo* 3, 6, 3m.

[43] *Cf.* THOMAS AQ.: *S.Th*. III, 62, 1c; *C. Gent,* IV, c. 77; *Mal*, q.4, 3c; *In 1 Cor.* c.15, lec. 2; *Pot*, 3, 7c.; etc.

[44] «*Primus autem effectus formae est esse:, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam*» (*S.Th.* I, 42, 1, 1m). *Cf. C.G*. II, 53; 54,2; *Pot*. 7, 4, etc.

tintivo en su constitución. Según sea la forma, así será la naturaleza o esencia del ser en que tal forma se encuentre. Si la forma es substancial (exigencia radical para existir en sí) tendremos un esencial que es una substancia: si la forma es una exigencia para existir como apoyada en otro (accidente) tendremos una entidad accidental.

- «*Forma dat esse*: La forma da el ser». «El ser sigue a la forma[45]». Lo anterior se debe completar con el enunciado actual, según el cual es «la forma lo que da el modo de ser» radicalmente. De modo general, porque, como vimos, la forma es lo que da identidad, unidad y distinción a cada individuo y a cada especie de individuos. Es lo determinante constitutivo de cada ser. Ahora bien, el acto existencial (*esse*) está en proporción y modo con la esencia respectiva: si la esencia es o exige (*id quo radical*) un acto existencial en sí y por sí (*per se*) es lo que llamamos «subsistencia» (*sub-se-ens*); si la forma exige una existencia en otro, tendremos lo que llamamos «existencia accidental» o «in-herencia» (*haerere*: en latín, estar unido o pegado, adherido...).

  Con todo, esto no se ha de tomar a la ligera, pues ha habido en ello no pocos malentendidos. Ante todo, la forma no es el ser[46]. Por otra parte, si se entiende que «la forma» da o produce la existencia (como algunos lo entienden) tendríamos un axioma falso, ya que estaríamos atribuyendo a la causa formal lo que solamente pertenece a causas agentes o eficientes[47].

[45] *Cf. De ente,* c. 4, n. 24; *S.Th*. I, 5, 5,2m; 9, 2c; 45, 4c.

[46] *Cf. In I Sent*. d. 17, 2, 5m; *C.Gent*. II, 53, etc. «*Nec forma est ipsum esse...comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. (...) In compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse. (...) Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substancia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens*» (*C. Gent*. II, 54); *cf. S.Th*. I, 65, a.4; q. 91, a. 2, etc.

[47] Así lo advirtió ya claramente TOMÁS DE AQUINO: «*Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa suipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile*» (*De ente et essentia*, c. 4, n. 27). *Cf. De Spirit.*

Con todo, el axioma es correcto si se entiende en el sentido de causalidad formal o distintiva. Y ello de modo radical. En el plano de las esencias o naturalezas, ya que es la forma substancial o accidental la que configura radicalmente las esencias. Y lo hace no *ut quod*, sino *ut quo*. Esto es, no como siendo la esencia completa (*quod*), sino siendo el principio radical por el cual (*quo*) un ente es tal[48]. Y en este mismo sentido se ha de entender que la forma «*dat*», es decir, determina el modo de existencia de un ente: si la forma es substancial, determina el modo de existir como subsistente, si es accidental, determina el modo de existir como accidente o inherente.

- «*Operari sequitur esse*. El obrar sigue al ser y el modo de obrar, al modo de ser». Se desprende de lo anterior, ya que como vimos el efecto depende de la potencia y naturaleza del agente. Pero el agente actúa o produce el efecto mediante su acción u operación. Por tanto, es claro que el modo de operar sigue o depende del modo de ser. Por ello se dice también que «la forma es aquello por lo cual opera primeramente un agente[49]».
- «La forma del efecto es fin y modelo para el agente». Ya lo hemos explicado en lo anterior. Un agente opera motivado por un fin, que viene a ser un bien o una perfección ulterior, una nueva cualidad o forma; así realiza la «transformación»... La forma, pues, aquí actúa como guía de la acción o como modelo y ejemplar (por ello se denomina también «causa ejemplar»).
- «*Propter quod unumquodque tale, et illud magis*: aquello por lo cual una cosa es tal (cualificación), ha de ser más tal que lo cualificado por ello».

creat..a.1, ad 5m.; *cf*. *In de Causis: «Est autem duplex causa essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est, et agens,* ***quo facit actu esse***».

[48] «*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*» (*De ente,* c.1, n. 3); *cf*. *In Metaph*, IV, lec. 2. n. 558.

[49] *Cf*. THOMAS AQ.: *S.Th.* I, 76, 1c.: «*Movere competit alicui in quantum habet formam, per quam est in actu»* (*In Physic*. III, lec. 4, n. 302), etc.

Este dicho filosófico, que parece evidente en sí mismo —al fin es la ley de lo participante y participado— tendría aquí su lugar propio, esto es, en el plano de la causalidad formal, tomada en un sentido amplio, como la causalidad que es determinante, cualificadora, identificadora, etc., de cada ente.

Si lo entendemos como una manera de expresar la causalidad por participación, es claro que aquello por lo cual (*quo*) una cosa (un ente, *quod*) se cualifica y se denomina tal o cual (por ejemplo grande o pequeño, bueno o malo, frío o caliente, blanco o negro, etc.) ha de poseer tal cualidad o forma de manera excelente. En el lenguaje se expresa como lo concreto (lo participante) y lo abstracto (forma abstracta participada, abstractos puros). Así, por ejemplo, si algo se dice «blanco» o «sabio» o «viviente» o «bello», es porque participa de la forma o cualidad respectiva *in abstracto* («blancura», «sabiduría», vida», «belleza», etc.). Las formas puras o abstractas son ilimitadas en sí mismas (por eso tampoco se predican de nada concreto en su forma abstracta: no se dice por ejemplo «el hombre Juan es la humanidad»). Se limitan o «contraen» en cuanto se reciben o se participan por algún sujeto concreto. Así se entiende bien que las formas en abstracto (*ut quo*) expresen alguna cualidad o perfección en mayor o excelente grado que los concretos que de ellas participan.

Ahora bien, si no queremos aceptar una participación meramente «denominativa» o puramente semántica ni, por otra parte, caer en el idealismo platónico que supone la existencia real de formas abstractas puras (como las indicadas), debemos entender que nosotros captamos esas formas puras ciertamente en lo concreto, pero no en su forma concreta, sino de modo abstracto. Es decir, que no se trata ni de meras formas abstractas o meros nombres (puro nominalismo), ya que el origen de tales formas abstractas es la experiencia de lo real, en donde las encontramos inicialmente (captamos la «vida» en lo

viviente, la «blancura» en lo blanco, etc., y no como meros nombres). Pero tampoco se trata de entidades reales ideales (idealismo de formas, sean a priori o subjetivas, sean reales y extramentales). Pues a la vez reconocemos que en su forma abstracta solamente existen en nuestro intelecto (no fuera del mismo, ni *a priori*[50]).

8. El fin o causa final

- «*Omne agens agit propter finem*: todo agente opera motivado por un fin» (*C. Gent*. III, 2[51]).

Esta ley, que hemos mencionado antes para la causa eficiente o agente, vale también para ilustrar el modo de la causa final. Allí se ponía el acento en el «*agit*», en la acción: ahora se subraya el modo de la motivación («*propter finem*»). Como es bien sabido, la motivación del fin consiste en que excita al agente a obrar, en cuanto se presenta como un bien o cualidad atractiva. Por ello el «*propter finem*», se ha de entender en el sentido de «acción atractiva», el fin mueve por atracción; a diferencia del agente que mueve por impulso o «empuje[52]». Esto se expresa también diciendo:

- «Todo agente obra por algún bien»: esto es, el bien no poseído o la cualidad o perfección atractiva hace de motivación o excita al agente a obrar, inclinándolo y determinándolo en dirección de tal bien o perfección[53].

[50] Sobre esto volveremos posteriormente, al hilo de otros principios de la causalidad formal y ejemplar.

[51] *Cf*. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Le réalisme du principe de finalité,* Vicente (Paris, 1932); VICENTE-BURGOA, L.: «*Omne agens agit propter finem*: El principio de finalidad en santo Tomás de Aquino», en *Burgense* (Burgos), 21(1980)505-531; VICENTE GUIDA, L.: «*Omne agens agit propter finem*: el Principio de Finalidad en Santo Tomás de Aquino», *Atti del VIII Cong. Tom. Intern.*, V, pp. 329-341(Città del Vaticano, Libreria Edit. Cattolica, 1982).

[52] «*...finis in tantum est causa in quantum movet efficientem ad agendum et sic prout habet rationem moventis pertinet quadammodo ad causae efficientis genus*» (*In De Causis*, Prop. 1, n.39).

[53] *Cf*. en Tomás de Aquino: *S.Th*. I, 105, 5c; *C. Gent*. III, c. 3; *Ib*. cc. 10, 16, 17, 19, 94, etc.; *Verit*. 22, 1; *Malo*,1, 3c; *In Metaph. V*, lec. 3, etc.: «*Videmus quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato*...» (S.Th. I, 5, , 4c)

El «*agens*» se ha de entender, pues, como causa *per se*, en cuanto tales causas operan movidas por un fin u objeto determinado. En tal caso «*causa per se*» y «obrar por un fin» vienen a ser equivalentes, sin ser una tautología.

- «*Finis est causa prima*. El fin es la primera de las causas»; el fin es «*causa causarum*». Si consideramos una actividad causal concreta (como aislada de otras acciones) entonces debemos decir que en la concurrencia de las diversas causas, la primera es la causa final. En efecto:

  Dado que hay cuatro géneros de causas, la materia no es nunca principio de la acción causal, sino que más bien se comporta como sujeto receptor de la acción. El fin en cambio, así como el agente y la forma se comportan como principio de la acción, pero según un orden. Pues en primer lugar el principio de la acción es el fin, que mueve al agente; en segundo lugar, está el agente; y en tercer lugar, está la forma de aquello que el agente aplica a la operación (aunque el mismo agente opere por medio de su propia forma); como vemos en lo artificial[54].

- «*Finis est primum in intentione, ultimum in executione*[55]. El fin es lo primero en el plano de la intencionalidad, y lo último en el plano de la consecución real». Este enunciado precisa mejor la prioridad del fin, antes indicada. Pues esa prioridad se da en el plano u orden de la intención: esto es, de la tendencia (de *in-tendere*), ya que el fin opera, como vimos, por atracción, motivando a los agentes. En este sentido, se trata de conseguir algo que no se posee, pero se desea: es, pues, algo que todavía no existe. Y bajo este sentido puede decirse que la causa final opera desde el futuro, esto es, desde el bien futuro que se desea. Pues, en efecto, la consecución del fin o bien solamente se consigue después de poner en

[54] Thomas Aq.: *S.Th. I*, q. 105, 5c, «*Licet finis sit ultimus in esse quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur* ***causa causarum,*** *quia est causa causalitatis in omnibus causis*...» (*In Metaph.* V, lec. 3, n. 782).

[55] *Cf. S.Th*. I-II, q. 1, a.1,1m; a.3,2m;*Verit*. 21, 3,3m; *C.Gent*. III,c. 18, etc.

acción a las demás causas cooperantes, como los agentes, las formas, los instrumentos, los medios, etc.
Por lo demás, al decir «intención», no significa necesariamente que se trate de algo consciente. Eso se da solamente en los entes dotados de consciencia. Mientras que las tendencias pueden hallarse aparte de lo consciente, como tendencias innatas o subconscientes, etc.[56]

- «*Finis in practicis est sicut principia in speculativis*[57]: El fin ejerce en el plano práctico una función similar a la que ejercen los principios en el plano especulativo».

  Este enunciado de Tomás de Aquino es, a la vez, sorprendente y de máxima importancia. Es sorprendente, ya que parece a primera vista confundir planos u órdenes diferentes. No obstante, no se habla de identificación de planos, sino solamente de semejanza o como de cierto paralelismo funcional. Su justificación es bastante clara, pues funcionalmente, dado que el fin sea «causa principal» en lo operativo y práctico, como hemos visto, parece lógico que su función sea asimilable o paralela a la que ejercen los principios racionales o los axiomas en el plano de la investigación teorética. Así como a la luz de los principios juzgamos o valoramos la verdad de las conclusiones en todo trabajo de investigación de la verdad, así también «a la luz» del fin se llevan a cabo los actos para conseguirlo: el fin determina y orienta al agente en su actuación, aparte de prestarle la motivación eficaz, elección de los medios, etc.
  La importancia filosófica de este enunciado, aparentemente inocente, está en que el orden práctico en su totalidad ha de estar valorado, juzgado y dirigido por los fines propios. O sea, por algún tipo de bien, sea un bien

[56] Los antiguos hablaban de una tendencia o apetito «natural» (*appetitus naturalis*), esto es, a natura, como innato y preconsciente; que se da incluso en los mismos entes conscientes. Por lo que es errónea la opinión de aquellos que exigen consciencia actual y clara para que haya causalidad finalística. Eso sí que es un antropomorfismo inaceptable.

[57] «*Finis se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic*. [c.9, 200^{a} 15-34]», (*S.Th*. I, 82,1c); *cf*. *Ib*. I-II, 8, 3c; II-II, 47, 11c; *Verit*. 23, 1,3m; *De Malo*, 2, 2, 5m, etc.

útil (como en la técnica), sea un bien instrumental (como en la producción de máquinas o instrumentos), sea un bien deleitable (como en el arte o en los actos de ocio), sea un bien en sí mismo, como perfectivo del agente (actos morales, jurídicos, de convivencia, etc.). Por ello, por ejemplo la vida moral, tanto individual como colectiva, debe estar presidida por los fines. Dicho de otro modo, la filosofía práctica, y en particular la Ética y la Sociología, han de estar iluminadas y dirigidas desde los fines adecuados. Las leyes, por ejemplo, que regulen esas actividades, caerán igualmente bajo la luz y la dirección de la razón, en cuanto Razón práctica directiva. La cual, a su vez, no es completamente autónoma, sino que debe atender a los bienes reales y propios del hombre, etc., ya que, a su vez, lo práctico (*Intellectus practicus*) es como una continuación o extensión del Intelecto cognoscitivo (*Intellectus seu Ratio speculativa*[58]).

Epílogo

La exposición anterior es solamente una parte de la doctrina acerca de las leyes de los hechos causales. Ulteriormente habremos de estudiar las que atañen a aspectos o puntos de vista especiales de la causalidad, particularmente las que se refieren a la relación de causa y ser trascendental.

[58] *Cf. S.Th.* 75, a. 11c, 1m, 2m; Verit. q. 3, a.3; *In Ethic. Nichom.* VI, lec. 2, etc.

Ignacio Andereggen

Pontificia Universidad Católica Argentina
Pontificia Universidad Gregoriana
Argentina - Italia
andereggen@unigre.it

El principio tomista «*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*» y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica[1]

Resumen: Se parte desde un lugar principal de la obra de Santo Tomás, *Summa Theologiae* I-II q.109. Para el Aquinate, siguiendo a san Agustín, no se puede cumplir totalmente el orden natural humano sin la gracia, aparte de la perfección que le otorga. Después de ver brevemente algunos lugares paralelos y la enseñanza agustiniana y tomista del Concilio de Trento, se considera qué se entiende por psicoterapia y por psicología y su distinción respecto de la psiquiatría. Aquí se hace una consideración desde la teología espiritual, pues el inadecuado conocimiento de las leyes de la evolución espiritual produce la «necesidad» de la psicoterapia. Se ve después la relación entre el magisterio y la psicología y la necesidad de una renovación sobre bases tomistas. Se termina mencionando algunos problemas prácticos: educación, crisis individual, ámbitos eclesiales.

Palabras clave: psicología - gracia - Freud - Santo Tomás

Abstract: We begin from a very important part of St. Thomas Aquinas work *Summa Theologiae I-II.* For Aquinas, following , one cannot fully meet the human natural order without the grace, apart from perfection it delivers. After briefly seeing some parallel topics, and Augustinian and Thomist teaching of the Council of Trent, we consider what is meant by psychotherapy and psychology and its distinction from psychiatry. Here we proceed to a consideration from the spiritual theology, as an inadequate knowledge of the laws of spiritual evolution pro-

[1] Ponencia presentada en la Universidad Santo Tomás en el II Congreso Internacional de Filosofía Tomista, *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, 29 al 31 de julio de 2014, Santiago de Chile.

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2015; aceptado el 2 de octubre de 2015.

duces the "necessity" of psychotherapy. We go then to the relationship between teaching and psychology, and the need for a renewal of Thomist bases. We end by mentioning some practical problems: education, individual crisis, church environments.

Keywords: Psychology - Grace - Freud - St. Thomas Aquinas

1. Introducción

Comenzamos por una consideración epistemológica, en esta materia realmente vital para no incurrir en confusiones. El vocabulario referente a la psicología es por demás impreciso; depende, en efecto, de variadas concepciones filosóficas y epistemológicas. Referirse a la psicología en el sentido de Freud (que no coincide con el término «psicoanálisis[2]»), o en el sentido de la psicología experimental de Wundt y de la segunda mitad del siglo XIX, o en el sentido de los conductistas, de Watson, de Skinner, o en el de las psicologías humanistas del siglo XX en los Estados Unidos[3], constituye un ejercicio mental con implicaciones muy diferentes en cada caso, sin olvidar los antiguos manuales de «psicología experimental» surgidos en ámbito católico en la primera mitad del siglo XX[4]. Algo análogo sucede con el vocablo «psicoterapia», e incluso con el de «psiquiatría[5]», disciplina médica, no pocas veces confundida

[2] *Cf*. S. FREUD, *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913, Cap.1 *Interés psicológico del psicoanálisis*: «Dejando bien afirmado que los sueños son un fenómeno pleno de sentido, y como tal objeto de la psicología, pasaremos a ocuparnos de los descubrimientos aportados a la psicología por el psicoanálisis en el terreno patológico.»

[3] *Cf. Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse, 1991, art. *Psychologie,* pp. 614-617.

[4] *Cf.* por ejemplo el difundido manual de Juan LINDWORSKY, S.J., *Psicología Experimental*, trad. Esp. Bilbao 1946. La visión de la psicología como ciencia «experimental» resulta simplista (p.1-2): «A primera vista aparece la diferencia esencial entre lo que interesa al filósofo y lo que interesa al psicólogo. Este se fija en los hechos psíquicos concretos, en el cómo de los fenómenos psíquicos. Aquél se interna hasta las últimas causas, estudia el alma como origen de los fenómenos conscientes.» Nótese que limita la consideración filosófica a lo *consciente*. Nada se dice de la mirada teológica sobre los fenómenos humanos. Una psicología así concebida no puede más que sucumbir ante la reflexión más «profunda» desde el punto de vista filosófico y anti-teológico de Freud. Es lo que hoy observamos, con el precedente de J. Maritain.

[5] *Cf. Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse, 1991, art.

con la psicología misma. Por otro lado encontramos esfuerzos como los de Larchet, que establece una terapéutica de las enfermedades espirituales con la ayuda de los padres de la Iglesia[6].

¿Cómo orientarse? El primer paso es ser críticos. No aceptar sin más las ondulantes autodefiniciones de las disciplinas de conocimiento de las que tratamos, antes de una discusión estrictamente filosófica y teológica de sus fundamentos, y antes de referirnos a una auténtica metafísica de la persona[7]. Por ejemplo, detrás de Freud está Kant y está Nietzsche. No se puede obviar la referencia a esos para comprender adecuadamente el significado de sus obras. Es necesario tomar los términos aludidos de modo genérico y «fenomenológico» para desentrañar radicalmente su significado verdaderamente realista a la luz de una verdadera filosofía antropológica y metafísica[8].

No daremos nada, pues, por descontado en este campo, ni que existe una psicología ni una psiquiatría ni una psicoterapia con su constitución epistemológica y sus principios establecidos firme e inmutablemente de una vez para siempre, a partir de cómo se establecieron estas disciplinas en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Nos guiaremos por los principios teológicos y filosóficos del Aquinate para desentrañar la confusión y emprender el camino de una reconstrucción ordenada y fecunda.

2. Lugar tomista principal: *S. Th.* I-II q.109

Comencemos directamente con el punto base de nuestra reflexión, referido a dos aspectos fundamentales: es decir, a la esencia de la gracia, y —para captar esta— a la necesidad de la misma. Santo Tomás de Aquino enfoca a partir de esta última

Psychiatrie, p. 610: «Spécialité médicale consacrée à l'étude, au diagnostic et au traitement des maladies mentales».

[6] *Cf.* J.C. Larchet, *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, Milano 2003; *id.*, *L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*, Milano 2006.

[7] *Cf.* I. Andereggen, *Antropología Profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires 2008.

[8] *Cf.* I. Andereggen-Z. Seligmann (eds.), *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires 1999.

perspectiva el tratamiento total del tema. La elección metodológica tiene un profundo sentido. La gracia corresponde, en primer lugar, a la naturaleza en el estado de corrupción (*status naturae corruptae*), como la llama él mismo[9]. Se trata del hecho de que *no se puede cumplir el orden natural* sin el auxilio de la recreación producida por la acción divina, que culmina en un nuevo ser, justamente el ser de la gracia, es decir, el ser (*esse*) que la gracia es.

Este aspecto —muchas veces— es poco comprendido, incluso por los tomistas, que se refieren al principio de que la «gracia supone la naturaleza», entendido de una manera que no corresponde del todo justamente a la doctrina del Aquinate. En efecto, para este la gracia es verdadera *realidad*, que recompone el ser corrupto, deteriorado, disminuido por el pecado, y por lo tanto 'perdido' en cierta manera muy concreta. La expresión «*gratia praesupponit naturam*» se encuentra en el *Corpus Thomisticum* sólo tres veces[10], y nunca dando base a la interpretación quasi-pelagiana de este aserto según la cual sería necesario intervenir primeramente sobre la naturaleza para que después la gracia pueda obrar en el nivel sobrenatural. Se aplica muchas veces esta visión, en la praxis de la vida católica, al ámbito psicológico y espiritual, como hace, por ejemplo, Maritain, para el cual, «la salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a esta[11]». Además de ser una visión poco realista (y poco tomista —en efecto, el Aquinate es fiel discípulo de san Agustín en este punto[12]—), tal aplicación es gravemente *contraproducente*, es decir: por la misma insistencia en reformarla *naturalmente*, la naturaleza se deforma más todavía. El principio significa simplemente que no puede existir la gracia sin la naturaleza.

Es una cuestión de vital importancia para nuestro asunto, pues, captar la concepción profundamente realista, escritural y agustiniana de Santo Tomás sobre la gracia. Después de haber

[9] *S. Th*., I-II q.109 a 2.

[10] *S. Th*. I q.2 a.2 ad 1; I-II q.99 a.2 ad 1; *Q.D. de veritate*, q.1 a.9 ad 8.

[11] *Cf.* J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 39; 48.

[12] Se constata claramente en todo el desarrollo de la q.109 de la I-II y en general en toda su doctrina, sin excluir la filosofía.

expuesto la ley nueva como consistente principalmente en la gracia del Espíritu Santo y no en el texto escrito, siguiendo la doctrina de san Pablo en la carta a los Romanos (que encontraremos judaicamente invertida en Freud[13]), el Aquinate nos manifiesta el centro de la vida cristiana. Ahora bien, esta vida comporta la perfección integral de toda vida humana, al punto que sin la gracia no es posible la realización del bien humano (moral) *total*. Sin la gracia la naturaleza humana está *enferma* en su totalidad, pero sobre todo en su parte principal, que es el alma. El cristiano sin la gracia, así como el pagano, el escéptico o el ateo, antiguo, medieval, moderno o posmoderno, está siempre psíquicamente enfermo sin ella. Veamos esta «escandalosa» enseñanza —para el hombre de hoy— , que no es otra que la de san Agustín, los Padres, Santo Tomás y la de la iglesia misma, en algunos textos capitales:

> «En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí

[13] *Cf.* S. Freud, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, 1908, Cap.1 *Interés psicológico del psicoanálisis*: «Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos... Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como delincuentes y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social o sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como grandes hombre o como héroes».

> mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina[14]».

En la práctica significa esto que la persona humana por el pecado se encuentra en un estado de «des-composición» interna que no puede ser restaurada por las propias fuerzas humanas, sea del sujeto, sea de otro, o de la comunidad misma. Esta desarmonía coincide con la corrupción (*corruptio*) del bien metafísico natural de la persona, no solamente en sus actos, sino también en su esencia. Es por esto una «enfermedad mortal», como dirían Hegel y Kierkegaard[15], estado de culpa original, o de pecado «mortal» personal, como diría el Nuevo Testamento y la Tradición.

No se me escapa por cierto que en el contexto contemporáneo, aún cristiano y católico, la conexión entre el pecado y la «enfermedad» psíquica resulta sorprendente y para muchos, como dijimos, *escandalosa*, no pastoral y finalmente inaceptable[16]. Pero vayamos con calma a analizar las nociones con método científico, como corresponde a un congreso de filosofía (y teología) tomista. La mayor parte del «escándalo» que se suscita por ejemplo en los ambientes universitarios católicos proviene del desconocimiento de las nociones elementales de la filosofía y la teología moral clásicas, así como de una hípervaloración de los términos, métodos y disciplinas científicas aceptadas en el ámbito académico contemporáneo por lo que se refiere a los estudios humanísticos.

[14] *S. Th* I-II, q. 109 a.2.

[15] *Cf.* G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg (F. Meiner) 1988, 359,20-360,19; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires, 1981, 321. *Cf.* también la famosa obra de S. KIERKEGAARD, «La enfermedad mortal».

[16] *Cf.* J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, *Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 40: «La salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a esta. Se ve, pues, que mientras que la moral se propone operar el bien total y supremo del hombre por medio de la voluntad libre, la psicoterapia se propone realizar un bien humano parcial y relativo: la salud, sea psíquica, sea somática, por medio del determinismo psicológico. Hacer penetrar la cultura de la voluntad libre en la psicoterapia es cometer una confusión de esencias».

El pecado es, en primer lugar, una realidad (*o más bien falta de ella*) análoga. No es lo mismo el pecado original, el pecado venial, o el pecado mortal. No es lo mismo el pecado objetivo material o el pecado formal, y aún este tiene múltiples grados y formas. Por otra parte, muchas veces se desconoce el significado real y concreto —causa de concreción personal—, del alma como *subsistente* y como *forma* del cuerpo. Así sucede también con los actos humanos o morales. Se los ve inconscientemente como separados del sujeto que los produce cuando en realidad lo determinan en su mismo ser. De aquí la conclusión de Santo Tomás, perfectamente en línea con la tradición patrística anterior y con el sentido de la fe:

> «Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza corrupta (*corrupta*) la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar[17]».

Nos encontramos plenamente ante el aspecto «sanante» de la gracia que proviene de la pasión de Cristo; sin ella el hombre no puede ser liberado del pecado y, por tanto, de la corrupción de la naturaleza común e individual, y por que no puede alcanzar la salud psíquica que requiere la integridad de la naturaleza para poder realizar *todos* los actos humanos buenos (perfectos) que corresponden a su esencia.

Y no se trata solamente de que no se puede salir del estado de corrupción, sino que cada acto malo en él cumplido agrava el mismo estado, y por tanto la enfermedad «psíquica» radical, dependiente *principalmente* de la debilidad de la voluntad y consistente *secundariamente* en la desarmonía anti racional de imágenes y afectos, que a su vez influyen causalmente sobre la debilidad de la voluntad (más bien al modo de la causa material).

Siguiendo la realidad, el Evangelio y la ética aristotélica, el Doctor Angélico trata con maestría el significado del vicio y

[17] *S. Th* I-II, q. 109 a.2.

del pecado como deformación y corrupción de la vida humana en toda la segunda parte de la *Suma*. Como veremos después, establece también la fenomenología del estado de corrupción describiéndolo como «*evagatio mentis*[18]».

El Aquinate nunca se aparta del gran Doctor de Hipona, sobre todo en el tema de la gracia y la justificación. En efecto, reconoce en él un auténtico intérprete de la Escritura divina. san Agustín es citado en el *sed contra* del artículo 2: «Dice el Apóstol en Rom 9,16: *No es del que quiere, el querer, ni del que corre, el correr, sino de Dios, que tiene misericordia.* Y san Agustín, en el libro *De correptione et gratia*: *«Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar*[19]*»*.

Vayamos ahora a considerar otro texto importante de la cuestión 109, referente a la incapacidad de cumplir los preceptos fundamentales de la ley natural sin la ayuda de la gracia, en el estado de naturaleza corrupta. Se pregunta el Doctor Angélico en el artículo 3 de la cuestión 109 si puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas con sus meras fuerzas naturales sin la gracia. La respuesta es muy clara «El hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza corrupta el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre en estado de integridad no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su natu-

[18] *Cf. S. Th*. II-II q.35 a.4 ad 3.

[19] *S.Th*. I-II, q.109 a.2. *Cf.* SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia,* CL 353, col.917, l.54: «*Intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus siue cogitando, siue uolendo et amando, siue agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, uerum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt.*» *Epistulae*, CL 262, epist. 186, vol.57, p.76, l.7: «*Scriptum [est]: non uolentis neque currentis sed miserentis est Dei, non quia nulla est hominis uoluntas atque cursus, sed quia nihil potest, nisi misereatur Deus, nec Apostolus dixerit et ego, sed dixerit: non ego autem sed gratia Dei mecum; non quia ipse nihil boni agebat, sed quia nihil ageret, si illa non adiuuaret?*»

raleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*], necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza[20]».

Pero el artículo más importante para captar en profundidad el tema de la relación entre naturaleza y gracia en el ámbito psicológico es el cuarto. Parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, por sus solas fuerzas naturales. El *sed contra* cita todavía al Doctor de Hipona: «En cambio está lo que dice san Agustín en el libro *De haeresibus*, que pertenece a la herejía de los pelagianos creer que el hombre puede cumplir todos los preceptos divinos de la ley sin la gracia[21]».

La respuesta posee gran interés por su aplicación evidente al campo de la psicología, que estudia la conducta concreta del hombre considerado en su totalidad personal:

> «Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. Y en este sentido, en el estado de integridad, podía el hombre cumplir todos los mandatos de la ley. De lo contrario, en aquel estado tendría que pecar por necesidad, ya que el pecado no consiste sino en incumplir los mandatos divinos. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*] no puede el hombre guardar todos los preceptos divinos sin ser previamente curado por la gracia. El otro modo consiste en cumplir los preceptos de la ley no solo en cuanto a la sustancia de las obras, sino además según un modo conveniente, es decir, por caridad. Y de esta forma no puede el hombre observar los preceptos legales ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza corrupta. De aquí que san Agustín, habiendo dicho en el libro *De corrept. et gratia* que sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien, añade: porque necesitan de ella no solo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben. En ambos estados,

[20] *S.Th*. I-II, q.109 a.3.
[21] *S.Th*. I-II, q.109 a.4.

> para observar los mandamientos, necesitan además el impulso motor de Dios, como ya queda dicho[22]».

En la respuesta a las objeciones Santo Tomás cita al Hiponense que insistentemente aleja todo peligro de interpretación naturalista y pelagiana de la Escritura, en este caso de la *Carta* de san Pablo *a los Romanos*: «san Agustín dice en el libro *De spir. et litt.*: No os inquiete haberme oído decir que los gentiles cumplen naturalmente lo prescrito por la ley; porque es el Espíritu de la gracia quien obra esto, para restaurar en nosotros la imagen de Dios conforme a la cual fue creada nuestra naturaleza[23]».

El obrar por el perfeccionamiento que produce la gracia no quita lo propio de la acción natural psíquica, sino que lo perfecciona: «Lo que podemos con el auxilio divino no nos es del todo imposible, si tenemos en cuenta aquello del Filósofo en III *Ethic.*: lo que podemos gracias a los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos. Y san Jerónimo, afirma en el mismo pasaje de la objeción: somos libres, pero de tal manera que debemos reconocer nuestra necesidad constante del auxilio divino[24]».

Veamos ahora un texto de la misma cuestión que explica todavía por qué es imposible en nuestro estado evitar el pecado sin la gracia [*utrum homo sine gratia possit non peccare*]:

> «El hombre puede ser considerado, bien en el estado de naturaleza íntegra, bien en el estado de naturaleza corrupta [*secundum statum naturae corruptae*]. En el primero de estos estados podía el hombre, aun sin la gracia, evitar el pecado, tanto mortal como venial, puesto que pecar consiste en apartarse de lo que es conforme a la naturaleza, y esto podía el hombre evitarlo cuando su naturaleza estaba intacta. Necesitaba, sin embargo, el auxilio de Dios, que le conservara en el bien, puesto que sin este auxilio la naturaleza

[22] *Cf. S. Th.* q.109 a.2, a.3, a.4.

[23] *S. Th.* q.109 a.4 ad 1. El texto de la objeción dice: «Según dice san Pablo en Rom 2,14, los gentiles, que no tienen ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley. Mas lo que el hombre hace naturalmente lo puede hacer por sí mismo. Luego puede cumplir los mandatos de la ley sin la gracia.»

[24] *S. Th.* q.109 a.4 ad 2.

misma caería en la nada. Mas en el estado de naturaleza corrupta, [*in statu naturae corruptae*], para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo. De aquí que san Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en *Rom* 7,25: *Yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado.* Por lo demás, en este estado, el hombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, como se expuso arriba (q.74 a.4); pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de aquí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos, como ya hemos dicho[25]. De igual manera, antes de que la razón humana en estado de pecado mortal sea reparada por la gracia santificante puede evitar los pecados mortales uno a uno y por algún tiempo, pues no es necesario que esté siempre pecando en acto. Pero es imposible que permanezca mucho tiempo sin pecar mortalmente. De aquí esta advertencia de san Gregorio en *Super Ezech.*: *"El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado."* La causa de esto es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, la razón, a su vez, debe estar sometida a Dios, en quien ha de poner el fin de sus apetencias. Pues los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón. Ahora bien, lo mismo que en el apetito inferior no sometido plenamente a la razón es inevitable que surjan de vez en cuando movimientos desarreglados, así también tienen que aparecer movimientos desordenados en la razón natural que se encuentra en estado de insubordinación a Dios. Porque cuando el hombre no tiene su corazón de tal manera fijo en Dios que ni por conseguir provecho ni por evitar daño consienta en apartarse de Él, le salen al encuen-

[25] *S.Th.* I-II q.74 a.3 ad 2.

> tro multitud de cosas que, por alcanzarlas o por rehuirlas, le inducen a apartarse de Dios por la infracción de sus mandatos, y así cae en el pecado mortal. Sobre todo, porque cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos, según observa el Filósofo en III *Ethic.* Mediante la premeditación puede, sin duda, eludir en alguno de sus actos el condicionamiento de los fines preconcebidos y de las inclinaciones habituales. Pero, como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación[26]».

Más aún, quien ya tiene la gracia necesita todavía nuevas gracias, porque aunque esté sanado en cuanto a la mente, permanece en él la corrupción y la infección en cuanto a la carne [*corruptio et infectio quantum ad carnem*], por la cual sirve a la ley del pecado, según cuanto enseñaba el Apóstol de los Gentiles (*Rom* 7,25). Permanece también, como fruto del pecado, cierta oscuridad de ignorancia en el intelecto [*quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu*]. El realismo tomista lleva a reconocer en la historia de la humanidad la causa de los errores continuos de la razón a todos los niveles[27].

Cuanto afirma el Aquinate, insistimos, es capital en la fundación de una auténtica psicología que considere integralmente la persona en su condición concreta, como corresponde a esta disciplina desarrollada en correspondencia con la realidad personal total.

La doctrina de Santo Tomás, que es la de san Agustín y la de la tradición en general, ha sido plenamente confirmada por el Magisterio como intérprete autorizado de la Sagrada Escritura. La encontramos sobre todo formulada en el *Concilio de Trento*[28]*,* refiriéndose al tema de que con cualquier pecado

[26] S.Th. I-II, q.109 a.8.

[27] S.Th. I-II, q.109 a.9.

[28] Sesión VI, cap. XV. «Se ha de tener también por cierto, contra los astutos ingenios de algunos que seducen con dulces palabras y bendiciones los corazones inocentes, que la gracia que se ha recibido en la justificación, se pierde no solamente con la infidelidad, por la que perece aún la misma fe, sino también con cualquiera

mortal se pierde la gracia, pero no la fe. Se pueden evitar efectivamente los pecados, pero con la gracia. Además, afirma el Sacro Sínodo del siglo XVI:

> «Ante todas estas cosas declara el Santo Concilio que para entender bien y sinceramente la doctrina de la Justificación, es necesario conozcan todos y confiesen, que habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán, hechos inmundos, y como el Apóstol dice, *hijos de ira por naturaleza, según se expuso en el decreto del pecado original; en tanto grado eran esclavos del pecado, y estaban bajo el imperio del demonio, y de la muerte, que no sólo los gentiles por las fuerzas de la naturaleza, pero ni aun los judíos por la misma letra de la ley de Moisés, podrían levantarse, o lograr su libertad; no obstante que el libre albedrío no estaba extinguido en ellos, aunque sí debilitadas sus fuerzas, e inclinado al mal*. Con este motivo el Padre celestial, Padre de misericordias, y Dios de todo consuelo, envió a los hombres, cuando llegó aquella dichosa plenitud de tiempo, a Jesucristo, su Hijo, manifestado, y prometido a muchos santos Padres antes de la ley, y en el tiempo de ella, para que redimiese a los judíos que vivían en la ley, y para que los gentiles que no aspiraban a la santidad, la lograsen, y todos recibiesen la adopción de hijos. A este mismo propuso Dios por reconciliador de nuestros pecados, mediante la fe en su pasión, y no sólo de nuestros pecados, sino de los de todo el mundo. *No obstante, aunque Jesucristo murió por todos, no todos participan del beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunican los méritos de su pasión. Porque así como no nacerían los hombres efectivamente injustos, si no naciesen propagados de Adán; pues siendo concebidos por él mismo, contraen por esta propagación su propia injusticia; del mismo modo, si no renaciesen en Jesucristo, jamás serían justificados*; pues en esta regeneración se les confiere por el mérito de la pasión de Cristo, la gracia con

otro pecado mortal, aunque la fe se conserve: defendiendo en esto la doctrina de la divina ley, que excluye del reino de Dios, no sólo los infieles, sino también los fieles que caen en la fornicación, los adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, vinosos, maldicientes, arrebatadores, y todos los demás que caen en pecados mortales; pues *pueden abstenerse de ellos con el auxilio de la divina gracia*, y quedan por ellos separados de la gracia de Cristo.»

> que se hacen justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a dar siempre gracias al Padre Eterno, que nos hizo dignos de entrar a la parte de la suerte de los santos en la gloria, nos sacó del poder de las tinieblas, y nos transfirió al reino de su hijo muy amado, en el que logramos la redención, y el perdón de los pecados[29]».

El Concilio considera la justificación, muy especialmente, en el sentido de Santo Tomás, para quien la justicia que se adquiere por la gracia no es solamente la sobrenatural, sino la misma justicia natural. Dice el Aquinate:

> «La justificación no se dice tal de la justicia legal, la cual es toda virtud, sino desde la justicia que dice rectitud general en el alma, por la cual más que por la gracia es llamada tal la justificación, porque a esta justicia se opone directa e inmediatamente todo pecado, ya que toca todas las potencias del alma; en cambio, la gracia está en la esencia del alma[30]».

[29] Sesión VI Celebrada en 13 de enero de 1547, Decreto sobre la Justificación. Cap. I. Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres. Cap. II. De la misión y misterio de la venida de Cristo. Cap. III. Quiénes se justifican por Jesucristo. Recordemos todavía, Sesión VI, Cánones sobre la justificación: «Can. 1. Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema. Can. 2. Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús solo a fin de que el hombre pueda más fácilmente *vivir justamente* y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema».

[30] *Q.D. De veritate*, q.28 a.1 ad 2: «*Iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae*». *Cf. Q.D. De malo*, q.5 a.1: «*Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est*».

3. Lugares paralelos

Santo Tomás radicaliza con el tiempo su posición respecto de la de su propio *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*[31].

La doctrina que sostiene en la *Summa Theologiae*, está ya claramente delineada en las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, siguiendo también a san Agustín[32]. Lo mismo en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, donde trata de excluir, como dijimos del mismo Hiponense, cualquier posibilidad de interpretación pelagiana del texto de san Pablo que dice que los gentiles para ellos mismos son ley cuando la cumplen naturalmente. En *Rom* 2, 14-16. *Super Epistolam ad Romanos* c.II l.3:

> «Recomienda en ellos la observancia de la ley cuando dice que cumplen naturalmente lo que corresponde a la ley, esto es, las cosas que manda la ley, en cuanto a los preceptos morales, que pertenecen al dictamen de la razón natural, como se dice también de Job que era justo y recto y temedor de Dios y huidor del mal. Por eso dice él mismo, han seguido sus huellas mis pies, y guardé sus caminos. Pero pone una duda la expresión que usa: "naturalmente", pues parece que apoya a los pelagianos, que decían que el hombre por sus solas fuerzas naturales podía guardar todos los preceptos de la ley. Por eso hay que exponer la palabra "naturalmente" en el sentido de la naturaleza reformada por la gracia. Pues se

[31] *Cf. In II Sententiarum*, d.28 a.2: «*...Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpae, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur*».

[32] *Q.D. De veritate*, q.24 a.12: «*Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale*».

> habla de los gentiles convertidos a la fe, los cuales, con el auxilio de la gracia de Cristo comenzaron a cumplir los preceptos morales de la ley. O bien se podría explicar la palabra "naturalmente" en el sentido de la ley natural que les muestra qué se debe obrar, según aquello del Salmo IV,7: muchos dicen, ¿quién nos mostrará los bienes? Está sellada [la luz de tu rostro sobre nosotros...] que es la luz de la razón natural, en la cual está la imagen de Dios. Y, sin embargo, no se excluye que sea necesaria la gracia para mover el afecto, como también por la ley hay conocimiento del pecado, como se dice más abajo en III, 20, y sin embargo, ulteriormente, se requiere la gracia para mover el afecto[33]».

4. Qué se entiende por psicoterapia y por psicología

A la luz de nuestro breve recorrido por el pensamiento y los textos del Aquinate hemos notado la evidente complejidad que, por una parte, presenta el estudio de la conducta humana como referida a la persona, y por otra, la simplicidad de la mirada unitaria del mismo hombre desde la altura de la contemplación teológica. La psicología es una realidad compleja, análoga, y personal que se encuentra situada entre esa complejidad y esta simplicidad, y *realizada de maneras análogamente diversas.*

En efecto, la psicología, como estudio del hombre concreto, no puede considerarse sin tener en cuenta la condición propia del psicólogo que emprende dicho estudio. Puede tener fe o no tenerla, puede tener una metafísica explícita o no tenerla,

[33] *Rom* 2, 14-16. S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolam ad Romanos* c.II l.3: «*Commendat in eis legis observantiam, cum dicit naturaliter faciunt quae sunt legis, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit: vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi. Sed quod dicit naturaliter, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici naturaliter, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? signatum, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum*».

puede eventualmente estar imbuido por doctrinas anti-metafísicas, como sucede con los psicólogos de origen freudiano y lacaniano y de otras orientaciones materialistas, y en general, implícita o explícitamente, en todos los que han recibido formación académica contemporánea en los ámbitos de los estudios de la psicología y la psiquiatría, incluso en las universidades católicas; puede el psicólogo, además, estar dotado de variadas habilidades personales.

No es posible, pues, concebir la psicología en sentido unívoco y acabado de una vez para siempre, al modo de una ciencia completa y *a priori* en la concepción kantiana (recordemos que Freud sigue de cerca a Kant, especialmente en moral)... y tampoco con un método único según el modelo cartesiano[34].

Si esto es así por lo que concierne a la psicología en sentido teórico, mucho más se verifica la analogía cuando se trata del psicólogo concreto que ayuda a otras personas por medio de una praxis psicoterapéutica. Es esta un diálogo interpersonal que no puede reducirse a un modelo aplicable para todas las situaciones humanas y para todos los psicólogos como si estuviesen igualmente capacitados (y como si no tuviesen en general múltiples deficiencias teóricas y prácticas, y también de conocimiento histórico de la filosofía y de la teología, derivadas en general de su formación profesional, de lo cual dan fe los mismos psicólogos apenas alcanzan un mínimo de sinceridad unida a la experiencia, —con la ayuda de la gracia—, y se logran zafar, más o menos, de sus condicionamientos preexistentes).

5. Distinción respecto de la psiquiatría

La psicología no es la psiquiatría. Esta consiste en una disciplina dentro de las ciencias médicas que considera, sí, la totalidad de la persona, pero lo hace desde la perspectiva de lo orgánico. Su objeto formal es el obrar humano en cuanto que los actos de las potencias superiores, intelecto y voluntad nece-

[34] *Cf.* I. Andereggen, «Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité», en *Catholica*, Francia, nº 119, 2013, 20-37; «Contributi per un'analisi filosofico-spirituale della modernità», en *...Vaticano II... analisi storico-filosofico-teologica*, Roma, 2011, 133-154.

sitan el concurso de los movimientos de las pasiones de los apetitos con órgano corporal, que siguen a los sentidos internos y externos que también tienen órgano corporal. Estos órganos están, a su vez, en interdependencia respecto del conjunto del organismo humano físico. En este sentido es muy necesaria la investigación teórica, ya que por más que haya habido grandes avances en las neurociencias y en todas las partes de la medicina, es muchísimo lo que queda por conocer para captar cómo influye el estado de los órganos corporales humanos y su equilibrio sobre los aspectos inferiores de la psique o alma humana.

En este sentido la ciencia moral clásica, y muy especialmente la reflexión filosófico-moral aristotélico-tomista, manifiesta claros aportes a la hora de distinguir los actos propiamente humanos de los actos meramente del hombre. La inteligencia y la voluntad humanas nunca pueden ser determinadas desde la parte sensitiva y orgánica. Los psiquiatras harán muy bien en no pasar estos límites refugiándose en la psicología antes de reconocer lo que todavía no conocen en su propio campo científico. Es mucho e importante lo que queda por comprender, sea a nivel general, sea a nivel de los casos particulares sobre cómo influyen no solamente los diferentes estados de los órganos de las facultades del hombre, sino incluso los normales estados patológicos corporales sobre la operación de las facultades sensitivas y afectivas que dependen de la corporeidad; siempre atendiendo, por supuesto, a la totalidad del hombre como persona.

Recordemos que la psicología en su configuración contemporánea, que depende fuertemente de Freud, se autoformuló en cuanto disciplina independiente, en el mismo Freud, como una actividad no-médica, llegando a afirmar él mismo que sería mejor cultivada por los no médicos que por los médicos, dada su dirección al estudio de los fenómenos meramente corporales y su condicionamiento científico-biológico[35]. Dice Freud:

[35] *Cf.* S. FREUD, *Análisis profano (psicoanálisis y medicina) conversaciones con una persona imparcial*, 1926: «ha de tenerse en cuenta que el médico recibe en las aulas una educación casi opuesta a lo que exigiría una preparación al psicoanálisis. Su atención es orientada hacia hechos anatómicos, físicos y químicos, objetivamente determinables, de cuya exacta comprensión e influencia apropiada depende el éxito de la intervención médica. Se aproxima a su círculo visual el problema de la

«Yo mismo propugno el valor autónomo del psicoanálisis y su independencia de la aplicación a la medicina[36]». Para Freud practicará mejor el psicoanálisis un doctor en filosofía que un médico. A pesar de eso, la psicología y el mismo psicoanálisis se continuaron entendiendo ampliamente como disciplina médica empírica. Lo vemos por ejemplo en Maritain, al cual nos referiremos todavía[37]. Para este, «la psicoterapia no solo se distingue de la educación moral o religiosa por su fin, sino también por sus medios. Mientras que la moral o la religión utilizan la libertad, la psicoterapia usa el determinismo[38]». Es decir, exactamente lo opuesto de lo que pensaba su admirado Freud, a quien no parece conocer sino superficialmente. Otro autor que piensa la psicología como ciencia absolutamente desligada de la filosofía es Agostino Gemelli, de gran influjo en Italia, llegando a condicionar tal vez en cierto modo las expresiones del mismo magisterio eclesial[39].

vida, en cuanto hasta ahora hemos llegado a explicárnoslo por el juego de las fuerzas observables también en la naturaleza inorgánica. En cambio, no se despierta su interés por las facetas anímicas de los fenómenos vitales. El estudio de las funciones psíquicas superiores no interesa a la medicina. Es el objeto de otra distinta facultad. La psiquiatría debería ocuparse, por su parte, de las perturbaciones de las funciones anímicas, pero ya sabemos en qué forma y con qué intenciones lo hace. Busca las condiciones físicas de las perturbaciones psíquicas y las trata como otros motivos de enfermedad... Los analistas profanos que hoy practican el psicoanálisis no son individuos cualesquiera, de procedencia indistinta, sino personas de formación académica, doctores en filosofía, pedagogos y algunas señoras de gran experiencia y personalidad sobresaliente».

[36] *Cf. Ibidem*.

[37] *Cf.* J. Maritain, Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis, trad. esp. Buenos Aires 1980, 39; 48.

[38] *Ibidem*, 40.

[39] *Cf.* E. Misiak-V. Staudt-E. Boring, *Los católicos y la psicología, anotaciones históricas*, Barcelona 1955, 211-212: «No pudo quedar él indiferente al problema de la relación entre la filosofía y la psicología... Gemelli trató el problema en el Congreso Internacional Tomista de 1936, bajo el título: in tema di rapporti tra psicologia e filosofia. Este documento revela a Gemelli como el más vigoroso abogado entre los católicos de una completa distinción de la psicología de la filosofía... La psicología es una ciencia experimental. He aquí sus palabras: *"Considero a la psicología como una ciencia, ni más ni menos que cualquier otra ciencia experimental; y añado que debemos hacer adelantar lo más posible el proceso de liberación de esta ciencia de la filosofía, de la cual hasta hace poco la psicología era meramente un modesto capítulo. Debemos separar completamente los últimos lazos que quedaban todavía, de tal modo que la libre psicología pueda desarrollarse sin obs-*

6. **Consideración desde la teología espiritual**

La psicología, en este sentido, está ya en el punto de partida fáctico más cerca de la teología espiritual que de la medicina. Para una orientación en el orden espiritual será siempre útil referirse a la presentación ordenada del Aquinate. Aunque la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en su valencia psicológica, debe ser desarrollada, desde el punto de vista espiritual, con la ayuda de los grandes doctores de la Iglesia que recibieron los carismas más claros en este ámbito, profundamente concordantes con sus enseñanzas, como san Juan de la Cruz[40] y san Francisco de Sales[41].

7. **El inadecuado conocimiento de las leyes de la evolución espiritual produce la «necesidad» de la psicoterapia**

Partamos de la situación de hecho para entender por qué en la actualidad es tan requerida y aconsejada la terapia psicológica, no solamente en general, sino especialmente en los ámbitos católicos. Es claro que en los últimos años se ha producido un quiebre y una discontinuidad respecto de la tradición espiritual de conocimiento del hombre y de las leyes que regulan su conducta respecto de la edad patrística, el medievo, e incluso la primera parte de la modernidad donde descollaban figuras como san Juan de la Cruz, santa Teresa, san Ignacio de Loyola y san Francisco de Sales. Todo el bagaje de conocimientos teóricos y prácticos referidos a la conducta humana de la gran sabiduría cristiana es hoy prácticamente desconocido.

Ahora bien, gran parte de la necesidad de la psicoterapia como es advertida incluso por directores espirituales, confesores y superiores, proviene del desconocimiento de las leyes profundas de la evolución mística y espiritual o, a un nivel más elemental, incluso de las grandes observaciones antropológicas y éticas que se encuentran por ejemplo en la *Ética a Nicómaco*

táculos en su camino" Escribiendo sobre la relación de la psicología con la biología, en otro artículo, Gemelli considera la psicología como una de las ciencias biológicas, puesto que se da una continuidad entre los hechos biológicos y psíquicos, a causa de la unidad del hombre, y señala la necesidad de incluir en su objetivo los hallazgos de otras ciencias que estudian también el comportamiento humano».

[40] Especialmente en «La noche oscura» y la «Subida del Monte Carmelo».

[41] Especialmente en la «Introducción a la vida devota».

de Aristóteles, el primer gran tratado de psicología, todavía irreemplazable. Muchas veces se desconoce, como dijimos, también el fondo filosófico de los autores principales que determinaron la historia de la psicología en el siglo XX, y que siguen influyendo en la formación universitaria de los psicólogos, su «imaginario» y su praxis profesional. Esta, por otra parte, es concebida estrechamente sobre la relación individual médico-paciente cuando gran parte del problema que origina el recurso a la psicoterapia es la falta de acertada *inserción comunitaria* del individuo, que requiere una sanación «político-ética» al nivel natural[42], y sobre todo una sanación por la gracia al nivel sobrenatural, considerando, como ya dijimos, que no es posible el cumplimiento pleno del orden natural sin su restauración a partir del orden sobrenatural, y por tanto, que *es imposible una terapia sobre la base de un método natural, y menos único, que produzca por sí misma la salud psíquica sin el auxilio de la gracia*, y por tanto de la inserción en la vida de la comunidad eclesial por parte de la persona en dificultad.

8. El magisterio y la psicología

Dado que la plenitud humana e incluso la salud psíquica no puede darse, para escándalo de muchos, sin la gracia, está claro que no es suficiente recordar la doctrina tradicional, sino que resulta imperioso considerar las orientaciones del magisterio de la Iglesia sobre la psicología y la psicoterapia. Rescatamos brevemente solo dos, las más importantes referencias que se encuentran entre las alocuciones del Papa Pio XII y los documentos del Concilio Vaticano II.

El Papa Pacelli considera especialmente el aspecto moral de la psicología y la psicoterapia, no sin —vista a distancia— una cierta dosis de ingenuidad sobre la constitución epistemológica de las ciencias psicológicas como ya segura y dada[43].

[42] *Cf.* I. Andereggen, «La necesidad de la gracia en el ámbito ético-político», en *id*., *Antropología profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, 301-214.

[43] *Cf.* Pio XII, Discurso del santo padre Pío XII a los participantes en el V congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica, lunes 13 de abril de 1953: «*Nous vous souhaitons*» AAS 45 (1953) 278-288. *Cf. Ibidem* n.2-3; 6: «Es

El Concilio Vaticano II, como hace en general con todos los temas, se refiere especialmente al magisterio de Pio XII. Debe tenerse en cuenta que poco antes de la celebración del Concilio el Santo Oficio, en 1961, en época del pontificado de Juan XXIII, había emanado un *Monitum* advirtiendo acerca de los peligros del psicoanálisis y prohibiendo a los sacerdotes y religiosos el ejercicio del psicoanálisis, entendido no sólo estrictamente en el sentido del método ideado por Freud, sino en el de la terapia psicológica en general —como se desprende del texto citado de Pio XII del 1952—, así como someterse a terapia sin permiso del Ordinario[44]. En los últimos años, dados los abusos en este campo por parte de superiores religiosos y obispos, la autoridad ha advertido en sentido contrario que nadie puede ser sometido a psicoterapia por ningún motivo sin su

menester que la psicología teórica y la práctica tengan presente, tanto la una como la otra, que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral... La psicoterapia y la psicología clínica deben considerar siempre al hombre: 1) como unidad y totalidad psíquica; 2) como unidad estructurada en sí misma; 3) como unidad social; 4) como unidad trascendente, es decir, con tendencia hacia Dios... . Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísico.» *Cf*. ID. Discurso del 13 septiembre de 1952.

[44] *Cf. Actae Apostolicae Sedis*, (A.A.S) III (1961) p.571: «*Suprema Sacra Congregatio S. Officii Monitum: Cum compertum habeat passim esse vulgatas et adhuc spargi multas et periculosas opiniones circa peccata contra VI Decalogi praeceptum et circa imputabiltatem humanorum actuum, haec Suprema Sacra Congregatio sequentes normas publici iuris fieri cansuit:*

1) Episcopi, Praesides Faculatum Theologicarum, necon Seminariorum et scolarum Religiosorum Moderatores, ab iis quibus munus incumbit docendae theologiae moralis vel congeneris disciplinae, omnino exigant ut traditae ab Ecclesia doctrinae ad amussim se conforment (cf. Can. 129).

2) Censores ecclesiastici magnam adhibeant cautelam in recensendis ac indicandis libris et ephemeridibus, in quibus agitur de sexto Decalogi praecepto.

3) Clericis et Religiosis interdicitur ne munere psychoanalystarum fungantur, ad mentem can. 139, par. 2.

4) Improbanda est opinio eorum qui autumant praeviam institutionem psychoanalyticam omnino necessariam esse ad recipiendos Ordines Sacros, vel proprie dicta psycholanalytica examina et investigationes subeunda esse candidatis sacerdotii et professioni religiosae.

Quod valet etiam si agitur de exploranda aptitudina requisite ad sacerdotium vel religiosam professionem. Similiter Sacerdotes et utriusque sexus Religiosi psychoanalystae ne adeant nisi Ordinario suo gravi de causa permittente.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 13 Iulli 1961.

Sebastianus Masala, Notarius».

consentimiento libre expreso, no coaccionado de ninguna manera, y por escrito, sin que se puedan comunicar los datos obtenidos en la psicoterapia al mismo superior[45]. Evidentemente está en juego lo más íntimo de la vida personal, por lo cual la psicoterapia es incomparable con la medicina, a la cual un superior podría legítimamente someter un subordinado.

Los documentos del Concilio Vaticano II se refieren a la «sana psicología[46]». Cuando inmediatamente se refiere a la pedagogía no agrega el adjetivo «sana». Ve un problema principalmente en la psicología. Teológicamente solo es «sana» psicología la que está abierta a considerar el influjo de la gracia «sanante» al mismo tiempo que elevante, y que no separa abstractamente el orden natural del sobrenatural en nombre de una supuesta y mal entendida «autonomía de la realidades terrenas», apelándose incluso para esto a la autoridad del mismo Concilio[47].

No podemos dejar de señalar a propósito de este último punto cómo el amplio influjo de Maritain ha contribuido no poco a la difusión de una mentalidad naturalista por lo que se refiere a la psicología en los ambientes católicos[48]. Para Maritain —nada

[45] *Cf.* Congregación para la Educación Católica. *Orientaciones para el uso de competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, del 29.06.2008 en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html.

[46] Concilio Vaticano II, *Optatam Totius*, n.3; n.11.

[47] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n.36: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... Pero si por autonomía de lo temporal se quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad de esta afirmación».

[48] *Cf.* J. Maritain, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, *Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires 1980, 52-53: «Es difícil no ver en la obra de Freud un castigo del orgullo de esa soberbia personalidad farisaica que el racionalismo había erigido como un fin en sí supremo. Caen las máscaras, lo que estaba oculto en los sepulcros blanqueados aparece a la luz del día... El esfuerzo de Freud habrá sido denunciar la mentira de esa falsa conciencia. Esta, a decir verdad, encubre y disimula profundas corrientes inconscientes, no sólo los intereses económicos, los intereses de clase, como afirmaba Marx, sino en general todo el mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí, y de lo salvaje y demoníaco que se había querido negar. Después de Freud una determinada forma de fariseísmo se ha vuelto imposible. El hombre, para reencontrar su unidad, deberá hallar una nueva

menos— «la persona será conducida a una purificación espiritual y a una conciencia mejor de su propio universo por una inteligencia correcta de los descubrimientos de Freud[49]», autor al cual califica como «genio[50]», «gran iniciador[51]» y «gran descubridor[52]». Para Maritain, en efecto, la purificación implica «el desprendimiento de la perfección en la perfección[53]», expresión que puede entenderse bien, pero que también puede entenderse mal, como sucede si se aplica al psicoanálisis.

9. Necesidad de una renovación sobre bases tomistas

Como pudimos observar ya brevemente, es santo Tomás de Aquino un autor verdaderamente genial en el ámbito de la psicología. En un trabajo anterior hemos analizado la conexión de los temas principales de la *Suma de Teología* con los temas variados que ocupan la actividad, de límites indeterminados hoy, denominada psicología, que va desde aspectos teóricos y filosóficos hasta otros experimentales, desde la actividad terapéutica centrada en los aspectos más externos de la conducta humana hasta los más internos y espirituales, desde lo comunitario hasta lo más marcadamente individual e individualista, desde una concepción refractaria a la religión hasta una simbiosis posmoderna entre religión y psicoanálisis, y el reemplazo de la guía espiritual por la terapia psicológica[54].

frescura, y una nueva conciencia de sí.» La descripción no está muy lejos de cuanto formula Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

[49] *Ibidem*, 20-21.

[50] *Ibidem*, 26; 29-30.

[51] *Ibidem*, 32.

[52] *Ibidem*, 55: «Encontramos en Freud un ejemplo eminente de esa ley estadística: que los grandes descubrimientos, a causa de la desgraciada condición del hombre y de su debilidad para alcanzar la verdad, parecen tener necesidad, sobre todo cuando llevan al mundo de los sentidos, de violentos estímulos afectivos, los cuales, a pesar de excitar y guiar la investigación, inclinan por otra parte la inteligencia al error. Pero en definitiva el error habrá servido así a la verdad a pesar suyo; y gracias a los procesos de purificación y reintegración a los cuales como consecuencia estará obligada la razón, es todavía la verdad quien pronunciará la última palabra».

[53] *Ibidem*, *La experiencia sobrenatural y el vacío*, 137.

[54] I. ANDEREGGEN, *Santo Tomás psicólogo*, en *id,. Antropología profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno,* Buenos Aires, 2008, 353-365.

El carisma de claridad racional del Aquinate es providencial en estas circunstancias. Los tomistas, siguiéndolo, podemos dar una contribución muy importante en primer lugar en el ámbito académico católico en vistas a la ardua tarea de ordenar el ámbito de la psicología considerando adecuadamente *las relaciones entre la naturaleza y la gracia* y sobre todo la función sanante de la misma gracia, sin la cual no es posible la perfección en el orden natural y por tanto la bondad personal y comunitaria[55].

No podemos dejar de mencionar en este punto a un gran precedente de esta renovación, el psicólogo y psiquiatra católico austríaco Rudolff Allers, quien recogiera los aportes de Alfred Adler en una síntesis auténticamente fiel a los principios de Santo Tomás[56].

10. Problemas prácticos: educación, crisis individual, ámbitos eclesiales

En la situación concreta en la cual nos encontramos hoy en la vida de la Iglesia, en el ámbito educativo sobre todo universitario, y en el ambiente social en general, es urgente enfrentar la problemática psicológica con lucidez especulativa y sin temores, sin «complejos» frente a la auto-presentación de las disciplinas conectadas con la psicología tal como hoy se desarrolla. No es posible hacer esto pretendiendo una perfecta armonía concordista. Recordemos, para citar solo un ejemplo, la posición ya aludida de Maritain.

Es necesario *discutir* los presupuestos filosóficos, la constitución epistemológica, la posición frente a la fe y la gracia, y también el resultado práctico de la actividad psicoterapéutica, así como la formulación académica universitaria de los estudios e investigaciones psicológicas, la historia de la psicología «ofi-

[55] *Cf.* I. Andereggen y otros, *Bases para una psicología cristiana*, Buenos Aires, 2005, 9-30. I. Andereggen-Z. Seligmann, *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1999. Z. Seligmann, *La ley y la psicología moderna, el tratado de la ley en la Suma de Teología de santo Tomás de Aquino y la psicología moderna,* Buenos Aires, 2012.

[56] Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, trad. esp. Barcelona, 1950.

cial» *y su confrontación con la real*, que arranca desde muy antiguo tiempo, el «método» utilizado de la actividad profesional de psicólogos y psiquiatras, y por fin, el imaginario colectivo contemporáneo acerca de la psicología, fundamentalmente determinado por la imagen de Freud como «padre del psicoanálisis».

11. Conclusión

Recapitulemos lo recorrido. Iniciamos esta conferencia ilustrando los temas principales que desarrollamos desde algunos textos capitales del Aquinate. En primer lugar tratamos acerca de la esencia de la gracia según santo Tomás de Aquino, la cual por su carácter divino no puede ser conocida directamente como es en sí, sino a través de sus efectos, los cuales a su vez se captan de la manera más clara considerando su necesidad. En segundo lugar, nos referimos a algunas problemáticas psicológicas correspondientes a la situación contemporánea de la antropología y de la cultura, en vistas de comprender la recepción de la doctrina acerca de la gracia en nuestro contexto concreto, especialmente en el ámbito de la vida cristiana y la concepción católica. En tercer lugar, nos referimos a la doctrina de Santo Tomás de Aquino en su valencia psicológica, que debe ser desarrollada desde el punto de vista espiritual con la ayuda de los grandes doctores de la Iglesia en este ámbito, profundamente concordantes con sus enseñanzas, como san Juan de la Cruz y san Francisco de Sales. En cuarto lugar, hemos considerado la conexión entre la doctrina de la gracia y los distintos niveles epistemológicos de la psicología. Por último, formulamos conclusiones referidas especialmente al contexto contemporáneo, y teniendo una mirada especialmente dirigida al ámbito psicológico profesional y su influjo sobre la vida cristiana.

Estas reflexiones intentaban especialmente dar inicio al intercambio que invito a realizar francamente a continuación y que seguramente será muy fructífero y enriquecedor y con vivas reacciones que desde ya agradezco.

12. Bibliografía

Agustín De Hipona, S., *De correptione et gratia,* CPL 353, en: E. Dekkers/Ae. Gaar, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1961; ib. 1995. Trad. esp., *De la corrección y de la gracia*, en: Fr. Victorino Capánaga, ORSA-Fr. Emiliano López, OSA-Fr. Andrés Centeno, OSA-Fr. Enrique de Vega, OSA-Fr. Toribio de Castro, OSA, *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, Tomo VI, *Tratados sobre la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1949, 117-202.

————, *Epistulae*, CPL 262, Epist. 186, en: E. Dekkers/Ae. Gaar, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1961; ib. 1995.

Allers, R., *Naturaleza y educación del carácter*, trad. esp. Barcelona, 1950.

Andereggen, I. y Seligmann, Z., (eds.), *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1999.

Andereggen, I. *et als*., *Bases para una psicología cristiana*, Buenos Aires, 2005.

————, *La necesidad de la gracia en el ámbito ético-político*, en *id., Antropología profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, pp. 301-214.

————, *Antropología Profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno,* Buenos Aires, 2008.

————, *Santo Tomás psicólogo*, en Id., *Antropología profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, 353-365.

————, *Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité*, en: *Catholica,* Francia, nº 119, 2013, 20-37.

————, *Contributi per un'analisi filosofico-spirituale della modernità*, en: P. Stefano, M. Manelli, FI-P. Serafino M. Lanzetta, FI, *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale, analisi storico-filosofico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Roma, 2011, 133-154.

Bloch, H. *et al*., *Grand dictionnaire de la psychologie*, art. *Psychiatrie*, 610-612, Larousse, Paris 1991.

————, *et al*., *Grand dictionnaire de la psychologie*, art. *Psychologie*, p.614-617, Larousse, Paris 1991.

Concilio de Trento, Sesión VI, cap. XV, sesión celebrada en 13 de enero de 1547, Decreto sobre la Justificación. Cap. I. "Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres." Cap. II. "De la misión y misterio de la venida de Cristo". Cap. III. "Quiénes se justifican por Jesucristo". Sesión VI, "Cánones sobre la justificación", Can. 1; Can. 2. Texto original latino en: Denzinger-Schönmetzer,

Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum, editio XXXVI emendata, [CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio VI, *Decretum de Iustificatione*], p. 368-381, n.1520-1599, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, MCMLXXVI.

CONCILIO VATICANO II, *Decretum de Institutione Sacerdotali* [*Optatam Totius*], texto latino en: SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Vaticani II, Tipis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIV, p. 357-384.

CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* [*Gaudium et Spes*], texto latino en: SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Vaticani II, Tipis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIV, p. 681-835.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, Roma 2008, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html.

FRANÇOIS DE SALES, EVÊSQUE DE GENÈVE, *Introduction à la Vie Devote, dernière édition reueuë, corrigée, & augmentée par le mesme Autheur,* chez Mathurin Henault, ruë Clopin devant le petit Navarre (Avec approbation des Docteurs)*,* Paris, 1625.

————, *Introducción a la Vida Devota*, traducción española de DON PEDRO SILVA, PRESBÍTERO, México, 1958.

FREUD, S., *Obras completas*, 17 volúmenes, edición española [elogiada por Freud en vida] DE LUIS LÓPEZ-BALLESTEROS Y DE TORRES, Madrid 1922-1934, completada luego en Buenos Aires y Madrid. Hay versión informática.

————, *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*]**,** Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978.

————, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, 1908, en: *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*]**,** Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978, volumen IX - *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908).

————, *El interés por el psicoanálisis*, 1913, en: *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*]**,** Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978, volumen XIII - *Tótem y tabú*, y otras obras (1913-1914).

————, *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, 1926, en: *Obras completas* [edición española basada

en la *Standard Edition*], Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978, volumen XX - *Presentación autobiográfica*, *Inhibición, síntoma y angustia*, *¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras* (1925-1926).

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg 1988, 359,20-360,19; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires, 1981, 321.

Juan de la Cruz, S., "La noche oscura", en Crisogono de Jesús-Matías del Niño Jesús-Lucinio Ruano, ocd, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, 642-726.

————, "La Subida del Monte Carmelo" , en Crisogono de Jesús-Matías del Niño Jesús-Lucinio Ruano, ocd, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, 454-641.

Kierkegaard, S., "El concepto de la angustia, simple investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original, por Virgilius Haufniensis, Copenhague 1844", en Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. esp. de la *Revista de Occidente*, Espasa-Calpe argentina, Buenos Aires-México, 1940.

————, "Il concetto dell'angoscia, semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale, di Virgilius Haufniensis", en Sören Kierkegaard, *Opere*, trad. it. de Cornelio Fabro, Sansoni editore, Firenze, 1972, pp. 107-197.

Larchet, J.C., *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, trad. it. Milano, 2003.

————, *L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*, trad. it., Milano, 2006.

Lindworsky, J., *Psicología Experimental*, trad. esp. Bilbao, 1946.

Maritain, J., "Freudismo y psicoanálisis", en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 25-55.

————, "La experiencia mística natural y el vacío", en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 105-137.

Misiak, E.-Staudt, V.-Boring, E., *Los católicos y la psicología, anotaciones históricas*, Barcelona, 1955, 211-212.

Pio XII, [Discurso del 13 septiembre de 1952] *Iis qui interfuerunt Conventui primo internationali de Histopathologia Systematis nervorum, Romae habito. Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale,* [Annus XXXXIV - Series II - Vol. X-IX] 44 (1952) 779-789.

————————, Discurso del Santo padre Pío XII a los participantes en el V congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica, lunes 13 de abril de 1953: «Nous vous souhaitons», *Acta Apostolicae Sedis. Comentarium Officiale,* 45 (1953) 278-288.

SELIGMANN, Z., *La ley y la psicología moderna, el tratado de la ley en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la psicología moderna*, Buenos Aires, 2012.

SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *monitum* datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 13 Iulli 1961, en: *Actae Apostolicae Sedis*, *Comentarium Officiale,* 53 (1961) p.571.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, en: CORPUS THOMISTICUM, *Editio Leonina* [http://www.corpusthomisticum.org/repedleo.html]

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* ..., t. 6: *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891) 470 pp.

————————, *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* ..., t. 6: *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1892) 361 pp.

————————, DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM, *Summa Theologiae*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994 [cinco volúmenes].

Olga L. Larre

Universidad Católica Argentina
CONICET
Argentina
olga_larre@uca.edu.ar

La cosmología de la *reditio* en Tomás de Aquino
Un examen en torno a la noción de materia

Resumen: Constituye nuestro propósito en este trabajo analizar la noción de materia en Tomás de Aquino, a partir del *Hexaemeron* inserto en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (II, dist. 12-15). El trabajo sobre el texto del Lombardo se convierte en ocasión, para Aquino, no solo de comentar el *Génesis* examinando con detalle la lectura de san Agustín, sino también de interpretar a Aristóteles exponiendo su propia doctrina de la materia, a través de un diálogo con Avicena, Averroes, Avicebrón y otros filósofos contemporáneos. Esta actitud lo presenta al *Doctor Communis* como un lector de sus predecesores y contemporáneos. Tiene clara conciencia del debate desarrollado en su tiempo en torno a la materia y quiere situar sus ideas en un contexto amplio. Sus posiciones fundamentales ya están tomadas y los pilares de su doctrina, configurados.

Palabras clave: materia – Tomás de Aquino – Averroes – Avicena – Avicebrón

Abstract: It is our purpose in the present work to analyze the notion of Aquinas' matter, in his *Hexaëmeron* included in the *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* (II Sent., dist. 12-15). His commentary on Lombard is an occasion not only for explaining *Genesis* and for closely examining Saint Augustine's understanding; but also for offering the opportunity to interpret Aristotle, and to present his doctrine of matter through a dialogue with Avicenna, Averroes, Avicebron and others contemporary philosophers. This attitude shows Doctor Communis as a reader of his predecessors and contemporaries. It is clear that he is perfectly aware of the current debate and wants to situate his ideas in a broader context. His fundamental positions are already taken and the pillars of his doctrine, configured.

Keywords: Matter – Aquinas – Averroes – Avicenna – Avicebron

Artículo recibido el 6 de noviembre de 2015; aceptado el 27 de noviembre de 2015.

Habitualmente el tema cosmológico en el Aquinate es estudiado siguiendo la vía inductiva que está presente en la línea de los grandes comentarios aristotélicos a la *Física*, a los tratados *Sobre el Cielo y el Mundo,* y *Sobre la Generación y la Corrupción.* Nos proponemos en este caso seguir un camino distinto donde el tratamiento físico es iluminado desde una perspectiva teológico-metafísica. Seguiremos para ello los pasos del *Comentario a las Sentencias,* primera gran obra teológica de Tomás de Aquino que representa su enseñanza como bachiller en la Universidad de París. Redactado entre 1254 y 1256, Tomás no lo consideró nunca como definitivo, lo ha modificado en distintas ocasiones, e incluso, diez años más tarde, lo corrigió para dictar las clases dirigidas a los estudiantes romanos de Santa Sabina[1]. Este *Comentario* es una pieza clave del *corpus* tomasiano por varios motivos. Nos permite conocer el pensamiento filosófico-teológico de Aquino de un modo integral; nos procura, además, datos sobre la evolución de su doctrina, permitiéndonos evaluar su originalidad. Y finalmente, tiene la ventaja de exponer el pensamiento sobre el conjunto de la problemática teológica, obligando a tomar contacto con todos los problemas que formulaba la enseñanza y a tener clara conciencia de su interdependencia.

El *Comentario* propone una estructura teleológica del cosmos, según una doble relación de descenso y producción de las creaturas y de regreso al creador; en cuanto todo procede de Dios como origen y vuelve a Él como fin último. En este esquema Tomás conecta el dinamismo del *exitus* y el *reditus* con la doble relación interna de la vida íntima de Dios: de un lado, la procesión del Verbo a partir del Padre expone la eficiencia de Dios en la creación; de otro, la espiración del Espíritu Santo modula la causalidad formal de la gracia que permite el retorno de las criaturas a Dios[2].

[1] TOMÁS DE AQUINO, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. by LEONARD E. BOYLE OP and BOYLE, JOHN F., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006.

[2] Sobre el tema puede consultarse la introducción de CRUZ CRUZ, JUAN a la traducción al español del *Comentario a las Sentencias* Vol. I/1, «El misterio de la Trinidad», EUNSA, 2002, p. 30-31.

En particular nos detendremos en el examen de la noción de materia expuesta en las *Sentencias*, haciendo centro en el relato de la creación; el tema había sido tratado previamente por Aquino en el opúsculo filosófico *Sobre los principios de la naturaleza*[3], texto juvenil donde la materia es examinada desde una perspectiva física, en relación con el movimiento en un orden accidental y substancial. En este opúsculo la materia es definida, en sentido estricto, como lo que está en potencia con respecto al ser substancial[4]; tiene un ser incompleto y solo deviene existente a través de la forma[5]. Su característica esencial es la incompletitud ontológica y su dependencia existencial respecto de la forma[6]. Siguiendo a Aristóteles, considera a la materia principio y causa de la generación[7] y procura dar

[3] Sobre la fecha y naturaleza de este opúsculo ver Dondaine, Hyacinthe F.: «Préface» en Tomás de Aquino, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, Roma: Editori di San Tommaso 1976 (Opera omnia, t. 43, pp. 1-47), pp. 5-6; Imbach, Ruedi, Oliva, Adriano: *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin 2009, pp. 35-37; Porro, Pasquale: *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Bologna, Carrocci editore 2012, pp. 22-29; Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris: Ed. Universitaires de Fribourg (CH)-Les Éditions du Cerf 2002, pp. 71-73. Finalmente, para un estudio comparativo entre la doctrina de las *Sentencias* y el *De Principiis* puede consultarse: Borgo, Marta, "Early Aquinas Matter. Notes on the Reception of the Aristotelian Corpus in the 13th Century", *Tópicos*, *Revista de Filosofía*, 45 (2013), 83-128.

[4] Tomás de Aquino, *De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum*, Textum Leonino 1972 praebito adaequatum ac translatum a Busa, Roberto SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Alarcón, Enrique atque instruxit, http://www.corpusthomisticum.org/opn.html fecha de consulta: 14/10/2015, cap. 1: «*Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia*».

[5] Tomás de Aquino, De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum cap. 2: «*Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima*».

[6] Tomás de Aquino, *De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 2: «*materia prima per se non potest cognosci vel definiri sed per comparationem ut dicatur quod illud est materia prima quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes sicut aes ad idolum et infiguratum*».

[7] Tomás de Aquino, *De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 3: «*Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem (...) Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod*

cuenta de su relación con la forma y con la privación[8].

1. Presentación del tema de la materia en el contexto del relato hexameral

La indagación en torno a la materia se inscribe en el *Comentario a las Sentencias*, de un modo central, en el tratamiento propio del poema de la creación, pórtico de las Sagradas Escrituras, que describe el origen y existencia del mundo desde lo más imperfecto a lo más complejo. Hay marcadas diferencias entre el texto fuente de Pedro Lombardo y el comentario de Aquino.

El Maestro de las *Sentencias* usa a Alcuino como ancla en la secuencia de la creación al sostener cuatro modos de operación divina[9]: primero, Dios creó todas las cosas eternamente en el Verbo, esto significa que poseyó el plan de la creación en su pensamiento desde toda la eternidad. Al manifestar este plan, procedió por etapas. Primero creó los ángeles y la materia informe. Luego, durante los seis días subsiguientes produjo las criaturas individuales a partir de la materia y de las formas creadas para este propósito. El Lombardo adopta la exposición del relato gregoriano o isidoriano por sobre el comentario de san Agustín por cuanto entiende se componen más adecuadamente

principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus».

[8] TOMÁS DE AQUINO, *De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 2: «*Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio; quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio; alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione*».

[9] TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, liber II a distinctione XII ad distinctionem XV, Textum Parmae, 1856, editum ac automato translatum a BUSA, ROBERTO SJ in taenias magneticas denuo recognovit ALARCÓN, ENRIQUE, atque instruxit. Disponible en: http://www.corpusthomisticum.org/snp2012.html, Fecha de consulta: 14/10/15. Todos los textos en latín citados en las notas corresponden a esta fuente. Hay versión en español (Ed. EUNSA) en la que participé como traductora de las distinciones 12-15 correspondientes al relato de la creación, motivo del presente trabajo. Por ello los textos en español tanto de Tomás de Aquino como de Pedro Lombardo referidos en el cuerpo del artículo se corresponden con esta traducción. Véase: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/1, (ed. CRUZ CRUZ, JUAN), dist. 12-15, EUNSA, 2005, p. 365-473..

con el texto del *Génesis*[10]. Y, por último, el Maestro introdujo las razones seminales agustinianas que garantizan el futuro desarrollo de las criaturas con posterioridad a los seis días[11].

El comentario de Aquino tiene mayor profundidad filosófica; temáticamente sigue el mismo orden reconocido por todos los exégetas: el autor comienza por la creación general del mundo, cielo y tierra, criaturas espirituales y materiales[12]; estas últimas en un estado elemental y todavía no organizado[13].

Aquino adopta la doctrina de la *creatio ex nihilo,* cuya formulación surge hacia la segunda mitad del siglo II d.c., si bien hay todavía en el siglo III cristianos que expresan la creación a partir de materia preexistente (*ex aliqua materia*), pero no *ex nihilo*[14].

La fórmula *creatio ex nihilo* era conocida en tiempos de san Agustín[15] (s. V); e incluso Juan Escoto Eriúgena explica la creación como la actividad de la voluntad divina que produce todo lo que existe pasándolo del no-ser al ser[16]. El mismo Pedro Lombardo propone distinguir nítidamente entre crear y hacer; en el primer término se implica la fórmula *ex nihilo*; en el segundo, no[17]. Y de esta tradición toma la fórmula Santo Tomás[18].

El relato hexameral no constituye un tratado científico de cosmología. Esto le da pie a Tomás para distinguir entre verdades de fe por sí y por accidente. Es por sí que el mundo fue creado por Dios, y por accidente el modo que toma el relato hexameral, claro ejemplo de la preocupación tomasiana de no

[10] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, Texto de Pedro Lombardo, vol. II/1, (Eunsa, p. 366).

[11] Tomás de Aquino, II *Sent.*, dist. 12, Texto de Pedro Lombardo, vol. II/1, (Eunsa, p. 369).

[12] Tomás de Aquino, II *Sent*. dist. 2-11 (criaturas espirituales); dist. 12-15 (criatura corporal) que corresponden al vol II/1.

[13] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, vol. II/1, (Eunsa, p. 372).

[14] Tertuliano, *Adversus Marcionem,* II, 5, 3. *Cf*. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, Vol. II/1, Introducción, (Eunsa, p. 26-7).

[15] Hamman A., «L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne», *Revue des Sciences religieuses*, 1968 (42), 1-23, p. 97-122.

[16] Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon* I, ed. Sheldon-Williams. P., Dublin, 1968 (1972), p. 64.

[17] Tomás de Aquino, II *Sent.*, d. 1, cuestión 1, art. 2 y 3, vol. II/1, (Eunsa, p. 84 y ss.)

[18] *Cf*. Cruz Cruz, Juan, *Introducción*, en: Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, Vol. II/1 (Eunsa, p. 26-7).

comprometer las verdades de fe con los desarrollos científicos; es así que, con relación al principio del universo, existe algo que pertenece sustancialmente a la fe, a saber que el universo ha comenzado por creación. Y esto todos los santos lo afirman de manera concordante. Pero el modo y el orden conforme al cual ha sido hecho no pertenece a la fe sino accidentalmente, en cuanto ha sido transmitida por la Escritura. Y su verdad la salvan los santos mediante diferentes exégesis[19].

Otro ejemplo claro de la preocupación tomasiana por distinguir entre los contenidos de la fe y los alcances de la actividad propiamente filosófica nos lo ofrece su postura en lo que concierne a la *creatio in tempore,* tema que aparece incluido en el mismo relato de la creación. Santo Tomás la admite como verdad de fe, pero cree imposible poder demostrar racionalmente el tema. Es idéntica la posición que se encuentra expuesta juvenilmente en el *Comentario a las Sentencias* y la que se desarrolla en el opúsculo *Sobre la Eternidad del Mundo contra los murmurantes*, donde el esfuerzo de Tomás radica en saber si ser creado por Dios y no tener comienzo son o no proposiciones contradictorias[20]. Esta opción es significativa en cuanto anticipa que Aquino concibe la creación como una relación entre el creador y lo creado y no como un comienzo de la criatura.

El poema de la creación presenta el mundo en una versión simplificada; la enumeración de los entes materiales no es completa; se limita a presentar las grandes categorías de los seres. No habla de los minerales. Tomás ofrece sus propias razones: «están ocultos en las vísceras de la tierra[21]» y entre las plantas solo menciona algunas, las especies más útiles para el hombre, las que son de uso constante. Y coincide con Pedro Lombardo en señalar que las plantas nocivas solo fueron tales después del pecado.

[19] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, vol. II, 1, (EUNSA, p. 376).

[20] TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula Philosophica, De aeternitate mundi,* Textum Leonino 1972 praebito adaequatum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Disponible en: http://www.corpusthomisticum.org/ocm.html. Hay traducción al español: TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la Eternidad del mundo, Suma contra los Gentiles y Suma Teológica (selección)*. Buenos Aires, Aguilar, 1975.

[21] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 14, art. 5, ad 8, vol. II/1, (EUNSA, p. 437).

La nomenclatura de los animales terrestres es también muy simple y de naturaleza práctica, adaptada fundamentalmente, como indica Tomás, a un pueblo rudo de pastores y agricultores que ha de aprender no solo que Dios es el creador del mundo sino que todos los seres particulares del universo son obras de Dios.

Expresa que, además, en la constitución del mundo, Dios no ha hecho las cosas por azar: ha procedido con orden, de lo menos perfecto a lo perfecto; este orden es racional y digno de la sabiduría y la omnipotencia del Creador.

Con particular énfasis insiste el Angélico en la libertad de Dios al crear y, consiguientemente, en la contingencia de lo creado; lo único que Dios quiere necesariamente es su propia bondad; todo lo demás lo quiere no absolutamente sino en cuanto se ordena a su bondad como fin[22]. Tomás señala explícitamente que esta libertad divina se confunde a la postre con la suprema libertad del que lo hace todo por puro amor; hay una forma de dar algo sin pretender nada a cambio, «un dar liberal» (*datio liberalis*) y tal forma de dar es propia y exclusiva de Dios[23].

2. Primer Problema: ¿toda creatura *qua creatura* es material?

En tres momentos distintos del libro II de las *Sentencias*, Aquino recupera pasajes del Lombardo que le permiten reflexionar filosóficamente sobre el concepto de materia[24]: dos de ellos se exponen en el relato de la creación, motivo central de nuestro estudio[25]; y un tercero, es preliminar y corresponde al capítulo 1 de la distinción 3, donde Aquino examina la cuestión relativa a la inmaterialidad de los ángeles. El problema filosó-

[22] *Cf.* esta doctrina del *Comentario a las Sentencias* con *Summa Theologiae.* I, q. 19, a. 3.

[23] Tomás de Aquino, I *Sent*, d 18, q. 1. a. 3, vol. II/1, (Eunsa, p. 548): «Ninguna donación es puramente liberal (…) a no ser la operación de Dios».

[24] Para una introducción histórica al tema puede consultarse Adriano Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Paris, Vrin 2006.

[25] En particular, en el Libro II, distinción 12, capítulo 5 y en la distinción 18, también capítulo 5.

fico que allí formula es si corresponde al estatuto propio de toda creatura, en cuanto es tal, la corporeidad.

Aquino asume la doctrina de Pedro Lombardo para quien la esencia de los ángeles es simple, indivisible, e inmaterial. Realiza primero una evaluación de los antecedentes del problema, refiriendo al caso las doctrinas propias de Avicebrón, Avicena, Maimónides y Averroes[26], autores cuyas doctrinas vuelven a ser examinadas con detalle en el contexto del relato hexameral.

Si bien Aquino reconoce cierta composición acto-potencial en los seres espirituales, niega su composición hilemórfica y la doctrina avicebroniana del hilemorfismo universal[27] que sostiene que los ángeles, en cuanto son creaturas, están compuestos de materia al igual que cualquier realidad supra o sublunar[28].

[26] El punto de partida de las posiciones de Avicena y Averroes que inmediatamente describirá el Aquinate reconoce antecedentes antiguos. En Platón, la teoría de la materia aún no ha adquirido la fijeza y concreción que alcanzará bajo el influjo de Aristóteles, hasta el punto de que en el mismo *Timeo* se encuentran dos concepciones diferentes de la materia: como sustrato y como lugar, que provocará una honda divergencia entre los platónicos antiguos, primero, y entre los maestros medioevales, después.

La influencia directa de Platón en la Alta Escolástica se realiza a través de la traducción latina del *Timeo* de Calcidio. Para los teólogos más antiguos, como lo atestigua Guillermo de Conches, la materia coincidiría con la masa informe y turbulenta de los cuatro elementos (*Elementa Philosophiae*, I, ML, XC, 1133 C.). Solo algunos como Rábano Mauro (*De Univ*., IX, 2ML, 262 D) y Papías recogen el dato isidoriano de que los griegos habían concebido una materia prima absolutamente informe de la cual se habían originado los cuatro elementos. Descontento con la concepción de estos teólogos, Guillermo de Conches se resiste a identificar la materia primera con un elemento sensible, adhiriendo a Constantino Africano, traductor del opúsculo de Isaac Israeli sobre los elementos; y profesa una constitución atomística de la materia que trasciende el orden sensible (ML, XL, 1132 D). En el caso de Aristóteles, la doctrina de la materia aparece explícitamente aplicada a la solución del problema de los principios de los entes físicos (*Physica, l, cap. 8)*, mientras que en los tres primeros capítulos del libro segundo, se prolonga este estudio estableciendo su interrelación con la *physis* y con las causas. Se podrá consultar el problema de los antecedentes antiguos de la doctrina de la materia en el siglo XIII en CENCILLO, L., *Hyle*, Madrid, 1958, 16 y ss.

[27] TOMÁS DE AQUINO, *Super libros Sententiarum II, d. 3, q. 1, a. 1, respondeo.: «Dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum Fontis vitae, quem multi sequuntur»*.

[28] Sobre la doctrina de la materia de Avicebrón, *cf*. BENEDETTO, MARIAENZA: «La dimensione fondante della realtà: la materia di Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef

Para demostrar la inmaterialidad de las sustancias separadas Aquino utiliza dos argumentos. El primero —que no es un argumento nuevo—, deduce la inmaterialidad de los ángeles de su naturaleza intelectual[29], tema que aparece repetidamente en sus trabajos[30]. Aquino señala que no hay forma material que pueda realizar una actividad intelectual.

Y el segundo argumento, deduce la inmaterialidad de los ángeles de su incorporeidad, mostrando que no existe ningún ser material que pueda ser incorpóreo[31].

ibn Falaquera», *Quaestio*, VII (2007), pp. 229-244. Sobre la recepción latina: Benedetto, Mariaenza, *Avicebron. La fonte della vita*, (traducción), Milano, Bompiani 2007, pp. 141-197; Brunner, Fernand, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain 1965.

[29] Tomás de Aquino, II Sent, d. 3, q. 1, a. 1, co: «*quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter a philosophis tenetur. Unde etiam ex immaterialitate divina ejus intellectum concludunt. Et ratio satis manifesta est; quia materia prima recipit formam, non inquantum est forma simpliciter, sed inquantum est haec: unde forma existens in materia non est intellecta nisi in potentia, quia cognosco esse formae, inquantum est forma; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma existens in eo non esset intellecta in actu: et sic per formam illam non intelligeret. Hujus etiam signum est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiae abstrahitur; et sic efficitur perfectio intellectus proportionata sibi: unde oportet intellectum non materialem esse: et hoc non sequitur materiam ex parte alicujus formae, cum omnis forma per abstractionem a conditionibus materiae intelligibilis fiat; sed consequitur eam secundum se, et virtualiter, sive sit sub forma corporali, sive spirituali*».

[30] Ver por ejemplo Tomás de Aquino, *Opuscula Philosophica, De Ente et essentia*, cap. 3. Textum Leonino 1972 praebito adaequatum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Disponible en: http://www.corpusthomisticum.org/ocm.html. I, *Sent*. d. 8, q. 5, a. 2, co.; *ibid.*, d. 35, q. 1, a. 1, co. El argumento se extiende a la demostración de la inmaterialidad de los ángeles, el alma y de Dios. Puede verse asimismo II, *Sent*. d. 1, q. 1, a. 1, co.: «*Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: oportet enim causam moventem caelum esse virtutem non in materia, ut in 8 Physicorum probatur».*

[31] Tomás de Aquino, II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, co: «*Secundo incorporeitas repugnat materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale*». Sobre la corporeidad, *cfr*. Bazán, Carlos B., «La corporalité selon saint Thomas d'Aquin», Revue philosophique de Louvain, LXXXI-51 (1983), pp. 369-409.

En efecto, al ser en sí misma indistinta, la materia prima solo puede ser distinguida por una forma; más precisamente, por la forma de la corporeidad. Y dado que la forma de la corporeidad es una condición necesaria para cualquier determinación cuantitativa y dimensional, solo puede haber cantidad en una materia corpórea. Por consiguiente, no puede existir materia sin corporeidad. Y no es este el caso de los ángeles que al ser incorpóreos, son necesariamente inmateriales.

En este contexto, previo al relato de la creación que inmediatamente abordaremos, Aquino piensa, al igual que, Avicena, Maimónides y Averroes, que la materialidad y la corporeidad están necesariamente vinculadas, más aún son nociones equivalentes. El diálogo con estos autores es retomado y en algún sentido modificado, en el contexto del comentario al poema de la creación (II *Sent*. *dist*. 12-15). Allí Tomás centra su análisis en los siguientes tópicos:

- La noción filosófica del término *terra* utilizada en el poema
- La unicidad o pluralidad de materias
- La creación simultánea o sucesiva del mundo material.
- La condición propia de la materia desde una perspectiva ontológica

3. La unicidad de la materia en el mundo creado

En la sección que corresponde a la *divisio textus* del Lombardo, Aquino señala que al exponer el relato de la creación, el Maestro solo se refiere a la naturaleza corpórea.

Se encuentra en juego aquí, específicamente, la exégesis de los versículos de apertura del *Génesis* y en especial el término *terra*, calificado como *sin forma y vacía*: «En el texto se dice que a partir de una materia informe creada en un principio, todos los cuerpos (*omnia corporalia*) son configurados de modos diversos, según la distinción y el ornato. Luego, la materia de todos los cuerpos es única[32]».

[32] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist., 1, q. unica, art. 1 vol. II/1, (EUNSA, p. 371).

Precisamente dado que la expresión *omnia corporalia* parece designar a todas las cosas materiales que se derivan de una materia sin forma, se deja abierta la cuestión relacionada con los cuerpos supra lunares. De este modo, el texto del Lombardo pareciera suponer que el concepto de *terra* solo señala los cuatro elementos, excluyendo al éter.

Sobre este punto, en particular, se centra Aquino, preguntándose si existe solamente una única materia de la que están hechos todos los cuerpos y si los cuerpos celestes se derivaron de la misma *tierra sin forma y vacía* que los cuerpos sublunares.

A diferencia de Pedro Lombardo, el planteamiento de Santo Tomás es filosófico. En consonancia con la doctrina de la *distinctio* 3, Aquino rechaza la posibilidad de admitir una única materia primera para todos los seres sublunares y celestes, tal como lo sostiene Avicena. Con algunos matices, la doctrina expuesta en el *Comentario a las Sentencias* es la misma que desarrolla en el tratado *Sobre el Cielo y el Mundo*: la composición de materia prima de los astros está fundada en su corporeidad, en su realidad de entes sensibles, pero Aquino les asigna una materia cuya forma colma toda potencialidad, y por eso son incorruptibles; contrariamente, los cuerpos terrestres están sometidos a la generación y la corrupción y por ello tienen una materia diversa[33]. De modo que mientras que las formas separadas no son sensibles, sino inteligibles en acto —el caso de los ángeles ya analizados en la distinción 3—; los astros son sensibles, compuestos de materia y forma, y afectados solo por el movimiento de traslación[34].

La unicidad de materia propuesta por Avicena se fundamenta en la noción de corporeidad, en cuanto resulta unívocamente aplicable a todos los seres materiales en cuanto son cuerpos: «En efecto, todas las realidades que tienen una forma de la misma razón, tienen también una materia común, puesto que,

[33] Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*, Eunsa, 2002, libro I, 6, 108 y ss.

[34] Sobre el estudio de los astros consultar: Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 15, cuestión 1, art. 1-3, vol. II/1, (Eunsa, p. 446-457).

como dice el Filósofo (*De Anima*, 2, *text*. 26): el acto propio se engendra desde la potencia propia[35]».

Por lo cual:

> «Avicena (*Suff*. 1, 3 *circa med*.) parece afirmar que una única materia pertenece a todos los cuerpos y sostiene este argumento basándose en la corporeidad. Pues si la corporeidad tiene la misma razón, le es debida una misma materia[36]».

En contrario (*sed contra*) Aquino presenta la doctrina de Averroes, quien sostiene que:

> «...la materia de los cuerpos sublunares y la de los astros no es la misma, porque —según el Filósofo (*Metaph*. 11, *text*. 52; 8 *text*. 4)— en las realidades sublunares se da potencia con relación al ser mientras que en los astros solo hay potencia en orden al lugar. Luego, parece que no hay una única materia para ambos[37]».

La invocada noción de corporeidad adquiere en el contexto del poema de la creación un rol diferente. Mientras que en la distinción 3 Aquino habla de una forma de la corporeidad a la que le asigna funcionalidad ontológica, en esta distinción 12 solo la considera en perspectiva intencional y lógica:

> «La corporeidad considerada desde el aspecto intencional lógico se halla unívocamente en todos los cuerpos. Pero en razón de su ser no puede tener una idéntica razón en la realidad corruptible e incorruptible. Pues no se comporta de igual manera en su potencia de ser ya que una está en potencia con relación al ser y al no ser, mientras que la otra no. Y de este modo, en razón del argumento precedente, el Filósofo en el [libro] 10 de la *Metaphysica* (*text*. 27) afirma que no se predica nada común de la realidad corruptible y de la incorruptible —excepto una comunidad puramente nominal— y en virtud de ello el Comentador resuelve esta objeción[38]».

[35] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 370).

[36] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 372).

[37] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 371).

[38] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 373).

A partir de estos cambios conceptuales Marta Borgo[39] asume que Aquino no realiza una lectura unívoca de Avicena, y concluye que no es claro si considera que la doctrina aviceniana de la forma de la corporeidad implica una prioridad ontológica o lógica con respecto a las determinaciones formales. Si bien esto es un dato innegable, creo que el problema excede el plano puramente exegético y bien podría tratarse de una profundización en la incorporación del aristotelismo, el motivo que lo conduce a Aquino a dejar de lado la mediación propuesta por Avicena, abriéndose a una consideración del tema estrictamente doctrinal.

La segunda tesis a partir de la cual Aquino despliega su propio pensamiento es también de Averroes.

> «...el Comentador intenta reprobar esta posición [de Avicena] al inicio del [libro] *Sobre el Cielo y el Mundo* y en muchos otros lugares. Pues la materia en cuanto es en sí, está en potencia respecto de todas las formas. Y dado que no puede existir simultáneamente bajo muchas [formas] conviene que en cuanto está bajo una, se encuentre en potencia con relación a las otras[40]».

De modo que la materia en cuanto no es actualizada por más de una forma al mismo tiempo, ha de conservar siempre, en cuanto es potencia, su apertura hacia distintas formas. Por lo demás, y aquí formula la segunda articulación de su razonamiento:

> «(…) no existe ninguna potencia pasiva en la naturaleza a la que no corresponda una potencia activa que pueda reducirla al acto; en caso contrario, esta potencia resultaría en vano. Mas no se encuentra ninguna potencia natural activa que reduzca la sustancia del cielo al acto de alguna forma nueva, pues no tiene contrario, tal como lo evidencia su movimiento natural —que es el movimiento circular— que no tiene contrario, según lo refiere en el libro *De Caelo et Mundo* (I texto 20)[41]».

[39] Borgo, Marta, «Early Aquinas on Matter. Notes on the reception on the Aristotelian corpus in the 13th. Century"» *Tópicos. Revista de Filosofía*, 45 (2013), 83-128. *Cf.* en particular: p. 104-105.

[40] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, sol. vol. II/1, (Eunsa, p. 372).

[41] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (Eunsa, p. 372).

Dado que los cuerpos celestes son incorruptibles, sus formas no admiten ningún contrario y no pueden separarse de sus respectivos sustratos materiales. De manera que la materia celeste no puede estar en potencia respecto de cualquier forma, pues esto implicaría su posibilidad de corrupción. Por tanto, el éter no puede reducirse a la materia sublunar que está sometida a procesos naturales de generación y corrupción.

La conclusión se impone: la materia constitutiva de los astros no puede tener la misma potencia pasiva que la materia de los cuerpos terrestres, por lo cual «el cielo no tiene la misma materia que los cuerpos sublunares[42]».

Aquino completa esta prueba de la imposibilidad de identificar la materia celeste y sublunar, con otros dos argumentos en su favor que quedan incluidos en su misma *solutio*.

En el primero Aquino responde a la siguiente objeción: la potencialidad de la materia no puede ser agotada por una única forma sustancial, ni siquiera por una forma supralunar, pues aun en ese caso la potencialidad de la materia subyacente seguiría siendo incompletamente actualizada, en cuanto estaría privada de otras formas.

Y no puede afirmarse que toda la potencia de la materia se extingue en cuanto está bajo la forma del cielo, no existiendo así potencia con relación a ninguna otra forma. Pues la potencia no se agota sino por la adquisición de una forma respecto de la cual se encontraba en potencia; luego: considerando que la materia primera está en potencia respecto de todas las formas, su potencialidad no se extinguirá sino por la adquisición de todas las formas[43].

En segundo lugar, Aquino expone otra implicación problemática: para actualizar la materia prima sublunar se debería simultáneamente incluir todas las formas de los elementos. Y esto es imposible tanto para la materia prima supralunar como sublunar pues por un lado, las formas celestes, son incorruptibles e insustituibles por otras formas; y por otro, la materia

[42] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 372).

[43] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 372).

prima sublunar, no puede ser actualizada simultáneamente por múltiples formas.

> «...una forma recibida en la materia —aun siendo más noble y perfecta— no extingue la potencia hacia otra forma menos noble. Y así, la materia que existe bajo la forma del fuego permanece también en potencia respecto de la forma de la tierra. Por ello, aun cuando la forma del cielo sea más noble, sin embargo, cuando es recibida en la materia prima no agota toda su potencia a menos que, simultáneamente con ella, se recibiesen todas las otras formas; lo cual es imposible[44]».

Pues en ese caso, el cielo resultaría generable y corruptible. No debe admitirse entonces, resume Aquino, que la materia celeste y la sublunar «puedan reducirse a una misma materia prima[45]».

Finalmente, Aquino pondera una última objeción que bien podría corresponder a Alberto Magno[46]. El *Doctor Magnus* entiende que la materia supra y sublunar son iguales en cuanto a su fundamento una vez que todas sus determinaciones son quitadas, pero difieren desde el punto de vista de los movimientos que las afectan. En efecto:

> «...en la materia que no tiene ninguna forma, no hay ninguna diversidad, porque el principio de distinción de la materia procede de la forma. Luego: la resolución de todos los cuerpos concluye en algo último[47]».

Aquino rechaza esa opción: cualquier realidad es determinada en relación a su respectiva potencia y no a la inversa, de modo que la diversidad de movimientos no genera una diversidad de materia sino al revés, es la diversidad de materia la que produce diversidad de movimientos: «las diversas materias se distinguen por sí mismas, por analogía respecto a los diversos

[44] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (Eunsa, p. 372).

[45] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (Eunsa, p. 374).

[46] Sobre este pasaje ver Rodolfi, Anna, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Florence: Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 68.

[47] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (Eunsa, p. 371).

actos, en orden a los cuales tienen una razón diversa de potencia[48]». Por lo cual concluye:

> «...se da unidad de materia primera solo en aquellas realidades que convienen en la generación y en la corrupción; y también en aquellas que convienen en los tres movimientos: el aumento, la disminución y la alteración— en cuanto que el aumento y la disminución no se producen sin generación y corrupción, que también es término de la alteración[49]».

Sintetizando, podemos considerar que, al contestar la pregunta sobre la naturaleza de la materia prima celeste, Aquino sigue al Comentador, cuya opción le parece más fiable que la de Avicena, en cuanto acuerda más razonablemente con el pensamiento de Aristóteles[50].

Por esto Averroes no admite que los astros y los cuerpos sublunares convengan de algún modo en su materia, lo que aparece en consonancia con los dichos del Filósofo en la *Metafísica* (12, *text*. 10)[51].

En su *Comentario a las Sentencias*, Aquino fundamenta la doctrina del opúsculo *Sobre los Principios de la Naturaleza* y amplía su alcance incluyendo el análisis de la materia supralunar. Incluso avanza hacia un análisis metafísico de la materia pues su interés final reside en la indagación última de la estructura ontológica de los cuerpos.

4. **La creación del mundo material es simultánea o sucesiva**

Cabe al caso el discernimiento de otro problema filosófico en relación con el origen de la materia: creación simultánea o

[48] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 373)

[49] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 374)

[50] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, cuestión única, art. 1, vol. II/1, (EUNSA, p. 372).

[51] Mientras que las formas separadas no son sensibles sino directamente inteligibles en acto, los astros son sensibles y compuestos de materia y forma. Sobre el tema de la composición hilemórfica de los astros en Santo Tomás: SANZ CRIADO, L. M., «La estructura del cuerpo celeste según Santo Tomás de Aquino», *Pensamiento*, 1960, 16, 403-440.

sucesiva. En el artículo 2 de la distinción 12, Aquino discute diferentes lecturas de la apertura del *Génesis* y muestra preferencia por la interpretación agustiniana del *Hexaemeron* que describe sucesivamente lo que sucedió instantáneamente. Aquino analiza la lectura de Gregorio Magno, en donde la obra de Dios de la creación se producía en seis días de duración, en los que fueron creados seres diferentes en momentos diferentes, a partir de una materia sin forma que todo lo contenía indistintamente. Y así:

> «...algunos probaron y establecieron que la materia fue, primeramente, ruda e informe y que contenía una mezcla y confusión de los cuatro elementos. Luego, durante seis días fueron formados a partir de esta materia los géneros de las cosas corporales según sus propias especies52. Esta ha sido la doctrina recomendada por san Gregorio (Moralia 32, 12, 16), san Jerónimo, san Beda y muchos otros[53]».

En efecto,

> «La naturaleza imita la operación del Creador; y en la operación natural se da un proceso desde lo imperfecto a lo perfecto. Por lo tanto, parece que también sigue este proceso la operación del Creador. Luego, no todo ha sido hecho súbitamente distinto desde el principio mismo de la Creación[54]».

Sin embargo:

> «Parece que todas las cosas son creadas simultáneamente y distintas en cuanto a la especie. Primero en virtud de lo que se afirma en el *Eclo*. 18, 1: "Quien vive por siempre todo lo creó simultáneamente[55]».

[52] Es posible indicar cuatro doctrinas de la creación: la de San Agustín, precedentemente indicada; la de San Gregorio quien señala que Dios hizo la materia informe y luego la configuró secuencialmente; la de Isidoro de Sevilla, próxima a la de San Gregorio, pero añadiendo que la formación de la materia se cumplió en seis días. En esta misma línea se desarrolla la doctrina de San Beda quien añade a los elementos precedentes la doctrina agustiniana de las razones seminales compartiendo, a su vez, con Hugo de San Víctor el criterio de que la exposición del relato de la creación en seis días tiene un uso puramente didáctico. Una exposición minuciosa del tema podrá encontrarse en: Colish, Marcia, *Peter Lombard*, Volumen I, Brill, Leiden-N.Y.-Köln, 1994, 335 y ss.

[53] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (Eunsa, p. 376)

[54] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (Eunsa, p. 375)

[55] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (Eunsa, p. 374)

Y esta es la doctrina que «ha sostenido san Agustín (*De Genesi ad litt*. 1, 15, 29)[56]».

El orden temporal basado en la distinción de las realidades es la posición más común, pero la posición agustiniana, que defiende la simultaneidad de la creación, es la que Tomás encuentra más razonable y la que «mejor defiende la Escritura de la burla de los infieles[57]». Tomás expresa que «seis días son un único día[58]» presentado a través de seis realidades según las cuales resulta numerado.

A partir de la obra de distinción se atribuyen a las realidades creadas virtudes activas y pasivas. La distinción no consiste, por tanto, en una extracción de algo desde una cierta combinación, sino en el hecho mismo de conferir a las realidades distintas *virtudes*. Precisamente la propagación de los seres está fundada en la mutua acción y pasión, doctrina que Tomás vincula, siguiendo al Maestro de las *Sentencias*, con las razones seminales de san Agustín[59].

5. **La condición ontológica de la materia**

En el artículo 4 Aquino se refiere a la condición de la materia primordial intentando caracterizarla e indicando lo que podría significar una tierra vacía y sin forma. ¿Es filosóficamente posible pensar en una materia formalmente indeterminada y, al mismo tiempo, subsistente? De hecho, si Dios creó la materia antes de cualquier otro ser, en el principio, ¿la hizo existir *qua materia*? ¿De qué modo se compone esto con su esencia de realidad determinable?

Aquino examina dos posibilidades: considerar la materia, *primera* en cuanto a la naturaleza o *primera* en cuanto al tiempo.

[56] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (EUNSA, p. 374-376) Para San Agustín la creación del mundo acontece de una manera simultánea. Pero, sin embargo, Dios crea la totalidad de las cosas posibles no de una manera ya actualizada, sino que introduce en lo creado las simientes de todas las cosas posibles que en el transcurso del tiempo se irán desarrollando de forma gradual, en diversos modos, y con la ayuda de distintas circunstancias.

[57] TOMÁS DE AQUINO , II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (EUNSA, p. 376).

[58] TOMÁS DE AQUINO , II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (EUNSA, p. 379).

[59] TOMÁS DE AQUINO , II *Sent*., dist. 12, art. 2, vol. II/1, (EUNSA, p. 374-8)

1) Según su naturaleza, la materia prima es el sustrato básico de cualquier cuerpo natural, al cual todo ser corpóreo puede reducirse. Su descripción explícitamente basada en Aristóteles[60] y Avicena[61], es consistente con lo esbozado en el opúsculo *Sobre los Principios de la Naturaleza*. En primer lugar, la materia no tiene absolutamente ninguna forma, de lo contrario no sería primera sino un compuesto hilemórfico. Segundo: solo puede ser conocida analógicamente, en la medida que se relaciona con alguna forma sustancial. Tercero, no puede existir por sí misma, sino solamente gracias a una forma que la actualice. Mientras las dos primeras características cumplen con el requisito de la potencialidad o determinabilidad propia de la materia, la tercera no puede convenir ni acordar con la subsistencia.

2) La segunda posibilidad pondera que Dios ha creado la materia prima bajo algunas formas generales. Aquino se centra en la realidad de estas formas y examina cuántas y cuáles fueron. Con este fin, analiza varias opciones. Excluye dos tesis[62] atribuidas a los filósofos antiguos, haciendo uso expreso de la refutación de Aristóteles[63].

Y se centra luego en dos versiones modernas del pluralismo, rechazándolas a ambas en función de la autoridad de Averroes y Avicena.

1) En efecto, de acuerdo con los partidarios de la primera opción moderna, la materia prima fue creada originalmente bajo una única forma preelemental, relacionada con las formas de los elementos como algo imperfecto con relación a la perfección correspondiente, tal como se vincula la forma de un

[60] Aristóteles, *Physica*, I, 7, 191a 7-12.

[61] Avicenna Latinus, *Philosophia prima* vol.1, tr. II, 3-4; *Liber primus naturalium*, tr. I, p. 21.54-59.

[62] Tomás de Aquino, II *Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, co: «*Sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma [...]. Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis [...]. Et hoc tamen diversimode posuerunt [...]. Et hae omnes positiones a Philosopho sufficienter improbatae sunt*». *Ibidem*, vol. II/1, (Eunsa, p. 384).

[63] Tomás de Aquino, II *Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, co.: «*Sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma [...]. Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis [...]. Et hoc tamen diversimode posuerunt [...]. Et hae omnes positiones a Philosopho sufficienter improbatae sunt.*». *Ibidem*, vol. II/1, (Eunsa, p. 384).

embrión con un animal completamente formado[64]. Aunque no atribuye esta primera opción a nadie en particular, teniendo en cuenta el ejemplo que sugiere, probablemente tenga la intención de reconstruir una doctrina pluralista, popular en la primera mitad del siglo XIII, adoptada por Buenaventura en su comentario a las *Sentencias*[65].

2) la segunda opción Aquino la atribuye a Avicebrón: sostiene que la materia fue creada originalmente bajo una sola forma sustancial, es decir, la forma de la corporeidad; las determinaciones habrían sido agregadas luego, para permitir la distinción de los seres corpóreos en géneros y especies[66].

Como hemos dicho, Aquino refuta ambas tesis. El rechazo a la primera se centra en la imposibilidad ontológica de una forma primordial; y la segunda, en el rechazo del pluralismo metafísico que conlleva.

Contra el filósofo contemporáneo aludido en el texto (*quidam= ¿Buenaventura?*) que postula la existencia de alguna forma pre elemental, Aquino formula dos respuestas: la primera es un argumento de autoridad, que invoca la doctrina de Averroes y Avicena[67]; la segunda es una argumentación derivada del orden físico. La forma del elemento es realmente la pri-

[64] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, co.: «[...] *Ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum; sicut forma embrionis se habet ad animal completum*». *Ibidem*, vol. II/1, (EUNSA, p. 384).

[65] BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 12, a. 1, q. 3, concl. Sobre la teoría del embrión se podrá consultar: BAZÁN, CARLOS, "La corporalité ...", pp. 390-392. BORGO, MARTA, «Early Aquinas on Matter. Notes on the reception on the Aristotelian corpus in the 13th. Century» *Tópicos. Revista de Filosofía*, 45 (2013), p. 110 y ss.

[66] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, co.: «*Nisi forte dicatur, secundum positionem libri Fontis vitae, esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas*».

[67] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*. d. 12, q. 1, a. 4, co.: «*Sed hoc non potest similiter dici in elementis: quia, secundum Commentatorem, XI Metaphysic., prima habilitas, quae est in materia, est ad formam elementi. Unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa media inter materiam primam et formam animalis; quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit. Et praeterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi.*».

mera determinación que la materia puede recibir, por lo que la materia no puede derivar sino de esta forma del elemento su nivel más simple de actualidad[68].

A su vez, la autoridad de Avicena también es invocada contra la opinión de Avicebrón[69]. Cualquier realidad es subsistente en virtud de un principio metafísico a partir del cual se constituye como un ser *por sí*, y de una cierta especie. Este principio, único es su forma sustancial, que hace de esa realidad, para todo efecto práctico, un ser completo. En consecuencia, cualquier actualización adicional subsiguiente será accidental con respecto a la forma substancial.

Su compromiso con estos presupuestos le permiten a Aquino señalar un punto débil de la metafísica de Avicebrón. En efecto, admitir una forma anterior a los elementos sería «algo contrario a la experiencia[70]».

Pero esta posición la reprueba Avicena de este modo: toda forma substancial da el ser completo en el género de la substancia. Y todo lo que adviene una vez que la cosa está en acto es un accidente; pues está en un sujeto que se dice ente que es completo en sí.

Por lo tanto, convendría que todas las formas naturales sean accidentales. Y así se vuelve al antiguo error, identificando la generación con la alteración. En razón de esto Avicena quiere que en virtud de la misma forma, por esencia, el fuego sea fuego, cuerpo y sustancia[71].

Si la forma de la corporeidad fuese la primera determinación, cualquier forma específica sería meramente accidental para una sustancia conformada de modo completo como cuerpo.

[68] La fuente de Aquino respecto de este tema es Averroes. *Cf.* Averroes, *In Metaph.* XI (I), c. 11, 297r b.

[69] Tomás de Aquino, II *Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, co.: «*Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio. Unde ipse vult quod ab eadem forma per essentiam, ignis sit ignis et corpus et substantia*». *Cf.* Avicenna Latinus, Philosophia prima, vol. 1, tr. I, 2, passim; Liber primus naturalium, tr. I, pp. 93.49-94.59.

[70] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 4, vol. II/1, (Eunsa, p. 385).

[71] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 4, vol. II/1, (Eunsa, p. 385).

Luego de haber rechazado ambas respuestas filosóficas modernas a la pregunta sobre la primera determinación formal de la materia, Aquino propone su propia solución.

Rechaza la idea de una materia creada bajo una única forma; y siguiendo a Averroes expresa que la primera aptitud que hay en la materia es en relación con la forma de los elementos. De este modo sostiene que la materia primera fue creada «bajo las formas sustanciales de los componentes esenciales del mundo, producidos en el principio de la creación[72]». En efecto, desde el principio, la materia fue provista de una pluralidad de determinaciones formales que la hicieron apta para originar individuos específicamente distintos.

Y esto claramente es posible, si queremos sostener la opinión de Avicena (*Metaphysica,* II, 11) quien admite que en el mixto los elementos permanecen según su forma substancial en cuanto a su ser primero, mientras que, en cambio, resultan transmutados en cuanto a su ser segundo; esto es, en cuanto a sus cualidades activas y pasivas pues una combinación es la unión de realidades combinables que se alteran[73].

En efecto, un asunto primordial seguía siendo que estas determinaciones formales no eran proporcionadas aun con sus respectivas cualidades activas y pasivas. Con el fin de mostrar la consistencia filosófica de esta solución, Aquino señala que las formas sustanciales realmente pueden subsistir por separado de sus respectivas cualidades, e invoca una vez más la autoridad de Avicena. En particular, se refiere a su teoría de la *mixis*, suscribiéndola tentativamente en este pasaje. Los elementos naturales nunca pueden ser afectados o cambiados sustancialmente en cuanto se refieren a sus perfecciones primarias, es decir, sus características esenciales, pero pierden sus perfecciones secundarias, que pueden verse afectadas e incluso reemplazadas[74]. Por lo tanto, la subsistencia de las perfecciones primarias no depende de las perfecciones secundarias.

[72] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, art. 4, vol. II/1, (EUNSA, p. 385).

[73] TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*., dist. 12, art. 4, vol. II/1, (EUNSA, p. 385). Ver asimismo: ARISTÓTELES, *De Generatione et Corruptione*, 328b 22.

[74] TOMÁS DE AQUINO: II *Sent*. d. 12, q. 1, a. 4, co: «[...] *elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas*».

En consecuencia, es posible que la materia esté bajo una forma substancial sin tener las cualidades activas y pasivas en su propio acabamiento. Y así puesto que el ser primero precede naturalmente al ser segundo, el orden de la naturaleza fue expresado en la sucesión del tiempo, en tanto que las realidades fueron producidas en cuanto a su ser primero que se perfecciona en su ser segundo[75].

Como Aquino sostiene, las formas elementales en que la materia primordial fue creada se relacionan con sus cualidades activas y pasivas de la misma manera que las perfecciones principales de los elementos naturales se vinculan con sus perfecciones secundarias. Por consiguiente, es posible concebir filosóficamente una materia primigenia parcialmente formada, cuyas características son ontológicamente independientes de sus cualidades activas y pasivas.

6. Observaciones Finales

Aquino siente la necesidad de discutir las implicaciones de algunas de las afirmaciones del Maestro de las *Sentencias* y cuestionar filosóficamente la condición ontológica de la materia. Su comentario al texto del Lombardo es ocasión no solo para explicar el origen de la materia en sentido teológico y filosófico, sino también para examinar de cerca la lectura de san Agustín; le ofrece asimismo la oportunidad de formular preguntas y de elaborar su doctrina a través de las mediaciones de Avicena, de Averroes y de algunos otros filósofos contemporáneos. Su contribución al debate contemporáneo es valiosa. Aquino no admite el pluralismo de formas ni tampoco es un seguidor del hilemorfismo universal; respalda la tesis de la potencialidad pasiva de la materia y se niega a atribuir a la materia una potencia activa.

Aunque en el caso de la materia, Aquino explícitamente opta por la opinión de Averroes es también cierto que Avicena le proporciona instrumentos filosóficos de evaluación. Y cuando debe elegir entre Avicena o Averroes, los evalúa a ambos según el grado de adhesión al pensamiento de Aristóteles; y es

[75] Tomás de Aquino, II *Sent*., dist. 12, art. 4, vol. II/1, (Eunsa, p. 386)

el mismo Aristóteles quien le proporciona el criterio de resolución del conflicto. Marta Borgo[76] señala —y coincido con ella— que estos pensadores árabes complementan a Aristóteles y devienen instrumentos valiosos en la temprana comprensión de la física aristotélica por parte del Aquinate.

Por lo demás, la teoría de la materia expuesta en las *Sentencias* amplía su alcance respecto de la doctrina desarrollada en el opúsculo *Sobre los Principios de la Naturaleza*, al menos desde dos puntos de vista. En primer lugar, al acoger las fuentes árabes, conecta la noción de la materia con la de corporeidad. Y además, excluye la posibilidad de que la materia sea el rasgo distintivo de las criaturas, punto en el que Aquino se distancia de los maestros de artes parisinos.

Este tipo de actitud lo presenta al *Doctor Communis* como un lector de sus predecesores y contemporáneos; tiene clara conciencia del debate desarrollado en su tiempo en torno a la materia y quiere situar sus ideas en un contexto amplio. Sus posiciones fundamentales ya están tomadas y los pilares de su doctrina configurados. No obstante lo cual, las interpretaciones de Aquino están lejos de resultar definitivas. Su asimilación de Averroes en particular no parece todavía concluida, y con relación a la materia supralunar Aquino va a complementar esta temprana intelección de la *distinctio* 12 en el tratado *Sobre el Cielo y el Mundo*, mostrando un progreso en la evaluación de sus implicaciones filosóficas.

Fuentes

TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, liber II a distinctione XII ad distinctionem XV, Textum Parmae, 1856, editum ac automato translatum a BUSA, ROBERTO, SJ in taenias magnéticas denuo recognovit ALARCÓN, ENRIQUE atque instruxit. Disponible en: http://www.corpusthomisticum.org/snp2012.html Fecha de consulta: 14/10/15.

————, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/1, (ed. CRUZ CRUZ, JUAN), dist. 12-15, Eunsa, 2005, p. 365-473. (He realizado la traducción de la sección indicada para este volumen).

[76] BORGO, MARTA, «Early Aquinas on Matter. Notes on the reception on the Aristotelian corpus in the 13th. Century» *Tópicos. Revista de Filosofía*, 45, 2013, p. 120.

Bibliografía

Baldner, Steve, «Thomas Aquinas on Celestial Matter», *The Thomist,* 2004, LVIII, pp. 431-467.

Bazán, Carlos B: «La corporalité selon saint Thomas d'Aquin», *Revue philosophique de Louvain*, LXXXI-51, 1983, pp. 369-409.

Benedetto, Mariaenza: «La dimensione fondante della realtà: la materia di Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera», *Quaestio*, VII, 2007, pp. 229-244.

Borgo, Marta, «Early Aquinas on Matter. Notes on the reception on the Aristotelian corpus in the 13th. Century», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 45, 2013, 83-128.

Hamman, A., «L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne», *Revue des Sciences religieuses*, 1968 (42), 1-23, p. 97-122.

Imbach, Ruedi, Oliva, Adriano, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2009.

Porro, Pasquale, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Bologna, Carrocci editore, 2012.

Sanz Criado, L. M., «La estructura del cuerpo celeste según Santo Tomás de Aquino», *Pensamiento*, 1960, 16, 403-440.

Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris: Ed. Universitaires de Fribourg (CH)-Les Éditions du Cerf, 2002.

Cátedra
Mons. Octavio N. Derisi

Lluís Clavell

Pontificia Universitá della Santa Croce

Roma - Italia
lluisclavell@gmail.com

Metafísica del bien y del mal. Realidad del orden moral[1]

Invitado a esta cátedra «Octavio Nicolás Derisi», quisiera reflexionar con ustedes sobre una cuestión insoslayable para cada persona a lo largo de toda la historia humana, con matices diversos según las épocas. Es la pregunta sobre la realidad del orden moral. ¿Juzgar un comportamiento como bueno o malo responde a la realidad o es más bien una apreciación dependiente de la cultura, de los gustos, de cada etapa de la propia biografía? Se trata de indagar de la consistencia del bien y del mal surgidos de la libertad humana. No obstante las confirmaciones del realismo moral procedentes del campo neurocientífico, hoy día este tema fundamental para las personas, las familias y la humanidad entera, fácilmente se elude bajo formas de un pensamiento frágil o líquido, autodefinido como postmetafísico o desvinculado de la realidad, si bien es difícil la coherencia en estos planteos. Me gusta pensar en Derisi mirando esta actividad en la Universidad Católica Argentina con alegría e interés, con su gran bondad, aunque probablemente con observaciones que aportar.

Inicio compartiendo con ustedes el gozo de haber hallado en la reciente encíclica *Laudato si'* numerosas afirmaciones rotundas de realismo por parte del Papa Francisco: «En la realidad concreta que nos interpela, aparecen diversos síntomas que muestran el error, como la degradación del ambiente, la

[1] Conferencia dictada en la Cátedra extracurricular Mons. Octavio Nicolás Derisi, de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el 25 de agosto de 2015.

Artículo recibido el 2 de febrero de 2016; aceptado el 10 de febrero de 2016.

angustia, la pérdida del sentido de la vida y de la convivencia. Así se muestra una vez más que 'la realidad es superior a la idea'» (n. 110). Y un poco más adelante: «cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes solo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar» (n. 123).

Hago una introducción algo biográfica, y después de unas referencias al panorama actual, presento sobre todo unas reflexiones sobre el redescubrimiento del realismo y la memoria del ser, que muestran el deseo profundamente humano de «leer dentro» de la existencia, gozosa e inevitablemente moral, de cada persona.

1. Recuerdos introductorios

Me acerco al tema con dos breves recuerdos de Mons. Octavio Nicolás Derisi y con otro de Carlos Cardona.

El primero es más vivencial y vuelvo a él con frecuencia. Probablemente en los años '70, acompañé al P. Juan José Sanguineti a visitar a Mons. Derisi en una residencia de la Congregación de las hijas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (conocidas popularmente como «suore o Istituto di Ravasco») más arriba del Vaticano en la calle Pío VII. En una pieza muy sencilla conversamos un rato. Mons. Derisi, con su corazón paternal se interesó por nuestra labor docente y por las publicaciones. En esa charla muy cálida y familiar, nos dijo algo sorprendente, al menos para los parámetros más usuales de hoy en cuanto a los escritos de tipo académico. Escriban, escriban —nos dijo en tono animante—, aunque solo lo lea un lector, ya vale la pena.

Me quedó muy grabado el consejo y me gustó esa valoración por cada persona singular, que luego he apreciado también en Kierkegaard. En el fondo, era un pensamiento connatural a mi vocación cristiana y sacerdotal, porque san Josemaría Escrivá enseñó que si en algunas circunstancias a un medio de formación colectivo —por ejemplo, un retiro espiritual— acude una sola persona, no conviene suprimir esa actividad

sino tenerla normalmente. Decía: «cada alma es un tesoro maravilloso; cada hombre es único, insustituible. Cada uno vale toda la sangre de Cristo[2]».

También recuerdo de mi época de joven estudiante en el Colegio Romano de la Santa Cruz, en el año académico 1958-59 el curso de Ética general dictado por Don Carlos Cardona, filósofo y poeta, sucesivamente maestro mío y también del P. Juan José Sanguineti. En sus lecciones hizo muchas referencias a la obra de Mons. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*[3]. De modo especial su exposición de la gloria de Dios como último fin primario trascendente de las creaturas y de la beatitud como último fin secundario intrínseco del hombre me iluminó mucho. En estos meses, preparando este encuentro con ustedes, he vuelto a ese libro de Derisi, su tesis doctoral, y de nuevo he pensado no solo en su sabiduría, sino también en su actualidad, al ver las dificultades de lograr un progreso ético en lo personal, familiar y político, cuando se prescinde del fundamento último.

Como hilo central de esta conferencia voy a referirme especialmente a mi maestro inmediato, Carlos Cardona (1930 - 1993), amigo de Cornelio Fabro, como probablemente lo fue también Derisi, pues en el Fondo Fabro de la biblioteca de la Universidad de la Santa Cruz hay varias publicaciones de Mons. Derisi con una dedicatoria personal al P. Cornelio.

Precisamente con Fabro, Cardona organiza en 1970 en el apartamento de Augusto Del Noce, profundo filósofo e historiador de las doctrinas políticas, un seminario de profesores, los primeros domingos de mes a las 4 de la tarde. Acuden también profesores de paso por Roma, como el holandés Leo Elders, o el español Antonio Millán-Puelles. El P. Giuseppe Perini C. M., director de la revista «Divus Thomas» del Collegio Alberoni, viaja con frecuencia desde Piacenza. También participa la generación sucesiva de jóvenes profeso-

[2] San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 80, Rialp, Madrid 1973.

[3] Quizá en su 1ª edición del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires 1941, 421 págs. o en la 2ª ed. corregida y notablemente aumentada del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, CSIC, Madrid 1951, 567 págs.

res: Rocco Buttiglione, Juan José Sanguineti, Anna Giannatiempo, Andrea Dalledonne, yo mismo y quizá alguno más.

Al fin del primer año, Cardona sugiere un plan de sesiones sobre la Cuestión disputada *De Malo* de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, las difíciles circunstancias de los católicos en la vida pública italiana de esos años pesan y hacen sufrir mucho sobre todo a Del Noce. Como es natural, no se consigue evitar hablar de ellas hacia el final de cada una de esas conversaciones. Si no recuerdo mal, a Fabro no le gustaba ese aspecto y probablemente por este motivo siguieron solo encuentros personales. Pero Cardona no abandonó el proyecto, que dio su fruto años después en un libro suyo, quizá el más logrado, *Metafísica del bien y del mal*[4], con una rica presentación de C. Fabro y un significativo epílogo con palabras del discurso de san Juan Pablo II a los participantes en un Congreso Internacional de Teología Moral (10 de abril de 1986).

2. Metafísica y ética recíprocamente implicadas

La idea central de Cardona se refiere precisamente a nuestra cuestión sobre la realidad del bien y del mal moral y cabe sintetizarla en la conexión intrínseca entre metafísica y ética, a mi modo de ver en continuidad con el gran trabajo de Derisi. Cardona escribía en sus últimos años: «Me parece normal que, durante años, uno "viva de rentas", cuando se ha adquirido un buen capital. A mí me viene sucediendo. Con los puntos centrales de la *Metafísica del bien y del mal* se me iluminan muchos temas (la medicina, la mujer, la educación, etc.). Quizá ningún filósofo haya tenido más de dos o tres ideas de ese género. Lo que ha seguido depende de lo centrales y esenciales (y verdaderas) que esas ideas sean[5]».

Esta intelección fundamental suya se desglosa en tres puntos, que expongo brevemente. Empiezo por el tercero. Lo escribe así a su discípulo y amigo Tomás Melendo: «Por mi parte, estoy apuntando a mi 'tercera idea' (la memoria del ser). Ya me

[4] *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987.

[5] Carta a T. Melendo, párrafos publicados por T. Melendo, en «Carlos Cardona. In memoriam», en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 1071-1080.

falta poco para llegar a los 60 años y probablemente sea lo último que pueda decir. Ahora, cuando lo veo con cierta perspectiva de tercera edad, me parece que ha sido todo bastante homogéneo, a partir de una primera verdad, que realmente lo era. No te apures con el ansia de rastrear otros territorios. Penetra más en lo adquirido, y luego mira desde esa cumbre, sin necesidad de desplazarte haciendo excursiones[6]».

En sus últimos años Cardona se esfuerza en ayudar a superar el olvido del ser, apelando a la memoria ontológica inscrita en la persona humana. Después de la lectura ordenada y constante durante sus años romanos de todas las obras de Santo Tomás, en el periodo final de su vida en Barcelona, dedica varios años a una confrontación rigurosa con Heidegger y Nietzsche, tarea también común a Fabro y Derisi, y completa su lectura de Kierkegaard. Este trabajo da lugar a su obra póstuma *Memoria y olvido del ser*[7].

Si la memoria del ser es su tercera idea, sobre la que volveré en la conclusión, ¿cuáles eran las dos ideas iniciales aludidas antes?

La primera es la dimensión ética implicada en el conocimiento de la realidad. Su investigación sobre el inmanentismo difundido en la época moderna con diversas formas, le lleva a descubrir que el realismo filosófico es ciertamente una aceptación espontánea de la realidad, pero requiere el consentimiento libre de la persona. Por eso, la aceptación amorosa del ser puede ser obstaculizada por una decisión, también libre, de colocar el sujeto, individual o colectivo, en el centro de todo lo real. Su obra *Metafísica de la opción intelectual*[8] (1969) desarrolla este momento moral —de uso bueno de la libertad— presente en el conocimiento metafísico.

Aceptar la evidencia del ser es la propuesta de Étienne Gilson en *El realismo metódico*. Cardona añade ese ejercicio de la libertad requerido en ese consentimiento. De ahí su afirmación algo provocadora de que un buen amor es la mejor

[6] Carta a T. Melendo.

[7] Carlos Cardona, *Olvido y memoria del ser*, (Ed. Ignacio Guiu y Lluís Clavell), Pamplona: EUNSA, 1997, 517 p.

[8] Carlos Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid: Rialp, 1969, 251 p; 2ª ed. corregida y ampliada, 1973, 294 p.

introducción a la filosofía. Con sus propias palabras: «el amor es cognoscitivo, no solo por imperio extrínseco sobre el intelecto, sino porque construye la identidad intencional en que el conocimiento consiste[9]: realiza la "información" espiritual, por la que yo soy intencionalmente lo conocido. Por eso sostengo que la introducción a la filosofía no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor[10]».

Formar una construcción inmanentista es también fruto de una elección, pero esta vez sin evidencia. Años después Cardona volverá sobre este punto en su comentario crítico al *Discurso del método* cartesiano[11].

La segunda idea es casi simétrica a la primera: la ética tiene entraña metafísica. Melendo la llama «el *momento intelectual de la configuración de la ética*, el del esclarecimiento y fundamentación ontológico-cognoscitivos del bien». Este tema encuentra su desarrollo en la mencionada *Metafísica del bien y del mal*. La bondad (o maldad) de las acciones humanas es algo real, no una simple concordancia externa con una ley. La persona al hacer el bien se perfecciona realmente. Por el contrario, obrando mal el sujeto se deteriora de modo más o menos profundo. Esta pérdida es especialmente verificable en las adicciones a la droga, al juego, en el aspecto incluso orgánico de algunas patologías de origen psíquico o bien espiritual. Ahora existen también las adicciones patológicas a la televisión y a internet en sus varias ofertas. Por eso el conocimiento del bien es lectura de la realidad misma: *intus-legere*. Se entiende así que Cardona escribiese también una *Metafísica del bien común*[12]. Además contamos con mayores conocimientos sobre el influjo del obrar bien o mal en los circuitos neuronales, cada vez más estudiados en un contexto filosófico[13].

[9] *«Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est»* (S. Gregorio Magno, *Hom 27 in Evang.).*

[10] Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, p. 117.

[11] CARLOS CARDONA, *René Descartes: Discurso del método*, Madrid: EMESA, 1975, 158 p.

[12] CARLOS CARDONA, *La metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966, 160 p.

[13] *Cf.* Juan José Sanguineti, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Madrid: Palabra, 2014. Cabe citar a Seligman, M. E. P, y su psicología positiva: *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press. Nueva edición, 2004, Free Press. Vid. también *Moral behav-*

3. Tentativos éticos postmetafísicos

Una breve referencia a algunas obras recientes de orientación no metafísica nos puede ayudar a apreciar la belleza y profundidad del realismo cognoscitivo y ético y su vigencia en las circunstancias actuales. Charles Taylor, Peter Berger y Jürgen Habermas —entre otros— ofrecen tentativas de recuperar una ética con relevancia pública, aceptando una cierta ayuda de la religión, pero sin abandonar el presupuesto de vivir en una era postmetafísica y secularizada, que se acepta como irreversible. Se busca una ética no anclada en la verdad y en la realidad.

Jürgen Habermas, desde la filosofía política prosigue su labor de buscar una regeneración moral para la vida pública, que no encuentra un buen fundamento en los aportes filosóficos postmetafisicos[14]. Vale la pena recordar cómo en su libro *«El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*[15]*»* afronta la difícil —por no decir imposible— tarea de encontrar argumentos para defender el derecho a un patrimonio genético no manipulado en un escenario postmetafísico. Desde varias posiciones, se han puesto de relieve algunas de sus incoherencias argumentativas. Aun así Habermas ha seguido avanzando y admite que las opiniones con fundamento religioso pueden ser racionales y eso les permite presentar su aportación al terreno público[16]. No es posible todavía superar la postmetafísica, pero puede ser un progreso en esa dirección.

ior and free will: a neurobiological and philosophical approach, edited by Juan José Sanguineti, Ariberto Acerbi and José Ángel Lombo. - Morolo (FR): IF Press, 2011. 428 p. (The STOQ project research series, 13), y José Ángel Lombo - José Manuel Giménez Amaya*, La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia,* Pamplona, EUNSA, 2013, 141 p.

[14] *Cf.* JÜRGEN HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin 2012.

[15] JÜRGEN HABERMAS, *Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Insel, Suhrkamp, 2001 (*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós 2002).

[16] JÜRGEN HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. (trad. esp: *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Madrid 2006).

Charles Taylor, en *A Secular Age*[17], sostiene que la experiencia religiosa pertenece al ámbito emocional y no al cognoscitivo. Según él un «creyente secular» ofrece un aporte de amor al lado de otras contribuciones, pero sin pretender que la propia decisión tenga un valor veritativo[18]. Esta posición parece coherente con su planteo en la obra *The Sources of the Self*[19], donde Taylor habla de una ontología moral, que no es una simple ficción. Los instintos morales más radicados constituyen un modo de acceder a un mundo con pretensiones ontológicas comprensibles e incluso susceptibles de argumentación racional. Pero Taylor ve muy difícil el trabajo de explicitar esa ontología moral a causa de una condición típicamente moderna: muchas de nuestras creencias morales se presentan con un carácter incierto, provisional y problemático.

La explicitación de la ontología moral puede llevarse a cabo mostrando que de hecho alguna ontología —la reconozcamos o no— es el único fundamento adecuado de nuestras respuestas morales. Una tesis de este tipo ha sido propuesta por Dostoyevski —«Si Dios no existe, todo está permitido». Pero Taylor confiesa que él mismo probablemente no conseguiría avanzar mucho en esa dirección. Existe la dificultad ambiental de no buscar normalmente un fundamento y de contentarse con el principio del respeto a los demás y con sus formulaciones jurídicas. La reflexión sobre los fundamentos de esa ontología moral aflora al debate en controversias del tipo del derecho a la vida.

En el campo sociológico en *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Peter Berger propone un acercamiento positivo a la religión, pero de nuevo dejando siempre de lado las certezas[20]. La desaparición de la religión profetizada por numerosos sociólogos se sustituye por una transformación del sentimiento religioso, que deviene un tipo de sensibilidad con un papel específico dentro del pluralismo.

[17] CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard Mass, 2007.

[18] *Cf.* la crítica di Mathew Rosse, *Tayloring Christianity*, in *First Things*, December 2014.

[19] CHARLES TAYLOR, *Sources of the self*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1989. - XII, 601 p.

[20] *Cf.* PETER BERGER, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age,* De Gruyter, 2014.

4. Retorno a la memoria del ser y del bien

Los tres ejemplos mencionados muestran que a fin de cuentas la alternativa entre el realismo y el inmanentismo, entre bien real y aparente, entre ser e interpretación, sigue operante. En cierto modo atraviesa toda la historia humana desde su mismo comienzo. Pero hoy además sigue influyendo el viraje decisivo realizado especialmente con Descartes y luego con Kant, de intentar reconstruir la realidad entera poniendo como centro y raíz al sujeto humano individual o colectivo.

Entre otros pensadores, Étienne Gilson estudió este *aut-aut* entre realismo e idealismo, observando que el realismo permite comprender las operaciones espirituales inmanentes de la persona humana como aperturas al ser, a lo trascendente a la conciencia: el mundo, los demás. Además tiene de su lado las evidencias insoslayables de las realidades que conocemos y amamos, una larga historia filosófica con progreso y ganancia cognoscitiva y en armonía con el cristianismo[21]. En cambio, si se comienza con el idealismo aparece siempre el problema de encontrar un puente hacia el ser, para no perder la realidad. Cuestión expresada gráficamente en el ejemplo de que de la percha pintada en la pared solo podemos colgar un saco dibujado en ella.

Lo lee muy bien Derisi al recordar el cuarto consejo de Gilson al novel realista: «La más grande de las diferencias entre el realista y el idealista consiste en que el idealista *piensa*, mientras que el realista *conoce*. Para el realista, pensar es solo ordenar sus conocimientos o reflexiones sobre su contenido; jamás tendrá la menor idea de hacer del pensamiento el punto de partida de su reflexión, porque *un pensamiento no es para él posible sino allí donde hay primero conocimiento*[22]».

Posteriormente Cornelio Fabro, preocupado ante el creciente ateísmo, mostró con mucho detalle el desarrollo histórico y especulativo coherente del inmanentismo cartesiano hacia el ateísmo de Sartre[23]. Quizás es menos conocido su estudio com-

[21] *Cf.* ÉTIENNE GILSON, *Le réalisme méthodique*, P.Téqui, Paris 1936. Ver el último capítulo: *Vade mecum du débutant réaliste*.

[22] *Ibidem*, p. 88.

[23] *Cf.* CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2. ed. riveduta e aumentata, Roma: Studium, 1969.

plementario *La preghiera nel pensiero moderno*[24]. En él constata que la tendencia del inmanentismo a quitar validez veritativa a la religión no tuvo un éxito inmediato. Ciertamente el principio inmanentista «quita a la oración todo sentido y fundamento porque le sustrae precisamente el sentido del fundamento del ser —con más propiedad cambia el sentido del ser» (pp. 49-50). Pero después de ese viraje antropocéntrico, en la mayor parte de los sistemas el principio de inmanencia no va inmediatamente hasta sus últimas consecuencias «como simple afirmación y presencia de lo finito, como es el ser del mundo para una conciencia finita, que es la subjetividad humana» (p. 51). Por eso hay «episodios y perspectivas de 'preexistencia' o nostalgia auténtica del Dios verdadero, como los que el hombre manifiesta y busca en el culto y en la oración» (p. 51). Por una parte está «la afirmación de la libertad como constitutivo del mismo ser. Por otra la persistente religiosidad de los partidarios del racionalismo se levanta para poner coto al panteísmo spinoziano, negador de toda religión» (p. 98).

El desarrollo del camino inmanentista conduce hacia la «muerte de Dios», como lo han llamado Hegel e Nietzsche. Así lo vio Octavio Nicolás Derisi al afirmar que por los caminos opuestos del racionalismo y el empirismo «se desvirtúa o se pierde del todo el sentido de la verdadera naturaleza de la inteligencia, y, con ella, el *ser* trascendente, se hace imposible la Metafísica, se priva a la Moral de sus fundamentos ontológicos y, en definitiva, se destruye el verdadero ser del hombre, ya absorbiéndolo en un *Ser divino trascendental impersonal*, ya diluyéndolo en un *fenomenismo nihilista*[25]».

Esta profunda impronta ontológica de Derisi permite a sus discípulos afrontar nuevos temas y valorarlos partiendo de la ética como realidad. Por ejemplo, la Dra. M. C. Donadío anota bien que «la investigación en biología o en medicina es tan

[24] *Cf.* CORNELIO FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1979. También es poco conocido el pequeño libro *Per un progetto di filosofia cristiana* (Napoli: M. D'Auria, 1990. - 44 p.) dedicado al filosofar sobre temas cristianos.

[25] OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral,* 3ª ed. corregida y aumentada del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, CSIC, Madrid 1969, p. XIX.

experimental como ocurre con las ciencias del mundo inorgánico y, por ende, "neutra" de toda valoración o normatividad éticas, requiriéndose un examen bioético solo en el momento de su aplicación, para evaluar las consecuencias y los riesgos. Otros aceptan los cánones de la investigación en lo que respecta al rigor metodológico, a la comunicación exacta de resultados, a la transparencia de los procedimientos. No es restarle valor a estos criterios de legitimación, sino que, por parciales, pierden la realidad ética, es decir, prescinden del carácter totalizador de la vida moral, por perder el carácter totalizador de la naturaleza de la vida y del ser humano[26]».

Carlos Cardona profundizó en el papel de la voluntad y del amor en el origen de la opción inmanentista, subrayando que se fundaba en un acto de libertad, con el que la persona decide pensarse y tratar de actuar como absolutamente autónoma[27]. Se trata de una experiencia de libertad particularmente radical. No se limita a la elección de unos medios, sino que se vive más bien como un ponerse el propio fin último. Es una decisión de aceptación o de rechazo de la propia naturaleza recibida, similar a la que la Encíclica *Laudato si'* describe en el n. 155. Allí el Papa Francisco recuerda el célebre discurso de Benedicto XVI en el Bundestag con la pregunta «¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho solo aparente?» y su voluntad de «afrontar seriamente un punto que —me parece— se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta

[26] María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi, *La naturaleza salvaguarda la vida y la bioética*, en *Diálogo político*, Buenos Aires, p. 59.

[27] *Cf*. Carlos Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969. Otros autores han profundizado en el papel del amor en el conocimiento; así María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi, *Amor y bien. Los problemas del Amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires, 1999 y en *Participación del dinamismo emocional en la función de la prudencia* Disertación en sesión privada del Instituto de Bioética, del 6 de agosto de 2010.

como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y solo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana[28]». Estamos ante los aspectos más profundos del ser humano y del mundo, en los que se juega el destino del hombre.

El Papa Francisco añade: «En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente[29]». Está presente aquí el carácter totalizador de la naturaleza de la vida y del ser humano, mencionado por M. C. Donadío. Desde este punto de vista universal, se entiende que Santo Tomás de Aquino afirme: «*Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum*[30]».

Cardona consideraba este nivel de ejercicio de la libertad no solo en cuanto realizado a nivel individual, sino también como un modo de pensar y de plantear la filosofía, el conocimiento científico y el quehacer universitario. Por eso sintiendo la radicalidad de lo que está en juego, subraya el realismo del conocimiento espontáneo y escribe en una carta: «Me hace enorme ilusión que esas «ultimidades» metafísicas lleguen a la gente

[28] BENEDICTO XVI, *Discurso al Parlamento Federal en el Reichstag,* Berlín, 22-IX-2011, en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

[29] Papa FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común, 24-V-2015, n. 155; http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

[30] *Summa Theologiae* I, q. 60 a. 5 ad 1.

corriente. Y en estos años me vengo ejercitando bastante en esa tarea que yo llamaría de destilación y descomplicación formal, más que de divulgación. La metafísica es cosa de todos. En parte, les va la vida eterna[31]». Estamos ante un amigo de Tomás de Aquino que no quiere ser separar la filosofía de la vida del común de los mortales.

Me ha alegrado mucho encontrar algo parecido en Robert Spaemann, quien afirma su esfuerzo por mantener la ingenuidad de la mirada intelectual humana. Él mismo había escrito: «¿Pero sirve la filosofía también para la vida? Sí, pero en el sentido de que una gran parte de la filosofía es una defensa de aquello que el ser humano, también el que no es filósofo, de todos modos ya sabe. Se trata de una defensa contra la sofística. Una vez escribí un pequeño ensayo titulado "Filosofía como ingenuidad institucionalizada". El filósofo no sabe nada que el resto de las personas no sepa, pero él defiende el saber del hombre común y corriente en contra de los sofistas. Y mientras haya sofística tendrá que seguir habiendo filosofía. En sí, los seres humanos ya saben por sí mismos lo que es importante saber[32]».

Spaemann no desea ignorar la complejidad de la situación actual. Por eso, ha afrontado la cuestión estudiando la teleología y notando que en la historia del pensamiento aparece una inversión de la teleología: el fin último de las realidades naturales y también de las personas pasa a ser la propia conservación[33]. Realizada esta inversión, se ha tratado de negar la existencia de una finalidad intrínseca en los seres y en todo el universo[34]. Pero como no es posible eliminar completamente la

[31] Carlos Cardona, «Carta a Tomás Melendo».

[32] Robert Spaemann, Entrevista titulada *Lo que el hombre piensa de sí mismo depende de que exista Dios o no*, en revista «Nuestro tiempo». Es significativo que este profundo pensamiento se ecuentre también en un libro reciente: Robert Sarah avec Nicolas Diat, *Dieu ou rien : entretien sur la foi*, Paris: Fayard, 2015, 415 p.

[33] *Cf.* Robert Spaemann-Reinhard Löw, *Natürliche Ziele.Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2005; Lluís Clavell, *Redescubrir la finalidad natural.Robert Spaemann y Tomás De Aquino,* en *Sapientia*, año 2014, vol. LXX, fasc. 236 - pp 5 – 20.

[34] Para esta *inversión* en el pensamiento de Hobbes: María Liliana Lukac, *Fuentes modernas del relativismo,* en *Anales de la academia nacional de ciencias morales y políticas*, Disertación en sesión privada del Instituto de Bioética, del 3 de octubre de 2008.

finalidad, se ha acuñado un concepto reductivo: el de *teleonomía*, en el que desaparece el logos y queda solo la ley de los mecanismos causales productores de un tipo u otro de resultados. Ciertamente la situación es complicada cuando las nociones más comunes y evidentes dejan de serlo para muchas personas, quizá solo por un cierto tiempo, pero que puede ser largo cuando existen escuelas o grupos empeñados en cubrir la luminosidad de la evidencia.

Paralelamente a Spaemann, el francés Rémi Brague se ha fijado con lucidez en el fenómeno social de la crisis de la bondad. Es bien sabido que la belleza presupone la bondad, la verdad, la unidad de lo real, porque son aspectos trascendentales de la realidad inseparables unos de otros. Pero es posible a la libertad cambiar su orden o disociarlos en nuestra mente y nuestra conducta. Brague estudia el fenómeno preocupante del alto número de personas no convencidas de que la realidad sea buena[35]. Por eso son pertinentes e impresionantes las consideraciones de Rémi Brague sobre el tema del suicidio a lo largo de la historia de la filosofía y sobre la hipotética eventualidad de un suicidio colectivo evitando la procreación.

En el ámbito cultural anglosajón es importante el aporte de Alasdair MacIntyre en sus *Gifford Lectures* de 1988: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*[36]. En esta obra realiza una confrontación entre la Ilustración, Nietzsche y la tradición, que es la síntesis de agustinismo y aristotelismo lograda por Tomás de Aquino. Se trata de tres versiones rivales de la vida moral, antagónicas e incompatibles. Cada una de ellas es una visión global de la existencia humana, sin que se pueda tomar una parte de una y trasladarla a las otras. MacIntyre muestra con rigor las incoherencias internas de la ética ilustrada y de la genealogía de la moral de Nietzsche. En estas lecciones observa que ni en el medioevo ni

[35] *Cf.* RÉMI BRAGUE, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita & Pensiero, Milano 2012. *Cfr.* también *Impossibility of secular society. Without a transcendent horizon, society cannot endure*, in "First Things", october 2013.

[36] ALASDAIR MACINTYRE, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopedia, genealogy, and tradition: being Gifford lectures in the University of Edinburgh in the 1988*, London: Duckworth, 1990. (*Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, presentación de Alejandro Llano, Madrid: Rialp, 1992).

más tarde la tradición consiguió llevar a la práctica el papel unificador de la teología con respecto a las demás facultades universitarias.

Con esa observación MacIntyre abre un tema importante para el realismo: la fragmentación del saber en las universidades y sus consecuencias en la vida de las personas[37]. A su parecer, la institución universitaria, debido a esa fragmentación, se ha convertido en una «multiversidad». Sería necesario centrar la empresa universitaria en la naturaleza y el orden de las realidades de un solo universo, cuyos aspectos son investigados por varias disciplinas, pero es importante hacerlo de tal modo que cada aspecto esté relacionado con los demás. Su propuesta se inspira en Santo Tomás, con su distinción de un doble orden de conocimiento —natural y sobrenatural— y también en *La idea de universidad* del Beato John Henry Newman. MacIntyre, propone colocar como centro la enseñanza y afrontar especialmente una antropología integral, con la colaboración de físicos, químicos, biólogos, historiadores, economistas, sociólogos, además de filósofos y teólogos. Eso requeriría un trabajo en equipo de numerosos pensadores católicos durante un largo período de tiempo. En ese proyecto el centro integrador es una filosofía, elaborada a alto nivel académico, y esencialmente abierta a la teología y a las ciencias naturales y humanas. Pero, como es natural, lo primero es adquirir una conciencia honda del problema y a la vez esforzarse por curar la debilidad de la filosofía y de la misma teología, pues con unos conocimientos sapienciales vacilantes la tarea se torna imposible.

Los autores citados reflejan la resistencia a los diversos modos de inmanentismo, modernos y postmodernos. A ello se suma también René Girard. En un diálogo con Gianni Vattimo afirma con fuerza el realismo cognoscitivo: «Sin arrepentimiento, he renunciado a todos los juegos teóricos y he vuelto a las reglas de la evidencia y de la prueba más tradicionales y de sentido común[38]». Su largo itinerario a través de la literatura y

[37] Alasdair Macintyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2009.

[38] René Girard-Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo.* Massa, Transeuropa, 2006, p. 98.

de la antropología le ha conducido a certezas sólidas y a aceptar, —al menos desde 1995—, el carácter sacrificial de la pasión de Cristo, que nos libera de toda violencia[39]. Girard concluye que «en vez de acercarse a cualquier forma de nihilismo, afirmando que no existe ninguna verdad como hacen determinados filósofos», hay que «volver a la antropología, a la psicología, y estudiar las relaciones humanas mejor de como se ha hecho hasta ahora[40]».

Estos ejemplos muestran la fuerza de la memoria del ser propuesta por Cardona[41]. El término «memoria», según Gilson, «significa más de lo que designa en su acepción psicológica moderna» de simple recuerdo del pasado. En san Agustín se aplica a cuanto está presente en el alma sin ser explícitamente conocido ni percibido. Y añade Gilson que los únicos términos psicológicos modernos que en cierto modo equivalen a la *memoria* agustiniana son los de *inconsciente* o *subconsciente*, con tal de que se amplíe su significado, hasta hacerles incluir, además de la presencia de sus propios estados no actualmente percibidos, la presencia metafísica en el alma de una realidad distinta de ella, y trascendente, es decir, de Dios[42].

Esos pensadores aceptan la memoria ontológica inscrita en su propia realidad: el acto de ser creado por Dios de modo participado. El consentimiento libre al don recibido es a la vez apertura enriquecedora al despliegue de los trascendentales de unidad, verdad, bondad y belleza, en los cuales vivimos. Estos conocimientos facilitados por un buen amor son presupuestos de las ciencias y saberes más elaborados. Su profundización compete a la inteligencia sapiencial de la realidad, a nivel filosófico y teológico.

Tomás de Aquino con el comentario al *De Trinitate* de Boecio lleva a cabo ese estudio inicial del estatuto de los saberes, necesario para su posterior trabajo universitario. Allí con-

[39] *Cf.* A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona 2004.

[40] RENÉ GIRARD-GIANNI VATTIMO, *op. cit.*

[41] *Cf.* TOMÁS MELENDO, *Un modelo de metafísica viva: A propósito de Carlos Cardona*, en Metafísica y Persona, enero de 2009 (ISSN digital: 1989-4996).

[42] GILSON, ÉTIENNE: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p. 135, note 2.

sidera la circularidad entre la filosofía primera y los demás saberes[43]. Primero se estudian y desarrollan las ciencias particulares, que parten de algunos presupuestos, es decir de convicciones fundamentales, generalizadas, recibidas de otros o evidentes: conocimientos sobre la realidad, la vida, la causalidad, la inteligencia, la cantidad, la actividad, la libertad, el amor, la muerte.

La filosofía viene después y surge de la necesidad profundamente humana de reflexionar y examinar esos presupuestos, esas nociones más comunes y evidentes[44]. Ese conocimiento es a su vez una ayuda para los saberes particulares. En esta complementariedad puede encontrarse un renovado realismo ético y una visión de la metafísica que lee en profundidad la realidad misma de nuestra vida.

Bibliografía

Benedicto XVI, *Discurso al Parlamento Federal en el Reichstag,* Berlín, 22-IX-2011, en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

Berger, Peter, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age,* De Gruyter, 2014.

Brague, Rémi, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita&Pensiero, Milano 2012. *Impossibility of secular society. Without a transcendent horizon, society cannot endure*, en «First Things», october 2013; en http://www.firstthings.com/article/2013/10/the-impossibility-of-secular-society

Cardona, Carlos, *La metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966, 160 p.

————, *Metafisica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969.

[43] *Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 ad 7: *«Ad septimum dicendum quod scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata».*

[44] *Super De Trinitate*, pars 2 q. 3 a. 1 co. 2: *«Et etiam hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere».*

————————, *René Descartes: Discurso del método*, Madrid: EMESA, 1975, 158 p.

————————, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987.

————————, *Olvido y memoria del ser*, (Ed. Ignacio Guiu y Lluís Clavell), Pamplona: EUNSA, 1997, 517 p.

CLAVELL, LLUÍS, *Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás De Aquino,* en *Sapientia*, año 2014, vol. LXX, fasc. 236, pp. 5-20.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral,* 3ª ed. corregida y aumentada del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, CSIC, Madrid, 1969.

MAGGI DE GANDOLFI, MARÍA CELESTINA DONADÍO, *Amor y bien. Los problemas del Amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires, 1999; *Participación del dinamismo emocional en la función de la prudencia* Disertación en sesión privada del Instituto de Bioética, del 6 de agosto de 2010; *La naturaleza salvaguarda la vida y la bioética*, en *Diálogo político*.

ESCRIVÁ, SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1973.

FABRO, CORNELIO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2. ed. riveduta e aumentata, Roma: Studium, 1969.

FABRO, CORNELIO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma : Edizioni di storia e letteratura,1979. Ahora en Opere complete, vol. 30, a cura di Marcelo Lattanzio, Edivi, 2015, 370 pag. *Per un progetto di filosofia cristiana*, Napoli: M. D'Auria, 1990.

FRANCISCO I, *Laudato sì'*, 24-V-2015.

GILSON, ÉTIENNE, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

GILSON, ÉTIENNE, *Le réalisme méthodique*, P.Téqui, Paris, 1936.

RENÉ GIRARD-GIANNI VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo.* Massa, Transeuropa, 2006.

HABERMAS, JÜRGEN, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin, 2012.

HABERMAS, JÜRGEN, *Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Insel, Suhrkamp, 2001 (*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós, 2002).

HABERMAS, JÜRGEN, *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. (trad. esp: *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Madrid, 2006).

LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona, Eunsa 2004.

LOMBO, JOSÉ ÁNGEL-GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL, *La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia,* Pamplona, EUNSA, 2013.

LUKAC, MARÍA LILIANA, *Fuentes modernas del relativismo,* en *Anales de la academia nacional de ciencias morales y políticas*, Disertación en sesión privada del Instituto de Bioética, Buenos Aires, 3 de octubre de 2008.

MACHADO RODRIGUES ALVES, ANDERSON, *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo,* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2015.

MACINTYRE, ALASDAIR, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition: being Gifford lectures in the University of Edinburgh in the 1988*, London: Duckworth, 1990. (*Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, presentación de Alejandro Llano, Madrid, Rialp, 1992).

————, *God, Philosophy, Universties: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2009.

MELENDO, T., en *«Carlos Cardona. In memoriam*, en «Anuario Filosófico», 1994 (27), 1071-1080. Contiene los párrafos de la correspondencia epistolar con Cardona.

————, *Un modelo de metafísica viva: A propósito de Carlos Cardona*, en revista digital «Metafísica y Persona», enero de 2009.

ROSSE, MATHEW, *Tayloring Christianity*, in *First Things*, December 2014, en http://www.firstthings.com/article/2014/12/tayloring-christianity

SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Madrid: Palabra, 2014. *Moral behavior and free will: a neurobiological and philosophical approach*, edited by Juan José Sanguineti, Ariberto Acerbi and José Ángel Lombo. Morolo (FR): IF Press, 2011, The STOQ project research series 13.

SELIGMAN, M. E. P, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York, Free Press, 2004.

SPAEMANN, ROBERT, *Lo que el hombre piensa de sí mismo depende de que exista Dios o no*, en revista «Nuestro tiempo» de Universidad de Navarra, nº 613-614, Julio-Agosto, 2005.

———— & LÖW, REINHARD, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005.

TAYLOR, CHARLES, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard Mass, 2007.

————, *Sources of the self*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1989. — XII, 601 p.

Notas
y
comentarios

Ramiro Délio Borges de Meneses

Universidade Católica Portuguesa

Porto
ramiro.meneses@ipsn.cespu.pt

Relatividade Restrita de Einstein: a leitura métrica do acontecimento espácio-temporal

1. Introdução

Um dos aspectos da nova interpretação métrica de A. Einstein reside na generalização do princípio da relatividade clássica, que possibilitou a solução das dissimetrias electromagnéticas, por meio das mudanças de coordenadas, onde os campos electrodinâmicos referem a mesma forma.

A Relatividade Restrita ficará conhecida como uma leitura física sobre a «invariância das leis da física», dadas na conexão espacio-temporal. O novo esquematismo, definido por A. Einstein, determinou uma forma de ler e interpretar as leis da física, saindo do determinismo de I. Newton. Do absolutismo das leis da física de Aristóteles, Galileu e de Newton surgiu o advento de uma nova física, mais adequada à leitura dos observadores no enquadramento relativístico do espaço e do tempo. A partir daqui, decretou-se a «covariância da natureza» em duas categorias fundamentais da métrica, isto é, o espaço e o tempo. Porém, a Relatividade Restrita permitiu uma nova expressão epistemológica para o acontecimento físico e para a sua métrica.

Com efeito, enquanto um sistema referencial está animado de movimento uniforme e rectilíneo, outro encontra-se em repouso, não podendo qualquer experiência electrodinâmica ou óptica dizer qual deles é que se move.

Artículo recibido el 2 de junio de 2015; aceptado el 19 de junio de 2015

O princípio da relatividade clássica do movimento possui valor fenoménico (aproximativo), porque define a objectividade para as leis da mecânica, não acontecendo o mesmo para o princípio da relatividade restrita, que alcança a sua objectividade pelos fenómenos electrodinâmicos. Este novo princípio traduz, de forma precisa e universal, o sentido da invariância dos fenómenos no espaço-tempo. O comportamento dos fenómenos manifesta-se em enunciados sob a «covariância» e como limite máximo para todas as velocidades.

Por tal postulado se conclui que é impossível distinguir um referencial galilaico de outro com o auxílio de medidas efectuadas inteiramente nele.

Todos os referenciais galilaicos são equivalentes, justificando que as leis físicas devem formular-se da mesma forma, para todos os sistemas de inércia, senão perderiam a sua universalidade e necessidade.

Mas, pela operação de passagem ao limite da Análise Matemática, quando $c \to \infty$, encontramos o princípio da relatividade clássica, surgindo como isomorfismo do axioma da Relatividade Restrita, provando-se que o grupo de Galileu está integrado no grupo de Lorentz:

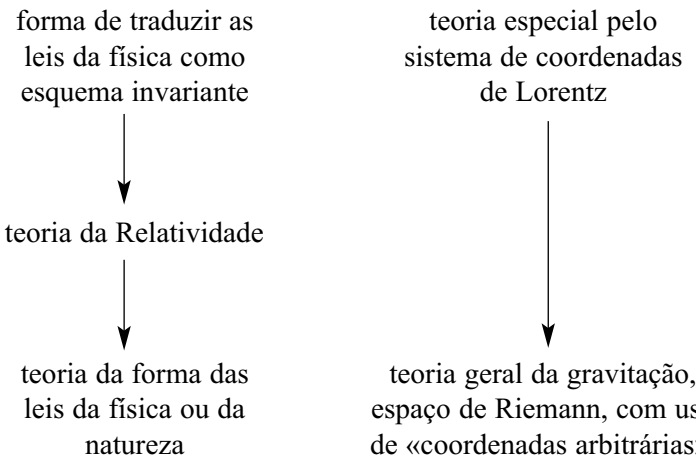
$$\lim x = \lim x' + \vec{v} \cdot t / (1 - v^2/c^2)^{1/2} = x' + \vec{v} \cdot t;$$

$$\lim t = \lim t' + v/c^2 \cdot x/(1 - v^2/c^2)^{1/2} = t - t'.$$

O princípio da relatividade clássica é particular e limitado à Mecânica Clássica. Todavia, a teoria da Relatividade Restrita é uma axiomatização sobre a forma como as leis da física se devem escrever e traduzir paradigmaticamente.

A invariância ou forma das leis da natureza e o estado do movimento dos observadores relativizam o conhecimento físico, originando novo rosto para os fenómenos físicos.

Esquematicamente, poderemos apresentar o sentido da «covariância» no âmbito da física relativista:



2. Covariância: valor da métrica

O sentido e significado da invariância é tão relevante, que Einstein gostava que a sua teoria se chamasse «teoria dos invariantes» e nunca se denominasse teoria da relatividade.

Assim, uma lei da física, que não muda sob uma transformação de coordenadas físicas, será a mesma relativamente a todos os referenciais e à transformação definida.

As leis da física mantêm a estrutura físico-matemática ou, ainda, o grau de invariabilidade em diferentes sistemas inerciais pelos enunciados da transformação de coordenadas de Lorentz.

As equações de Lorentz são juízos modais que introduzem novos operadores nas leis da física, tais como: necessidade, universalidade, etc.

As transformações de coordenadas são um complexo de enunciados modais, sintéticos e progressivos *a posteriori*.

A contingência formal é encontrada no isomorfismo das transformações de Galileu, relativamente ao grupo de Lorentz, definindo outra grande modalidade.

[1] *Cf.* SCHMUZER, E. – «Induction, Physics and Ethics» in *Proceedings and Discussions of the 1968, Sabzburg Colloquium in the Philosophy of Science*, D. Reidel R. Company, Amsterdam, 1973, pp. 125-126.

Assim, as leis da física justificam a propriedade da homogeneidade, devido a serem definidas por observadores equivalentes[2].

A invariância e a covariância parecem similares, mas não são idênticas. Logo, a invariância é uma propriedade de propriedades, sendo a covariância uma qualidade da regularidade das leis. A covariância refere-se às leis fundamentais, não às consequências lógicas. Com efeito, as equações de Maxwell são covariantes, mas a solução das mesmas depende do referencial.

Os princípios da covariância, tal como o princípio da relatividade, não se referem a propriedades ou à formulação matemática. São antes enunciados que definem a «causalidade formal» para as leis da física, condicionadas a graus de transformação e a sistemas de inércia.

A invariância implica a covariância, sendo a recíproca não verdadeira. A invariância é enunciado lógico, enquanto que a «covariância» é um enunciado ontológico, sendo a invariância a forma e a propriedade dos enunciados físicos, denotando a universalidade e transcendentalidade. Porém, uma quantidade invariante é aquela que tem o mesmo valor para todos os sistemas inerciais. A covariância apresenta-se como propriedade da regularidade das leis da física.

Ao dizer-se que as leis da física (óptica, electromagnetismo e mecânica) são «covariantes», para sistemas inerciais, são enunciados, da física, para os sistemas referidos e determinam-se como «causalidade formal» para os mesmos sistemas.

Porém, ao salientarem-se como invariantes, as leis da física, nos sistemas inerciais, são «co-causa» ou condições para transmitirem a mesma estrutura às leis da física. A invariância é, pois, *conditio sine qua non*, que permite definir a causalidade formal como se apresenta esquematicamente:

Invariância ⟶ gnoseologia
Covariância ⟶ ontologia

[2] *Cf.* BORGES MENESES, R. D. – «Leis da Física: ciência, filosofia e teologia» in *Humanística e Teologia*, 7, Porto, 1986, 327-39.

A covariância surge como propriedade ontológica das leis, enquanto que a invariância é uma «propriedade métrica».

Todavia, a «covariância» não implica a invariância, porque se basta a si mesma. O invariante absoluto implica a «covariância» para se coadunar com os sistemas inerciais.

A invariância é uma forma de conhecimento, que determina a constância em propriedades para as leis da física, enquanto que a «covariância» refere o conteúdo ontológico da relatividade.

Segundo a fundamentação lógica, a covariância não é um teorema, nem definição, mas antes um axioma para a relativização das leis da física, uma vez que se trata de uma propriedade da regularidade dos fenómenos.

A covariância define uma estrutura matemática uniforme e universal, para os comportamentos dos sistemas de inércia, denotando o seu conteúdo formal nas leis da física[3].

Estas leis, segundo a relatividade de Einstein, mantêm-se, na sua estrutura, não se modificando de momento a momento, sendo esta característica definida pela covariância.

Na verdade, a «covariância» é uma qualidade métrica secundária, porque existe formalmente no pensamento do físico e causalmente na ordem real, sendo primeiramente *quoad nos*.

Não é menos significativo notar que a covariância se fundamenta na categoria da relação —*esse ad*—.

Esta propriedade categorialmente estabelece as ilações das leis da física, com sistemas inerciais, permitindo que a lei vigore na sua estrutura físico-matemática, não se alterando.

A covariância está representada nos dois axiomas da Relatividade Restrita, enquanto que a invariância está representada no invariante absoluto.

A invariância determina a possibilidade das leis da física se tornarem juízos qualitativos, permitindo a universalidade e necessidade das leis físicas. Ontologicamente, a covariância é uma *conditio sine qua non* e não causa das leis físicas.

Logo, a covariância define a formalidade das leis, enquanto que a invariância define a materialidade das mesmas.

[3] *Cf. Idem, Ibidem*, 317-329.

3. Simultaneidade: a relação na métrica do acontecimento

Quando dois fenómenos se apresentam simultaneamente para *S´*, podendo não ser para *S´*, implicarão, em alguns casos, uma alteração à sua ordem. O fenómeno da simultaneidade, no aspecto filosófico, apresenta-se como «relação de relações», no domínio métrico.

Se, porém, as relações métricas são variáveis, então a simultaneidade, enquanto relação, determina um elemento objectivo —*quoad se*—, como sujeito do sistema inercial.

Como a simultaneidade é uma definição métrica para os acontecimentos, segue-se que os seus termos são reais, sendo a simultaneidade objectiva.

Gnoseologicamente, a simultaneidade é «relação de relações inerciais» (sistema em repouso ou em movimento), definindo-se esta segundo a categoria da quantidade.

Na ordem objectiva, esta estará no relacionamento espácio-temporal, definida pela métrica dos relógios[4].

A simultaneidade, formalmente definida, seguindo as equações que traduzem o comportamento real dos sistemas de referência, traduz-se num juízo de relação interfenoménico.

Trata-se, pois, de um enunciado de relação interfenoménica, que traduz o conjunto de acontecimentos dos sistemas de inércia.

A simultaneidade é uma relação métrica e cinemática de n-acontecimentos, operados em sistemas de inércia e não uma propriedade ou qualidade de entes inerciais.

Poderia acontecer que, num dado *hic-nunc*, duas sinalizações luminosas se encontrassem num ponto, passando simultaneamente, uma em frente à outra (estando um relógio de precisão no observador para registar instantaneamente a passagem), verificando-se sincronismo perfeito.

Na ordem real, poderá registar-se uma diferença, ainda que infinitésima e justificativa da não simultaneidade dos acontecimentos *A´* e *B´* em *S´*, em movimento, isto porque, experimentalmente, os relógios de grande sensibilidade poderão registar uma tal discrepância.

A condição ontológica da simultaneidade dos fenómenos inerciais reside nos objectos referenciais, movendo-se com velocidade inferior à da luz pelo princípio da isotropia.

4. Conexão espaço-tempo: sentido da duração métrica

4.1 – Só A. Einstein fora capaz de extrair todas as consequências da invariância. Longe de constituírem entidades independentes, como apresentava a Mecânica de Galileu e Newton, o espaço e o tempo encontrar-se-ão intimamente ligados, porque a teoria da relatividade se refere como teoria do espaço-tempo. Parecia estranho verificar que tal conexão se encontrasse numa simetria de Lorenz – Poincaré.

Contudo, o certo é que esta nova simetria é do mesmo grau que a das rotações, não actuando sobre o espaço e o tempo.

Se acrescentarmos, às três dimensões do espaço, uma quarta (*ict*)*, para formar um espaço-tempo quadrimensional, a simetria de Lorentz-Poincaré será uma espécie de rotação no espaço-tempo.

Para se criar uma rotação no espaço-tempo, projectar-se-ão as dimensões espaciais no tempo e vice-versa.

A chave para a compreensão das estranhas projecções ou distorções do espaço-tempo está na velocidade da luz e no campo electromagnético de Maxwell.

Sempre que um observador viaja à velocidade da luz, o espaço e o tempo deformam-se simetricamente em conformidade com as equações de Lorentz, possibilitando-os gnoseologicamente.

4.2 – O contínuo quadridimensional é o «invariante absoluto», sendo a única entidade absoluta criada por Einstein.

Assim, será o espaço-tempo um absoluto métrico, enquanto que a métrica de Newton impõe dos absolutos: o espaço e o tempo.

[4] *Cf.* HANSEN, R. O. – «Multiple Moments of Stationary Space-Time» in *Journal of Mathematical Physics*, 15 New York, 1976, 1-6.

* Fórmula que significa tiempo (*t*) por velocidad de la luz (*c*) por la raíz cuadrada de -1 (*i*); véase Motz, Lloyd *et al., The Story of Astronomy*, Basic Book, 2008, p. 246. (N. del E.)

Com efeito, a conexão espaço-tempo (ds^2), como um todo fenomenológico, salienta que a realidade física se medirá neste absoluto. O novo invariante da Relatividade Restrita é uma «constante». Isto significa que possui sempre o mesmo valor para a fenomenologia métrica, sendo a única forma precisa de representar o acontecimento. Os acontecimentos são espácio-temporais e, dentro desta condicionante, mantêm-se «constantes» ou invariantes, porque duram!...

A conexão espaço-tempo, quanto à gnoseologia, é uma expressão métrica e conceptual do acontecimento. Quando se diz «acontecer», significa que se verifica no «espaço-tempo».

A conexão espaço-tempo é síntese métrica da tese (dimensão espacial) e da antítese (enigma do tempo), segundo a dialéctica.

Esta entidade sintética e métrica define num juízo progressivo fenoménico *a posteriori*, porque fundamentado na medida e na extensão real dos corpos, implicando uma distinção formal, não determinando a separação da métrica espácio-temporal clássica.

A dualidade do «contínuo quadridimensional» perde a sua autonomia como invariante absoluto, dado que a lógica das métricas o exige. Daqui surgirá uma nova maneira de medir os acontecimentos.

A fusão da coordenada temporal, no contínuo quadridimensional, tem valor formal e não se deve entender como identificação pura e simples desta coordenada com as três espaciais.

Ontologicamente, a identificação entre as variadas coordenadas, incluindo a temporal, significaria negar a realidade do *fieri* e a distinção fundamental entre o ser e o durar, entre a extensão e o movimento. A distinção entre o espaço e o tempo é um dado imediato da consciência e da intuição intelectiva.

O valor formal do cronótropo de Minkowsky é provado pelo ponto de vista matemático, enquanto que a quarta dimensão (a temporal) tem por coeficiente a unidade imaginária (ict), não podendo possuir um significado físico e ontológico directo.

4.3 – A conexão espaço-tempo é uma entidade de razão, mas com fundamento real. Tal facto justifica-se, porque se trata de uma relação abstracta entre dois conceitos transcendentais e

universais (porque todos os acontecimentos participam duma dualidade distinta, mas inseparável).

A conexão espaço-tempo e as equações dependentes representam e significam leis gerais dos fenómenos físicos e reais. Os acontecimentos da ordem real são espacio-temporais.

Nenhuma acção física se pode dar só na pura extensão a três dimensões ou seguir a trajectória espacial do ente móvel, sem estar conexa e implicada no tempo.

Mas, igualmente, não podem transmitir-se como velocidade infinita ou instantânea, como queria a física clássica, determinando uma «dicotomia» entre o espaço e o tempo.

Os acontecimentos, classicamente, eram na linha do tempo. Einstein veio colocar a tónica no comportamento definitivo dos acontecimentos, ao nível da física.

Todos os acontecimentos, na natureza e em todos os graus analógicos, são espacio-temporais.

Na verdade, todos os acontecimentos ou fenómenos, vistos como instantâneos ou como campo electromagnético ou como campo gravítico, propagam-se de movimento a movimento.

Os conceitos de espaço e de tempo fundamentam-se na intuição ou na imagem dos corpos extensos e móveis, como entidades singulares.

Assim, o espaço-tempo, na sua conexão, predicamentalmente determina uma fundamentação na categoria da «relação».

Trata-se, pois, de um *esse ad aliquid* fenoménico, ou seja, a conexão expressa uma relação entre duas variáveis quantitativas: a coordenada fluente (T ≅ I) ou imaginária: T↔iβ e a variável real (E↔α), uma vez que corresponde biunivocamente ao conjunto dos números reais:

$$\underbrace{x^2 + y^2 + z^2}_{(E} \; - \; \underbrace{c^2t^2}_{T)} = ds^2$$

$$\downarrow \qquad \downarrow$$

$$\{R\} \qquad \{I\} = C$$

A conexão espaço-tempo ou o «invariante absoluto» traduz uma correspondência com os números complexos.

A correspondência é fundamental, porque permite não só exprimir a natureza da conexão, como também determinar a essência de cada parâmetro.

A conexão espaço-tempo (ou invariante absoluto) é uma qualidade primária, porque existe na ordem real, como durar intrínseco dos fenómenos.

Trata-se, pois, de uma propriedade fundamental do acontecimento, que tem *per se* a exigência ontológica do durar no mundo das coisas.

A conexão métrica contém as dimensões aditivas do espaço e do tempo. Logo, traduz as distâncias ou o fluxo dos acontecimentos. Todavia, ontologicamente pensando, as equações físicas do movimento rectilíneo e uniforme determinam relações com o invariante e fundamentam-se realmente nos corpos extensos e móveis. A natureza e ovalor da conexão espaço-tempo surgem como forma de perfeição acidental.

O esquema geométrico ou conjunto complexo (E – T) é um ser de razão com fundamento real, segundo a correlação ontológica:

(forma acidental + limite) → (ente de razão)

A forma é o acto de perfeição finito espacio-temporal, como conjunto abstracto e complexo de «pontos-instantes», em potência, que revela um «existir acidental». O limite é a potência ou operação do intelecto que finitiza a forma de perfeição.

Assim, o E – T, como esquema abstracto, revela-se como sendo ente de razão, mas com fundamento real.

O ser de razão é o que existe formalmente só no intelecto, mas fundamentando-se na ordem real. A conexão espacio-temporal existe no intelecto. Logo, é um ente de razão.

Sendo a relação ou a conexão formada por dois princípios ou aspectos do ser ideal, também ela só poderá existir formalmente na ordem lógica.

O fundamento real é cada «ponto-instante» dos acontecimentos que se revela no «ds^2», dado que este caracteriza as

equações ou funções (*x*, *y*, *z*, *ict*), porque representam e significam leis gerais dos fenómenos físicos (reais).

Não obstante, os acontecimentos da ordem real são espácio-temporais, enquanto conexos. Nenhuma acção física se opera somente no espaço puro a três dimensões ou se transmite com velocidade infinita (instantânea). Assim se fundamentam os conceitos abstractos do espaço-tempo, enquanto conexos, ou seja, como contínuos a 4-dimensões.

A natureza da distinção do E–T é lógica e com fundamento real, porque se verifica entre princípios ou aspectos de um ser de razão.

Mas, predicamentalmente, a categoria da conexão E–T é a «relação» que é transcendental, uma vez que opera entre termos correlativos, sendo logicamente distintos, mas inseparáveis.

A forma geométrica do contínuo E–T, a 4-dimensões e seus limites, funda-se em dois grupos de leis do movimento e do campo, que diferem de forma total e realmente do Universo, onde acontecem os movimentos e os fenómenos. Aqui trata-se do espaço de forma riemamiana, visto que as equações da gravitação universal exigem um espaço-tempo curvo.

Mas, dialecticamente, a hipótese do espaço e do tempo euclidiano levam a antinomias insolúveis, como o infinito actual. As estruturas euclidianas diferem da forma geométrica do próprio Universo, sendo infinito e ilimitado, porque «curvo» e fechado sobre si mesmo. Trata-se como limite de um E_4 (hiper-espaço a 4-dimensões ideal), ou seja, um E_3 curvo em que existimos como entes tri-dimensionais.

Com efeito, não podemos imaginar a 4-dimensão que ficaria para dentro e para fora do nosso Mundo, como limite curvo a 3-dimensões, segundo uma hiper-esfera a 4-dimensões.

A teoria da relatividade situa-se, nos postulados fundamentais dos factos observados e controlados pela experiência, pela constância da velocidade da luz e pela a equivalência entre massa inercial e massa graviticional, respectivamente.

A Relatividade, quer restrita quer generalizada, confirma a tese de que os conceitos do espaço e do tempo se inferem da experiência e desenvolvem-se pelo progresso da ciência física,

obrigando a substituir a forma intuitiva e absoluta por uma nova fisionomia, onde espaço e tempo são «relativos», seguindo pelo cronótropo de Minskowsy e pelas coordenadas gaussianas num espaço de Riemann.

A Relatividade Restrita demonstra que o conhecimento depende dos fenómenos objectivos e das leis experimentais.

Variados são os valores absolutos, em Física, que a teoria da relatividade permite definir para a velocidade constante da luz, como máximo absoluto para todos os fenómenos físicos, a simultaneidade absoluta dos fenómenos, que coincidem, no espaço e no tempo, o intervalo cronotrópico entre dois acontecimentos quaisquer, bem como a equivalência entre a massa e a energia e, ainda, a curvatura do espaço na presença de matéria.

Poderíamos, realmente, chamar à Relatividade uma «teoria do absoluto físico». Trata-se, portanto, de uma teoria matemática, que se descreve num contexto espacio-temporal, sistematizando-se em dois postulados fundamentais.

Todavia, as fórmulas da Relatividade não são puro formalismo, mas antes permitiram determinar a essência de propriedades e categorias do mundo físico, interpretando adequadamente os fenómenos cinemáticos e dinâmicos.

Todavia, o acontecimento, como entidade relativa, surgirá identificado no invariante absoluto: ds^2, sendo o único absoluto que existe na Relatividade Restrita.

Este absoluto traduz a realidade do acontecimento, porque se identifica com uma forma de os fenómenos estarem no Universo.

Existindo uma relação recíproca entre os dois sistemas, em que se não pode saber qual dos dois está em movimento ou em repouso, os acontecimentos justificam a propriedade da ordenação dos pontos instantes:

$$(P\text{-}I)_{n+1} > (P\text{-}I)_n > (P\text{-}I)_{n-1}$$

Não obstante, os acontecimentos métricos podem implicar duas relatividades, desde Galileu e Newton até Einstein que impõe a relatividade para todas as leis da física, como se expressa, segundo a experiência de Michelson-Morley, não se

justificando a existência dum referencial absoluto. A velocidade da luz não é influenciada pelo movimento da Terra, através do éter, sendo o resultado do deslocamento: $2LQ^2 / L = 0{,}37$.

Logo, Einstein relativizou o espaço e o tempo, enunciando o axioma da relatividade restrita do movimento, confirmando a veracidade da conexão ou do invariante, que caracteriza os acontecimentos.

Os acontecimentos, em sentido estático e cinemático, estão englobados isomorficamente em relação ao acontecimento dinâmico.

A Relatividade de Einstein é uma teoria do «acontecimento», mas enquanto dinâmico e dialéctico, dado que, na ordem físico-matemática, é uma teoria da conexão espaço-tempo por um lado; porém, por outro, é uma teoria da forma das leis da física, revestindo, assim, o duplo aspecto gnoseológico e ontológico.

5. Conclusão

No prelúdio do artigo de 1905, que marca o início de uma das teorias mais fluorescentes de toda a física, definem-se as linhas orientadoras da elaboração da revisão à electrodinâmica dos corpos em movimento. E fá-lo demarcando as «assimetrias», que se inferem relativamente a corpos em movimento impostas pela electrodinâmica.

Ao determinar este ideário, caminha-se na certeza e objectividade, onde o seu modelo será a síntese entre dois pontos da natureza física, colocando-se dialecticamente entre a tese da Mecânica Clássica e a síntese dos fenómenos electrodinâmicos. Esta é uma primeira unificação das leis da física, que mais tarde Einstein abordará pela teoria do campo unitário.

Elevou-se à categoria de postulado uma suposição a que se chamará de princípio da relatividade e introduziu-se um postulado só incompatível, aparentemente, segundo o qual a luz, no espaço vazio, se propaga sempre com velocidade determinada e independente do estado do movimento e da fonte luminosa. Estes dois postulados foram suficientes para chegar a uma electrodinâmica dos corpos em movimento, livre de contradições. A

introdução de um éter luminífero revelar-se-á supérfluo como fruto do resultado negativo da experiência de Michelson-Morley.

Não obstante, a ideia de invariância, centro da teoria da relatividade, já pairava no espírito de Leibniz e de Galileu. Mas, fora o génio de Einstein que explicitou tal princípio, elevando-o à categoria de postulado com o nome de princípio da relatividade[5].

O modelo da relatividade restrita, como nova forma de escrever as leis da natureza, inscreve-se na simplicidade da geometria pseudo-euclidiana, como se justifica pelo cronómetro de Minkowsky[6]. Einstein encontrava-se em conflito gnoseológico, porque as leis da Mecânica, em que radicava a teoria mecanicista do Universo, na passagem de um sistema em repouso, para outro animado de translação uniforme em relação ao primeiro exige não só uma transformação de coordenadas, como origina uma nova síntese do espaço e do tempo, uma vez que a física clássica conhecia um só tempo.

A ideia dos físicos do século XIX, concebendo um meio de propagação das ondas electromagnéticas (o éter), tal como Platão e Aristóteles acreditavam num «meio omnipresente», como qualquer coisa do nosso mundo, em constante repouso, foi desvanecida pelos resultados negativos da experiência de Michelson-Morley, dando possibilidades a processar-se uma generalização no grupo de transformação de coordenadas de Galileu.

As relações de transformação que permitem, segundo medidas estabelecidas no referencial S, determinar resultados das medidas relativas ao mesmo acontecimento, feitas por um observador no referencial S', obedecem ao clássico grupo de transformações de coordenadas de Galileu.

Estas transformações são tais que dados os princípios da Mecânica de Newton, não há experiência que permita afirmar qual é o sistema que está em movimento[7].

[5] *Cf*. DIVE, P. – *Les Interprétations Physiques de la theórie d'Einstein*, Dunod, Paris, 1985, 45-46.

[6] *Cf*. *Idem*, *Ibidem*, 50-60.

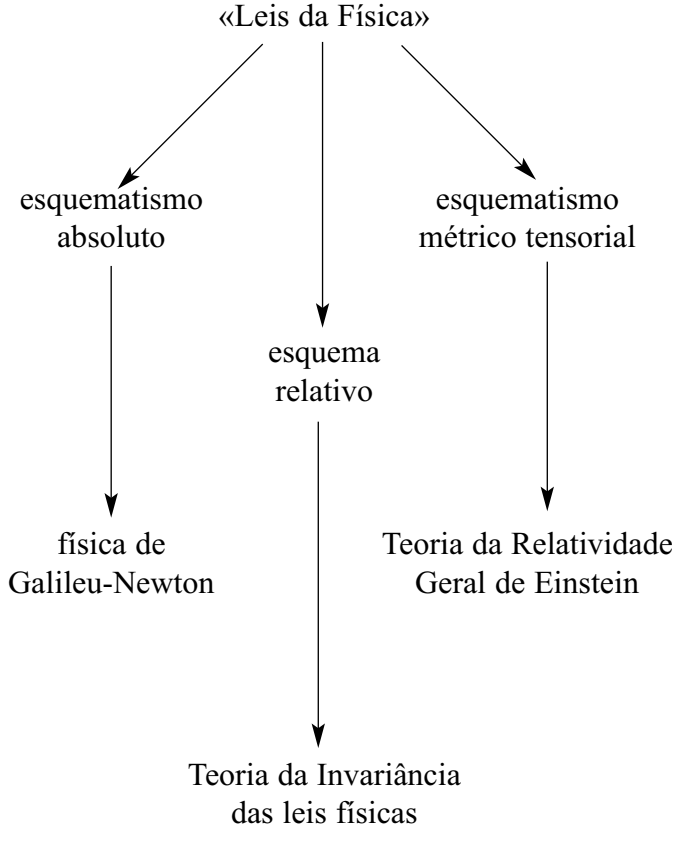
[7] *Cf*. BORN, M. – *Die Relativitae theorie Einsteins*, Springer-Verlag, Berlin, 1969, 206-208.

Einstein impôs à natureza não só um novo ritmo e convencionalidade métrica, como iniciou nova ordem do conhecimento.

Einstein avançou ao desvendar o enigma do espaço-tempo, porque este devorará como a esfinge da lenda, toda a teoria que não o souber decifrar.

A Relatividade é uma teoria sobre o comportamento métrico para as leis da natureza. Tal posição originou adequada fundamentação para as mesmas leis, que mantêm o determinismo, quer actual, quer potencial, no comportamento da natureza.

A natureza esquematiza-se em leis que referem a mesma natureza de forma a poderem comportar-se de forma relativista e não absoluta, segundo o esquema:



Finalmente, A. Einstein englobou numa única teoria a Mecânica de Newton, a Óptica e a Electrodinâmica de Maxwell. Assim, teve o mérito de ser a primeira teoria física unificadora, como que antevendo o que neste momento se passa, ao tentar-se uma teoria geral de unificação de toda a física: relatividade, Mecânica Quântica e Cosmologia Científica.

Poderemos dizer que além se ser a Relatividade Restrita de A. Einstein uma teoria sobre o espaço e o tempo, como entidades relativas, surge também, na ordem epistemológica, como uma leitura físico-matemática do observador no fenómeno observado, redefinindo a física no âmbito da inter-relação do fenómeno e do observador.

A perspectiva einsteiniana da conexão espacio-temporal surge no horizonte fenomenológico do relativo ao absoluto. A Relatividade Restrita abriu novas possibilidades à física e à epistemologia no ensejo de se procurar novo «paradigma» para as teorias físicas, num claro caminho holístico e indeterministico da observação dos fenómenos da natureza. A nova leitura relativistica abriu um novo horizonte epistemológico para o pensar físico.

Martín Zubiría

Universidad nacional de Cuyo
CONICET
Argentina
martinzubiria@gmail.com

La unidad de la Filosofía Clásica Alemana

El título de «La unidad de la Filosofía Clásica Alemana» resulta algo impreciso, al menos en dos sentidos porque, por un lado, el adjetivo «clásico» no basta por sí solo para determinar las doctrinas a que se refiere. A fin de despejar esta ambigüedad anticipemos ahora mismo que la presente exposición, por razones que resultarán comprensibles luego, habrá de atenerse a las posiciones de Kant, Fichte y Hegel, y solo a ellas.

Por otro lado, y por lo que atañe a la cuestión de la «unidad», no hace falta haber leído el libro X de la *Metafísica* de Aristóteles para comprender que, por su misma abstracción, el uso de esta noción puede dar pie, en todos los órdenes, a más de una falacia. ¿A qué género de unidad habremos pues de referirnos? Es claro que, en sede filosófica, no a una de carácter historiográfico fundada, verbigracia, en la copertenencia de determinados pensamientos a un mismo contexto histórico. Y si de una unidad conceptual, puesto que «filosófica», se trata, entonces esta ha sido mostrada ya por Hegel, de manera especulativa, al ver espejados en las doctrinas de la «novísima filosofía alemana» los momentos constitutivos del movimiento unitario de la autodeterminación del concepto. ¿O es que acaso deberíamos decir que tal fue, en efecto, lo que Hegel *se propuso* hacer en sus célebres «Lecciones sobre la historia de la filosofía», pero que la exposición misma, en medio de sus muchos aciertos, está lejos de haber satisfecho ese propósito con la

Artículo recibido el 7 de septiembre de 2015; aceptada el 25 de septiembre de 2015.

debida transparencia? ¿Habría que corregir, en tal caso, la exposición hegeliana? ¿Con qué autoridad, con qué derecho? Lo cierto es que esa exposición concibió la «filosofía clásica alemana», de manera filosófica, como un proceso unitario cuyo remate o «resultado» es la doctrina del propio Hegel.

Pero a partir de tal resultado y tras el despliegue de las posiciones de Schopenhauer, Kierkegaard y Feuerbach, en las que se articula la fase de cierre o de clausura de la mentada filosofía, la cuestión de su unidad conceptual o sistemática se volvió algo no ya irrelevante sino completamente ajeno al interés del pensamiento posterior, tanto en el caso de la meditación de la Modernidad en sentido singular como, *a fortiori*, en el de las cavilaciones de la Posmodernidad considerada en su conjunto.

Se impone así, casi doscientos años más tarde, la pregunta de si al juzgar la unidad de lo *hecho*, y no ya de lo simplemente dicho, por las posiciones fundamentales de la «filosofía clásica alemana», habría que retornar sin más a la comprensión histórica de Hegel, o si es que entretanto se nos muestra otro camino para abrir ese juicio. Por lo que atañe al interés de los estudiosos, no es raro que este permanezca atento a una posición filosófica en particular, cuando no a un aspecto puntual de la misma, por mucho que Platón llame «dialéctico», esto es, filósofo, solo a quien tiene visión de conjunto (ὁ συνοπτικός, R. 537 C).

De esto precisamente se trata en la presente ocasión, del don precioso, por lo infrecuente, de la «sinopsis» que nosotros mismos hemos tenido la fortuna de hallar en los estudios de un pensador alemán de nuestro tiempo, tenazmente ignorado por la opinión pública del mundo académico. Esos estudios suyos movieron a Heribert BOEDER (1928-2013) a exponer en diversos trabajos la unidad mentada, como una parte de los resultados a que lo condujo el descubrimiento de la constitución epocal de nuestra historia filosófica y la necesidad de hacerse cargo, transformándola, de la pregunta crucial de Heidegger por «la destinación de la cosa del pensar». Ello ha permitido comprender, de un modo enteramente diferente del de Hegel, la naturaleza lógica del vínculo que religa su posición con las de Fichte y Kant (en qué medida esta unidad posee un correla-

to epocal de igual dignidad en la Filosofía Griega y también en la de la Época Media, es algo en lo que no podemos detenernos aquí).

Puesto que esta comprensión histórico sistemática se ha dado a conocer en textos de escasa o ninguna circulación y puesto que, además, por razones puramente contingentes, se han mantenido ocultos a la atención de los estudiosos, nos hemos propuesto darla a conocer en lo que sigue, ateniéndonos a la sección III del estudio de Boeder titulado «Lo diferente en el otro comienzo», publicado a mediados de la década del 70[1]. No nos hemos permitido más intervención personal que la de alguna glosa ocasional, atentos a la palabra del Evangelio que dice: «*Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum*» (Jn. 5, 31).

A. El pensamiento de Kant representa para la Época Última, lo que el de Plotino para la Época Media y el de Parménides para la Primera, esto es, una cesura con respecto al curso de la reflexión filosófica precedente y, a la vez, la fundación de un nuevo principio epocal. En la posición kantiana, en efecto, la razón descubre «el ser contenido en su propia naturaleza». Solo que para poder hacer tal descubrimiento ella debe abandonar su determinación teórica, la de la relación con lo otro que ella en cuanto dado, porque la misma, si del conocimiento científico se trata, en el caso de las cuestiones decisivas de la Metafísica: las tres ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad (*K.r.V.*, B 396, Anm.), choca contra un límite infranqueable. Pero al abandonar el horizonte de la teoría la razón pura ingresa en la esfera de su determinación práctica.

Esto ocurre cuando la razón descubre que ella, por su propia naturaleza es, a diferencia del ser dado, un ser ponente, un ser que es su misma actividad, y ésta consiste no en «inteligir» <*einsehen*> (como en el comienzo parmenídeo), ni en «recordar» <*erinnern*> (como en el comienzo plotiniano) sino precisamente en «poner» <*setzen*>, esto es, en determinar algo

[1] En: Ute Guzzoni *et al*. (hrsg.) *Der Idealismus und Seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 3-35.

como existente y, a la vez, como *verdadero*. Por tal actividad la razón es la fuente de cuanto hay para saber.

Pero, ¿cuál es la esencia de la razón, sobre la que descansa el ser de la misma, esto es, la mentada actividad ponente? Esa esencia no es sino la representación o la «idea de una 'totalidad'» carente de correlato empírico, ajena por ende a toda representación y no sujeta a condición alguna, por lo que debe reconocérsela como un absoluto. Este absoluto, la esencia de la razón, el fundamento por el que principia a obrar por sí misma y desde sí misma, en cuanto voluntad libre, sin que ningún objeto le sea dado, «es la idea de la libertad». La actividad de la razón consiste, en sentido sistemático, en desarrollar o realizar esta idea. La razón existe como el ser donde la esencia —la idea de la libertad— se vuelve «real». Y esto ocurre de dos modos, porque la actividad de la razón, lejos de agotarse en el poner *incondicionado* que la determina en cuanto «práctica», se extiende también al poner *condicionado* que la determina en cuanto «teórica».

Cuando, a la luz de la distinción epocal de la historia de la Metafísica, se ha comprendido la autonomía de su Época Media y cómo en ella el saber metafísico se realiza ante todo mediante la forma no ya de la θεωρία, sino de una πρᾶξις, puesto que de una «conversión» que hace posible el retorno al Principio, no costará trabajo reconocer que en la Época Última el saber metafísico cobra en lo esencial la forma de una ποίησις y que ello obliga a considerar además de la diferencia, la primacía de la razón práctica frente a la teórica.

Primacía fundada en la autonomía de la razón práctica, esto es, en su libertad. Aun cuando las ideas sean el objeto propio de la razón, porque esta no se relaciona con objetos, por lo que tampoco los reduce a conceptos (*K.r.V.*, B 671), lo cierto es que, en cuanto *teórica*, permanece vinculada al concebir del entendimiento, cuyos conceptos sabe ordenar en la unidad superior de las ideas. Pero el entendimiento produce sus conceptos a partir de representaciones y estas no se dan sin intuiciones sensibles, es decir, sin la capacidad receptiva de los sentidos (cf. B 93). Una capacidad no referida a nada que proceda del entendimiento, sino solo a lo dado, al material constitutivo

de un objeto. Precisamente en la supeditación a lo dado, en la falta de libertad en sentido absoluto que ello supone, se descubre el límite de la razón teórica.

Explica Kant en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (§ 56, n.), que el concebir también puede ser una obra de la razón, pero solo el concebir propio del entendimiento, solo su actividad forjadora de conceptos a partir del impulso proveniente de la sensibilidad puede pensarse como un término medio por el que esta, la sensibilidad, queda religada con la razón. Y es este concebir propio del entendimiento el que permite a la razón advertir que, por hallarse ella presente en un ser sensible, también la actividad por la que ella se realiza ha de ser de naturaleza «silogística», al vincular dos extremos mediante un término medio.

Para comprender cuáles son los tres términos del silogismo correspondiente hay que partir de la certeza de la razón: la de la libertad incondicionada de su propia naturaleza. Esta certeza inmediata, si no es un simple engaño, debe acreditarse como verdadera, lo que solo es posible bajo tres condiciones, a saber: a) que la razón misma *ponga* lo verdadero o lo que hay que saber; b) que el presente de la teoría, en lugar de permanecer restringido al ámbito de la naturaleza, donde la autonomía de la razón se ve condicionada por el material de la sensibilidad, se extienda al ámbito de la libertad; c) que lo existente pueda, en cuanto puesto, concebirse como la existencia misma del ser de la razón, o bien como un existente cuya necesidad responde a lo dispuesto por una razón que, siendo libre, se da a sí misma la ley suprema de su obrar.

La razón está *cierta* de su naturaleza absolutamente libre, porque tal naturaleza, la esencia que determina su existencia, es la idea de la libertad. Y la razón solo puede querer que tal idea, en lugar de ser una pura esencia, se realice y manifieste. Pero como esa esencia, siendo una idea, escapa a la posibilidad de ser representada (cf. *K.r.V.*, B 595), puesto que tampoco puede identificarse con un objeto de experiencia, la razón teórica no sabría cómo verificar aquella *certeza*. Porque no solo la idea de la libertad, sino también ella misma en cuanto ser existente —el espíritu— se sustrae a toda experiencia posible. Y

precisamente estos dos términos, por un lado la idea de la libertad, o la libertad según su pura determinación «lógica», y por otro el espíritu, o esa misma idea en cuanto existente, son los dos extremos del silogismo de marras.

¿Y cuál es el término medio que los vincula «racional y expresamente»? Una naturaleza que ha dejado ser concebida como la de las cosas «en sí», para ser solo la de «los fenómenos», siendo esta misma distinción una obra de la libertad. En efecto, si se niega la distinción entre «cosas en sí» y «fenómenos», o bien si estos son considerados como tales cosas,

> «entonces la libertad no puede ser salvada. Pues en tal caso la naturaleza sería la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acaecer, cuya condición estaría contenida en todo momento solo en la serie de los fenómenos que, junto con sus efectos, son necesarios bajo esa ley de la naturaleza. Si, por el contrario, se tiene los fenómenos solo por lo que de hecho son, esto es, no por cosas en sí, sino por meras representaciones enlazadas según leyes empíricas, entonces deben tener otros fundamentos que no sean fenómenos» (B 564s.).

Así pues la naturaleza, si ha de concebírsela como un término medio, no ha de ser ya la de las cosas en sí.

Pero la razón no puede, mediante la teoría, realizar el silogismo que le permite *verificar* la certeza inmediata de su libertad. La teoría solo llega a determinar el término medio de aquel y al hacerlo muestra, del modo en que lo hace la ciencia, esto es, como un saber fundado, que «la libertad no es imposible». Tal es el fundamento suficiente de la autoconciencia de la razón. A partir de esta verdad, que atañe a su propio ser, la razón cobra conciencia de sí al descubrir, en cuanto *práctica*, que no es sino la libertad el fundamento que la mueve primero, a reconocerse como libre (y no ya como un instrumento al servicio de lo útil); luego, a afirmar la libertad misma como su naturaleza propia (y no ya solo como su certeza inmediata); y por último, a realizar esa libertad en cuanto verdadera, y no como simple arbitrariedad, mediante la libre sujeción a una ley dictada por la razón misma en cuanto práctica.

B. El segundo paso del movimiento epocal iniciado por Kant corresponde a la posición de Fichte. Ella muestra que el ser de la razón, su actividad, es no solo la realidad de la misma, sino *toda* realidad. Así lo reconoce también la *Fenomenología del Espíritu*, al identificar la razón con «la certeza de la conciencia de ser toda realidad» (Hegel, *GW* 9, 133, 6). Pero entonces nada hay que la razón deba considerar como simplemente dado o como radicalmente diferente de sí misma.

En efecto, la razón, para poder abandonar su determinación puramente lógica, para que su esencia, la idea de la libertad, se realice, debe comenzar por volverse una actividad determinada, la del representar. Solo que ahora el principio de tal actividad no reside en lo otro, en el material «dado» en la intuición, sino en la propia razón, para la cual ese material queda reducido a la condición de un mero «impulso» [*Anstoß*] por el que ella se limita, contraponiéndose a sí misma como lo otro que ella. Tal contraponer, anterior a todo representar, es la actividad originaria de la razón: un «poner» [*setzen*] que realiza la libertad en cuanto esencia de la razón misma. Pero la realización primera u originaria de la libertad no puede consistir en un «poner» cuyo término sea un objeto, un poner que resulte ser por eso mismo un «contra-poner», un poner la finitud del propio poner, al hacer de él un sujeto limitado por su objeto. Se comprende así que la actividad originaria de la razón sea un puro poner, carente de objeto.

Si la posición de Fichte no se vincula con la de Kant de un modo simplemente exterior o historiográfico, al socaire de las llamadas «influencias», si por el contrario ambas permanecen mancomunadas en la absolución de una misma tarea epocal, entonces el nexo inteligible que las religa ha de comprenderse como el desarrollo del silogismo en que se articula la doctrina kantiana, aquel donde la naturaleza fenoménica es el término medio que vincula la idea de la libertad con su existencia. También la posición de Fichte puede concebirse en la forma de un silogismo que vincula esos dos extremos, determinados de manera diferente, puesto que también el término medio es ahora otro: no la naturaleza fenoménica, sino la conciencia creciente del «sistema» de las actividades originarias del espíritu.

Estas actividades, comenzando por la del poner carente de objeto, se expresan bajo la forma de proposiciones fundamentales que constituyen entre sí la unidad del saber absoluto o de la *ciencia* sin más. Ciencia donde alcanza su desarrollo pleno la certeza de la conciencia: la de que la «idea de la libertad» es la esencia de la razón. Solo que ese desarrollo no basta para que tal certeza se vuelva verdadera. Por el contrario, la certeza de la libertad incondicionada como esencia de la razón mueve a esta última, en cuanto teórica, a superar la diferencia a que se ve siempre atada de manera inevitable, la que media entre la libertad condicionada que de hecho es y la libertad absoluta que debe ser si ha de realizar cabalmente su esencia. Para superar esta diferencia o desigualdad, la razón apela a la representación de un ideal.

Solo cuando deja de estar afectada por lo otro que ella, solo cuando deja atrás la teoría, la razón alcanza la igualdad con su fundamento, con su idea, y es así *espíritu*. Pero esta unidad es una determinación ideal, en relación con la cual la actividad del espíritu no pasa de ser un «tender» [*Streben*]. Se trata de una actividad de suyo contradictoria, pues el tender hacia el ideal es un determinar libre por el que el espíritu mismo se halla determinado; esta actividad, este «espíritu de la praxis», resulta ser el término medio de un silogismo cuyos extremos son ahora la Naturaleza y lo Lógico. Pero la naturaleza, no ya como la de los fenómenos, más allá de los cuales están las cosas en sí, sino como un supuesto que ha hecho surgir la razón misma. Y lo lógico, no ya como la simple *idea* de la libertad, sino como la *actividad* absoluta del fundamento de la razón.

C. En el tercer paso, el de la posición hegeliana, el término medio del silogismo mediante el cual se manifiesta la razón no es la Naturaleza (Kant), ni el Espíritu (Fichte), sino lo «Lógico». Y la razón misma, desplegada bajo esta última figura, siendo considerada igualmente como una actividad, no lo será ya como aquella por la que se manifiesta un fundamento, sino como la actividad inherente a este último en cuanto tal. Si la consecuencia de esto es «la disolución de la razón como forma de la conciencia», lo que aquí acaba por disolverse es, en

rigor, la conciencia misma, con lo que la posición hegeliana representa la crisis κατ᾽ἐξοχήν de la filosofía moderna considerada en su conjunto.

Mientras que para la *Doctrina de la ciencia* el objeto, lejos de ser lo puramente pasivo, es el elemento que debe ser vencido por el «tender», en cuanto actividad absoluta del fundamento, por un tender cuya meta «ideal» consiste en alcanzar la unidad con el fundamento mismo, para la ciencia hegeliana lo único que opone resistencia a la relación de igualdad entre la razón y el fundamento no es ya objeto alguno, sino el propio saber en cuanto condicionado por un objeto, esto es, el saber en la forma de la «conciencia natural».

La *Fenomenología del Espíritu* muestra de qué modo pudo ser vencida aquella resistencia; esta obra es la historia «sistemática», no del rechazo de esa conciencia, sino de todos los estadios de la experiencia que la misma realiza para impedir su propia aniquilación en el saber absoluto. Este, en cuanto manifestación inmediata de sí mismo, es el puro ser, la pura inmediatez indeterminada, cuya determinación progresiva hace surgir, por un lado, la esfera de la mediación propiamente dicha dentro del silogismo antes mencionado —la esfera de lo lógico, cuya verdad no es el ser, sino la idea absoluta— y, por otro, la esfera de las ciencias filosóficas, cuya verdad es la idea de la filosofía (*Enciclopedia* <1830> §§ 572-577). Alcanzada esta idea, la razón «está en sí misma como en su fundamento verdadero», y este poder permanecer cabe sí, no como en una esencia o fundamento que deba exteriorizarse y que presenta por ende el lado de la finitud, sino cabe sí como en un fundamento que ha retornado sobre sí tras su manifestación plena en el sistema de la ciencia, la llena de gozo. Este gozo, que resulta de contemplar no un saber fundado y desplegado en una unidad arquitectónica, más allá del cual se extiende la «realidad» [*Wirklichkeit*], sino un saber que es el sistema de la realidad misma en cuanto sabida; este gozo, decíamos, no es ya el de la razón, sino el del espíritu, que tal es el nombre que ella recibe cuando ha logrado transformar en verdad la certeza de ser toda realidad «y es consciente de sí como de su mundo y del mundo como de sí misma» (Hegel, *GW* 9, 238, 3 5).

El movimiento de las posiciones fundamentales de la Última Época, presentado del modo en que acabamos de verlo, permite comprender no solo que la libertad no es imposible (Kant), no solo que la libertad es posible (Fichte), sino que la realidad, la actualidad misma es libre, porque ha sido concebida (Hegel). Al haber reconocido en la razón «la rosa de los vientos en la cruz del presente y con ello gozar de este» (HEGEL, *Gr. Ph. R.*, Prefacio), también en la Época Última *la* metafísica, el saber de la razón pura desplegado en sus tres posiciones constitutivas e irreductible, por lo mismo, a una de ellas en particular, cumple con la tarea epocal que lo determina, esto es, satisface o consuma su destino, porque su naturaleza no es la de un instrumento destinado a desempeñar una función servicial que habría de prolongarse *ad infinitum*. Pero consumar un destino significa, como lo sabían los antiguos, descender al Hades, esto es, *morir*. Solo que la muerte, cuando se trata de un sujeto racional, no significa aniquilación, sino «partir», un «partir a mejor vida» <*scheiden, verscheiden*>, un abandonar la esfera del presente inmediato para alcanzar así, como lo supo Nietzsche, el «único privilegio del que gozan los muertos: el de no volver a morir jamás».

No se nos escapa que todo esto puede resultar bastante inverosímil, por decir poco. Pero no ha de ser más inverosímil, más «paradójico», que cuanto la filo-*sofía*, el «amor a la sabiduría», ha dado a conocer desde siempre a los mortales, ya desde la voz aquella de la diosa innominada que un Parménides absorto escuchó, *sin replicar*, en la «casa de la noche».

Ernesto Alonso

Universidad Austral
Sociedad Internacional Tomás de Aquino
Argentina
ernesto.alonso10@gmail.com

La relación "persona-lenguaje" en Tomás de Aquino y en la teoría discursiva de Michel Foucault. Una ruptura inevitable

1. Preliminares

Ocuparse del filósofo y teórico social francés *Michel Foucault* (1926-1984)[1] en esta cuadragésima *Semana Tomista* dedicada al análisis de la *«persona y el diálogo interdiscipli-*

[1] *Michel Foucault* nació en Poitiers en 1926 y murió en París en 1984. Entre 1946 y 1952 realiza sus estudios universitarios, en filosofía, psicología y psicopatología, en Francia. En 1961 defiende una tesis doctoral en letras sobre uno de sus temas preferidos: *Historia de la locura en la época clásica.* Entre 1962 y 1968 Foucault es protagonista de actividades académicas y de algunos viajes al exterior. En 1969 es nombrado catedrático en el Collège de France cargo que mantendrá hasta el fin de sus días. Foucault es académico y «militante» a la vez. Homosexual confeso, su interés por el poder, la locura, los placeres, el deseo y la sexualidad, el delito, las instituciones de confinamiento y los castigos fue tanto especulativo como social. Años de labor fecunda son los que transcurren entre 1973 y 1979, ocupándose, en los cursos y conferencias del Collège, de sus temas predilectos: el nacimiento de la prisión, los estudios sobre la locura y la «sociedad disciplinaria», los grupos de anormales, el saber político y la biopolítica, la experiencia de la sexualidad y las «tecnologías del yo». Los dos últimos años de su vida, 1983 y 1984, parecen orientarlo a intereses más clásicos con investigaciones dedicadas al gobierno del yo, en las prácticas de la Grecia y Roma antiguas, y la actitud griega de «decir la verdad» como virtud moral y política.

Imposible enumerar aquí la vasta *producción intelectual* de Foucault. Mencionemos algunos de los títulos más relevantes: *Historia de la locura en la época clásica; El nacimiento de la clínica; Las palabras y las cosas; La arqueología del saber; Vigilar y castigar; Historia de la sexualidad, Microfísica del poder, Tecnologías del yo,* etc.

Quien desee profundizar en la vida y en la obra de nuestro autor puede consultar: Eribon, D., *Michel Foucault,* Barcelona, Anagrama, 1992. También puede verse: Kaminsky, G. (selección), *El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault.* Buenos Aires, la marca, 1996.

Artículo recibido el 5 de diciembre de 2015; aceptado el 18 de diciembre de 2015.

nario» puede parecer extraño y hasta escandaloso. En efecto, nada tiene que ver Foucault ni con Santo Tomás de Aquino, ni con la escuela tomista, y tal vez poco o nada tenga que ver con la llamada «tradición filosófica occidental». Si tuviera que justificar por qué quiero ocuparme de Foucault diría lo siguiente:

Foucault está de moda y su pensamiento ejerce una fuerte fascinación en la Universidad, en la clase intelectual, en el Ministerio (de Educación) y hasta llegar casi a las aulas escolares de nuestro país. No es fácil desembarazarse del esquema de pensamiento y de la terminología de nuestro autor. Además, las concepciones de Foucault en torno a la medicina, las prácticas psicológico-psiquiátricas, las cuestiones relativas al crimen, al delito y a la pena también llaman la atención de psiquiatras, psicólogos, médicos, juristas, filósofos del derecho, jueces, etc. De modo que si muchos hablan de Foucault, lo citan, lo utilizan, lo difunden e intentan aplicarlo en establecimientos educativos y en la academia, luego, parece conveniente ocuparse de él. Con todo, Foucault y otros autores no son sino la consecuencia última, extrema y radical de nihilismo que está contenido como en germen en la filosofía moderna. Así, a la «muerte de Dios» proclamada por Nietzsche no podía sino seguir la «muerte del hombre, el asesino de Dios» proclamada precisamente por Michel Foucault[2].

[2] Las afirmaciones más contundentes sobre la *«muerte del hombre»* están en *Las palabras y las cosas,* un «libro de método» –como lo denomina Foucault– en contraposición con los «libros de exploración» (investigaciones históricas sobre la locura, la sexualidad y la clínica, por ejemplo). Un libro técnico, *Las palabras,* orientado a los especialistas en filosofía de la ciencia. Veamos algunos pasajes en torno a la cuestión de la muerte del hombre:

*«*Por extraño que parezca, el hombre, cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates, es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber» (…) «reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una nueva forma. Antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía». (…) Por fin, «(…) el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento y quizás también su próximo fin». (….) «Se comprende el poder de sacudida que pudo tener (…) el pensamiento de Nietzsche cuando anunció (…) que el hombre dejaría de ser pronto». Foucault, M., *Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI, 1968, pp. 89, 300, 330, 335, 375 y 313.

2. Sumaria exposición de la relación entre *persona, conocimiento* y *lenguaje* según Santo Tomás de Aquino

Antes de abordar la noción de persona y de las relaciones entre persona y lenguaje en Michel Foucault, convendrá pasar revista a las tesis fundamentales de Santo Tomás, re-elaboradas desde Aristóteles, sobre dichos tópicos.

«Denominamos las cosas como las conocemos», escribe Santo Tomás al comenzar la Cuestión 13, *«De nominibus Dei»,* de la Primera Parte de la «Suma Teológica». Es una fórmula concisa y precisa que pone correctamente la piedra angular para comprender las relaciones pertinentes entre lenguaje y realidad y entre lenguaje y conocimiento. En la respuesta al Artículo 1 de dicha Cuestión, artículo dedicado a examinar «Si hay algún nombre que convenga a Dios», Tomás, siguiendo fielmente a Aristóteles, expone sucintamente lo que sería la línea programática fundamental de una filosofía realista del lenguaje. En efecto, escribe que

> «...según el Filósofo [y cita el *Peri hermeneias*] las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle nombre[3]».

A continuación aclara que esta «denominación» reviste características particulares cuando se trata de la esencia divina. A esta solo podemos conocerla en esta vida mediante las creaturas de suerte que el nombre que signifique dicha esencia no podrá expresarla tal cual es.

Limitación esta que, sin embargo, Santo Tomás no admite para el conocimiento y la expresión lingüística de las esencias finitas. En efecto, y rematando el desarrollo del corpus de este primer artículo, dice Tomás —aludiendo al término «hombre»— que el término expresa bien el significado de una esencia en razón de que (el término) «significa su definición, y esta

[3] *Summa Theologiae*, I, 13, 1, corpus.

nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición[4]». Se advierte que Tomás expone una idea «fuerte» acerca de las posibilidades del lenguaje, como desde luego sostiene una actitud sana frente a las aptitudes del conocimiento humano para alcanzar la esencia de las cosas. Si esto último es posible, luego —diría Santo Tomás— la expresión o significación lingüística de la esencia —esto es el concepto— también es posible.

En el contexto de las ciencias del lenguaje, nacidas en el suelo de la cultura contemporánea, no se diría «expresión oral o escrita» sino «significación lingüística». La esencia, según la terminología de Tomás en este artículo, es siempre un telón de fondo visible y disponible para el análisis lingüístico y cuyo rastreo es indispensable para comprender en última instancia la naturaleza del lenguaje. Por lo demás, se advierte en Tomás una noción intensamente «intelectualista» acerca de la naturaleza del lenguaje humano. En rigor, tal como lo sostiene el Doctor Angélico, solo en la medida en que conocemos una cosa, en esa misma medida, podemos nombrarla o «definirla», con términos específicos. Imponemos «nombres» a las cosas en la medida en que las conocemos; en la medida en que nuestra facultad intelectual alcanza, inteligiblemente, la esencia de esa cosa o realidad. De modo que el lenguaje tendría una función «derivada» respecto de una función «principal» o «primaria» que tendría el conocimiento.

Santo Tomás acoge las tesis aristotélicas esenciales, en particular la idea de que hablamos de las cosas en la medida en que las conocemos. De allí que el hombre sea el único ente que dispone de un lenguaje proposicional en razón de ser el único dotado de conocimiento intelectual. La posibilidad del lenguaje humano estriba, por una parte, en la inmaterialidad del pensamiento —capacidad de acoger todas las formas separadas de su individualidad material— y, por otra parte, en la naturaleza abstractiva del conocimiento —capacidad de aprehender separando el principio constitutivo formal, y universal, de un ente particular. La facultad cognoscitiva acoge el contenido inteli-

[4] *Ibidem, corpus, in fine*.

gible de las cosas que, con ayuda del lenguaje, comunicamos a otros. Los «universales» en el conocimiento son las «estructuras lógicas» del lenguaje —presentes como una suerte de raíz común en la diversidad de lenguas—; de allí que sin conocimiento universal no habría lenguaje, ni comunicación posible.

Como se sabe, el vínculo natural entre conocimiento, persona y lenguaje comienza a fisurarse hacia el final del Medioevo. La última evolución de estas ideas, ya en el siglo XX, llevó a algunos pensadores a considerar el lenguaje como una realidad independiente (un «sistema») que ha de ser examinada con abstracción no solo de la realidad sino aun del hombre. Es esta la presentación del estructuralismo lingüístico y también la de nuestro autor, Michel Foucault.

3. La «abolición del sujeto» como negación de la relación *persona, lenguaje* y *realidad* en Michel Foucault

En consonancia con la propuesta temática de esta *Semana* me parece oportuno presentar ahora la *concepción foucaultiana de persona* para examinar luego sus reflexiones sobre el discurso o el lenguaje.

Encontrar, leer y apasionarse por Nietzsche fue determinante para el joven Foucault egresado de la universidad con cierta formación fenomenológica. Precisamente Nietzsche le será imprescindible para elaborar y formular un enjuiciamiento terminal a la noción de sujeto, único, universal y no-histórico. Foucault en su crítica tiene a la vista la noción cartesiana de «res cogitans» y la de «subjetividad trascendental» de Kant, por una parte, pero tiene también presente la noción de sujeto aportada por la fenomenología. Es evidente en la cita que sigue la desazón de Foucault por la fenomenología y por su conceptualización del sujeto:

> «(…) ¿Está el sujeto fenomenológico, transhistórico, en condiciones de dar cuenta de la historicidad de la razón? (…) Hay una historia del sujeto tanto como hay una historia de la razón; pero no podemos pretender que la historia de la razón se despliegue ante el primer acto fundacional del sujeto racionalista. ¿Es satisfactoria la teoría del sujeto que da la

> fenomenología? (…) Yo diría que todo lo que ocurrió en los sesenta se originó en la insatisfacción con la teoría fenomenológica del sujeto[5]».

En rigor, el estructuralismo, el psicoanálisis y la filosofía de Nietzsche no fueron sino derivaciones de esa «abolición del sujeto»; fueron atajos que terminaron sepultando la noción de sujeto que todavía tenía alguna vigencia en la teoría fenomenológica. En efecto, el estructuralismo «disuelve» la noción de persona en un sistema como es el lenguaje —para el caso de la lingüística estructuralista—; el psicoanálisis sofoca el yo conciente en los pliegues del inconciente. Por último, Nietzsche, en palabras de nuestro autor, «representó una experiencia determinante en la abolición del acto fundacional del sujeto[6]». Veamos otra referencia de la cuestión que estoy considerando:

> «(El sujeto) no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas, ni siempre, idéntica a sí misma. (…) Hay sin duda algunas relaciones e interferencias entre distintos tipos de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se establece con el propio yo una forma distinta de relación. Y lo que me interesa es precisamente la constitución histórica de estas diversas formas de sujeto relacionadas a los juegos de la verdad[7]».

El orden del discurso fue la lección inaugural pronunciada por Foucault en diciembre de 1970 al ser admitido como profesor al Collège de France sucediendo en la cátedra al filósofo Jean Hyppolite. Preocupado desde siempre por las complejas relaciones entre el saber y el poder adelanta en este ensayo su propósito de analizar las variadas formas de acceso a la palabra y, consecuentemente, las variadas formas de prohibición y control del discurso; se propone examinar además la marginalidad de determinados discursos (la locura y la delincuencia) y, sobre todo, pretende poner en tela de juicio una de las más tenaces regularidades de la cultura occidental desde sus inicios: la voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra

[5] KAMINSKY, G. *El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault,* p. 107.
[6] *Ibidem*, p. 108.
[7] *Ibidem,* p. 156.

historia, conformando una red compleja de instituciones y de prácticas cuyo propósito ha sido precisamente el de determinar el «discurso verdadero». Para nuestro autor, la voluntad de saber corre pareja con una específica y no menos apremiante «voluntad de poder» que define los variados procedimientos o sistemas de exclusión del discurso. Sostiene Foucault:

> «...en una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar también, es lo prohibido. Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse[8]».

El último de los tres procedimientos de exclusión propuesto por Foucault es el que me interesa ahora poner de relieve en concordancia con la argumentación en torno a la «insatisfacción con la teoría del sujeto», que vengo desarrollando. Algunos de los grandes temas de la filosofía, estima nuestro autor, no nacieron sino para responder a esos juegos de limitaciones y exclusiones y tal vez para reforzarlos. En concreto, la «filosofía del sujeto fundador» ha obrado la elisión del discurso. El discurso está vacío de significación hasta que reciba la animación del «sujeto fundador».

Si esto es así, no pareciera descabellado ni escandaloso el intento «deconstructivo» de la noción de «sujeto fundador», que es el propósito incuestionable de Foucault. No ahorra precisión en los términos ni elegancia en el estilo a la hora de declarar paladinamente este propósito. Veámoslo:

> «(…) pienso que es necesario limitarse a tres decisiones a las cuales nuestro pensamiento, actualmente, se resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante».

[8] Foucault, M., *El orden del discurso,* Barcelona, Tusquets, 1999, pp. 14 y 15.

Un poco más adelante, en este mismo texto, y concluyendo la explicación de su «programa crítico» señala nuestro autor:

> «(…) el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, sino que saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del significante[9]».

«Monarquía del significante» es una escueta formulación que no oculta la pretensión de decretar la desaparición del hombre del horizonte de la filosofía. No resta sino el discurso sin inicio y sin propósito, y en lugar de ser el hombre aquel de quien procede el discurso no es aquel sino una pequeña laguna en el azar del acontecer del discurso, pronto, además, a su próxima extinción.

Un autor argentino, estudioso de la obra de Foucault, ha afirmado que

> «...la "muerte de Dios", la disolución de los valores absolutos, no posee para Foucault ningún sentido re-apropiativo, es decir, la afirmación de la "muerte de Dios" no implica la recuperación de una esencia humana alienada en lo divino. No se trata, de ninguna manera, de negar lo divino para afirmar lo humano. La "muerte de Dios" y la "muerte del hombre" son contemporáneas. La arqueología foucaultiana es una filosofía carente de toda referencia absoluta sea divina o humana, metafísica o antropológica[10]».

Desalojado definitivamente el hombre del horizonte intelectual de la filosofía y de su relación con el lenguaje, a Michel Foucault no le queda otra tarea filosófica que emprender *«el análisis crítico del mundo en que vivimos».* ¿Cuál es el objetivo de este «análisis crítico»?

> «El objetivo es la creación de libertad. (…) Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos

[9] FOUCAULT, M., *op. cit.,* pp. 51 y 68.

[10] CASTRO, E., «Precisiones filosóficas acerca del concepto de 'postmodernidad'», en: *Signos Universitarios*. Revista de la Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1994, año XIII, número 26, p. 59.

> ser para desembarazarnos de esta especie de "doble coerción" política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. (…) Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos[11]».

4. Conclusiones

Mi intención principal, con este trabajo, ha sido la de poner en evidencia el camino hacia el «nihilismo» que representa la llamada «postmodernidad» como consecuencia final de las premisas puestas por el pensamiento moderno en sus albores. Si la modernidad inicial pudo conservar los términos de *persona, lenguaje* y *ser* invirtió, sin embargo, la relación metafísica entre esos términos y al invertir dichas relaciones vació los términos de sus connotaciones más profundas. La *persona*, a partir del «cogito» cartesiano adquirió una supremacía desproporcionada en sus relaciones con el ser y asimismo en sus relaciones con el lenguaje. También el *ser* comenzó a sufrir un lento proceso de cuestionamiento en cuanto a sus posibilidades de inteligibilidad, con lo cual el hombre quedó encerrado en el ámbito de su conciencia. Finalmente, el *lenguaje* dejó de ser el medio por el cual expresábamos nuestro modo de conocer las cosas para pasar a ser un eficaz instrumento de «comunicación» inter-subjetiva. La palabra humana, a lo sumo, solo sirve para «comunicar (me)» con los otros, o solo carga pesadas «relaciones de poder», presentes en los intersticios profundos del habla y la conversación. O, por fin, la palabra se «substancializa» adquiriendo el tremendo poder de explicar el hombre y sus relaciones.

En suma, la doctrina del Aquinate sobre la persona, al mantener una relación armónica entre el orden de la realidad, nuestro modo de conocerla y de expresarla a través del lenguaje, asegura la posibilidad de conservar un lugar de relativo privilegio para el hombre, lejos del viejo «angelismo» cartesiano como así también apartado del oscuro nihilismo foucaultiano.

[11] Foucault, M., «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», p.308, citado en: Morey, M.,*op. cit.,* p. 24.

Oscar Horacio Beltrán

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
oscarbeltran58@gmail.com

Homo Sapiens: Filosofía y Ciencia.
En busca de la definición de hombre

La ciencia, como expresión de conocimiento perfecto y acabado, tiene a cargo dos tareas fundamentales en relación con su objeto formal: la definición de su esencia y la demostración de sus propiedades. En tal sentido, Aristóteles considera a Sócrates como el verdadero fundador de la actitud científica por haber sido el primero que se preocupó por las definiciones de las cosas[1]. San Alberto Magno enseña que, precisamente en virtud de estos dos quehaceres, la lógica como instrumento de la ciencia ha de dividirse en las partes respectivas: lógica de la definición y lógica de la demostración[2]. Y es precisamente el modo de definir el que da pie a la conocida división del saber especulativo según los tres tipos básicos de abstracción[3].

La posibilidad de la ciencia depende, entonces, de la posibilidad de encontrar las definiciones adecuadas. Como la definición es un principio de la ciencia no cabe llegar a ella en virtud de un proceso demostrativo[4]. Como ocurre con todos los principios, la definición es término de un proceso inventivo, que apela de manera prioritaria a la condición intuitiva del entendimiento y a su perspicacia en el comercio con los sentidos y el invalorable auxilio de la *vis cogitativa*.

El punto de apoyo fundamental de esta posibilidad está justamente en la asignación del objeto formal propio del intelecto

[1] *Metafísica* I, 6 987 b4.
[2] *Comentario a los Predicables* cap. 5.
[3] *Comentario a los Segundos Analíticos*, lectio 1.
[4] *Comentario a los Segundos Analíticos* II, lectio 2.

Artículo recibido el 5 de diciembre de 2015; aceptado el 18 de diciembre de 2015.

humano. Santo Tomás ha expresado en numerosos pasajes que lo que cae de por sí y ante todo bajo la mirada de nuestro entender es la esencia de las cosas que existen con materia sensible[5]. El *quid* de lo existente es el lenguaje natural de la inteligencia humana. Pero esa afinidad con lo esencial no quita que, en virtud de la imperfección de nuestro conocer en su ejercicio concreto, la captación de las esencias se verifique de un modo precario e incompleto, mediante la aprehensión de ciertos rasgos accidentales[6].

Ahora bien, lo imperfecto tiene que ver con lo potencial e indeterminado. Por ello sostiene Aristóteles que nuestro conocimiento progresa en una vía de determinación creciente, desde lo genérico y confuso hacia lo específico y distinto. No tenemos dificultad en identificar y definir con precisión las grandes regiones del ente categorial: substancia, cuerpo, viviente, animal. Pero a partir de allí ingresamos en el laberinto de las incontables manifestaciones de la materia inorgánica y de la vida. La naturaleza es pródiga en abrirse camino hacia una variedad creciente de especies y subespecies que sacan partido de la indefinida potencialidad de la materia prima. Las potencias distintivas del orden vegetativo y sensitivo adquieren las más variadas configuraciones anatómicas y fisiológicas: alimentación carnívora o herbívora, reproducción sexual o asexual, sistemas nerviosos y aparatos sensoriales de toda índole, locomoción terrestre, aérea o acuática, etc. Santo Tomás tiene plena conciencia del desafío que supone para la mente alcanzar la *quidditas rei*. Es difícil olvidar su sentencia según la cual «nuestro conocimiento es hasta tal punto frágil que ningún filósofo pudo jamás indagar perfectamente sobre la naturaleza de una mosca, por lo cual se lee que un filósofo estuvo treinta años en soledad tratando de conocer la naturaleza de la abeja[7]». Las dificultades derivadas de esta situación dieron lugar a la expresión *venatio definitionis*, la cacería de la definición.

[5] *Suma de Teología* I, 85, 1; *Suma contra los Gentiles* II, 77, etc.

[6] *Comentario a los Segundos Analíticos* II, lectio 7; *In Boetium de Trinitate* VI, 4 sed contra.

[7] *Comentario al Símbolo de los Apóstoles*, Proemio.

Hasta tal punto nos desconcierta este panorama, que según la opinión común hay solamente una esencia presente en el mundo físico cuya diferencia específica podemos captar con certeza y es la única que se presenta como diferencia fuera de la materia: se trata de la esencia humana y de su condición racional. No somos capaces de discernir con suficiente lucidez ninguna diferencia esencial que dependa por completo de la materia.

Según la antropología realista el alma humana es espiritual y subsistente, pero también es forma del cuerpo. Ahora bien, la forma como principio de actualidad se manifiesta en diversos órdenes de plenitud ontológica, por lo cual su oficio de forma debe entenderse analógicamente. Y su efecto informante en la materia refleja esa misma jerarquía: toda vez que *materia est propter formam*, puede apreciarse un salto de nivel en la organización de las partes materiales de la substancia natural cuando la forma en cuestión es un alma. Si se trata de un alma sensitiva, emergen de ella actos verdaderamente inmateriales, como son los que corresponden al conocimiento y el apetito. Pero no puede haber un salto ontológico más relevante que el que divide a lo corpóreo de lo espiritual, por eso es tan visible la peculiaridad de la especie humana en relación con los demás modos de ser de la naturaleza.

Pero así como resulta problemático establecer la diferencia específica de las substancias naturales no humanas, por razones semejantes puede volverse dificultoso el reconocimiento de un determinado individuo o grupo de individuos como hombres. Podríamos decir que hay una cierta «elasticidad» de la materia que habilita diferentes posibilidades de realización de aquellas disposiciones corporales congruentes con las funciones propias de un animal racional. A veces pueden no ser claros los signos empíricos y concretos que delaten la presencia de un alma espiritual. Esa falta de claridad puede adjudicarse en algunos casos a ciertos prejuicios de época, como cuando se ponía en discusión la naturaleza humana de la mujer, de los bárbaros o extranjeros, especialmente en el caso de los negros y los aborígenes americanos.

Pero hay al menos dos situaciones especiales que presentan dificultades intrínsecas[8]. La primera de ellas es la del estatus del embrión humano. Recordemos someramente que, según el juicio de Aristóteles, Galeno y la tradición árabe, la configuración morfológica del feto no permite atribuirle carácter verdaderamente humano antes del día 40 de la gestación. Y no hace falta agregar que la polémica sobre el asunto persiste hasta el día de hoy.

La otra, sobre la que habré de detenerme, tiene que ver con lo que, en forma coloquial, podríamos designar como «hombre prehistórico». Durante la mayor parte del desarrollo de la filosofía y la ciencia occidentales prevaleció el paradigma fijista, según el cual todas las especies naturales salieron directamente de la mano del Creador en el estado en el que hoy las conocemos. A lo sumo se daba lugar a la interpretación agustiniana del relato del Génesis, que postulaba una aparición sucesiva de las criaturas, si bien ya se las consideraba presentes en su semilla desde el inicio mismo del mundo. No había margen para considerar la hipótesis de la mutación de unas especies en otras.

A partir de las investigaciones de Lamarck, Wallace y sobre todo Darwin, se instala el modelo evolutivo de la naturaleza. En la medida en que apela solamente a causas naturales, a las que asigna un alcance universal (es decir que *todas* las especies provienen de un único ancestro), la teoría transformista se ve obligada a introducir como hipótesis *ad hoc* la existencia de numerosos eslabones intermedios entre las formas vivientes más antiguas y las más recientes. Con ello no solamente se cuestiona el fijismo, sino también la presunta discontinuidad entre especies pregonada desde Aristóteles, quien se representa la variedad de las substancias corpóreas bajo la analogía de la serie de los números naturales: así como no hay dos números naturales iguales ni existe un término medio entre un número natural y el siguiente, lo mismo cabe decir de la secuencia jerárquica de las especies[9]. A partir de la teoría de la evolución los límites entre una especie y otra se vuelven virtualmente indiscernibles.

[8] Podría agregarse, eventualmente, el caso de los siameses y el de los individuos con malformaciones monstruosas.

[9] *Metafísica* VIII, 3 1043 b32 – 1044 a10.

Al parecer Darwin era renuente a publicar sus trabajos de campo y los estudios correspondientes, no solo por sus escrúpulos de rigor científico, sino para no escandalizar a la Iglesia de Inglaterra, a la que su esposa seguía devotamente. Muy a su pesar, su obra más célebre, *El Origen de las Especies*, suscitó reacciones mucho más allá del círculo de los expertos en biología. Por un lado, el clero anglicano rechazó con virulencia una doctrina que usurpaba de las manos de Dios la responsabilidad del diseño del mundo en sus expresiones más dignas, como son las que tienen que ver con la vida. Por otra, los agnósticos y materialistas de turno vieron la oportunidad para cimentar sólidamente sus concepciones y se abocaron con entusiasmo a elaborar una cosmovisión de tono evolucionista.

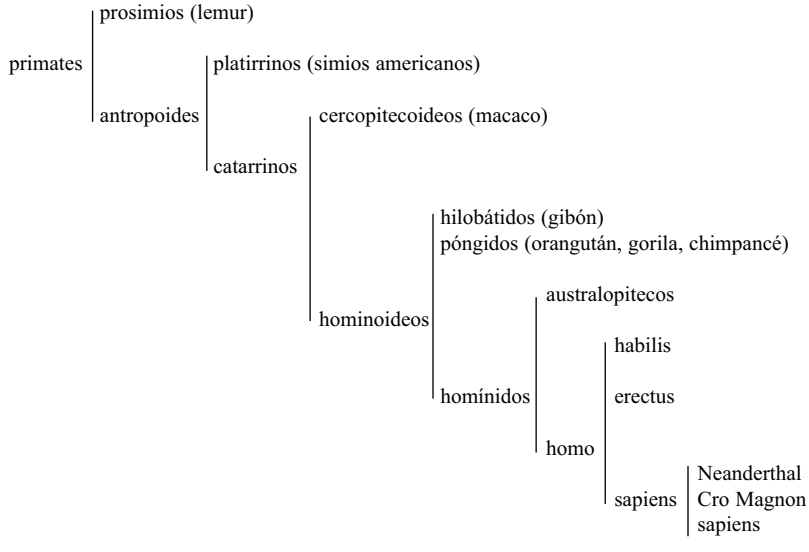
Pero para ello hacía falta un paso más que Darwin tampoco estaba dispuesto a dar espontáneamente: había que incluir al hombre mismo en esta secuencia de transformaciones, para llegar a la conclusión de que nuestro origen no está relacionado con barro, costillas ni soplidos, sino con un modesto dispositivo de selección natural del cual venimos a ser un producto más, tal vez ni siquiera el último. En parte bajo la presión de sus seguidores, en parte como gesto de rencor hacia la Iglesia, Darwin finalmente publica *La Descendencia del Hombre* y con ello desata la tormenta perfecta.

Es bien sabido que una de las objeciones más recurrentes contra el darwinismo ha sido la ausencia llamativa de vestigios de aquellos eslabones intermedios. Hasta los más recalcitrantes defensores del evolucionismo admiten que las colecciones de fósiles disponibles son claramente insuficientes como apoyo de esa teoría[10]. No obstante, la búsqueda de testimonios de aquellas especies extinguidas, iniciada de hecho por el propio Darwin en su viaje alrededor del mundo, ha servido para ajustar ciertos detalles de la teoría y, hasta cierto punto, servirle de confirmación. En tal sentido, no tardaron en aparecer los primeros restos de ejemplares que podrían considerarse como antecesores del hombre en el transcurrir evolutivo. En 1891

[10] Expresiones tales como «incertidumbre», «lagunas», «conjeturas», «noche cerrada», proliferan entre los paleontólogos. *Cf.* DÍAZ ARAUJO, E. *El evolucionismo* Paraná, Mikael, 1981, pp. 94-97.

Eugène Dubois da cuenta del hallazgo de un fragmento de calota, un fémur y dos molares en la isla de Java. En 1924 Raymond Dart identifica restos de un supuesto niño que habitó en Sudáfrica y al que por ello denominó *Australopithecus africanus*. Más tarde, otros investigadores como Robert Bloom, el matrimonio Leakey y demás fueron agregando nuevos aportes en la búsqueda de la reconstrucción del presunto linaje de la especie humana.

Como era de esperar, varios de esos fósiles representan instancias de transición entre los simios que conocemos, y con los cuales se advierte una semejanza especial, y la condición actual del ser humano. El ordenamiento hipotético de los restos ha permitido, al día de hoy, alcanzar un cierto consenso acerca de la ubicación taxonómica de la especie humana, que se describe en el siguiente cuadro sinóptico[11]:



Esta representación amerita algunos comentarios. Según se dijo al comienzo, el modo de definir establece la impronta de una ciencia. En tal sentido, la ciencia particular, en cuanto se distingue de la filosofía, adopta un encuadre conceptual que resigna la captación de la esencia, poniendo en su lugar una descripción

[11] *Cf*. JORDANA, R. «El origen del hombre. Estado actual de la investigación paleoantropológica» en *Scripta Theologica* 20, 1988 n. 1 pp. 65-99.

minuciosa de los accidentes que se supone vinculados a ella y que caen directamente bajo el rango empírico. Tal como lo ha expuesto de un modo elaborado Jacques Maritain, se trata de la diferencia entre el análisis empiriológico y el análisis ontológico: «en un caso, uno trata de definir por medio de posibilidades de observación y de medida, mediante operaciones físicas a realizar; en el otro caso, procura definir mediante caracteres ontológicos, por medio de los elementos constitutivos de una naturaleza o de una esencia inteligible, por oscura que la perciba[12]».

En el primer caso, la ciencia se halla desde hace mucho en estado de debate con respecto al concepto de especie y a los criterios empleados para su determinación. Tradicionalmente los parámetros que se han tenido en cuenta son tres:

- ✓rasgos morfológicos comunes y estables
- ✓aislamiento poblacional
- ✓interfecundidad entre individuos

Los avances en la exploración de la flora y la fauna actuales, como así también los hallazgos fósiles y la incorporación de la teoría genética, han complicado en extremo la aplicación de estos criterios. La morfología ha pasado a tener valor relativo en virtud de la posibilidad de mutaciones y secuencias intermedias ya aludidas. El aislamiento poblacional está condicionado por la intervención del hombre y la implantación de especies exóticas. La interfecundidad también ha disminuido su importancia a través de numerosos experimentos de hibridación. En definitiva, la postulación de tales o cuales especies permanece en el campo de lo hipotético[13].

Sin perjuicio de lo dicho, los expertos se han esmerado por establecer indicadores razonablemente precisos respecto de la identificación del género *Homo*. Si bien las similitudes con otros grupos se han acentuado a raíz del descubrimiento de ciertas formas ancestrales, como los australopitecos, el examen

[12] *Filosofía de la naturaleza* p. 95.

[13] *Cf.* GIRI, F. - BLANCO, D. «Especie biológica (discusión epistémica)», en *IV Encuentro de Filosofía e Historia de del Cono Sur,* Buenos Aires, 2004; QUEIROZ, K. DE «Species concepts and species delimitation», en *Sistematic Biology* 56, 2007, n. 6, pp. 879-886.

pormenorizado de los fósiles da lugar a un número importante de signos que confluyen en la determinación de la verdadera especie humana. Conviene distribuirlos en dos grupos:

a) rasgos morfológicos
   Bipedalismo
   Tamaño del cerebro
   Diseño del cráneo
   Versatilidad de la mano
   Tamaño y disposición de las piezas dentales

b) Rasgos culturales
   fabricación de herramientas líticas
   expresiones artísticas y simbólicas
   ritos funerarios
   dominio del fuego

Es menester aclarar que la interpretación de los fósiles, en virtud de su escasez y fragmentación, suele ser controversial. Pese a ello los expertos aventuran la suposición de que la racionalidad, entendida como rasgo exclusivo y privilegiado del hombre, está presente, con cierta probabilidad, en todas las variedades del género *Homo*. La elasticidad de la materia a la que me referí hace un momento se aprecia en este caso si se observa que, por ejemplo, el cerebro del *homo habilis* no supera los 700 centímetros cúbicos, apenas superior a los 500 del chimpancé y lejos de los 1300 del hombre actual, que casi lo duplica.

Por otra parte, los autores tienden a asignar mayor peso en la determinación de la especie a los factores culturales que a los físicos. Al respecto cabe distinguir entre el proceso evolutivo de la anatomía corporal, conocido como «hominización», y el proceso correlativo de evolución en la conducta, al que se ha llamado «humanización». La hipótesis predilecta establece que ha sido el impulso hacia formas progresivamente más elevadas de la cultura lo que provocó la adaptación de los recursos físicos. Por otra parte, se cree que las distintas manifestaciones del género *Homo* se han fecundado mutuamente, por lo cual se concluye que, más que hablar de diferentes especies, son en

realidad *cronoespecies*, o sea variedades o «razas» humanas con marcados contrastes morfológicos y un casi total aislamiento poblacional en diferentes períodos de tiempo[14].

Si se mira el asunto desde el punto de vista estrictamente filosófico u ontológico, y siguiendo con el enfoque del realismo hilemórfico, todo se reduce a la correcta apreciación del principio de correspondencia entre la materia y la forma, es decir, entre el cuerpo y el alma. En efecto, entre los vivientes se da la máxima afinidad entre forma y materia, hasta el punto de que el alma misma se encarga de modelar su propio cuerpo[15]. Al referirse al primer hombre, el Aquinate destaca la necesidad de poseer la dotación apropiada de recursos para ejecutar los mandatos del espíritu, en particular un cerebro proporcionalmente grande y la versatilidad manual, en función de lo cual se justifica además el andar erguido[16]. Así como sería inadmisible atribuir carácter humano a un animal cuyo cuerpo no expresara cabalmente la aptitud para ser instrumento de la racionalidad, tampoco se puede arriesgar una inferencia desde ciertos parámetros anatómicos no suficientemente específicos. Sería temerario asegurar que una falange o una vértebra pertenecen a un individuo del género *Homo*, aunque otras partes de la arquitectura ósea pueden ser más significativas. No conviene fiarse demasiado de las definiciones apoyadas en la causa material, habida cuenta de que el principio de inteligibilidad siempre está del lado de la forma[17]. No sigamos en esto a Moisés, que confundió al murciélago con un ave[18].

Por eso es decisivo cotejar los indicios morfológicos con aquellos que expresan un cierto grado de desarrollo cultural. Podríamos decir que hay una proporción entre la capacidad del

[14] AYALA, F. *Origen y evolución del hombre,* Madrid, Alianza, 1983 p. 97.

[15] «Todo cuerpo, y en grado máximo el de los animales, posee su propia forma y especie, y su propio moviente y su propio movido, y hay gran diferencia entre el cuerpo de un gusano y el de un perro, así como entre el cuerpo de un elefante y el de un mosquito […] si hay un cuerpo determinado para cada alma, ningún alma puede animar a cualquier cuerpo, más aún, el alma misma se forma su propio cuerpo, en vez de asumir uno ya preparado.» *Comentario al Tratado Sobre el Alma* libro I lección 8 n. 25.

[16] *Suma de Teología* I, 91, 3 respuesta a las objeciones.

[17] *Comentario al Tratado sobre el Alma* I l. 2.

[18] Levítico 11, 19.

alma para configurar su propio cuerpo y la que posee para modificar la materia exterior: con un cerebro de 700 mililitros alcanza para pintar bisontes en una caverna, pero es imposible pintar la Capilla Sixtina. Sin embargo, la capacidad craneana del *Australopithecus* es ligeramente inferior a la del *Homo Habilis*, por lo cual los efectos a nivel de transformación del medio ambiente se vuelven a confundir en la frontera. Se ha podido detectar, por ejemplo, que algunas piedras modificadas manualmente pertenecen al lugar en el que se hallaron y otras no. Así también, hay tumbas donde los cuerpos aparecen solos y en otras con algún elemento ritual. En línea con la hipótesis de la evolución, podría pensarse que en otros tiempos hubo especies precursoras del hombre con un grado de desarrollo muy superior al de los animales que hoy más se nos asemejan[19].

Y no está de más recordar que la materia también es causa en el orden dispositivo, por lo cual debe buscarse allí la razón que condiciona el despliegue de las posibilidades infinitas del espíritu. Todavía no sabemos de dónde provino el cuerpo del primer humano, pero todo indica que hubo un trayecto evolutivo, al menos intraespecífico, hacia niveles de organización somática cada vez más sofisticados que desembocan en el hombre actual. Y aquí no es procedente argumentar que el alma humana podría anidar en un cuerpo muy inferior, digamos el de cualquier simio, tal como lo hace en la célula resultante del óvulo recién fecundado. La diferencia está en que el embrión contiene en sí la potencialidad para llegar a ser un hombre adulto, mientras

[19] Maritain era de la opinión de que hubo una ascendencia de especies ontológicamente muy próximas a la humana, hasta tal punto que «este animal super-desarrollado, o este prehombre, estaba preparado para producir instrumentos y acceder a la "cultura" (o más bien precultura) en que todo el mundo hoy cree reconocer los signos característicos de hombres primitivos todavía no liberados totalmente de la bestialidad». *Cf.* «Cuatro seminarios sobre evolución», en *Revista de Filosofía* (México) n.17, 1973, p. 211. Por su parte, el Padre Sanguineti, apoyado en sus investigaciones sobre filosofía de la mente y su relación con la temática de la inteligencia animal, sostiene que las capacidades meramente sensitivas pueden alcanzar un alto nivel de destreza técnica, hasta el punto que, en su opinión, «no existe una operación *concreta y visible* que pueda considerarse como racional con absoluta certeza. Todo lo visible, aunque sea racional, siempre puede ser fruto de operaciones ligadas a la materialidad. Este punto vale para todo lo que hacen los animales, los homínidos y las máquinas informáticas.» *Filosofía de la mente,* Madrid, Palabra, 2007, p. 281.

que un animal inferior no podría alcanzar un estatus de especie superior sino en virtud de un influjo causal extrínseco, por vía de mutaciones o una intervención especial de Dios.

Como conclusión, considero que la definición esencial de hombre como animal racional no queda comprometida por las pautas de clasificación adoptadas por la ciencia. Más bien hay que tomarla como referencia para juzgar sobre la identificación específica de los restos que son objeto de la paleoantropología. Queda abierta la discusión sobre la pertinencia de los rasgos físicos y culturales exhibidos por los fósiles para establecer si las distintas variedades catalogadas bajo el género *Homo* son otras tantas formas subespecíficas del hombre. En cualquier caso, es un debate que augura interesantes frutos para la sabiduría y la ciencia, pues el hombre, como un verdadero *microcosmos*, es nuestro referente privilegiado a partir del cual llegar a una comprensión más profunda de toda la Creación.

Ana Espósito

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
anurora@gmail.com

Persona y comunicación

1. Persona como incomunicable

Persona no significa lo mismo que hombre aunque en el lenguaje corriente se usen indistintamente. Persona expresa «lo más individual, lo que es más propio de cada hombre, lo más incomunicable o lo menos común, lo más singular. Una individualidad única que no se transmite por generación porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos[1]». Hombre en cambio, se utiliza para referir a características esenciales, generales o individuales.

Es en el ámbito de la teología en el que se desarrolla el significado del concepto de persona como distinto de naturaleza. Fueron los Padres Capadocios quienes se esforzaron por distinguir entre estos conceptos y es San Agustín quien advierte que el término persona explica mejor el misterio trinitario porque «no significa una especie, sino algo singular e individual[2]». Boecio, haciendo las distinciones entre los vocablos griegos y latinos concluye con la clásica caracterización: «*Persona est naturae rationalis individua substantia*[3]», que permitiría enten-

[1] Forment, E. «Primacía de la incomunicación de la persona», *Rev. Arbil*, Nº 61, disponible en http://www.arbil.org/(61) form.htm

[2] Agustín De Hipona, *De Trinitate*, VII, 6, 11 citado en Lobato op, A. «*La persona en Santo Tomás de Aquino*», disponible en http://www.feyrazon.org/Lobato persona.htm

[3] *Cf*. Boecio, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eythicen et Nestorium*, III

Artículo recibido el 29 de noviembre de 2015; aceptado el 11 de diciembre de 2015.

der el misterio de Cristo, aunque no se aplique tan adecuadamente al de la Trinidad.

Tomás de Aquino, sobre la caracterización de Boecio y la tradición medieval con Ricardo de San Víctor y Alejandro de Hales «edifica su propia posición […]. Todo lo que la tradición le ofrece es como la materia en la cual él infunde una forma, que unifica y da el ser[4]».

Respecto de la caracterización boeciana, Tomás precisa la noción de subsistencia: «lo que es subsistente en naturaleza racional[5]» es persona. Va más allá de la sustancia primera de Aristóteles y, con el conocimiento del pensamiento neoplatónico y el concepto de creación, aplica la doctrina del acto de ser.

Lo que es subsistente, el *suppositum*, es sustancia completa en sí misma, independiente e incomunicable con otro ser en su propio ser[6].

La persona, como todo subsistente, es sustancia y sus manifestaciones accidentales y transitorias brotan de un sujeto sustancial permanente. En el hombre, un análisis de nuestra vida psíquica nos revela la unión substancial del cuerpo y el alma.

Ahora bien, ¿qué es aquello que constituye al subsistente como tal? En la medida en que da a la sustancia independencia e incomunicabilidad, aun cuando ambas se expresen en forma negativa por el prefijo "in", es una perfección positiva que «libera a la sustancia de su dependencia intrínseca de otros seres para existir, aunque no de su causa[7]». No puede la subsistencia ser confundida con la individuación pues confiere a la sustancia la incomunicabilidad de que exista en otros o con otros, que no es garantizada por la individuación, como se advierte en el caso de los accidentes, o las partes individuales de la sustancia o un coprincipio sustancial[8]. Por otra parte, tam-

[4] LOBATO OP, A. *ibid*.

[5] TOMÁS DE AQUINO, *S.T.* I, q. 29, a.3 «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*»; *CG*., IV, 35 «*omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae*».

[6] *Cf. Ibid*, a.2

[7] DERISI, O. N., *Estudios de Metafísica y Gnoseología: I. Metafísica*, EDUCA, Buenos Aires, 1985, p. 355. Aquí mismo aclara el autor que no es lo mismo el *ens per se*, propio de la noción de sustancia y del supósito, que el *ens a se*, propio de la Sustancia Divina.

[8] *Cf.* TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a.2, *S.T.* q.29, art. 1, ad 5

poco puede confundirse con la sustancia o naturaleza singular: la supone pero es distinto de ella y se une a ella, en un todo. Desde el punto de vista del misterio cristológico, se ve claro que al hablar de persona se debe añadir algo más, no asumible, a la naturaleza singular ya que una naturaleza perfecta en el plano esencial es asumida por la Persona del Verbo; la naturaleza humana de Cristo existe pero no subsiste. En su estructura, el supuesto además de su determinación a nivel esencial, esto es, como sustancia individual, incluye otro coprincipio que es un *modo de existir:* la subsistencia. Con el término "ente" se designa lo que tiene ser (*esse*); la esencia que tiene ser (*esse*). Subsistir es tener un determinado modo de existir, en sí y no en otro y este modo de existencia está dado por el modo de participar el ser, por el acto de ser. La subsistencia es aportada por el *esse* y está en la raíz de la incomunicabilidad de la persona, en tanto que supuesto. Así, afirma Tomás de Aquino: «el nombre de persona no se impone para significar al individuo por parte de la naturaleza, sino para significar algo subsistente en tal naturaleza[9]».

Pero ¿qué es lo que hace que ese ser subsistente sea persona? Al considerar las características de las personas, nos damos cuenta de que cada persona se percibe a sí misma como una unidad, distinta de los otros, y que permanece constantemente la misma a través de todos los actos de la vida, que se presenta como la fuente y el sujeto de todos ellos; y es esta percepción la que se manifiesta en expresiones como '*yo* soy', '*yo* siento', '*yo* entiendo'; «este carácter unitario de la vida personal implica una unidad substancial del ser de la persona y tiene en ella su explicación[10]». Ahora bien, la actividad específica de una persona tiene un carácter *intencional,* «se revela como un ser abierto a la trascendencia, al ser distinto de lo propio[11]». El conocimiento se caracteriza por la inmaterialidad, en tanto que ese conocimiento capta lo inmaterial de un ser material sin la materia y, como tal, como distinto del sujeto que conoce y del acto de conocimiento (se hace otro *en cuanto otro*). Al mismo tiem-

[9] TOMÁS DE AQUINO, *S.T.* I, q.30, a. 4
[10] DERISI, O. N., *Ibid*. p. 356
[11] *Id*. p. 348

po, el acto del cognoscente es cognoscible en acto y por esto se le revela la conciencia del propio ser substancial del propio yo. «Solo un ser completamente inmaterial o *espiritual* puede ser cognoscible y cognoscible y cognoscente en acto, según […] que el constitutivo esencial del conocimiento y de la cognoscibilidad es la inmaterialidad[12]». Abierta por la intencionalidad intelectiva al mundo, al yo y a Dios, también la actividad libre de la voluntad adquiere un carácter intencional en tanto actúa sobre su propio ser y sobre el de los demás y «con dominio activo de su actividad por la libertad[13]». Todas estas notas tienen su origen en la espiritualidad. En la persona, el acto de ser, primera perfección del ente, es participado de modo menos coartado, menos limitado por una esencia que es espiritual[14]. Esta excelencia en el modo de participación del acto del ser, hace de la persona humana «lo perfectísimo en toda la naturaleza; lo subsistente en la naturaleza racional[15]». Persona no se predica unívoca sino analógicamente; si la espiritualidad es la raiz del ser persona y si la espiritualidad del hombre es limitada y por lo tanto recibida, donde esté la espiritualidad perfecta estará la razón de personalidad. Solo Dios es persona en la plenitud de la palabra, con todos los atributos de la misma[16].

2. Persona en comunicación

La persona humana, individuo de naturaleza espiritual, es individuo de modo especial. Es incomunicable pero al mismo tiempo, está abierto al ser, a la verdad, al bien, en modo infinito por el conocimiento y el amor. Esta persona, aunque ya constituida como tal desde la gestación, se despliega a lo largo de su existencia; actualiza consciente y libremente, progresivamente, sus posibilidades, como *personalizando* su existencia[17].

[12] *Id*. p. 357

[13] *Id*. p. 358

[14] *Cf.* TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.2 a.9.

[15] *Vid*. Nota 5

[16] *Cf.* TODOLÍ, J., *El bien común*, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madríd, 1951.

[17] LAMAS, F. A., *El hombre y su conducta*, Instituto de Estudios filosóficos Santo Tomás de Aquino, Bs. As. 2013, pp.164-165

La persona humana es un ser subsistente pero incompleto en su ser. No encierra en sí todas las perfecciones de la especie, ni las del individuo ya que la razón de hombre no se encuentra ni en el cuerpo ni en el alma, solos o separados. Por eso es la frase de Tomás: «la noción de parte es contraria a la persona[18]», porque ninguna de las partes constituye la persona. La persona es un individuo informado por una naturaleza racional. El hombre es tal por la forma racional subsistente, es Juan, Pedro, por la materia concreta con la cual realiza esa unidad sustancial que es el hombre.

Lo que ocurre es que a diferencia de las otras formas subsistentes, el alma humana no tiene en sí desde el primer momento todas las riquezas de las que es capaz. Toda su perfección está en su capacidad, en su potencialidad para ser. Así, toda la dignidad de la persona está en su destino, realizable por actos concretos, por actos humanos. La persona, aun siendo un todo substancial subsistente completo y autónomo, no es algo cerrado en sí mismo como una mónada. Es algo abierto por su misma naturaleza hacia afuera donde encuentra su realización y plenitud[19].

La persona supera los límites metafísicos de la individuación por una triple apertura: al mundo, a Dios y a los otros hombres. El estar en el mundo del hombre no es como el de un objeto, sino que por su inteligencia y su voluntad libre configura al mundo material y lo domina como su propio mundo. Por otra parte, «se abre a la trascendencia divina como apetito de conocimiento y amor del ser en toda su infinitud intensiva, en su bondad y unidad[20]».

Todo ser personal se encuentra referido a alguien de quien ha recibido su naturaleza y también se refiere a alguien con quien puede compartirla.

A tal punto la persona humana se encuentra en relación con sus semejantes, que han existido autores que han afirmado la relación interpersonal como constitutiva de la persona: «La persona es el ser racional. Esto significa que la persona existe como realidad que se refiere a otras personas. La experiencia

[18] Tomas de Aquino, *In Sent*. Lib. 3, d.5, q.3, a.2, c

[19] *Cfr*. Todolí, *op.cit*.

[20] Lamas, F. A. *ibid.* p.169

psicológica muestra que el yo entra en relación ética con otros yo, porque su realidad más profunda consiste en el hecho de ser relacional. (...) No se trata de *una* "relación accidental". (...) Es una relación que tiene en sí misma la propia realidad. No toma su realidad de la naturaleza»; y «Existen en un principio cada una en su reserva, para entrar después en relación con las otras y formar con ellas una comunidad. Comunidad y persona se sitúan a la vez; una persona no existe sino como relación con las otras personas. Su realidad es la de un ser relacional. Un 'yo' no tiene sentido sino en su relación con los otros 'yo'[21]». Pero la dificultad que se percibe en esta postura «personalista relacional» consiste en que se olvida el hecho de que quien entra en relación es un sujeto, ya constituido como tal y que no "se hace" en la relación. Incluso en la relación de amistad o de donación propia de las personas y que se llega a una unión efectiva entre los seres personales, siempre hay que destacar que, sin el sujeto ni el término de la relación que son las personas, pueda existir la relación del amor. Por otra parte, no habría posibilidad de las relaciones de comunicación cognoscitivas ni amorosas si no fuera por el constitutivo espiritual mismo de la persona. La posibilidad del diálogo se sustenta en que los interlocutores son justamente, personas «son 'en sí' antes que 'a otro'[22]». En el diálogo es menester que se reconozca al otro como persona y, a la vez, la aptitud para la posible comunicación en el amor. Como ha indicado A. Lobato OP: «Hoy es muy fuerte la pretensión de reducir la persona a sus relaciones interpersonales, porque son constitutivas. Es normal en el tiempo del olvido del ser y de la proscripción a las relaciones interpersonales, pero no se debe olvidar que la relación supone un fundamento en un sujeto y tiende a referirse a otro. Sin sujetos no hay relaciones[23]».

[21] LUCAS LUCAS, RAMÓN *Antropología y problemas bioéticos*, Madrid, BAC, 2002, p. 101 y GALOT, J. *La persona de Cristo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1971, p. 47 citados en FORMENT, E. "Primacía de la incomunicación de la persona", *Rev. Arbil*, Nº 61, http://www.arbil.org/(61)form.htm

[22] FORMENT, *Ibid*.

[23] LOBATO, A., *Dignidad y aventura humana*, col. "Horizonte dos mil. Textos y Monografías", n. 5, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1997 p. 108 citado en FORMENT, E. "Primacía de la incomunicación de la persona", *Rev. Arbil*, Nº 61, http://www.arbil.org/(61) form.htm

La persona es lo absolutamente incomunicable, pero metafísicamente incomunicable. Sin embargo es lo más comunicable por la intencionalidad del conocimiento y del amor. Son acciones que la persona realiza como totalidad entitativa, y que producen efectos inmanentes que permanecen dentro de su causa y permiten la relación personal. Por el conocimiento, la persona humana se posee intelectualmente a sí misma, tiene conciencia de sí que es como «la luz interior de la inteligencia que permite que el hombre se reconozca como una unidad con su actividad propia, […] Y si bien ella no es el constitutivo de la persona, es el modo principal en que se reconoce como tal. […] Y por el ejercicio de su libertad, interactúa con el mundo y los demás, haciendo suya su propia vida, determinando incluso su actitud frente Dios[24]».

De la conjunción de conocimiento intencional, conciencia de sí y voluntad intencional libre, surge lo que podría llamarse una dimensión ética en el hombre pues lo afectan no solo en su obrar, sino que pueden modificar al sujeto en orden a la realización de sus fines naturales. Esta dimensión se caracteriza por la llamada *imputación*, que sería: «la atribución de un hecho […] significa reconocer en el obrar humano algo más que mera causalidad, eso más es la autoría intencional, que no solo modifica el mundo exterior o afecta a los otros, sino que además y principalmente, el sello personal de su acto deja su marca cualitativa en el propio sujeto. El correlato de la imputación es la responsabilidad, […] que es como una cierta forma de efecto de la imputación, en las cosas, en los otros y en uno mismo[25]».

3. La persona incomunicada

Por la vía de la contemplación y de la acción, la intencionalidad propia de estas actividades humanas coloca a la persona en comunicación inmaterial con otros seres y las personas y, a la vez y por eso, en contacto con su propia subjetividad, en su más íntima realidad ontológica, cerrándola y dejándola en soledad. El mundo interior de la persona siempre queda velado

[24] *Cf.* Lamas, F. A, *op. cit*. p.169
[25] *Ibid*. 170

para los demás, quienes sólo acceden a él indirectamente por vía de los signos materiales en que se expresa: hechos, gestos, palabras. «Persona significa que no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo, estoy siempre solo conmigo mismo, que no puedo estar representado por nadie sino que yo mismo estoy por mí, que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y la paz, pero no la soledad de la persona en sí[26]». La soledad que vive la persona en su intimidad y que nadie puede violar, se presenta como el sello que cierra a la persona a todo ser que no sea la Persona Divina, para la que está hecha como para su último fin. En la relación con Dios, objeto trascendente y plenificante de la actividad y ser de la persona, la soledad en la propia intimidad se vuelve presencia de Dios, que será perfecta en el cielo.

Cuando la persona pierde de vista su verdadero fin, esta soledad se vuelve un angustioso desamparo. Para escapar de este es que se dispersa, se disipa. Es una persona que «carece de segundo patio, esto es, carece de profundidad, es chata[27]». Es incapaz de mantenerse en su intimidad, desde donde puede tener perspectiva y mirarse a sí misma y al mundo que la rodea con una mirada que la puede hacer obrar libremente, de acuerdo con el ser propio y el del mundo que lo rodea, comunicándose en conocimiento y amor con otras personas.

Cuando el hombre pierde el contacto con la realidad, con su propio ser persona, busca «deslizarse por la superficie de los acontecimientos, dispersarse, perder el contacto con la propia interioridad de lo real[28]». Cuando la persona no quiere encontrarse en su intimidad, quiere huir de su ser personal pues este implica una responsabilidad que resulta hartante. La masificación contemporánea es síntoma de la huida de la responsabilidad; todo aquello que supone diferencia, la propia de cada persona con su

[26] GUARDINI, R. *Mundo y persona*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 180-181

[27] VELAZCO SUÁREZ, C., *La huida de la intimidad*, Sabiduría cristiana, Buenos Aires, 2010

[28] *Ibid*. p. 16

posibilidad del desarrollo en las perfecciones que el Creador ha querido para cada uno, es llevada hacia la indiferenciación, escondida bajo la forma de la igualdad de oportunidades.

El desarrollo de los medios de comunicación, su presencia avasallante en la intimidad de los hogares y las mentes, las técnicas cada vez más refinadas contribuyen a este estado de dispersión. Cada vez más, la imagen, que es apariencia, se adueña del papel de la verdad objetiva y las personas necesitan ocupar el vacío producido por la falta de verdad con cantidad grosera de información; pues hay necesidad desordenada por «saber» lo que sea pero que permita mantenerse fuera de sí en una pseudo realidad, en la que se puede ser lo que no se es. Y, a la vez, esta información promueve el aburrimiento social pues, fuera de la verdad del ser, ninguna persona es valiosa, digna de ser conocida y amada.

Por otra parte, Benedicto XVI, en el discurso de apertura de la 45º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales, llama la atención sobre el hecho de que «el contacto virtual no puede y no debe sustituir el contacto humano directo, en todos los aspectos de nuestra vida. También en la era digital, cada uno siente la necesidad de ser una persona auténtica y reflexiva. Además, las redes sociales muestran que uno está siempre implicado en aquello que comunica. Cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales[29]». En efecto los medios de comunicación y los avances de la tecnología permiten que el hombre se acerque a otras personas alejadas en el espacio y se involucre como persona en lo que comunica. «Estos espacios cuando se valorizan bien y de modo equilibrado, favorecen formas de diálogo y de debate que, llevadas a cabo con respeto, salvaguarda de la intimidad, responsabilidad e interés por la verdad pueden reforzar los lazos de unidad entre las personas y promover eficazmente la armonía de la familia humana. El intercambio de información puede conver-

[29] BENEDICTO XVI, «*Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital*», 45º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales, 5 de junio 2011, disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html

tirse en verdadera comunicación, los contactos pueden transformarse en amistad, las conexiones pueden facilitar la comunión. Si las redes sociales están llamadas a actualizar esta gran potencialidad, las personas que participan en ellas deben esforzarse por ser auténticas, porque en estos espacios no se comparten tan solo ideas e informaciones, sino que, en última instancia, son ellas mismas el objeto de la comunicación[30]».

«El anhelo de compartir, de establecer "amistades", implica el desafío de ser auténticos, fieles a sí mismos, sin ceder a la ilusión de construir artificialmente el propio "perfil" público[31]». «'*Noli foras ire*…' dice San Agustín: "No vayas hacia afuera, regresa a ti mismo". Porque en el hombre interior habitan Dios y la verdad. El reencuentro con la presencia viviente de Dios en la intimidad de la persona, de las cosas y de la historia, es el gran anhelo que conmueve los cimientos del alma del hombre contemporáneo. Es el único alimento capaz de colmar su hambre de verdad y de amor, de plenitud y de paz[32]».

Bibliografía

BENEDICTO XVI, «Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital», 45º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales, 5 de junio 2011 disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html

BENEDICTO XVI, «Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización», 47º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales 12 de mayo 2013, disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html.

[30] BENEDICTO XVI, *«Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización»,* 47º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales 12 de mayo 2013 disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html

[31] BENEDICTO XVI, *Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital*», 45º Jornada Mundial de las comunicaciones sociales, 5 de junio 2011, disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html

[32] VELAZCO SUÁREZ, C, *Ibid*. p. 18

DERISI, O. N., *Estudios de Metafísica y Gnoseología: I. Metafísica*, EDUCA, Buenos Aires, 1985

FORMENT, E. "Primacía de la incomunicación de la persona", *Rev. Arbil*, Nº 61, disponible en http://www.arbil.org/(61)form.htm

GUARDINI, R. *Mundo y persona*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

LAMAS, F. A., *El hombre y su conducta*, Instituto de Estudios filosóficos Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires 2013.

LOBATO OP, A. «La persona en Santo Tomás de Aquino», disponible en http://www.feyrazon.org/Lobatopersona.htm

TODOLÍ, J., *El bien común*, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1951

TOMÁS DE AQUINO, *Corpus Thomisticum*, disponible en: http://www.corpusthomisticum.org/

VELAZCO SUÁREZ, C., *La huida de la intimidad*, Sabiduría cristiana, Buenos Aires, 2010

Héctor Aguer

Gran Canciller de la
Universidad Católica de La Plata
Argentina
secretariaagnerallp@infovia.com.ar

Faber fortunae suae
La persona en los aforismos de Cornelio Fabro

Cornelio Fabro es, en mi opinión, el máximo filósofo católico del siglo XX. El carácter monumental de su obra quedará de manifiesto cuando esté concluida la edición completa, en curso de publicación. Los estudiosos de Santo Tomás podemos apreciar debidamente su aporte a una *instauratio* definitiva de la metafísica del Aquinate enfocada en el problema especulativo fundamental: la noción de participación tanto en el orden de la naturaleza cuanto en el de la gracia[1]. En la advertencia a la edición italiana de *Participation et causalité* el autor declara su insistencia en la orientación de la metafísica como teoricidad pura del *esse* como acto, pero de tal modo que la especulación no pueda detenerse en la referencia de la esencia al ser, sino que debe fundar la pertenencia constitutiva del ser al hombre y del hombre al ser, esclareciendo al mismo tiempo por qué el hombre se busca en el ser y por qué el ser se ilumina en el hombre[2]. El filósofo cristiano sale al encuentro de la inmanencia tal como la concibió el pensamiento moderno en sus desvíos metafísicos y teológicos y asume la exigencia de aquella proclamada inmanencia introduciéndola en el problema esencial del pensamiento: la fundación de lo finito en el Infinito, de los entes en el Ser; atribuye por tanto al tomismo la tarea de unifi-

[1] Fabro, C., *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2da ed. Torino, Societá Editrice Internazionale, 1950.

[2] Fabro, C., *Partecipazione e Causalitá secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Societa Editrice Internazionale, 1950, 5.

Artículo recibido el 14 de diciembre de 2015; aceptado el 18 de diciembre de 2015.

cación de la conciencia humana, de los fragmentos de su devenir histórico en su estructura teorética universal.

Estas someras alusiones al núcleo metafísico del pensamiento de Fabro muestran una preocupación suya permanente, concretada en su crítica de la filosofía moderna en su conjunto, en sus reflexiones sobre la libertad y en el apasionado diálogo con Kierkegaard, de quien ha sido eximio estudioso y traductor. Son tales preocupaciones las que se expresan de modo sorprendente en su obra póstuma: *Libro dell'esistenza e della libertá vagabonda*[3]*,* publicada cinco años después de su muerte. Se trata de una colección de aforismos. En principio Fabro estaba atraído por un proyecto que le había sido propuesto de componer una especie de Suma Filosófica; luego, cuando se inclinó hacia la edición de los aforismos, que fueron recogidos por una discípula suya, la Hermana Rosa Goglia, los calificaba de *aforismos de filosofía existencial.* Proceden, en su mayoría, de los cursos dictados en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Perugia entre 1974 y 1981. Están agrupados en un ordenamiento de dos partes. La primera contiene cinco grupos: «El pensamiento», «Libertad», «El espíritu», «La elección», «El Ser». La segunda parte lleva por título: «Análisis existencial de la vida cotidiana»; en ella se considera al hombre como Ser en el mundo, Ser en el cuerpo, Ser en el yo.

Aforismós viene del verbo *aforídzo*, que significa «delimitar», «deslindar», «definir» y también «apropiarse»; el aforismo es una sentencia doctrinal breve que se formula como una regla. Fabro se propuso aferrar esa realidad misteriosa, esquiva, huidiza, que es el hombre; mejor dicho: la *existencia* humana. Sus aforismos son definiciones de tenor ético-práctico. El pensamiento que los inspira y los términos de expresión les confieren un altísimo valor teorético. Se refieren al conjunto de cuestiones, hechos y circunstancias que atañen al hombre en la sociedad contemporánea, una problemática que no encuentra respuesta en la fragmentación del saber y en el ejercicio de una función meramente instrumental de la razón. El relativismo y la

[3] FABRO, C., *Libro dell'esistenza e della libertá vagabonda*, a cura di Emmanuele Morandi, Giuseppe Mario Pizzuti, Rosa Goglia. Casale Monferrato, Piemme, 2000.

abolición de la metafísica desembocan fatalmente en la «modernidad líquida» que describió Zygmunt Bauman. Qué es el hombre, quién es, cuál es el sentido de su vida y de su libertad: he aquí la gran cuestión que acucia a la cultura occidental; la ausencia de una respuesta es la causa principal de su agotamiento, de su asfixia, ese vacío es el arma con la que se suicida.

En diversas ocasiones Benedicto XVI planteó la centralidad del problema antropológico en la cultura de hoy. Precisamente, el aporte de la filosofía cristiana implica *in limine* enfocar aquellas cuestiones que pueden estimular *la búsqueda de expresiones humanas cada vez más apropiadas y significativas*[4]. Pero no es solo la necesidad circunstancial o la oportunidad histórica, sino el oficio propio de la filosofía en cuanto amor de la sabiduría, y oficio prioritario, incitar al hombre, acompañarlo, conducirlo hacia el cumplimiento del *gnothi seautón*, el *conócete a ti mismo,* la exhortación inscripta en el templo de Delfos, que define la exigencia fundamental de la humanidad del hombre. San Juan Pablo II al comienzo de su encíclica *Fides et Ratio* apuntaba que el camino de la humanidad hacia el encuentro con la verdad y la confrontación con ella *se ha desarrollado —no podía ser de otro modo— dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre, cuanto más conoce la realidad y el mundo, más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida*[5].

Estos enfoques del reciente magisterio eclesial permiten apreciar la inspiración de la obra póstuma de Fabro, valorar una propuesta actualísima de filosofía existencial apoyada en la gran tradición del pensamiento cristiano y en la metafísica de Santo Tomás. Varios aforismos afrontan la ocupación propia de la filosofía. El elemento genético de la filosofía en cuanto estructuración de la existencia es el yo como persona, incomunicable comunicante; se refiere a la persona en su circunstan-

[4] *Cf.* Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 109

[5] Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 4.

cia vital en la que se manifiestan todas las dimensiones del yo (935). Aunque en cierto modo la formulación relativiza el rigor de la sentencia, la filosofía es presentada como *una especie de verificación de la propia identidad frente a la libertad* (57). ¿Todo hombre es filósofo? Dice el autor que la filosofía pone en acto la instancia fundamental de la persona; el oficio propio de la filosofía encara el *cómo la libertad alcanza el fundamento*. El Ser es el fundamento y el fondo es la libertad; el problema filosófico por excelencia sería entonces cómo el ser pone en acto el fondo de la libertad (1249). En el aforismo 512 presenta como tema constitutivo de la filosofía fundamental la recíproca referencia entre libertad y verdad: *no hay libertad sin verdad, pero no hay verdad sin libertad.* No se trata solo de un objeto de pensamiento, sino también de una actitud de fondo; es el comportamiento que nos permite orientarnos hacia la verdad y hacia la libertad. El hombre es para la verdad; su dignidad fundamental consiste en conocer la verdad y vivir en ella (1712). A la filosofía le corresponde clarificar, identificar, distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal; esa es la decisiva ocupación humana (*cf.* 1683). Por tanto, el conocimiento se verifica en la decisión ético-práctica. Decidirse por la verdad radical es un acto metafísico y absoluto (76).

Desde la perspectiva indicada, la persona no se reduce a la continuidad psicológica de nuestros estados de conciencia, se la puede definir —o si se prefiere, describir desde un punto de vista existencial— como la conciencia de ser *faber fortunae suae,* con el poder de elegir o no elegir que nos hace *obreros de nuestra propia suerte* (1711). Al meditar este aforismo, me vino a la memoria un texto de San Gregorio de Nisa, que busqué para citarlo aquí: *somos en cierto modo padres de nosotros mismos cuando, por la buena disposición de nuestro espíritu y por nuestro libre albedrío, nos formamos a nosotros mismos, nos engendramos, nos damos a luz*[6]. En varios pasajes de la obra Fabro insiste en que el elemento constitutivo de la persona es la libertad (514); la persona es la coherencia con la propia libertad, es la fidelidad a la propia elección (594). Despunta claramente

[6] SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía 6 sobre el Eclesiastés*, PG 44, 702.

en estas afirmaciones la inspiración kierkegaardiana: no se trata de cualquier elección, sino de la decisión radical mediante la cual se elige *el punto motor de la propia existencia* (1714): quien lo ha hecho es *el yo reflejo, radical, consciente,* es el *singular*. Porque se nace individuo y se llega a ser singular, *il singolo*, mediante la elección de aquel tipo de existencia, de aquel propósito, de aquel proyecto en función del cual cada uno de nosotros se diferencia de los otros del punto de vista del yo y de la libertad (1715). La existencia es la libertad como ejercicio de la elección radical (1679); la llama también libertad refleja y libertad reduplicada. Una decisión de tal profundidad, renovada perpetuamente para ser lo que se es, de modo de ser lo que se debe ser, constituye una apertura absoluta, una ventana sobre el más allá del espíritu (1716). No estoy interpretando sino que, traduciendo el original, cito parcial pero literalmente las expresiones de los aforismos, procurando mostrar la admirable coherencia de afirmaciones dispersas. Ha aparecido ya la referencia del yo, de la persona, de la elección, de la libertad, al absoluto. Aun a riesgo de extrapolar lo que Kierkegaard propuso como una afirmación teológica, del orden de la fe y referida a la contemporaneidad con Cristo, la radicalidad antropológica de la elección puede ilustrarse con lo que el pensador danés estampó en su «Ejercitación del Cristianismo»: *lo absoluto consiste únicamente en escoger la eternidad*[7].

Fabro comprende muy bien que la personalidad se forma en función de las elecciones de la libertad, pero también que el comportamiento de una persona nace de fuentes profundas, de las cuales ella misma —el sujeto al cual llegan aquellas hondas pulsiones— no puede tornarse consciente (1680). Esta afirmación alude al núcleo originario de la persona, que puede ser conocido en la atmósfera total del ejercicio de la vida personal. El asunto es tratado en los aforismos 1213, 1214 y 1215. *Atmósfera* designa una fuerza originaria que yace en el fondo de la conciencia y que precede al ejercicio de la inteligencia y de la voluntad; sería un querer pensar y un querer querer. Esa atmósfera total que respiramos para pensar, amar, obrar, para

[7] Kierkegaard, S., *Ejercitación del Cristianismo*. Traducción del danés por Demetrio G. Rivero. Madrid, Guadarrama, 1961, p. 175

ayudar o para odiar, es fuente y raíz primera y última de nuestro espíritu, el impulso originario en el cual está inmerso el yo. Este es un *posterius* desde el punto de vista existencial, que aparecía confuso en los instantes iniciales de la conciencia. A propósito, se puede pensar análogamente en la relación del niño con la madre, en la percepción de felicidad del bebé ante la sonrisa materna. Esa fuente de la que brota la vida del espíritu es llamada también *ser existencial radical* (1295); allí se inscribe la incógnita del destino del hombre (299).

A pesar de su finitud, de su carácter relativo, el yo es el punto de referencia absoluto; así se mide la condición *personal* del hombre. Si el buscador del absoluto lo ha encontrado en sí mismo, si ha cumplido su pasaje a ese más allá del espíritu, puede entonces reconocer al Absoluto que es Dios. Fabro recuerda una imagen kierkegaardiana: un árabe en el desierto que padecía sed y que excava bajo la carpa y se encuentra con el agua que brota a borbotones, el agua eterna de la verdad de cada uno de nosotros (1677). Podemos encontrar a Dios por su inmanencia en nosotros y por nuestra salida hacia Él.

El desarrollo antropológico de los aforismos y por lo tanto las afirmaciones sobre la persona constituyen un ejercicio de *análisis existencial*. Según Fabro este ejercicio consiste en tomar el todo en acto como acto; no es ni analizar ni descomponer, sino *hacer converger todas las capacidades reflexivas hacia el objeto* (1400). El método en realidad no es analítico, sino una penetración en el fundamento: la inmersión total en la vida en la que el *ens* se muestra tal como *es en acto.* Comparando con la expresión tomasiana de *conversio ad phantasmata* que hace posible la comprensión de los conceptos, Fabro habla de una *immersio* en los contenidos de la experiencia. En este ejercicio asoma su interpretación de la metafísica de Santo Tomas. Traduzco el aforismo 1247:

> «Dios como *Esse per essentiam* es principio y causa actuante del *esse per participationem*, que es el acto actuante y propio de toda esencia real. El fondo metafísico propio de esta analogía tiene entonces dos aspectos o momentos: el primero y más evidente es la fundación y derivación causal del ente participado respecto del *Esse per essentiam*, o sea el

> referirse de aquel a este al descender el primero del segundo; el segundo momento, más secreto, es la presencia que en virtud de la causalidad total se debe afirmar del *Esse per essentiam* en el ente participado y por tanto su descender y entrañarse en el mismo[8]. La fórmula tomista *per essentiam, per potentiam, per praesentiam*… expresa en su vértice supremo la suprema quietud del absoluto sumergido en lo finito desde el Infinito.»

Con esta referencia a la Suma[9] el autor está sugiriendo la intimidad recóndita de la persona: Dios está en todas las cosas, e íntimamente, ya que no obra «desde afuera comunicando el ser»; pero en el caso de la persona humana está de modo singular en cuanto que ella es creada *ad imaginem*[10]; está presente como fuente de su dignidad inconmensurable respecto de toda otra creatura terrena, fuente de la capacidad humana de elegir a Dios[11].

La importancia que en esta obra Fabro otorga a la voluntad y a la elección en la descripción existencial de la persona, plantea la relación de esta potencia con la inteligencia. No faltan tomistas que le endilgan al autor el reproche de *voluntarista*; se puede pensar que son tomistas aferrados a una interpretación *intelectualista* (¿o racionalista?) de la antropología del Doctor Angélico.

Abro un paréntesis para indicar unas pocas referencias-fuente que permiten justificar anticipadamente la perspectiva adoptada por Cornelio Fabro.

En su Comentario al Evangelio de San Juan[12] santo Tomás explica el pasaje del texto joánico: *Todo el que oyó al Padre y recibe su enseñanza, viene a mí* (6, 45). Ese ir a Cristo es triple:

[8] *Cf.* Aguer, H., «"Solo Dios se entraña en el espíritu". Uso tomista de un teologúmeno.», en Teología xxvii, n° 55 (1990-1) p. 19-31.

[9] Summa Therologiae I, q. 8 a. 3c.; *ib*. a.1c. *in fine.*

[10] Summa Theologiae I, q. 35 a. 2 *ad* 3 um.

[11] Aguer, H., *op. cit*. P. 24 s.: «La voluntad libre es *domina sui actus,* y no sufre coacción de parte de su objeto, como el intelecto, que es *obligado* por la demostración. He aquí un rasgo característico de la condición humana de imagen de Dios y de la afinidad cuasi-específica (o genérica) de la creatura espiritual con el Creador. Dios, que es la fuente del ser es también el creador de la libertad, y puede actuar desde su interior sin vulnerarla.»

[12] *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. Taurinis-Romae, Marietti, 1952, N° 946.

por el conocimiento de la verdad, por afecto de amor y por imitación del obrar. En el segundo caso, cuando alguien se acerca al Señor *per amorem et desiderium* tiene que oír la Palabra del Padre y entenderla para aprender y unirse a él; pero la Palabra, el Verbo de Dios Padre *espira el amor*, y por tanto aprende el que lo recibe *cum fervore amoris.* Por último, aprende perfectamente la enseñanza el que obra según ella, *venit ad rectam operationem*, adopta un estilo de vida evangélico. Otro texto tomasiano del Comentario a San Juan pondera la dimensión afectiva, electiva y operativa del acceso al conocimiento; hay cuatro caminos: el ejercicio de las buenas obras, el reposo del espíritu, el gusto de la dulzura divina y las obras de devoción en las que se alcanza una experiencia; porque se *toca* se *ve*[13]. Es posible instar todavía para destacar el poder originario de la voluntad aduciendo otro pasaje de la misma obra, la exposición sobre Jn. 5, 35, donde se dice de Juan Bautista que era una lámpara que ardía y brillaba. La posición de los verbos no parece circunstancial, de allí la reflexión de Tomás: una lámpara no ilumina si el fuego no la enciende; la lámpara espiritual no luce, no ilumina si no arde primero, si no la inflama el fuego del amor. El ardor precede a la iluminación, *quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*; el fuego tiene estas dos propiedades: arde y brilla[14]. La estructura antropológica aquí esbozada vale analógicamente para el orden natural y el sobrenatural[15].

En una visión sincrónica de los aforismos de Fabro resulta clara, desde la metafísica del acto, la afirmación de la voluntad como fuerza *princeps* y la secuencia voluntad —libertad— amor (588). El papel de la inteligencia, del pensamiento, es originario en cuanto a la presentación del objeto; se orienta sobre el dato, sobre lo que está presente. Querer, en cambio, es empeñarse en lo que no está dado: *pone el darse* (88, 89); no se trata, en este caso contrastante, de tener presente, sino de producir una presencia. La voluntad supone la valoración crítica de la

[13] *Ib*. N° 293. *Cf*. 292: «*habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam.*»

[14] *Ib*. N° 812.

[15] *Cf*. también SUMMA THEOLOGIAE I, q.43, a.5 ad 2um. Debo estas referencias textuales a Mons. Nicolás Baisi, Obispo Auxiliar de La Plata, estudioso y comentarista del *In Ioannem* y buen conocedor de la teología trinitaria de Santo Tomás.

realidad; todo el despliegue de la inteligencia se dirige al querer y en última instancia para *ponernos en acto en el fin último* mediante la *elección radical* (573). *La libertad es un acto, no un pensamiento, y es posibilidad de posición del acto; se realiza no cuando pienso, sino cuando* «*decido*» *sobrepasando el pensamiento* (577, *cf*. 93, 547, 573). Más aún: si admitimos que la actividad principal del espíritu no es entender sino querer, si es entender para querer y elegir, la raíz profunda de la comprensión misma depende de la orientación de la libertad para entender (561). El desarrollo continuo del conocimiento, que no acaba nunca, crece y se completa con el desarrollo de la libertad (562). Puede afirmar también al autor que entender, comprender, no es aferrarse a palabras sino aceptar un estilo de vida (91). En una elección existencial se cumple la verdadera subjetividad de la voluntad, una subjetividad que no es psicológica sino constitutiva, es la originalidad del espíritu (1106). El amor es el principio y el fin de la vida espiritual (590), que se cumple en el amor de otras personas, para querer redimirlas si son indignas y para querer imitarlas si son excelsas (593). Se cumple especialmente en el amor a Dios, con una preferencia gozosa en esta vida terrena, que resulte una preferencia para la eternidad; es un acto de amor libre al Absoluto, que nos sostiene en modo absoluto ahora y después (1095, 1096). Obviamente, esta continuidad entre el aquí y el más allá se funda en la continuidad de la Gracia, participación propia de la Vida divina (*cf*. 1126-1129). Dios como Bien infinito es el supremo objeto de la libertad; adhiriendo a Él se verifica el cumplimiento supremo, la suprema felicidad (1111, 1113). Entonces la persona ha llegado a ser en verdad, *obrero de su propia suerte.*

Víctor Horacio Basterretche

Sociedad Tomista Argentina

Argentina
victorbasterretche@yahoo.com.ar

La condición de persona y los derechos de los animales

1. Introducción

Es cada vez más común entre la gente sencilla considerar que los animales son personas «como nosotros». Al preguntar por el fundamento para sostener eso, la razón más frecuente que se invoca es que los animales tienen sentimientos «como nosotros» y, en algunos casos, que tienen inteligencia, siempre «como nosotros». Y de considerarlos personas por uno u otro de esos motivos, se ha pasado —sobre todo últimamente— a la lógica consecuencia de esta equiparación con nosotros: pretender derechos para los animales, inicialmente con el fin de protegerlos del maltrato y después ya para considerar «asesinato» el matar animales y combatir el consumo de carne como algo criminal; es decir, se ha pasado a pretender para los animales la aplicación del concepto *jurídico* de persona, esto es, la noción de persona entendida como *sujeto de derecho*, con lo que la equiparación con nosotros se ha vuelto total. Al pasar de considerarlos personas por aquellos motivos a pretender derechos para ellos, implícitamente se está fundando el concepto jurídico de persona en un concepto de persona más relacionado con la naturaleza de las cosas, próximo a un concepto *filosófico*. Si esto quedara en el ámbito de la gente de la calle, no sería tan grave. Pero se ha llegado al extremo de declarar judicialmente «persona no humana» a un orangután y a pretender sancionar leyes de reconocimiento de derechos de los animales, al mismo

Artículo recibido el 16 de diciembre de 2015; aceptado el 18 de diciembre de 2015.

tiempo que se niega la condición de persona y el derecho a la vida de los niños en el vientre de su madre. Claro que los defensores de esta postura solo piensan en los animales domésticos y en aquellos que usamos como alimento o con otros fines; no se les ocurre considerar personas ni defender los derechos de las ratas, las cucarachas, las moscas, las víboras, las arañas, etc., que también son animales y respecto de cuyo exterminio no tienen ningún reparo...

En este trabajo expondré brevemente las razones filosóficas para rechazar en los animales la condición de persona y los consiguientes derechos, y para mantener una y otros como algo exclusivo —entre los vivientes corpóreos— del ser humano.

2. Origen y uso histórico de la palabra «persona»

La palabra «persona» comenzó a utilizarse entre los antiguos romanos para designar la máscara que los actores usaban al representar sus papeles en las obras de teatro. Santo Tomás, en su *Escrito sobre las Sentencias de Pedro Lombardo*, siguiendo y citando a Boecio, explica este uso de la palabra latina y lo relaciona con su etimología: «... según Boecio, <en su escrito> *Sobre las dos naturalezas*[1] (cap. 3), el nombre *persona* ha sido tomado de *personare* [= hacer sonar, resonar], porque en las tragedias y comedias los recitadores se ponían cierta máscara <teatral> para representar a aquel cuyos hechos narraban cantando[2].(...)». En la *Suma de Teología* aclara esta etimología, también citando el mismo pasaje de Boecio: «... fue llamada *persona* a partir de *personare* [= hacer sonar, resonar], porque debido a su misma concavidad es necesario que el sonido se vuelva mayor (...)».

[1] El título completo de este escrito de Boecio es *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum Ecclesiae romanae* («Libro sobre la Persona y las dos naturalezas contra Eutiques y Nestorio, <dirigido> a Juan, diácono de la Iglesia romana»). En MIGNE, *Patrología Latina*, tomo 64, columnas 1337-1354.

[2] *Cf. In I Sent.* , dist. 23, q. 1, art. 1, *corpus*, *in fine*: «*... secundum Boetium*, *De duabus naturis*, cap. III, sumptum *est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando*. (...)» (edición a cargo de MANDONNET, O.P., Ed. Lethielleux, París, 1929, tomo I, p.557).

Continuando el texto del *Escrito sobre las Sentencias* y en pasajes anteriores de la misma obra, el Angélico Doctor explica cómo de designar la máscara teatral, «persona» pasó a significar al representado por el actor que portaba dicha máscara, es decir al «personaje», y de allí al ser humano que se *destacara* por algo por lo que se volviera merecedor o *digno* de especial consideración: «(...) Y de allí es que se ha sacado el uso de que cualquier individuo humano del que puede hacerse tal narración sea llamado *persona*[3]; ...»; «... es significado como distinto por alguna propiedad determinada concerniente a la *nobleza* [notoriedad, celebridad, excelencia], y así es el nombre *persona*[4], ...»; «... este nombre *persona* establece una especial razón o propiedad concerniente a la *dignidad* [5].(...)»; y debido a esa alusión a la nobleza o a la *dignidad* fue que los romanos empezaron a utilizar el término *persona* para designar al *sujeto de derecho*, aunque no relacionaban todavía esa *dignidad* con la naturaleza humana, sino con otras condiciones.

Ya con el Cristianismo se hizo necesario acudir al término *persona* con el fin de esclarecer —en la medida que es humanamente posible— los misterios revelados de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Verbo, explicitando la *naturaleza intelectual* como fundamento de esa *dignidad*: «... este nombre *persona* significa la substancia particular en cuanto subyace a una propiedad que suena a *dignidad*... y por esto *persona* no se da sino en la naturaleza intelectual[6]. (...)». Es en este contexto de explicitación del dato revelado en el que Boecio trata el asunto y da la definición filosófica de *persona* que se

[3] *Cf. In I Sent*. , dist. 23, q. 1, art. 1, *corpus*, *in fine*: « (...) *Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; ...*» (edición citada, p.557).

[4] *Cf. In I Sent*., dist. 23, q. 1, art. 1, *corpus*, *ad initium*: *«... significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen 'persona'; ...*» (edición citada, p.553). En este texto Santo Tomás aplica lo dicho a la distinción de Personas en Dios.

[5] *Cf. In I Sent*., dist. 23, q. 1, art. 1, *corpus*: «*... hoc nomen 'persona' ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem.* (...)» (edición citada, p.554).

[6] *Cf. In I Sent*., dist. 23, q. 1, art. 1, *corpus, in fine*: «*... hoc nomen 'persona' significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem..., et ideo 'persona' non est nisi in natura intellectuali*. (...)» (edición citada, p.557).

hizo clásica y que pasaré a fundamentar, esto es, «substancia individual de naturaleza racional[7]».

3. La noción filosófica de persona

El primer elemento de la definición boeciana de persona es *substancia*. La *substancia* es un ente con existencia propia, a diferencia del *accidente*, que solo existe en otros (ejemplo, el color). Lo que distingue a la *substancia* respecto de los *accidentes* es la *subsistencia*: «... se dice que algo *subsiste* en cuanto está bajo su <propio> <acto de> ser, no porque tenga ser en otro como en <su> sujeto[8]». La *subsistencia* es la aptitud para recibir el acto de ser y ejercerlo como propio, de manera que el ente tenga existencia propia. El ser humano, como el resto de los vivientes, incluidos los animales, es *substancia*, y con los demás seres vivos tiene en común una serie de características: como todo ser viviente, el ser humano es la unión de cuerpo y alma o, más precisamente, de materia y alma que la organiza y vivifica, y además con los demás vivientes, vegetales y animales, comparte facultades. Pero tiene tres facultades que le son exclusivas: el *intelecto agente*, la *inteligencia* y la *voluntad*, que son potencias *carentes de órgano* y, por lo mismo, son facultades *del alma sola*, a diferencia de todas las otras, que son facultades del ser humano completo, como en los demás vivientes son facultades del viviente completo. Podemos demostrar que la *inteligencia* y la *voluntad* carecen de órgano partiendo del hecho de que pueden reflexionar sobre sí mismas: la *inteligencia* se conoce a sí misma como facultad y conoce sus propios actos y sus conceptos, y también nos permite *auto conocernos*; la *voluntad* quiere y elige sus propios actos, sus propias decisiones (quiero querer, quiero elegir) y nos permite amarnos a nosotros mismos (*autoestima*). Si estas facultades tuviesen órgano, dado que todo lo que hacemos con una facultad lo hacemos también con su órgano correspondiente, en la reflexión el

[7] *Cf.* BOECIO, *De duabus naturis*, cap. 4: «*... Persona vero, rationabilis naturae individua substantia.* (...)». En: ML, t. 64, col. 1345 C.

[8] *Cf. In I Sent*., dist. 23, q. 1, art. 1, ad 3: «*... subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto*.» (Edición citada, p.558).

órgano debería «retorcerse» sobre sí mismo, lo cual —afortunadamente— no sucede. Tras la muerte, que es la separación del alma y del cuerpo, el alma humana sigue existiendo porque sigue actuando (el obrar sigue al ser), ya que esas dos facultades no necesitan del cuerpo para actuar: la *inteligencia* y la *voluntad* sin el cuerpo pueden, por lo menos, realizar los actos de autoconocimiento y autoestima. En consecuencia, el alma humana es *inmortal*. Las almas de los vegetales y de los animales, en cambio, si bien en sí mismas son inmateriales como toda forma substancial, para actuar y, por consiguiente, para existir, dependen de la materia. Efectivamente, no hay en los vegetales ni en los animales facultades carentes de órgano: no hay en ellos *inteligencia* capaz de captar la esencia de las cosas y de razonar —que es lo que designa la palabra *inteligencia* en filosofía—, ni hay *voluntad* capaz de amar el bien captado por la inteligencia y de elegir los medios a él conducentes tras ser evaluados por la misma *inteligencia*; no hay signo alguno de tales capacidades. Cuando en biología y en psicología se habla de inteligencia, se usa dicha palabra para designar la *capacidad de resolver problemas*. La llamada *inteligencia animal*, aducida para considerarlos personas «como nosotros», no es otra cosa que eso: los animales, en efecto, resuelven los problemas que continuamente les plantean la propia supervivencia y la continuidad de su especie, pero lo hacen usando la percepción del entorno, la estimativa para reconocer lo percibido como útil o perjudicial para la propia vida o para la especie, las conductas instintivas, la imaginación para improvisar soluciones cuando las conductas instintivas no bastan, la memoria para recordar las conductas improvisadas que resultaron exitosas... facultades y actividades todas que *involucran órganos*. Por eso las almas de los vegetales y las de los animales, tras la muerte de los mismos, dejan de existir. El alma humana, en cambio, es inmortal y por eso es *la más independiente de la materia*, y por esta independencia recibe la calificación de *espiritual*. El ser humano, entonces, gracias a su *naturaleza intelectual*, es decir, gracias a su esencia dotada de *inteligencia* y *voluntad*, es el ente corporal más *subsistente*, o sea que retiene más la existencia, por conti-

nuar existiendo su alma tras la muerte. Y por esto es *más substancia* que los demás entes corporales, incluidos los animales.

El segundo elemento de la definición boeciana de persona es la *individualidad*. Toda substancia es *individual*, es decir, cada una tiene características propias que la distinguen de otros individuos de la misma especie (por ejemplo, este perro salchicha es distinto de ese perro pequinés). Pero gracias a su *naturaleza intelectual*, el ser humano es la *más individual* de las substancias corpóreas. En efecto, en el ser humano encontramos que, por un lado, hay *diferencias físicas y psíquicas* más notables entre individuo e individuo que las que hay en las especies animales, y que, por otro, gracias a la *inteligencia* el hombre se da cuenta de esas diferencias, es consciente de ser distinto de los demás, y gracias a la *voluntad* libre puede decidir moldear su manera de ser mediante el control de su temperamento, y así llegar a ser más dueño de sí mismo y de sus actos —más *libre*— y volverse todavía más distinto del resto, con una *personalidad* original, que lo caracterizará como *persona*. Al respecto dice Santo Tomás en la *Suma de Teología:* «... lo *individual* se encuentra de una manera especial en el género de la *substancia*; porque la substancia se individualiza por sí misma ... Por lo cual es conveniente que las individualidades substanciales tengan un nombre especial, que las distinga de las demás, y por eso se denominan ... *substancias primeras*. Más todavía ... lo individual existe de una manera más especial y perfecta en las *substancias racionales*, que son *dueñas de sus actos*; por cuanto no son solamente movidas, como los demás seres, sino que *obran por sí mismas*: y la acción es de lo singular. Por lo cual los singulares racionales han recibido entre todas las substancias un nombre especial, que los distingue; y este nombre es la palabra *persona*[9].(...)». Los animales, en cambio, obran

[9] I, q. 29, a. 1, *corpus*: «*... speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, ... Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim ... primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur ... individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*. (...)». –La traducción castellana es del

impulsados por sus instintos y por las pasiones; aun cuando optan, lo hacen dentro de los límites de sus instintos e impulsados por alguna pasión: no tienen el control de sus acciones; de modo que son siempre puro temperamento, sin posibilidad de modificarlo, salvo en el estado doméstico, bajo el influjo del hombre. Esto los hace menos diferentes unos de otros dentro de la misma especie y, en consecuencia, con una *individualidad menor respecto de la humana*.

El tercer y último elemento de la definición boeciana de persona es la *naturaleza racional*. Ya vimos que los animales no tienen inteligencia «como nosotros» y, si bien tienen sentimientos —el otro argumento aducido para considerarlos personas—, no los tienen «como nosotros», pues en el ser humano son más variados y delicados (hay en nosotros muchos tipos y grados posibles de amor sensible, por ejemplo) debido al influjo de la inteligencia y de la voluntad. El hecho de que la *naturaleza intelectual* del ser humano le permita hacer cosas que los animales y demás substancias corporales no pueden (comprensión, razonamiento, decisión libre ...), le dé características que los animales no tienen (más variedad de sentimientos ...) y esté en él relacionada con una *mayor subsistencia* (alma *inmortal*) y una *mayor individualidad* (autoconocimiento, autopertenencia y personalidad original), lleva a considerar a esta naturaleza como *superior* a las esencias de las demás substancias corpóreas (minerales, vegetales, animales). El ser humano tiene, entonces, la *primacía* entre dichas substancias: «... *persona* significa lo que hay *más perfecto en toda natura*, es decir, lo subsistente en una natura racional[10].(...)».

Por consiguiente el ser humano *merece* recibir *mejor trato* que los animales, los vegetales y los minerales; es decir, tiene *dignidad*. Y por esa *dignidad*, resultante de esa *mayor subsistencia*, *mayor individualidad* y *naturaleza superior,* el ser humano es ***persona***.

R. P. Leonardo Castellani (Ed. Club de Lectores, tomo II, pp. 38-39, Buenos Aires, 1944).

[10] Santo Tomás, *Suma de Teología,* I, q. 29, a. 3, *corpus*, *initium*: *«... persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.* (...)». —La traducción castellana es del R. P. Leonardo Castellani (ed. cit., p. 45).

Los animales, al ser menos substancias, menos individuales y al tener una naturaleza inferior respecto del ser humano, *no merecen ser tratados ni mejor ni igual* que los seres humanos; su vida *no vale lo mismo* que la vida humana: vale *menos*. En consecuencia, **no son personas**.

4. El fundamento filosófico de los derechos

Precisamente la inteligencia le permite al ser humano reflexionar sobre sí mismo y analizar su propia naturaleza, y así descubrir que todo lo que hace, lo hace para ser feliz; y, analizando los diversos bienes, llegar a la conclusión de que solo en la contemplación y amor de la Causa Suprema de su propia existencia y de la existencia de todo el universo —Dios— puede consistir esa felicidad. Y el mismo análisis lo lleva a darse cuenta de que solo puede llegar a esta felicidad haciendo uso de su voluntad libre para elegir los medios adecuados que conducen a Dios. Y dado que en eso consiste la plenitud del hombre como persona, y que es moralmente obligatorio buscar libremente llegar a ella —todo lo cual se demuestra en ética—, puede exigir los bienes necesarios como medios para obtenerla. Ese poder exigir los medios conducentes al fin es lo que se llama el *derecho subjetivo*. Vemos así que la naturaleza intelectual del hombre, fuente de su dignidad, es fuente de los derechos del hombre, obviamente de sus derechos naturales, y esa misma dignidad incluye esos derechos: el hombre merece que se respeten sus derechos naturales. Los animales, al carecer de inteligencia, no pueden descubrir cuál es su fin ni cómo alcanzarlo y, al carecer de voluntad libre, no pueden elegir los medios a él conducentes, sino que de hecho tienden con su obrar a su fin último impulsados por sus instintos, y ya tienen en su ambiente natural los medios adecuados a ese fin, por lo que no tienen necesidad de exigirlos, es decir, no tienen necesidad de derechos, además de que por carecer de voluntad carecen del poder exigir, es decir, *carecen por completo de derechos*.

5. Conclusión

Si, pues, los animales no son personas y carecen por completo de derechos, ¿el ser humano puede maltratarlos y ser cruel con ellos simplemente porque es un ser superior? De ninguna manera. Precisamente porque el hombre es un ser superior a los animales, precisamente porque el hombre tiene una naturaleza intelectual, es que tiene el deber moral de *actuar conforme a ella*. Es decir, debe usar su inteligencia para analizarse a sí mismo y para analizar el mundo que lo rodea. Y entonces descubre que para seguir viviendo y poder encaminarse hacia su fin último, que es su felicidad, necesita —entre otros medios— de los animales y demás entes del mundo, y que para servirse de ellos de modo que lo conduzcan a ese fin, debe hacerlo respetando la naturaleza de cada uno, ya que la verdadera utilidad para la vida humana de cada uno de ellos se sigue de su naturaleza. Por eso el hombre debe hacer un uso respetuoso y cuidadoso del mundo que lo rodea, incluidos los animales; de lo contrario, los arruina y, por lo mismo, los inhabilita para el propio beneficio humano. Intentar servirse de los animales y demás entes violentando la naturaleza de estos, es obrar de manera irracional, y el obrar irracional atenta contra la propia naturaleza racional del hombre y lo aparta de su plenitud y felicidad.

No se trata, pues, de que los animales tengan derechos que el hombre deba respetar, sino de que el hombre tiene el deber moral de respetarse a sí mismo como ser racional y así ejercer un dominio racional y, por tanto, respetuoso y cuidadoso, de los animales y demás entes inferiores a él.

Bibliografía

Besio Rollero, Mauricio – Serani Merlo, Alejandro ***Sabiduría, naturaleza y enfermedad. Una comprensión filosófica de las profesiones de la salud,*** **Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 2014, 181 páginas**

El deseo de saber, y en última instancia, de filosofar, susurra en el alma de todo hombre. Pero en aquellos que siguen el llamado de la ciencia ese anhelo resuena con singular potencia. La historia atestigua el interés de los expertos en las más diversas disciplinas por acceder, siquiera a tientas, a la contemplación de las causas primeras.

Este rasgo se hace más evidente en aquellos que se destacan por la madurez de su conocimiento, que les hace más patente la necesidad de dar el paso hacia los fundamentos y los preserva de la barbarie del especialismo de la que hablaba Ortega y Gasset. Y también se aprecia de manera destacada en ciertos ámbitos de la profesión científica cuyo objeto convida a un preguntar que lo excede. Tal ha sido el caso, a lo largo del siglo XX, de la cosmología, abrumada por el misterio del Universo. Pero desde hace unas décadas, ese interrogante parece haber encontrado un eco ensordecedor en el campo de las ciencias de la vida.

La filosofía y la medicina suelen convivir de un modo fecundo. Nicómaco, el padre médico de Aristóteles, tuvo mucho que ver con la vocación de su hijo por el estudio de la naturaleza, una vocación que salió fortalecida tras 20 años de estudio en la Academia. Avicena fue un eximio metafísico y a la vez autor de un *Canon* que fuera libro de cabecera de muchos médicos. Desde fines del siglo XII las nacientes universidades europeas integraron la Facultad de Teología y la de Artes con las de Derecho y Medicina. Descartes, el padre del racionalismo filosófico, nos ha dejado estudios muy pormenorizados de la anatomía humana, tal vez buscando aquel ignoto lugar donde el alma se encuentra con el cuerpo. Gregorio Marañón y Pedro Laín Entralgo han honrado la filosofía y la medicina españolas. ¿Y qué decir, entre nosotros, de un Favaloro o un Jaim Etcheverry?

Por invalorable cortesía de sus autores me ha llegado a las manos la reciente producción de dos ilustres médicos y humanistas de la hermana república de Chile. Tal como informa la solapa, Mauricio Bello Rollero es especialista en ginecología y obstetricia, investigador en temas de filosofía de la medicina y Director del Centro de Bioética de la Universidad Católica de Chile. Alejandro Serani Merlo, por su parte, se ha orientado hacia la neurología y profundizó sus estudios filosóficos con un doctorado en la Universidad de

Toulouse Le Mirail. Actualmente trabaja en la Universidad de los Andes y es miembro de la Pontificia Academia para la Vida.

En el Prólogo los autores advierten, muy oportunamente, que el interés de las ciencias de la salud hacia lo filosófico no se agota en la problemática de la bioética. Más bien se trata de un abordaje más ambicioso que intenta recoger los frutos sembrados por una rica tradición que, a tono con las tendencias actuales, suscita renovados caminos de diálogo. Al mismo tiempo se plantean los beneficios que promete la iluminación filosófica de los problemas humanos de la medicina actual: «una visión integradora y ordenadora» capaz de transformar la visión de las personas responsables, para que ellas sean las que, a su vez, lleven adelante los cambios que requiere la atención de la salud en nuestros días. El término clave, que recorre todo el libro y le da su fuerza tan particular, es «sabiduría», no como un barniz de «cultura general» sino como contemplación de las causas supremas, en virtud de la cual el hombre se hace capaz de «vivir de modo coherente con lo que piensa y aconsejar a los demás en vistas al buen orden de la sociedad» (p. 14).

El texto reúne escritos de diverso origen, y acaso por eso se ha preferido omitir su numeración correlativa. No obstante, tanto en su temática como en la secuencia bajo la cual han sido dispuestos, se advierte una unidad profunda en el mensaje y el estilo.

En «Invitación a la filosofía» se ofrece una presentación de este saber con un logrado equilibrio entre rigor y llaneza. Además se adentra en el costado existencial de la filosofía, al recordarnos la inclinación espontánea que nos empuja hacia el saber y la relación entre la sabiduría y el buen vivir: «la cuestión fundamental que se nos pide como seres humanos no es vivir fácil o difícil, sino vivir de un modo inteligente, y se vive y se actúa de forma más inteligente cuando se aprehende la realidad de manera amplia y completa» (p. 22). Luego de evocar las inspiradas páginas de *El Principito*, cierra con los versos de Fray Luis de León: «Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido/ y sigue la escondida senda por donde han ido/ los pocos sabios que en el mundo han sido».

En «El arte médico, un saber práctico fundado en ciencia» se desarrollan consideraciones epistemológicas que, una vez más, instruyen al lector con un lenguaje preciso pero ameno. Son prolijamente presentados los rasgos de la ciencia según la tradición de Aristóteles. A continuación se expone la noción de naturaleza como «núcleo original y originante del cual depende el ser de las cosas y el conocimiento que nosotros tenemos de ellas» (p. 30). Este concepto

impregna la visión hipocrática de la medicina, según la cual la praxis de la curación debe encauzarse desde la comprensión de la naturaleza de la persona, de su cuerpo y de su enfermedad. En un contexto realista, la conexión estricta con el orden de las causas no invalida el sentido existencial de la práctica, que debe descender con prudencia y delicadeza hasta el misterio de lo concreto y contingente del individuo. Llama la atención que dos profesionales de elevada reputación en el campo de la medicina, donde los avances técnicos devoran implacablemente todo lo pasado, reconozcan tan abiertamente su estima por una escuela fundada hace 2.500 años.

El apartado que sigue, «Naturaleza y técnica en el pensamiento clásico», reedita una cuestión muy trajinada desde hace un siglo: el sentido cultural del desarrollo tecnológico y su impacto en la concepción de la naturaleza. En la perspectiva clásica, la técnica o el arte eran saberes orientados a «imitar la naturaleza», removiendo los obstáculos que le impidieran alcanzar su finalidad o bien cooperando o supliendo lo que ella no podía lograr. Hasta tal punto se tenía en cuenta la regla de sentido que implica el orden natural, que «cuando la situación del individuo responde a un proceso espontáneo surgido de la naturaleza en su transcurrir normal, o cuando se trata de una enfermedad cuya historia natural es inexorable, la actitud verdaderamente razonable es la de abstenerse de toda acción, ya que interviniendo lo único que conseguirá es agregar sufrimiento y daño al ya existente» (p. 38). En cambio, la nueva ciencia promovió un enfoque dualista y mecanicista del que a su vez se nutre la nueva lógica médica, basada en el empleo de recursos cada vez más invasivos en pos de lograr una victoria pírrica contra las enfermedades (pp. 40-44). Ello invoca la necesidad de «una ética y una filosofía que junto con asumir, en su integralidad, aquello que en la ciencia, la técnica y la filosofía modernas haya de verdaderamente valioso, sean capaces de conectar con el rico patrimonio que el pensamiento clásico venía constituyendo desde los griegos» (pp. 45-46).

En «La experiencia de enfermedad» se ofrece un acercamiento fenomenológico muy ilustrativo que permite visualizar esa tercera dimensión, específicamente humana, que caracteriza la vivencia de los males de la propia salud. En especial se habla de la enfermedad como un intruso que me aparta de mis proyectos, mi trabajo, mis amigos. Recordando a Viktor Frankl, los autores sostienen que «solo un completo reorientamiento intelectual y afectivo puede a la larga superar más o menos completamente este impacto. En otras palabras, una conversión, en el sentido filosófico del término» (p. 63). En este

proceso cumple un rol destacado el acompañamiento del médico, cuya tarea va más allá del acto de curar: él es también resocializador, consolador y, sobre todo, dador de sentido, especialmente cuando comulga con la fe religiosa del paciente.

En «El objeto de la actividad médica» se define a la medicina como el arte de curar. Pero ni el profesional ni el paciente pueden ignorar que, aunque la salud sea un bien natural de alto aprecio, no es el bien absoluto «sino solo una parte, y que en circunstancias excepcionales, este bien puede quedar subordinado a otro fin superior» (p. 71). En efecto, lo propio de todo arte, como en el caso de la medicina, es aplicarse a una obra específica en procura de un bien particular. De lo cual se desprende que la atención médica no puede lograr el bien completo de la persona, ni le corresponde actuar más allá de lo que convenga a la consecución de ese bien pleno. Más adelante, en el texto titulado «El acto sanador» se abunda en esta cuestión, y se menciona expresamente el caso de la eutanasia y el encarnizamiento terapéutico.

Acerca de la eutanasia se trata puntualmente en el capítulo «Cosmovisión, medicina, muerte y eutanasia». Aquí se proponen, al comienzo, dos clases de dilemas: aquellos que tienen que ver con qué hacer, y los que tienen que ver con qué pensar. En el primer caso hay una situación concreta cuya solución genera perplejidad acerca de las diferentes opciones. En el segundo, se trata de evaluar, en términos si se quiere más teóricos, posibles requerimientos como podría ser el caso de la eutanasia. Para resolver estos conflictos los autores ponen en discusión dos modelos. Uno de ellos, la medicina hipocrática, reivindica el principio regulador de la naturaleza, y el rol ministerial del médico, que debe ser capaz de acompañarla en su dinamismo incluso cuando ya no sea posible sostener al organismo con vida. «Ante la inexorabilidad de la muerte, el médico hipocrático, lejos de experimentar frustración e impotencia, adopta una actitud reverencial frente a una naturaleza que en su fuente inagotable de dinamicidad reviste caracteres casi sacros» (p.90). El otro modelo, el de la medicina cartesiana, se respalda en el enfoque mecanicista de la naturaleza que prevaleció desde la Modernidad. De acuerdo con esta perspectiva, «la enfermedad no es más que un desajuste mecánico en principio reversible y al alcance del poder manipulador y transformador de la técnica» (pp. 94-95). En ella, el médico casi se equipara a un ingeniero.

Esta última concepción alimenta la utopía del dominio de la salud, lo cual, por una parte, antepone los actos técnicos de la cura-

ción al trato personal, y por otra, eleva la expectativa y las demandas de los pacientes. Justamente, cuando la tecnología fracasa, irrumpe un estado de frustración que abre las puertas a la eutanasia y el nihilismo. En un contexto hipocrático, en cambio, la medicina asume la responsabilidad de los cuidados paliativos.

Los textos que siguen son de estilo más técnico, y desarrollan ciertos temas centrales de la antropología con indeclinable exactitud y claridad. En ellos puede encontrarse una muy buena descripción de los seres vivos y de sus grados. Los autores aciertan en destacar un enfoque genuinamente filosófico, en el cual se privilegia el todo sobre la parte y la intuición sobre el análisis. En el apartado sobre el alma se distinguen su condición de espíritu y su función vital. Volando con gran criterio en las alturas metafísicas y teológicas, se describe la experiencia personal de lo espiritual y la cuestión del origen y destino del alma, que remite a la causalidad divina.

Hay una ajustada exposición de los estados afectivos y su relación con los niveles de conocimiento y las respuestas motoras. Siguiendo con sus agudas descripciones, el texto permite ver cómo la emotividad puede enturbiar o sesgar el conocimiento. Entre conocimiento y amor no hay circularidad porque ambos remiten a un principio: el deseo natural de saber.

Una prueba de fuego es el capítulo acerca de la voluntad, tema siempre arisco. Besio y Serani lo exponen en línea con la tradición realista y de ese modo facilitan la conexión con el tema de los sentimientos y el que le sigue, referido a la libertad. Es importante la distinción entre facultad y órgano, y la atención que se presta al principio metafísico *actiones sunt suppositorum*, así como la cuidadosa presentación de los conceptos de bien, perfección y apetito.

La cuestión de la libertad pone cierre a este bloque antropológico. Allí parecen confluir todas las discusiones y aspectos parciales que tienen que ver con lo humano. Los autores ofrecen ante todo la distinción entre libertad de espontaneidad (entendida como no inhibición) o de libre arbitrio (que define la capacidad del hombre para ejercer el gobierno de sí mismo). Acertadamente se proyecta esta dinámica de la libertad en el escenario de una realidad que nos ofrece múltiples bienes, pero que siempre convida a una finalidad más elevada. En efecto, «en toda opción humana por un bien, siempre estará presente en menor o mayor grado una consideración que trasciende el atractivo intrínseco de la opción misma que la suscita» (p. 161). Prolongando esta reflexión, desembocamos en la ética como

ciencia que define aquello que hace feliz al hombre y los medios a través de los cuales lo alcanza.

Los dos últimos apartados retoman la problemática de la medicina. El primero de ellos se focaliza en la relación médico-paciente. Dicha relación es entre personas inteligentes, libres y significativas entre sí. Por tal motivo, todo paciente espera conocer su situación, participar de las decisiones y ser el fin principal de la acción médica. Este último punto es digno de ponderación, ya que suele ocurrir que el profesional de la salud subordine el trato con el paciente a un cierto interés científico, docente o de mero perfeccionamiento individual. No se desestima que también el paciente puede reclamar beneficios desproporcionados, pero lo menos que le cabe exigir es «que se lo atienda por el puro y genuino interés que se pueda tener en él como persona» (p. 165).

Hoy prevalece el modelo económico-pragmático, según el cual la relación médico-paciente se asimila a la del proveedor con la del cliente o el usuario. De acuerdo con este modelo se establecen criterios cuantitativos de evaluación de las prestaciones, enfatizando la dimensión empresarial de los centros de salud. Por otra parte, se generan expectativas desmedidas sobre la eficacia de los servicios, reclamando por ellos con el pretexto de haber pagado lo convenido, como si se tratara de un producto más. Finalmente, se crea una imagen desdibujada de la figura del médico, cuyo vínculo personal con el paciente se diluye en la trama burocrática del sistema.

La respuesta de los autores es muy categórica: «ninguna institución, empresa o industria como tales pueden en rigor proveer atención de salud a las personas. La actividad médica es un trabajo personal y personalizado» (p. 168). Y tampoco tiene sustento la pretensión de medir la calidad de la atención con pautas económicas. De ahí el oportuno recuerdo de que «la tradición clásica entendió que la acción abnegada y desinteresada de un profesional de la salud por salvar la vida de un semejante es algo que no tiene precio, y por eso llamó al importe monetario entregado por la atención, honorario, y no salario» (p. 170).

El libro concluye con algunas reflexiones sobre la educación en las profesiones de la salud. Luego de discriminar distintos significados de la palabra «información», se retoma el sentido clásico del educarse, que no es aprender destrezas sino perfeccionarse, lo cual involucra sobre todo a la inteligencia y a la voluntad, y acaba en la virtud como segunda naturaleza. Y no podía haber mejor colofón que un llamado a asumir el perfeccionamiento del médico en la dimen-

sión del amor al enfermo. Porque es el amor el que da su forma última a todas las demás virtudes.

Vale la pena acercarse a la lectura de esta obra en la que dos médicos destacados en su profesión y a la vez tocados por el amor a la sabiduría acuden a ella para iluminar la caverna en la que hoy habita una cultura deshumanizada. Las reflexiones de este libro son un aporte valioso para recobrar el sentido integral de la salud y la profunda vocación de servicio de los que estudian y trabajan por ella.

Oscar Horacio Beltrán

Sanguineti, J. J. *Neurociencia y filosofía del hombre*, Madrid, Ediciones Palabra, ISBN: 978-84-9061-111-1, pp. 391, 2014.

Sanguineti es un pensador aristotélico y tomista que ha sabido siempre apostar a la interdisciplinariedad: en filosofía de la naturaleza, en epistemología, en filosofía de las ciencias y, en este último libro, en las neurociencias. Nuevamente se reedita el clásico problema de las relaciones entre la filosofía y las ciencias, pero esta vez con las neurociencias, las cuales han incursionado en áreas que solían ser más bien reservadas a la filosofía o a la psicología: la percepción, la inteligencia, el lenguaje, las emociones, la conciencia, el yo, las decisiones, las preferencias morales, la estética y la educación. Además, los descubrimientos neurobiológicos, que tienen una proyección de futuro con prestigio notable y confiable, influirían en una nueva imagen del hombre, por lo que se hace necesario concebir una *filosofía de las neurociencias*, comenzando con las cuestiones más fundamentales: la historia de las neurociencias, la persona y su cuerpo, y el ámbito de las sensaciones y las percepciones. El enfoque atenderá al nivel sensitivo que el hombre tiene en común con los animales, buscando analogías pero destacando el modo personal y espiritual del actuar humano.

El libro, en su capítulo primero presenta una *Introducción epistemológica*, abordando: la correspondencia entre la filosofía y las ciencias; el estatuto epistemológico de las neurociencias; el reduccionismo y la relación entre neurociencia, filosofía y experiencia ordinaria. Es a esta última relación a la que apunta la *Introducción*, es decir, que la experiencia común está siempre presente como presupuesto en los filósofos y en los neurocientíficos; que la reflexión filosófica puede dar sentido y profundidad a los métodos neurocientíficos y

que las neurociencias aportan explicaciones, aunque sean parciales, de la conducta humana que la filosofía del hombre no puede ignorar.

En el capítulo segundo se ocupa del *Panorama histórico*, concentrándose en las funciones psíquicas, porque tienen mayor interés para la filosofía del hombre. Es un muy detallado análisis del recorrido histórico de los estudios sobre el cerebro (133 páginas), por lo que me restringiré a señalar los hitos de esa búsqueda y omitir (en lo posible) los nombres de los numerosos científicos estudiados. A su vez, este capítulo incluye dos secciones. La primera de ellas, «Aspectos históricos de la neurociencia», comienza con el período antiguo, pues ya en la medicina de Egipto y Grecia (s. XVII a. C.) se realizaron estudios del sistema nervioso, descubriendo la importancia del cerebro, aunque estaba muy difundida la idea de que el corazón era el centro y origen de muchas facultades psíquicas. Desde el principio, entonces, la tesis *cardiocéntrica* y *encefalocéntrica* competían. Es Hipócrates (ss. V-IV a. C.), el gran fundador de la medicina griega, quien asume la centralidad del cerebro de modo sistemático. En Galeno (129-200 d. C.), los aspectos teóricos, filosóficos y experimentales de la medicina se hallan equilibrados, en especial la teoría del *pneuma* (*spiritus* traducido al latín). En la época medieval, los Padres de la Iglesia, en particular Nemesio (s. V), asumieron la localización de las facultades del alma en los ventrículos. La biología galénica se trasmite y amplía con el gran médico persa Avicena, quien también se preocupó por los trastornos mentales. Alberto Magno (1206-1280) sigue la línea galénica-aviceniana y Tomás de Aquino (1225-1274) recoge la tradición médica de Galeno, Avicena, incorporándola a su psicología del hombre. En síntesis, si bien la medicina medieval, inspirada en la visión galénica, adolece de una fisiología antigua, ha reconocido que en el cerebro se localizan las funciones psíquicas y los trastornos mentales, por lo que la versión super-espiritualista del medioevo es tendenciosa.

En la última fase del período medieval comienza a operarse el tránsito a la ciencia moderna cuando consiguen liberarse de teorías galénicas antiguas (de los humores, de los cuatro elementos, etc.) y por los descubrimientos anatómicos debidos a la práctica quirúrgica y de disección en las universidades. A Andrés Vesalio (1514-1564), profesor de cirugía de la universidad de Padua, se lo puede considerar el padre de la anatomía moderna, al advertir que la visión ventricular galénica era demasiado simplista y sin base empírica. En este período se destaca René Descartes (1596-1650), pues con él nace el dualismo «mente-cuerpo», al abandonar la noción aristotélica del

alma como forma del cuerpo, lo que lo obliga a una posición interaccionista con la teoría de la glándula pineal. Esta separación tajante entre conciencia-máquina instaló un problema que hasta la actualidad se debate en la filosofía de la neurociencia sin ofrecer una respuesta de unidad integradora, oscilando entre dos extremos: materialismo monista o dualismo.

En los siglos XVIII y en las primeras décadas del XIX, los descubrimientos experimentales neuroanatómicos y neurofisiológicos permitirán la configuración del sistema nervioso que quedará definitivamente afianzada en la segunda mitad del siglo XIX y comienza la neurociencia como hoy la entendemos. Estos hallazgos tendrán sus consecuencias en la psiquiatría, en las intervenciones quirúrgicas y, con la acción de las drogas sobre el cerebro, entra la farmacología en la praxis médica. La primera mitad del siglo XX y hasta nuestros días ofrece una gran cantidad de investigaciones y descubrimientos. Así para citar algunos: las técnicas de observación neural; vínculos epistémicos con otras ramas de la biología, con la psicología, la psiquiatría; el surgimientos de las «ciencias cognitivas», como psicología cognitiva, lingüística, informática, inteligencia artificial, filosofía de la mente y neuropsicología. En la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI, «los estudios neurobiológicos condujeron a hallazgos importantes en el ámbito de las funciones vegetativas, cognitivas, emotivas y conductuales controladas a nivel cortical y subcortical. Se comprendió mejor la *arquitectura funcional del cerebro*, su plasticidad, su lateralización, su conectividad funcional, su complejidad y sus relaciones con el sistema endocrino y, en definitiva, con todo el organismo» (73).

En la segunda sección del capítulo segundo, «El pensamiento neurofilosófico», se refiere Sanguineti a reflexiones neurocientíficas sobre problemas filosóficos que se distribuyen entre: «1) Lo que piensan filósofos de distintas corrientes como, por ejemplo, Popper, Nagel, Heidegger, Jaspers y tantos otros. 2) Temáticas discutidas por filósofos de la mente que afrontan directamente el problema "mente-cerebro" y cuestiones anejas, con diversa soluciones: Searle, Putnam, Dennett, Kim, Lowe, Meixner, Metzinger, etc. Algunos hablan explícitamente de una de filosofía de la neurociencia. 3) Ideas de neurobiólogos interesados por temas gnoseológicos, antropológicos o éticos: Eccles, Changeaux, Damasio, etc. 4) Tesis defendidas por movimientos ideológicos, más que propiamente filosóficos, como el movimiento antipsiquiátrico o el transhumanismo. 5) Consideraciones filosóficas de algunos sectores humanistas relacio-

nados con la neurobiología, como la neuroética, la filosofía computacional u otros afines» (101-102).

El capítulo tercero, *Persona y cuerpo*, es el núcleo central de este libro porque se ofrece una reflexión interdisciplinar en torno al concepto de persona entre la filosofía del hombre y las neurociencias, respetando los ámbitos epistemológicos y los recursos metodológicos pertinentes de los saberes. En la primera sección, «Posiciones filosóficas en torno al problema mente-cuerpo», se ocupa del tipo de relación entre la «mente» y el «cuerpo». Considera: 1) Las variedades de dualismo: el clásico de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino; el cartesiano y el de Eccles o Popper. 2) El panpsiquismo. 3) El monismo materialista, naturalismo y fisicalismo. 4) Antirreduccionistas no dualistas. Entre los filósofos actuales de las neurociencias que sostienen algún tipo de dualismo de modo argumentado —cada uno con matices propios— son, por ejemplo, Jonathan Lowe, Thomas Nagel, Colin McGinn, Richard Swinburne, Uwe Meixner, John Foster, William Hasker, Peter Strawson, Josef Seifert. Entre los tomistas, se pueden mencionar a John Joseph Haldane, Eleonor Stamp, David Braine, Derek Jeffreys, Anthony Kenny, James D. Madden y Gianfranco Basti.

En la segunda sección, «Niveles ontológicos y causalidad psicosomática compleja», o lo que podríamos llamar una «filosofía de las neurociencias», reconocería ciertos *niveles ontológicos-causales* que pueden graduarse: como «el sí mismo profundo», que es el nivel vegetativo, «el sí mismo intencional», que es el nivel sensitivo y «el sí mismo personal», que es el nivel de la persona. Los filósofos de las neurociencias no reduccionistas reconocen que la vida vegetativa significa un salto crucial en su entorno natural inanimado y, más aun, que en la vida sensitiva se da un salto en el funcionamiento de la vida, pues en ella «el cuerpo viviente se interioriza por primera vez al sentirse a sí mismo en sus operaciones —sensaciones, pasiones— y a la vez se abre al ambiente en una forma de trascendencia intencional, a través de la percepción de objetos físicos» (174). En otros términos es «el sí mismo intencional». Este salto en la vida, por la aparición del conocimiento sensible, da lugar al clásico problema *mente-cerebro*, porque la sensibilidad no puede explicarse solo como un reacomodamiento orgánico. Ciertamente, junto con la actuación de los sentidos, que son órganos «formalizados» (al decir de las neurociencias), se activan sectores y circuitos nerviosos, en especial en el cerebro, que son los instrumentos orgánicos propios de la vida sensitiva. Pero la sensación no es un evento solo neural. Hoy en día,

hasta en las neurociencias, se ha de ofrecer una explicación a la relevancia *causal de la intencionalidad* (contenido y significado) en los procesos cerebrales y en la conducta manifiesta.

En cuanto a la persona, tanto las ciencias como la filosofía no pueden dejar de admitir que la base neural es trascendida por algo «inmaterial». Para las neurociencias, en primer lugar, la inteligencia humana es una «inteligencia encarnada» que requiere apoyarse en circuitos cerebrales porque necesita operar contando con la sensibilidad pero, en cuanto a la intencionalidad que la caracteriza, se admite que posee una «formalización vital» (analogía con el alma racional/espiritual). En este punto se repararía en el binomio *mente-cerebro*. En segundo lugar, se admite que la persona posee «identidad personal», sucedáneo metafísico de la «sustancia individual», por lo que en esto se atendería al binomio *espíritu-cerebro*. La identidad personal, según las neurociencias, es la conciencia de nuestro yo existencial al conocer, al querer y ser dueño de nuestras decisiones, en una forma superior de ejercer la vida. Aunque se ha de reconocer que la identidad personal supone la unidad orgánica, que está esencialmente asociada a su unidad encefálica, los actos intelectuales, el lenguaje, la conciencia de nuestro yo existencial, involucran conceptos y significados, por lo que trascienden sus bases orgánicas.

A partir de esta determinación de los niveles ontológicos de la vida, una filosofía de las neurociencias ha de ocuparse de la compleja causalidad en las distintas unidades ontológicas como: las especies, las colectividades animales y las relaciones entre las especies; el fascinante orden del cosmos y la existencia de Dios; etc. En el caso de la causalidad compleja del mundo personal, se ha de dar respuesta: al carácter relacional de la persona; al simbolismo y el lenguaje; al papel de la técnica, el arte y la tecnología informática y la interacción recíproca de los grupos sociales, desde la necesidad de convivencia hasta la práctica de los valores éticos y políticos que hacen posible una «comunidad de personas».

En el capítulo cuarto, *Sensación y percepción*, la dimensión fundamentalmente ontológica desarrollada en el capítulo central, a través de las actividades cognitivas y afectivas de la sensación y la percepción, abre la conciencia intencional animal y humana al mundo y a la dimensión conductual que de ahí se sigue. En realidad, este salto en la vida con la aparición del conocimiento sensible da lugar al clásico problema *mente-cerebro*, porque la sensibilidad no puede explicarse como un reacomodamiento orgánico del nivel biológico-vegetativo. Pero, ciertamente, junto con la actuación de los sentidos, que

son órganos «formalizados» (al decir de las neurociencias), se activan sectores y circuitos nerviosos, en especial en el cerebro, que son los instrumentos orgánicos propios de la vida sensitiva. El objetivo de este capítulo es poder reorganizar la visión clásica de la sensibilidad con los actuales conocimientos neurobiológicos y ofrecer una respuesta filosófica de conjunto.

Se parte de una explicación fenomenológica inicial de los procesos perceptivos para advertir que tal explicación es insuficiente a nivel de la conciencia perceptiva, por lo que se ha de recurrir a las bases psico-neurales que permiten la «información sensorial». Este es un proceso que se inicia con los estímulos sensoriales recibidos de la experiencia exterior, los que son elaborados hasta llegar al área encefálica terminal dando lugar a la «conciencia sensitiva». A partir de la información sensorial obtenida, la percepción es un proceso muy particular que conduce a la discriminación de aspectos perceptivos en función de la praxis concreta del individuo. Se pasa luego a la clasificación de los sentidos: la clasificación clásica y moderna; la variedad de los sentidos y la comprensión de la neurociencia cognitiva de los sentidos internos.

Se dedica el autor en el resto del capítulo a la percepción, precisamente por su papel de integración cognitiva de la sensibilidad. «La neurobiología confirma de modo abundante el carácter unitario de la percepción… La integración perceptiva no se realiza de golpe sino que incluye diversos estadios… Se capta un todo confusamente, con algunas de sus partes, y se pasa de continuo de las partes al todo y viceversa, en ciclos progresivos que tienden a afinar más y más la percepción de las cosas» (300-301). Dos fenómenos colaboran en el proceso perceptivo, la «conciencia» como un estado de vigilia y la «atención» como un estado intenso de vigilia, junto a los integrantes cerebrales de la percepción.

En este punto considera Sanguineti que es oportuno presentar las distintas teorías de la percepción para valorar el desarrollo global del libro, a saber: 1) asociacionismo; 2) gestaltismo; 3) conductismo; 4) psicoanálisis; 5) funcionalismo; 6) constructivismo; 7) cognitivismo; 8) teoría ecológica; 9) matemática computacional; 10) conexionismo.

Por otra parte, y como cierre de esta obra, de los muchos temas que podrían tratarse acerca de la integración perceptiva y que es común en las distintas teorías, se destacan particularmente dos. Uno de ellos es la conciencia de la propia corporeidad que refiere a las sensaciones hormonales y a las percepciones fisiológicas: sensaciones y estado afectivos; estados motivacionales corpóreos; hambre;

sed; dolor; placer; dependencias; la conciencia del cuerpo personal, con la identidad sexuada del género y la mediación del mirar ajeno. El otro tema y de connotación relacional, alude al mundo intencional de los sentidos humanos y a la percepción de los demás.

Neurociencia y filosofía del hombre es una obra que no pretende ser una divulgación de conocimientos neurobiológicos ni una relectura filosófica de las neurociencias, sino lo que dice el autor, delinear «una filosofía de la neurociencia, hoy necesaria para los filósofos como un complemento de la antropología y oportuna también para los científicos, que siempre agradecen estudios que den a sus descubrimientos proyecciones filosóficas» (10). En verdad, el propósito se ha cumplido pues, aunque es elogioso su gesto de humildad, manifiesta un buen manejo de lo sustancial de las neurociencias, con una amplia bibliografía al día, lo que aporta un verdadero magisterio de interacción recíproca entre la filosofía y las ciencias.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Índice

Índice del Volumen LXXI

Fascículo 238

ARTÍCULOS

LORENZO VICENTE-BURGOA, Estructuras y leyes de los hechos causales. Primera parte. 7-44

IGNACIO ANDEREGGEN, El principio tomista *«gratia non tollit naturam, sed perficit eam»* y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica 45-74

OLGA LARRE, La cosmología de la *«reditio»* en Tomás de Aquino. Un examen en torno a la noción de materia 75-100

CÁTEDRA DERISI

LLUÍS CLAVELL, Metafísica del bien y del mal. Realidad del orden moral 103-122

NOTAS Y COMENTARIOS

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, Relatividade restrita de Einstein. A leitura métrica do acontecimento espácio-temporal 125-140

MARTÍN ZUBIRIA, La unidad de la filosofía clásica alemana 141-150

ERNESTO ALONSO, La relación "persona-lenguaje" en Tomás de Aquino y en la teoría discursiva de Michel Foucault. Una ruptura inevitable 151-160

OSCAR HORACIO BELTRÁN, *Homo Sapiens:* filosofía y ciencia. En busca de la definición de hombre 161-172

ANA ESPÓSITO, Persona y comunicación 173-184

HÉCTOR AGUER, «*Faber fortunae suae».* La persona en los aforismos de Cornelio Fabro 185-194

VÍCTOR HORACIO BASTERRETCHE, La condición de persona y los derechos de los animales 195-204

BIBLIOGRAFÍA

MAURICIO BESIO ROLLERO Y ALEJANDRO SERANI MERLO, *Sabiduría, naturaleza y enfermedad. Una comprensión filosófica de las profesiones de la salud* (Oscar Horacio Beltrán) 207-213

J. J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre* (María C. Donadío M. de Gandolfi) 213-220

ÍNDICE 223

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 225-232

Revista Sapientia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Perfil y línea editorial

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el espíritu de Sapientia.

Normas de Publicación

I. Normativas generales de publicación.

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en **idiomas**: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, **deben ser completamente inéditos**. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de los mismos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser presentados en formato Word (y acompañados del mismo documento en formato PDF), tamaño A4; fuente Times New Roman 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página; interlineado 1,5. La **bibliografía** deberá ser incorporada tanto al pie de página como al final del artículo, en el segundo caso en orden alfabético y siguiendo el formato especificado en el punto 11b. Sapientia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables del contenido de los mismos y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su *curriculum vitae*.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un **resumen** y un *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.

   5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final

del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.

5b. Debajo del *abstract*, se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.

5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente **título**. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (**1, 2, 3,** etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber **a, b, c,** también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.

7. Las **comillas** que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». **Las citas intertextuales en el cuerpo** del texto deben ir «entre comillas». Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». **Las citas de caja menor** deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.

8. Para los términos del texto que estén en un **idioma diferente al original del artículo** se debe utilizar letra *itálica*.

9. Las **citas a pie de página** en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en itálica». Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse «entre comillas» y sin itálica.

10a. La bibliografía en las notas de pie de página debe seguir este formato:

a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año, edición, página/s. Ejemplo:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

c. *Sección o capítulo de libro:* SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.

d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

e. *Referencias abreviadas:* si una cita sigue inmediatamente a otra en la cual todo es exactamente igual a la anterior, se utilizará Idem. Si una cita sigue inmediatamente a otra y todo es igual a la cita anterior con excepción de la página, se usará *Ibidem*. Las abreviaturas *v.gr*., *cfr*., *op. cit.*, *vid*., etc. se harán en itálica.

10b. La bibliografía presentada en el **apéndice bibliográfico** al final del artículo, bajo el título de "Bibliografía", debe seguir este formato:

a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año. Ejemplo:

CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:

PETIT, JOSÉ MARÍA, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

c. *Sección o capítulo de libro*:

SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.

d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:

WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

11. Los **números volados o superíndice** se colocarán antes de los signos de puntuación, siempre en letra recta aun si el texto estuviese en itálica.

12. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de un mes, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.

13. **Fecha de presentación de los trabajos**: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.

14. Los **árbitros o evaluadores externos** recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.

15. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las recensiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

16. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA,

postmast@maggi.cyt.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

Publishing Guidelines

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristhotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

Publishing Rules

I. General guidelines.

1. Papers should demonstrate originality, scientific quality & strict methodology in research. Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese are **accepted languages**.
2. All collaborations intended to be published, articles, notes or recensions, should **be completely unpublished**. These collaborations will be submitted for an evaluation process, and during this period and until final publication the authors are not allowed to submit this paper to any other Institution, Journal or similar for publishing. Once the Revista Sapientia has been eventually printed, authors will be free to use of it, under the condition of being accurately referenced to Revista Sapientia.
3. Papers should be in **Word format** according to the following: A4 size, fonts Times New Roman for body text and 10 in footnotes and in-text citations, 1.5 space between lines. Together with Word document an exact copy in PDF format should be provided. **References** should be included in footnotes as well as in list of references at the end of the manuscript, according to format specified in item 11b. Sapientia can make changes in order to adapt papers to these requirements.
4. Authors will assume complete responsibility for the content of articles and all of the reference items and citations. Please, attached to the paper and in a separate file provide a **CV**.
5. All the papers for the «Articles» section should specifically be sent together with two abstracts, one in English and one in Spanish.

   5a. Besides, **keywords** must be also present in the article, no more than 5, in English and in Spanish. Such keywords will be placed at the end of the abstracts, no capital letters and with a hyphen between each word.

5b. Under the Spanish abstract, which will be named as "Resumen", 5 keywords will be placed separated by hyphens under the title of "*palabras clave*".

5c. Consequently, the order of appearance must be: heading, author, abstract, keywords, "*resumen*" and "*palabras clave*".

6. The main **heading** in the manuscript must be visible in black style fonts and no underlining. The next heading level will be numbered from 1 and on, and up to 3 heading levels will be allowed. The 3rd level must be formatted and organized from "a", "b" and so on. No italics or underline are allowed in headings. All headings and titles must be in bold letters.

7. **Quotation marks** to be used will be those known as «Guillemots». **In-text citations** will be placed between «quotation marks». For citations in language other than English (such as Spanish, Ancient Greek or Latin, etc.) «*quotation marks and italics*» should be used. **Long citations** will be indented, and as established in paragraph #3, formatted with Times New Roman 11 and no quotation marks, with a left margin of 1.25 cms (or equivalent in inches).

8. Any word in other language than English must be formatted in italics and no quotation marks.

9. For citations inside a **footnote** and in a language other than English, «quotation marks and italics» should be used. Citations inside a footnote in English should be formatted between «quotation marks» and no italics.

10a. The references in footnotes should follow this format:

a. *Book:* AUTHOR (small capitals: last name, name intial/s), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

b. *Journal article:* AUTHOR (in small capitals: last name, name initial/s), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», in MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.

d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (eds.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

e. *Short references*: If a reference follows a previous and identical one, use the Latin expression *Idem*. If the previous reference is identical but different page, use *Ibidem*. Other abbreviations, such as *v.gr.*, *cfr.*, *op. cit.*, *vid.*, should formatted in italics.

10b. The references in the final list or **appendix** should follow this format:

a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

b. Journal article: AUTHOR (in small capitals: last name, name), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

c. *Section or chapter of a book:* SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.

d. *Electronic references:* Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

11. **Superscript numbers** will be located before punctuation and no italics will be allowed.
12. As said, all articles will be submitted for accurate evaluation in an anonymous and external peer double-blinded review. In case of disagreement, a third party opinion will be requested. Revista Sapientia may decide with no evaluation not to publish an article. The deadline to communicate to authors acceptance of articles will be no longer than one month. If accepted, a date of publishing will be also informed.
13. There are two **deadlines** during the year to submit articles and collaborations: April 30th for the first number, and September 30th for the second number.
14. **External evaluators** will not be informed about authors´ identity, in order to preserve impartiality.
15. In order to avoid conflict of interest, it is strongly desirable that recensions will not be written by individuals close to the author or those who have been part of publishing process.
16. Articles and recensions must be sent to: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, and copied to sapientia@uca.edu.ar.

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

Se terminó de imprimir el 10 de marzo de 2016,
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina
erreeme@fibertel.com.ar

Contenido del Volumen LXXI
Fasc. 238

Artículos

Lorenzo Vicente Burgoa, *Estructuras y leyes de los hechos causales. Primera parte.*

Ignacio Andereggen, *El principio tomista* «gratia non tollit naturam, sed perficit eam» *y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica*

Olga Larre, *La cosmología de la* «reditio» *en Tomás de Aquino. Un examen en torno a la noción de materia*

Cátedra Derisi

Lluís Clavell, *Metafísica del bien y del mal. Realidad del orden moral*

Notas y comentarios

Ramiro Délio Borges de Meneses, *Relatividade restrita de Einstein. A leitura métrica do acontecimento espacio-temporal*

Martín Zubiría, *La unidad de la filosofía clásica alemana*

Ernesto Alonso, *La relación «persona-lenguaje» en Tomás de Aquino y en la teoría discursiva de Michel Foucault. Una ruptura inevitable*

Oscar Horacio Beltrán, Homo Sapiens: *filosofía y ciencia. En busca de la definición de hombre*

Ana Espósito, *Persona y comunicación*

Héctor Aguer, «Faber fortunae suae». *La persona en los aforismos de Cornelio Fabro*

Víctor Horacio Basterretche, *La condición de persona y los derechos de los animales*

Bibliografía

Mauricio Besio Rollero y Alejandro Serani Merlo, *Sabiduría, naturaleza y enfermedad. Una comprensión filosófica de las profesiones de la salud* (Oscar Horacio Beltrán)

J. J. Sanguineti, *Neurociencia y filosofía del hombre* (María C. Donadío M. de Gandolfi)

Índice

Perfil Editorial y normas de publicación