

**Quijano Guesalaga, Hernán ; Asselborn, Elida**

*Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica*

**Documento de cátedra**

**Departamento de Humanidades. Facultad Teresa de Ávila**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Quijano Guesalaga, H., Asselborn, E. (2012). *Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica* [en línea] Documento de cátedra del Departamento de Humanidades de la Facultad Teresa de Ávila de la Universidad Católica Argentina. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/psicologia-filosofia-antropologia-filosofica.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

## INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

**Prof. Protitular: Pbro. Lic. Hernán Quijano Guesalaga**

**Prof. Asistente: Lic. Elida Asselborn**

**Año 2012- 1° año, Asignatura Anual, 3 hrs. cátedra semanales, turno mañana**

**Carrera: Licenciatura en Psicología**

**Facultad de Humanidades Teresa de Ávila, Paraná (E. R.)**

**Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires**

### A) OBJETIVOS

1. Introducir a los alumnos en la temática, objeto, método y grandes autores del pensamiento filosófico.
2. Ayudar a que se inicien en la lectura y gusto por los textos y en el hábito del trabajo intelectual formalmente filosófico, debidamente integrado en la totalidad del saber y la ciencia psicológica.
3. Ayudar a los alumnos a adquirir una visión filosófica adecuada del hombre en relación a Dios y el mundo, que "informe" su misión profesional.
4. Colaborar para que los futuros profesionales adquieran hábitos de discernimiento crítico de las visiones antropológicas presentes (de modo explícito o subyacente) en el ámbito de la Psicología.

### B) CONTENIDOS POR UNIDADES TEMÁTICAS

#### 1. Introducción a la Filosofía

¿Qué significa filosofar? Tres aproximaciones. Etimología e historia del término filosofía. La filosofía como Sabiduría. La filosofía como Ciencia. Distinción por su objeto de las diversas asignaturas filosóficas. El método de la Filosofía. Filosofía y Ciencias Particulares.

#### El hombre como problema y como misterio

1.Síntesis de las principales visiones del hombre en relación a Dios y el mundo desde el comienzo de la reflexión filosófica hasta nuestros días.  
1a.Visión del hombre y visión del mundo. 1b.Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas sobre el hombre. 1c.Textos. 2.La Antropología Filosófica: Definición, Objeto propio y método; su ubicación en los grados del saber. Su relación con otros saberes.

#### 2. El hombre como viviente

1.Noción empírica o vulgar de viviente. 2. Noción y caracterización científica del viviente. 3. Noción filosófica de viviente. 4. Analogía y grados de vivientes. 5. El alma, principio de vida del viviente (definiciones aristotélicas). 6. Origen de la vida y de la vida humana en el universo. 7. El término de la vida humana.

### 3. Esencia y propiedades específicas del hombre

1. Definición esencial del hombre. 2. Dimensiones fundamentales de la existencia humana. 3. El lenguaje humano. 4. Las dimensiones ética y religiosa. 5. Las dimensiones social, política y jurídica. 6. La historicidad del hombre; la muerte. 7. La autorrealización del hombre en la historia: cultura, trabajo, técnica y arte. Relación hombre y mundo. 8. La sexualidad humana. Vocación del varón y la mujer.

4. Clasificación de los fenómenos psíquicos. 1. La acción humana: operaciones inmanentes y transeúntes. De la acción humana a su fuente: Noción de facultad o potencia; ontología, distinción y clasificación; potencias activas y pasivas. 2. Potencias y operaciones de la vida vegetativa en el hombre. 3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva e intelectual. 4. Fenomenología y metafísica del conocimiento. 5. Noción y clasificación de los Apetitos. 6. Caracteres y clasificación de las potencias sensitivas en el hombre.

### 5. El conocimiento sensible externo

1. La sensación y la percepción. Caracteres, naturaleza y explicación de la sensación. 2. Objeto de los sentidos externos. 3. Existencia y naturaleza, concepto y clasificación de los sentidos externos.

### 6. El conocimiento sensible interno

1. Concepto y clasificación de los sentidos internos. 2. El sentido común: objeto, naturaleza y funciones. 3. La imaginación: descripción, objeto, naturaleza y funciones. 4. La memoria sensible: objeto, naturaleza y funciones. La memoria intelectual. 5. La estimativa o cogitativa: objeto, naturaleza y funciones.

### 7. Las pasiones y los apetitos sensitivos

1. Las Pasiones: noción y clasificación. 2. Los apetitos elícitos sensitivos: su objeto y clasificación. 3. La facultad locomotiva. 4. El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre. 5. La esfera mixta: afectividad y sensibilidad estética. El amor humano: sus modalidades.

### 8. El conocimiento intelectual

Introducción. a. Punto de vista biológico: relación con la vida; inteligencia e instinto. c. Inteligencia y cibernética.

1. Los actos u operaciones de la inteligencia humana: 1.1) La simple aprehensión. Descripción; el concepto, la imagen y la palabra; teoría de la abstracción y crítica del innatismo. 1.2) El juicio. Descripción; juicio y concepto; naturaleza del juicio; causas del juicio; duda, opinión y certeza; el hombre y la verdad. 1.3) El razonamiento discursivo. Descripción.  
Propiedades del conocimiento intelectual.

2. El objeto de la inteligencia. 2a. El objeto material de la inteligencia como facultad. 2b. El objeto formal común de la inteligencia. 2c. El objeto formal propio de la inteligencia humana, directo e indirecto. La reflexión, el conocimiento de los singulares, el acceso cognoscitivo a las realidades espirituales.

3. Naturaleza de la inteligencia como facultad espiritual. La razón. Funciones de la inteligencia humana. a. Entendimiento posible y entendimiento agente. b. Entendimiento especulativo y entendimiento práctico. Los hábitos intelectuales.

9. El apetito racional: la voluntad

1. Descripción del acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario.
2. La voluntad como facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto.
3. Causalidad mutua entre inteligencia y voluntad.
4. La voluntad y las demás potencias.
5. Los hábitos o virtudes morales.

10. La libertad humana

1. Naturaleza y formas de la libertad.
2. Pruebas del libre arbitrio.
3. Límites de la libertad.
4. La libertad y los determinismos.

11. La persona humana

1. Evolución histórica del concepto de persona.
2. Fenomenología y ontología de la persona.
3. Totalidad sustancial de alma y cuerpo.
4. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo. La inmortalidad del hombre.
5. Valor de la corporeidad.

### C) BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ARISTÓTELES. Acerca del alma. Buenos Aires, Losada, 2004.
- ARREGUI, J. - CHOZA, J.- Filosofía del hombre - una antropología de la intimidad. Madrid, Rialp, 1991.
- BASSO, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991
- BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2004.
- CORETH, E. Qué es el hombre - Esquema de una Antropología Filosófica Barcelona, Herder, 1982, 4° edición.
- CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica Madrid, Rialp, 1988
- DERISI, O. Estudios de metafísica y Gnoseología. Bs. As. EDUCA, 1985
- ETCHEBEHERE, P. Antropología Filosófica, una introducción al estudio del hombre y de lo humano. Buenos Aires, Agape, 2008
- FLICK, M. - ALSZEGHY, Z. Antropología Teológica. Salamanca, Sígueme, 1985, 5° edición.
- GARCÍA CUADRADO, J. Ángel Antropología Filosófica. Pamplona, EUNSA, 2003.
- GASTALDI, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2° ed
- GEVAERT, J. El problema del hombre - Introducción a la Antropología Filosófica. Salamanca, Sígueme, 1987
- HAEFFNER, G. Antropología Filosófica. Barcelona, Herder, 1986
- JOLIVET, R. Psicología. Bs. As, Lohlé, 1956
- LUCAS LUCAS, R. El hombre, espíritu encarnado – Compendio de filosofía del hombre 2° edición, Salamanca, Sígueme, 1999
- LUCAS LUCAS, R. Explícame la persona. Roma, Art Edizioni, 2010
- LUCAS LUCAS, R. Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana Madrid, BAC, 2008
- LLANO, A. Ética razonada Pamplona, EUNSA, 2003

- MARC, A. Psicología Reflexiva. Madrid, Gredos, 1965.
- MARIAS, J. Antropología Metafísica. Madrid, Alianza, 1983, 2º edición.
- MONDIN, B. Antropologia teologica. Alba, Paoline, 1977
- MONDIN, B. L'uomo secondo il disegno di Dio - Trattato di antropologia teologica. Bologna, PDUL, 1992.
- MONDIN, B. L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica. Milano, Massimo, settima edizione, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental. Santander, Sal Terrae, 1988
- SAHAGUN LUCAS, J. de El hombre, quién es? - Antropología cristiana. Madrid, Atenas, 1988
- TOMAS DE AQUINO. Comentario al libro del alma de Aristóteles - Bs. As., Arché, 1979
- TOMAS DE AQUINO. Cuestiones disputadas sobre el alma - Pamplona, EUNSA, 1999.
- TOMAS DE AQUINO. Summa Theologiae I, qq. 75-102
- VALVERDE, C. Antropología Filosófica Valencia, EDICEP, 1994, 2º edición.
- VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970
- YEPES STORK, R. y ARANGUREN ECHEVARRÍA, J. Fundamentos de Antropología. Pamplona, EUNSA, 2003.

## BIBLIOGRAFÍA POR UNIDADES

1.  
Introducción.  
ARDILES, Osvaldo- Ingreso en la filosofía - ¿Qué es la filosofía?- Bs. As., Bonum, 1978  
ARTIGAS, Mariano- Introducción a la Filosofía - Pamplona, EUNSA, 1984.  
ARTIGAS, Mariano – Ciencia, Razón y fe – Pamplona, EUNSA, 2004  
CASAUBÓN, Juan A.- Nociones generales de lógica y filosofía - Bs. As., EDUCA, 1999.  
FERNÁNDEZ MARCANTONI, J. L.- Curso de introducción a las disciplinas filosóficas – 6º ed. - Bs. As, Huemul, 1983.  
IZUZQUIZA, Ignacio- Guía para el estudio de la filosofía - Referencias y métodos, Barcelona, Antropos, 1986.  
JOLIVET, Regis- Diccionario de Filosofía - Bs. As., Club de Lectores, 1984.  
JUAN PABLO II: "Fides et ratio", Ciudad del Vaticano, 1998.  
MANDRIONI, H.: Introducción a la Filosofía, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1974.  
MARITAIN, Jacques- Introducción a la filosofía - Bs. As, Club de Lectores, 1985.  
MARTÍNEZ RIU, A. y CORTÉS MORATÓ, J. – Diccionario de Filosofía en CD Rom: autores, conceptos, textos – 3º edición, Barcelona, Herder, 1996.  
MELENDO GRANADOS, Tomás – Introducción a la filosofía – Pamplona, EUNSA, 2004.  
MONDIN, Battista - Introduzione alla filosofia (Problemi, Sistemi, Filosofi) - Milano, Massimo, 4º ristampa alla 4º edizione, 1994.  
PIEPER, Josef- Defensa de la filosofía - Barcelona, Herder, 1970.  
PIEPER, Josef- El ocio y la vida intelectual – 5º ed., Madrid, Rialp, 1983.

PIEPER, Josef - Antología - Barcelona, Herder, 1984.

VERNEAUX, R. - Introducción general y lógica - Barcelona, Herder, 1989.

El hombre como problema y como misterio:

ARNAUDO, Florencio José Tres visiones del mundo: Liberalismo, marxismo y Social Cristianismo. Buenos Aires, EDUCA, 2002.

ETCHEVERRY BONEO, L. M. - El cristianismo frente a la cosmovisión actual, Buenos Aires, 1979, para uso de los oyentes.

FERRATER MORA, J. - Diccionario de Filosofía - voz: "hombre".

FUKUYAMA, F. - "Posthuman society" o El fin del hombre, consecuencias de la revolución biotecnológica, Barcelona, Buenos Aires, B ediciones, 2003.

LOBATO, A. "Antropología y metantropología - Los caminos actuales de acceso al hombre" en: Aquinas, anno XXX, maggio-agosto 1987-F2 pp.175-211

JUAN PABLO II , Encíclica "Sollicitudo rei socialis", 1987.

MARIAS, J. El tema del hombre. Madrid, Espasa Calpe, 1960.

PINTOR RAMOS, A. El humanismo de Max Scheler - Estudio de su Antropología Filosófica Madrid, La Ed Cat, 1978.

MONDIN, B. L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica. Milano, Massimo, settima edizione, 1993.

PUEBLA - Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979), (nn. 304-315).

RADHAKRISHNAN, S. y RAJU, P. T. - El concepto del hombre. México, Fondo de Cultura Económica, 3° edición, 1976.

RATZINGER, J. El ocaso del hombre. Papua, 1988 - Paraná, 2000 (traducción de H. Copati).

RUIZ DE LA PEÑA; J. L. - Las nuevas antropologías. Un reto a la teología. Santander, 1983.

SAHAGUN LUCAS, J. de - Antropologías del siglo XX. Salamanca, Sígueme, 1983, 3° edición.

SCHELER, M. El puesto del hombre en el cosmos. Buenos Aires, MEEC, 1984.

SELLES, Juan Fernando (editor) Propuestas antropológicas del siglo XX. Pamplona, EUNSA, 2004.

2.

ARISTÓTELES. Acerca del alma. Buenos Aires, Losada, 2004.

AUBERT, J. Filosofía de la naturaleza. Barcelona, Herder, 1981, Págs. 403-407.

BASSO, D. Nacer y morir con dignidad. Buenos Aires, Desalma, 3° edición, 1991.

BASSO Y OTROS - Problemas éticos que plantean las técnicas que actúan sobre la reproducción humana desde la perspectiva cristiana a fines del siglo XX. Buenos Aires, Paulinas, 1995.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Libreria Editrice Vaticana, 1997; Conferencia Episcopal Argentina, 2000.

CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica. Madrid, Rialp, 1988, Págs. 25-29.

FLICK, M. - ALSZEGHY, Z. Antropología teológica. Salamanca, Sígueme, 1985, 5° edición.

GASTALDI, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2° ed.

JUAN PABLO II, “Evangelium vitae”, valor y carácter inviolable de la vida humana. Introducción, guía de lectura y vocabulario de D. Tettamanzi, Madrid, PPC, 1995.

JUAN PABLO II. Mensaje a la Pontificia Academia de las Ciencias, 1996.

LERSCH, Ph. La estructura de la personalidad. Barcelona, Scientia, 6º edición, 1968, pp. 2-11.

MARITAIN, J. De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires, Club de Lectores, Págs. 167-169.

MONDIN, B. L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica. Milano, Massimo, settima edizione, 1993.

PONFERRADA, G. Filosofía de la naturaleza La Plata, UC@LP, 2004

PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA. Comentario interdisciplinar a la “Evangelium vitae”. Madrid, La editorial Católica, 1996.

PIEPER, J. El ocio y la vida intelectual. Madrid, Rialp, 1983, Págs. 101-123.

TOMÁS DE AQUINO. Comentario al libro del alma de Aristóteles. Bs. As., Arché, 1979.

TOMÁS DE AQUINO. Suma de teología I, 18, 3.

VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970.

YEPES STORK, R. Fundamentos de Antropología. Pamplona, EUNSA, 1996, Págs. 26-29.35.45-48.

3.

ALVIRA, R. Filosofía de la vida cotidiana. Madrid, Rialp, 2001, 2º edición.

BONET ALCÓN, J. – Cultura y cristianismo. Cuadernos Acción, 1976, 3, 3, 6-13.

CATURELLI, A. Metafísica del trabajo. Bs. As, Huemul, 1982

CHOZA, J. La realización del hombre en la cultura. Madrid, Rialp, 1990.

CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica. Madrid, Rialp, 1988.

DERISI, O. Esencia y ámbito de la cultura.

DERISI, O. Estudios de Metafísica y Gnoseología.

GASTALDI, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2º edición.

JUAN PABLO II. Laborem Exercens. 1981.

JUAN PABLO II. Varón y mujer, Teología del Cuerpo. Madrid, Palabra, 1996, 2º edición.

KOMAR, E. El tiempo humano. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2007

LEOCATA, F. Persona, lenguaje, realidad. Buenos Aires, EDUCA, 2003.

MARÍAS, J. Antropología metafísica. Madrid, Alianza, 1983.

MARÍAS, J. La felicidad humana. Madrid, 1962.

MEJÍA, Jorge. El bien común y la construcción de la sociedad. Paraná, 2002.

MCDONALD, H. El ascetismo y los medios electrónicos, tecnofilia y tecnofobia en la perspectiva de una filosofía cristiana. Roma, 2001.

MONDIN, B. L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica. Milano, Massimo, settima edizione, 1993.

VICENTE J. Sobre la muerte y el morir, en Scripta Theologica 22 (1990/91), págs. 113-143.

4.

ALVIRA T., CLAVELL L., MELENDO T. Metafísica. Pamplona, EUNSA, 1984, Págs. 185 y siguientes.

BASSO, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991  
CASAUBÓN, J. Nociones generales de lógica y filosofía. Buenos Aires, EDUCA, 1999.  
CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica Madrid, Rialp, 1988  
GRENET. Qué es el conocimiento. Bs. As., Columba, 1967.  
JOLIVET, R. Psicología. Bs. As, Lohlé, 1956  
MALO, Antonio Il senso antropologico dell'azione. Paradigma e prospettive. Roma, Armando Editori, 2004.  
SIMON. Introduction a l'ontologie du connaître  
VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

5.

CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica. Madrid, Rialp, 1988  
FABRO, C. Introducción al problema del hombre. Madrid, Rialp, 1982, Págs. 45-57.  
FABRO, C. Percepción y pensamiento. Pamplona, EUNSA, 1978  
JOLIVET, R. Psicología. Bs. As, Lohlé, 1956  
LUCAS LUCAS, R. El hombre, espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre 2º edición, Salamanca, Sígueme, 1999.  
TOMÁS DE AQUINO – Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y Sobre la memoria- Pamplona, EUNSA, 2001.  
VERNEAUX, R. Epistemología general o crítica del conocimiento  
VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

6.

CHOZA, J. Manual de Antropología Filosófica. Madrid, Rialp, 1988  
GARCÍA JARAMILLO, Miguel Ángel La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes. Pamplona, EUNSA, 1997.  
JOLIVET, R. Psicología. Bs. As, Lohlé, 1956  
TOMÁS DE AQUINO – Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y Sobre la memoria- Pamplona, EUNSA, 2001.  
UBEDA PURKISS O. P., Manuel. Introducción al “Tratado del Hombre” en la Suma Teológica. La Editorial Católica, Madrid, 1959, Pág. 47.  
VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

7.

BASSO, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991  
ETCHEVERRY BONEO, L. Varios (inéditos).  
LERSCH, Ph. La estructura de la personalidad. Barcelona, Scientia, 6º edición, 1968.  
MARITAIN, J. Arte y Escolástica.  
MONDIN, B. Breve discorso sui valori per dare un senso alla vita. Doctor Communis, 1988, 41, 2, 149-160.  
UBEDA PURKISS O. P., Manuel. Introducción al “Tratado de las Pasiones” en la Suma Teológica. La Editorial Católica, Madrid.  
VÁZQUEZ, Stella. Filosofía de la Educación. Bs. As CIAFIC, 2001.  
VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

8.

- BASSO, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991
- BASTI, BUSA Y OTROS. Pensiero, cervelli, macchine, en Homo Loquens, de, Bologna, 1989, PDUL.
- DERISI, O. La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a S. Tomás. Bs. As, Club Lectores, 1980
- ETCHEVERRY BONEO, L. Varios (inéditos).
- GUBERN, R. El eros electrónico. Madrid, Taurus, 2000, Pág. 82 y ss.
- JUAN PABLO II. “Fides et Ratio”, sobre las relaciones entre fe y razón. 1998.
- SANGUINETI, Juan José. La mente inmaterial en Tomás de Aquino.
- TOMÁS DE AQUINO. Sobre la verdad. Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

9.

- BASSO, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991
- ETCHEVERRY BONEO, L. Varios (inéditos).
- VÁZQUEZ, Stella. Filosofía de la Educación. Bs. As CIAFIC, 2001.
- VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

10.

- KARLIC, E. - DEL BOSCO, H. El desafío de la libertad. Bs. As, PAC, 1986
- KARLIC, E. - La libertad como compromiso. Paraná, 2001
- PONFERRADA, E. – El tema de la libertad en santo Tomás: fuentes y desarrollo. Sapientia, 1988, 43, 167-168, 7-50.
- VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

11.

- ALVIRA, R. Filosofía de la vida cotidiana Madrid, Rialp, 2001, 2º edición.
- DERISI, O. La persona y su mundo. Bs. As, Paulinas, 1983
- FABRO, C. Introducción al problema del hombre (La realidad del alma). Madrid, Rialp, 1982.
- FERNANDEZ SABATE, E. Nacimiento, vida y muerte de la persona. Filosofar Cristiano, 1977, 1, 2, 207-225.
- GARCÍA VALDECASAS, Miguel El sujeto en Tomás de Aquino. Pamplona, EUNSA, 2003.
- JUAN PABLO II – La doctrina tomista sobre el alma en relación con los problemas y con los valores de nuestro tiempo. Roma, 1986.
- LEOCATA, F. Persona, lenguaje, realidad Buenos Aires, EDUCA, 2003.
- LOBATO, A. y otros: El hombre en cuerpo y alma. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I, Valencia, EDICEP, 1994.
- PINCEMIN, J. M. – La antropología de Santo Tomás en la Cuestión Disputada “De spiritualibus creaturis” Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. In Urbe, Romae, 1997.
- QUILES, I. La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. Buenos Aires, Desalma, 4º edición, 1980.
- SCIACCA, M. Qué es la inmortalidad. Bs. As, Columba, 1966, 2º edición.
- TAUBENSCHLAG, C. – La noción de ‘spiritus’ y de ‘spiritualis substantia’ en la cuestión disputada ‘De spiritualibus creaturis’ de Tomás de Aquino. Roma, Pontificia Università Lateranense, 1992.
- TOMAS DE AQUINO. Comentario al libro del alma de Aristóteles - Bs. As., Arché, 1979

TOMAS DE AQUINO. Cuestiones disputadas sobre el alma – Pamplona, EUNSA, 1999.

VERGES, S. Comunicación y realización de la persona. Bilbao, DEUSTI, 1987

VERNEAUX, R. Filosofía del hombre. Barcelona, Herder, 1970

WOJTYLA, K. Persona y acción. Madrid, La Ed. Cat., 1982

#### D) MÉTODOS DE EVALUACIÓN

El alumno deberá aprobar dos exámenes parciales escritos, uno en cada semestre. En caso de inasistencia justificada o de ser reprobado, el alumno tendrá derecho a un solo examen parcial recuperatorio antes del examen final de la asignatura y que versará sobre los mismos contenidos del examen parcial en que fue reprobado o tuvo inasistencia.

Aprobando los dos exámenes parciales, y teniendo la asistencia a clases en la proporción mínima exigida por la Universidad, el alumno tendrá derecho a presentarse para ser evaluado en un examen final oral que no excluirá las unidades temáticas comprendidas en los exámenes parciales aprobados.

Para el examen final, el alumno deberá exponer una unidad temática de la asignatura que elegirá entre dos unidades que le serán sorteadas al presentarse a rendir, y tendrá un tiempo para preparar su tema, en el que no podrá hacer uso del material bibliográfico. Una vez expuesta la unidad elegida, los profesores podrán interrogarlo sobre otros puntos de la asignatura.

Para la evaluación se tendrá en cuenta: la comprensión teórica de los contenidos, su correcta expresión, su capacidad de discernimiento crítico y su aplicación correlativa a la temática específica de la carrera, así como la participación en las clases, las lecturas o investigaciones complementarias ampliatorias y las calificaciones de los exámenes parciales.

#### E) CRONOGRAMA

Conforme al plan de estudios de la carrera y el calendario de la Facultad, se completará la exposición de las unidades temáticas en el transcurso del año académico desde marzo a noviembre. Al momento de determinarse la fecha del primer parcial, éste comprenderá las unidades cuyo tratamiento haya sido finalizado antes de la misma, a no ser que a criterio del docente se excluyan algunos contenidos.

## Unidad 1

### Introducción a la Filosofía

La primera unidad temática de esta asignatura comprende contenidos de introducción a la filosofía. Para introducirnos al pensamiento filosófico trataremos de responder a la pregunta ¿qué significa filosofar? o ¿qué es filosofía?, y también: ¿cuál es su método? Y ¿en qué difiere de otras ciencias?, a la vez que ¿cómo está con ellas relacionada?

En las unidades siguientes, y a medida que avancemos en los contenidos antropológicos iremos aprendiendo algunas nociones básicas y componiendo un vocabulario filosófico fundamental: ¿qué significa expresar la esencia o naturaleza de algo? ¿qué son la sustancia y el accidente, las categorías o predicamentos? Etc.

### ¿QUÉ SIGNIFICA FILOSOFAR?

Texto extraído y resumido de: Pieper, J.: El ocio y la vida intelectual<sup>1</sup>

En una **primera aproximación** puede decirse que **filosofar es un acto en el que se sobrepasa o trasciende el mundo del trabajo.**

El *mundo del trabajo* es el mundo del día de labor, el mundo de la utilización, del servicio a fines, del resultado o producto, del ejercicio de una función; es el mundo de las necesidades y del rendimiento, el mundo del hambre y de su satisfacción. El mundo del trabajo está regido por esta meta: realización de la “utilidad común”; es éste el mundo del trabajo en la medida en que trabajo es sinónimo de acción útil (a la que es propio al mismo tiempo la actividad y el esfuerzo). El proceso del trabajo es el proceso de la realización de la “utilidad común”, concepto que no hay que tomar como equivalente de “bonum commune”. *La “utilidad común” es una parte esencial del “bonum commune”, pero este concepto contiene mucho más.* Al “bonum commune” pertenece, por ejemplo (como dice Santo Tomás<sup>2</sup>), que haya hombres entregados a *la inútil vida de la contemplación*; al “bonum commune” pertenece el que se haga filosofía, mientras que justamente no se puede decir que la contemplación, la filosofía, sirva a la “utilidad común”.

Filosofar significa trascender el mundo del trabajo y *es esencial al acto filosófico no pertenecer a ese mundo de utilidades y de aptitud práctica, de necesidad y producto*, a ese mundo del “bonum utile”, de la “utilidad común”, sino ser *esencialmente inconmensurable* con él. Mientras más totalitaria se hace la exigencia del mundo del trabajo, tanto más intensamente se presenta esta *inconmensurabilidad*, este *no pertenecer a él*. La filosofía reviste cada vez más el carácter de *lo extraño*, del mero *lujo intelectual*, incluso de algo verdaderamente intolerable e injustificable.

La pregunta filosófica que lo es verdaderamente *atraviesa la cúpula bajo la que está encerrado el mundo de la jornada burguesa del trabajo.*

El acto filosófico no es la única forma de dar este “paso más allá”.

1. La voz de *la poesía*, de la verdadera *creación literaria*, no es menos inconmensurable con el mundo del trabajo que la pregunta del filósofo.

<sup>1</sup> Pieper, J.; El ocio y la vida intelectual, Págs.79-146.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, In Sent. 4 d. 26, 1, 2.

2. No de otra forma sucede también con la voz de *quien ora*.
3. Y también *quien ama* se sale de la cadena de fines de este mundo del día del trabajo.
4. Así como todo aquel que, por una profunda *conmoción existencial*, que es siempre al mismo tiempo una conmoción de la relación con el mundo, pisa los límites de la existencia, sea, por ejemplo, en la experiencia de la cercanía de la muerte o en cualquier otra cosa. En semejante conmoción *experimenta el hombre el carácter no definitivo de este mundo de todos los días* lleno de cuidados; *lo trasciende*, da un paso más allá.

Por razón de esta fuerza de trascendencia y rompimiento que les es común tienen una cierta unidad natural todas esas formas de actitudes fundamentales del hombre: el acto filosófico, el religioso, el de creación y contemplación artística y también la relación con el mundo realizada en una conmoción existencial en virtud del amor, de la experiencia de la muerte o de lo que sea. Por lo que respecta a la unidad de filosofía y creación poética, existe una notable y poco conocida frase de Santo Tomás de Aquino en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles: *el filósofo tiene de afín con el poeta el que los dos tienen que habérselas con lo maravilloso* (“mirandum”), lo digno de admiración, lo que provoca admiración<sup>3</sup>.

La *copertenencia* es a tal punto válida que siempre que se niega esencialmente uno de los miembros de esta trama no florecen tampoco los restantes, de modo que en un mundo totalitario del trabajo todas esas *formas de trascendencia* del mismo están ausentes. Donde lo religioso no puede crecer, donde no hay lugar para la creación y la contemplación artística, donde la conmoción por el “eros” y la muerte pierde su profundidad y se banaliza, ahí tampoco florecen el filosofar y la filosofía.

Peor, desde luego, que el simple enmudecimiento y extinción paulatina es su *corrupción en formas bastardas y falsas*. Existen *seudorealizaciones de esas actitudes fundamentales*, que *sólo aparentemente traspasan la cúpula*.

1. Existe *una forma de orar* mediante la cual no se trasciende este mundo, sino con la que más bien se intenta incluir lo divino en la cadena de fines de los días de trabajo como algo que funciona en ella a modo de parte integrante de la misma. Hay una *corrupción de la religión en magia* en la que no se realiza la entrega a lo divino, sino un intento de *adueñarse de lo divino para disponer de ello*; se pervierte la oración haciendo de ella una práctica que siga haciendo posible la vida bajo la cúpula.
2. Y existe también *una degeneración del “eros”* por la que se pretende poner al servicio de los fines del limitado yo su capacidad de entregarse y que resulta de un miedoso protegerse frente a la conmoción que produce el mundo más amplio y profundo en el que sólo puede entrar quien ama de verdad.
3. Hay también *seudoformas de la creación y contemplación artísticas*, una *seudopoesía* que, en lugar de romper la bóveda del día de trabajo, se limita, por así decir, a pintar adornos engañosos en la pared interior y que, con mayor o menor disimulo, se pone al servicio del mundo del trabajo como “poesía útil”, privada o también política; semejante poesía no trasciende ni siquiera aparentemente.
4. Y, por último, hay también una *seudofilosofía* cuya característica es precisamente ésta: que en ella el mundo del trabajo no es

---

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, In Met. 1, 3.

sobrepasado tampoco. En Platón pregunta Sócrates al sofista Protágoras<sup>4</sup>: “¿En qué instruyes tú a los muchachos que se agolpan en torno tuyo?”. Y Protágoras responde: “El objeto de mi enseñanza es la buena deliberación, tanto para sus asuntos propios, para la administración de su casa como para los del Estado, el talento para conducirlos perfectamente mediante palabras y obras”. Este es el programa clásico de la filosofía concebida como saber de formación, de *una filosofía aparente, que no trasciende*.

Hay algo todavía peor, y es que todas estas seudorealizaciones coinciden en que *no sólo no trascienden sino clausuran al mundo bajo la cúpula todavía más definitiva; encierran al hombre aún más en el mundo del trabajo*.

La otra cara (de la inconmensurabilidad del filosofar) se llama *libertad*. La filosofía es “*inutilizable*” en sentido de una utilización y aplicación inmediata; esto es una cosa. Otra es que la filosofía no se deja utilizar, no deja que se disponga de ella para fines que se encuentren fuera de sí misma; *ella misma es un fin*. La filosofía *no es un saber de funcionarios* sino, como ha dicho John Henry Newman<sup>5</sup>, es *un saber de gentleman; no un saber “útil”, sino un saber “libre”*. Esta “libertad” significa que el saber filosófico *no recibe su legitimación de su utilidad* y de su aplicabilidad de su función social, de su posible relación a la “utilidad común”.

Justamente en este sentido ha sido pensada la libertad de las “*artes liberales*” en oposición a las “*artes serviles*” que, como dice Santo Tomás, “están ordenadas a un bien útil que ha de alcanzarse mediante una actividad”<sup>6</sup>. Pero la filosofía ha sido entendida desde antiguo como *la más libre de las artes libres* (en la Edad Media la Facultad de Filosofía se llamaba “Facultad de Artistas”, de artes liberales).

Así, da lo mismo decir que el acto filosófico trasciende el mundo del trabajo, o decir que el saber filosófico es inutilizable o que la filosofía es un “arte libre”.

*Esta libertad corresponde a las ciencias especiales sólo en la medida en que son tratadas de una forma filosófica*. Pero, consideradas en sí mismas son *las ciencias especiales* por completo y esencialmente “*disponibles para fines*”, son esencialmente referibles a “una utilidad que se alcanza mediante la actividad” (como dice Santo Tomás de las “artes serviles”).

Esta libertad del filosofar está ligada de la forma más íntima, más todavía: es absolutamente idéntica al *carácter teórico de la filosofía*. Filosofar es la forma más pura de la *mirada puramente receptiva de la realidad*, de forma que las cosas sean lo único que da la medida, y el alma sea lo que es medido por ellas.

Este es el camino por el que ha progresado históricamente *la autodestrucción de la filosofía*, mediante la destrucción de su carácter teórico, destrucción que reposa, a su vez, en el que el mundo es visto cada vez más como mera materia prima para la actuación humana.

Pero la caída de la “*theoria*” trae consigo la de la libertad del filosofar y aparece la *funcionarización*, lo exclusivamente “práctico”, la necesidad de una legitimación basada en la función social; surge el carácter de “trabajo” de la

<sup>4</sup> Platón, Protágoras, pág. 318 y ss.

<sup>5</sup> Newman, J.; “Universitätsreden”, en *Ausgewählte Werke*, Maguncia, 1927, página 127.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, In Met. 1, 3.

filosofía. Mientras que nuestra tesis afirma precisamente que pertenece a la esencia del acto filosófico trascender el mundo del trabajo.

**¿Qué significa filosofar? Segunda aproximación: experimentar que el cercano mundo circundante de los días corrientes, tiene que ser conmovido constante y renovadamente por la llamada intranquilizadora de la realidad total que espejea las imágenes esenciales eternas de las cosas.**

Es esencial al ente vivo el ser y vivir en un mundo, en “su” mundo; tener mundo. Ser viviente quiere decir: *ser “en” el mundo*.

*La piedra no tiene realmente una relación con el mundo “en” el que está, ni tampoco con las cosas vecinas “junto a” las cuales y “con” las cuales está “en” el mundo. La relación en un sentido verdadero es anudada de dentro afuera; sólo existe relación cuando hay una intimidad, donde existe aquel centro dinámico del que procede toda actuación, al que es referido y en el que es reunido todo lo que se recibe y padece. La interioridad, lo interior, es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; “interior” significa poder de relación y de inclusión. Y mundo equivale a campo de relación. Tener mundo quiere decir ser centro y sustentáculo de un campo de relaciones.*

Mientras de más alto nivel es la interioridad del ente, o sea mientras mayor y más capaz es un poder de relación, tanto más grandes y más altas dimensiones tiene el campo de relación correspondiente a ese ente. Dicho de otra manera: mientras más alto se encuentra un ente en la escala de la realidad, tanto mayor y de más alto nivel es su mundo.

1. **Contorno.** *El mundo más bajo es el de la planta, que no va más allá, en su amplitud espacial de la cercanía por contacto (“contorno”).*
2. **Mundo circundante.** *El mundo, ya de más alto nivel y también mayor espacialmente, del animal corresponde a su más poderosa fuerza de relación. La capacidad de relación y de relacionarse del animal es más potente en la medida en que el animal puede conocer sensiblemente. El animal está, por una parte, totalmente adaptado a este medio recortado, pero, por otra, vive completamente encerrado en él, a tal punto que no puede traspasar de ninguna forma sus fronteras, pues no puede hallar un objeto que no corresponda al principio selectivo de este mundo parcial. Este corte de realidad, determinado y delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie, es llamado “mundo circundante”.*
3. **Mundo.** *(En cuanto al hombre), la tradición filosófica de Occidente ha entendido el poder de conocimiento espiritual, e incluso lo ha definido directamente, como el poder de ponerse en relación con la totalidad del ser. Espíritu significa una capacidad de tal fuerza para captar y contener que el campo de relación que le está coordinado traspasa esencialmente los límites del mundo circundante. Es esencial al espíritu el que su campo de relación sea el mundo; el espíritu no tiene mundo circundante sino mundo. Pertenece a la naturaleza del existente espiritual hacer saltar el mundo circundante (y suprimir así la adaptación y la clausura).*

En el libro de Aristóteles Sobre el alma<sup>7</sup> se dice: “El alma es en cierto modo todo lo existente”, una frase que en la antropología de la Edad Media se ha convertido en una locución corriente: “anima est quodammodo omnia”, el alma es, en cierto sentido, todo, el todo. “En cierto sentido”, o sea el alma es todo en cuanto que, conociéndose, puede ponerse en relación con la totalidad de los entes. El alma espiritual, dice Santo Tomás en sus investigaciones sobre la verdad, está esencialmente dispuesta para “convenire cum omni ente”<sup>8</sup>, para convenir con todo lo existente, para entrar en relación con la totalidad de aquello que tiene ser. Esta es, por tanto, la afirmación de la tradición occidental: tener espíritu, ser espíritu, ser espiritual, todo esto significa: existir en medio de la realidad en su conjunto, a la vista de la totalidad del ser, vis-à-vis de l’univers. *El espíritu no vive en “un” mundo o en “su” mundo, sino en “el” mundo*; mundo en el sentido de “visibilia omnia et invisibilia”.

Espíritu y realidad en su conjunto son concepciones correspondientes, que responden uno a otro. Para la antigua filosofía la *copertenencia de los conceptos “espíritu” y “mundo”* está incluso tan íntima y profundamente anclada en ambos miembros que no sólo es válida la proposición “el espíritu es poder de relación a la totalidad de las cosas existentes”, sino también la otra proposición sobre la esencial relacionabilidad al espíritu de todas las cosas existentes. Por tanto, no sólo es esencial al espíritu que su campo de relación sea la totalidad de las cosas existentes, sino que *pertenece también a la esencia de las cosas encontrarse en el campo de relación del espíritu*. Para la antigua ontología pertenece a la esencia del ente el encontrarse en el campo de relación, en el radio de acción del alma espiritual. Éste y no otro es el sentido de la antigua proposición: *todo ente es verdadero* (“omne ens est verum”) y de la otra proposición que significa lo mismo: “ente” y “verdadero” son *conceptos convertibles*.

*El mundo coordinado al ser espiritual es la totalidad de las cosas existentes*. Y donde es alcanzado un grado esencialmente definitivo de “amplitud del mundo”, o sea la dirección a la totalidad, se alcanza también el nivel esencialmente más alto de fundamentarse en sí mismo, *una máxima capacidad de habitar en sí mismo*, de ser-en-sí, de independencia, de autonomía, *de ser persona*, un ser que se fundamenta en sí mismo, *no a un que, sino a un quien*, a un yo mismo, a una *persona*.

Naturalmente, aquello por lo que se distingue el mundo coordinado al espíritu no es sólo la “totalidad de las cosas”, sino al mismo tiempo *la “esencia de las cosas”*, aquello por lo que se constituye el mundo coordinado al espíritu. El animal está encerrado en los límites de un mundo recortado porque permanece cerrada para él la esencia de las cosas. Y sólo porque el espíritu es capaz de alcanzar la esencia de las cosas le es dado abarcar la totalidad; conexión que la antigua doctrina del ser ha entendido de esta manera: que tanto el universo como también la esencia de las cosas es “universal”.

Pero si el hombre esencialmente “no es sólo espíritu”; si el hombre es un existente en el que se unen los ámbitos de ser de la vida vegetativa, animal y espiritual, entonces el hombre no vive tampoco esencialmente de forma exclusiva de cara a la realidad en su conjunto, al mundo total de las esencias, sino que *su campo de relación es un ensamblaje de “mundo” y “mundo circundante”*. Porque el hombre no es espíritu puro, no puede vivir únicamente “bajo las estrellas”, vis-à-vis de l’univers, sino que necesita un techo sobre su cabeza, *necesita el mundo circundante* cercano, familiar, el

<sup>7</sup> Aristóteles, de Anima, 3, 8.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, De Ver., 1, 1.

ámbito cotidiano, la cercanía sensible de lo concreto. En una palabra: *a una vida realmente humana pertenece también el mundo circundante.*

Pero pertenece también a la esencia del hombre corporal-espiritual que los ámbitos de lo vegetativo y lo sensitivo sean conformados por el alma espiritual. *Humano es saber que sobre el techo se encuentran las estrellas, captar más allá del familiar receptáculo de la adaptación habitual a lo cotidiano la totalidad de las cosas existentes; más allá del mundo circundante y abarcándolo, el mundo.*

Pero con esto hemos dado el paso hacia nuestra verdadera y primera cuestión: ¿qué significa filosofar? Filosofar significa justamente esto: **experimentar que el cercano mundo circundante de los días corrientes, determinado por las finalidades inmediatas de la vida, puede ser conmovido, más aún, tiene que ser conmovido constante y renovadamente por la llamada intranquilizadora del “mundo”, de la realidad total que espeja las imágenes esenciales eternas de las cosas.**

Hemos preguntado: ¿adónde se interna el acto filosófico en tanto trasciende el mundo del día de labor? Pues bien, filosofar quiere decir: **dar el paso desde el medio recortado del mundo del día de labor al vis-à-vis de l'univers.** Un paso, por lo demás, que lleva a *vivir a la intemperie*, sin morada; las estrellas no son un techo sobre la cabeza; un paso, pues, que *mantendrá siempre abierto el camino de vuelta*, pues así no puede a la larga vivir el hombre.

**¿Qué significa filosofar? Tercera aproximación: Captar en lo cotidiano y habitual lo verdaderamente desacostumbrado e insólito (con asombro).**

Hemos dicho que es peculiar del hombre necesitar la adaptación al “mundo circundante” y, al mismo tiempo, estar orientado al “mundo”, a la totalidad de lo existente, y que la esencia del acto filosófico reside en trascender el “mundo circundante” y llegar hasta el “mundo”.

Evidentemente, *no son mundo circundante y mundo dos ámbitos separados* de la realidad, de tal forma que el que inquiere filosóficamente se traslada de un ámbito al otro. El hombre que filosofa *no vuelve la cabeza*, al trascender en el acto filosófico el mundo circundante de los días de trabajo; *no aparta la vista de las cosas* de ese mundo, de las cosas concretas, manejables, útiles, del día laborable; *no mira en otra dirección* para contemplar allí el mundo universal de las esencias. No, por el contrario, la contemplación filosófica se orienta también a este mismo mundo tangible, visible, que se extiende ante nuestros ojos, pero este mundo, estas cosas, *estas realidades son interrogadas de una forma especial; se les pregunta por su última y universal esencia*, con lo que el horizonte de la pregunta se convierte en horizonte de la realidad en su conjunto. La pregunta filosófica va a “esto” o “aquello” que está ante nuestros ojos; no se dirige a algo que estuviese fuera del mundo, o “en otro mundo”, mas allá del mundo empírico de todos los días. Pero la pregunta filosófica reza: *¿qué es “esto” en general y en su último fundamento?* Platón dice que lo que anhela poner en claro el filósofo no es si yo con esto cometo una injusticia contigo o no la cometo, sino qué sean en general la justicia y la injusticia; no saber si un rey que posee mucho oro es feliz o no, sino qué es en general, el poder, la felicidad, la desgracia, en general y en su último fundamento<sup>9</sup>.

*El preguntar filosófico se orienta totalmente a lo cotidiano que está ante nuestros ojos, pero esto que está a nuestra vista se hace por un momento*

---

<sup>9</sup> Platón, Teetetes, 175.

*transparente* para quien así pregunta, *pierde su carácter compacto, su apariencia de algo definitivo, su obviedad. Muestran las cosas una más profunda faz, extraña, desconocida, insólita.*

*Filosofar significa alejarse, no de las cosas cotidianas, sino alejarse de sus interpretaciones corrientes, de las valoraciones de estas cosas que rigen ordinariamente. Y esto no en virtud de una decisión de distinguirse, de pensar de otra forma que los muchos, que el vulgo, sino porque repentinamente se manifiesta un nuevo semblante de las cosas. Exactamente, es esta realidad: que *en las mismas cosas que manejamos todos los días se hace perceptible una faz más profunda de lo real* (no es una esfera contrapuesta a lo cotidiano); que a la mirada dirigida a las cosas que nos encontramos en la experiencia diaria *le sale al paso lo no habitual, lo que no es en absoluto obvio y evidente de esas cosas.* Es justamente a esto a lo que está coordinado el *acontecimiento íntimo en el que se ha situado desde siempre el comienzo del filosofar: el asombro.**

“Verdaderamente, por los dioses, Sócrates, no salgo de mi asombro sobre la significación de estas cosas y a veces me da vértigo el mirarlas”. Así exclama el joven matemático Teetetes, después que Sócrates, el sagaz y bondadoso interrogador que sabe dejar confuso y atónito (¡atónito de asombro!) le ha llevado tan lejos que reconoce y confiesa su ignorancia. Y sigue entonces en el diálogo, Teetetes, de Platón<sup>10</sup>, la irónica respuesta de Sócrates: “Exactamente esa disposición es la que caracteriza a los filósofos; éste y no otro es el comienzo de la filosofía”. Aquí adquiere expresión por primera vez con matinal claridad y sin embargo, de forma nada solemne casi como dicho de pasada el pensamiento que después, a lo largo de la historia de la filosofía, ha llegado a convertirse casi en un tópico: *el asombro es el comienzo de la filosofía.*

### **Asombro y aburguesamiento**

En este su comenzar por el asombro se patentiza el *esencial carácter antiburgués*, por así decir, de la filosofía, ya que *el asombro es algo antiburgués.* Pues ¿qué significa *aburguesamiento* en sentido espiritual? Ante todo, *que uno tome el mundo próximo determinado por los fines vitales inmediatos como algo tan compacto y definitivo que las cosas con que nos encontramos no pueden ya transparentarse; no hay ni vislumbre del mundo más amplio, profundo y genuino, al primer momento “invisible” de las esencias; no se da, no se muestra más, lo asombroso, el hombre no es ya capaz de asombrarse. La sensibilidad burguesa embotada lo encuentra todo evidente, comprensible por sí mismo.*

### **Asombro y Teoría**

Así, el que se asombra, y únicamente él, es quien lleva a cabo en forma pura aquella *primaria actitud ante lo que es* que desde Platón se llama “*theoria*”, pura captación *receptiva* de la realidad, no enturbiada por las voces interruptoras del querer. *Sólo existe “theoria” en la medida en que el hombre no se ha vuelto ciego para lo asombroso que yace en el hecho de que algo sea.*

Lo «nunca visto», lo enorme y sensacional, no es lo que prende y atiza el asombro filosófico, sino sólo aquello donde una sensibilidad embotada capta algo así como *un sustitutivo del verdadero asombro.* Quien necesita de *lo desusado* para caer en el asombro demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser.

---

<sup>10</sup> Platón, Teetetes, 155.

## Filosofía y Poesía

*Captar en lo cotidiano y habitual lo verdaderamente desacostumbrado e insólito, “mirandum”, es el comienzo del filosofar.* Y por ello, como dicen Santo Tomas y Aristóteles, *se emparentan el acto filosófico y el poético*; tanto el filósofo como el poeta tendrían que habérselas con lo asombroso, con *lo que provoca y exige la admiración*. Por lo que toca al poeta, Goethe, cuando tenía setenta años, ha concluido un breve poema (“Parabase”) con este verso: “Para asombrarme existo”, y a los ochenta años dice a Eckermann<sup>11</sup>: “Lo más alto a que puede llegar el hombre es al asombro”.

## Peligro de desarraigo

Este carácter “aburgués” del filósofo y del poeta alberga en sí el *peligro de desarraigarse* del mundo de los días de trabajo. *La extrañeza, la alienación del mundo y de la vida* es, en realidad, el peligro profesional, llamémosle así, del filósofo y del poeta.

*Asombrarse significa ser conmovido.* Quien se lanza a vivir bajo el signo de la antigua exclamación de asombro “¿por qué existe, en general, el ser?”, tiene que estar dispuesto a la posibilidad de perder alguna vez la orientación en el mundo de los días corrientes. A quien se le vuelve asombroso todo lo que encuentra puede olvidársele alguna vez la forma de entenderse con esas mismas cosas en su trato ordinario con ellas.

## El asombro, propio del hombre

De hecho, la antigua filosofía ha entendido el asombro como *algo distintivo del hombre. El espíritu absoluto no se asombra*, porque no le corresponde el aspecto negativo, ya que *en Dios no hay no-saber*, sólo se asombra el que no comprende del todo. Pero *tampoco el animal se asombra* porque, como dice Santo Tomas, “no corresponde al alma sensible preocuparse por el conocimiento de las causas”; porque en el animal no se da el aspecto positivo que hay en la estructura de esperanza del asombro: la dirección al saber. Sólo puede asombrarse quien “todavía no” sabe.

Precisamente esto, *el ser algo específicamente humano, corresponde también al filosofar.* “Ninguno de los dioses filosofa”, así dice Diotima en El Banquete de Platón<sup>12</sup>, “tampoco filosofan los ignorantes, pues la desgracia de la ignorancia es que cree tener bastante con lo que tiene”. “¿Quiénes son entonces, Diotima, pregunté yo (Sócrates), los que filosofan, puesto que no son ni los sabios ni los ignorantes? A lo que contestó ella: Está claro hasta para un niño que son aquellos que se encuentran en medio de ambos”.

Este medio es el ámbito de *lo verdaderamente humano*. Es lo verdaderamente humano: por una parte, *no comprender o concebir de una forma plena* (como Dios); por otra, *no endurecerse, no encerrarse en el mundo de lo cotidiano al que se supone totalmente esclarecido; no darse por contento con el no-saber; no perder ese estar abierto, que se expande infantilmente, que es propio del que espera, sólo de él.*

Así, el que filosofa, como el que se asombra, está situado *por encima de la desesperada limitación del embotamiento; ¡él espera! Pero está debajo de aquel que posee, sabe, concibe definitivamente; es un hombre que espera, él, el que se asombra, el que filosofa.*

<sup>11</sup> Goethe, Conversaciones con Eckermann, 18 de febrero de 1829.

<sup>12</sup> Platón, El banquete, 204.

## Asombro y duda

Es algo muy extraño que, *en la filosofía moderna*, haya sido vista, sobre todo, incluso casi exclusivamente, esta cara del asombro, de forma que la antigua proposición que el asombro es el principio de la filosofía ha recibido el significado de que *al principio de la filosofía está la duda*.

Así, dice Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía<sup>13</sup>, al hablar sobre Sócrates y sobre su método de conducir al interlocutor al asombro a la vista de lo que es evidente en apariencia, que lo principal en esto es *el desconcierto*: “Con el desconcierto es con lo que la filosofía en general tiene que comenzar y es lo que la produce; *hay que dudar de todo*, abandonar todos los presupuestos para mantenerlo luego como producido por el concepto”.

¿Consiste, realmente, el verdadero sentido del asombro en el desarraigo, en la producción de la duda? O ¿no consiste más bien en hacer posible y necesario un nuevo y más profundo enraizamiento? En el asombro, que viene a ser *como una desilusión*, algo positivo en el fondo porque *libera de una ilusión*, pierden, efectivamente, las penúltimas evidencias su validez, no puesta hasta entonces en duda; *se saca a la luz que tales evidencias no son definitivas*, pero el sentido del asombro es, sin embargo, *experimentar que el mundo es más, más amplio, más rico en misterio de como parece a la razón común, cotidiana*.

La interna orientación del asombro obtiene su cumplimiento en el *sentido del misterio*; *no apunta como a su fin a producir la duda*, sino a despertar el conocimiento de que el ser, en cuanto ser, es incomprendible y misterioso, de que el ser mismo es misterio, *misterio en el verdadero sentido*, esto es, *no simple infranqueabilidad, no contrasentido, ni siquiera propiamente oscuridad*; misterio quiere decir, por el contrario, *que una realidad es incomprendible a causa de que su luz es insondable e inagotable*. Esto es lo que el que se asombra capta propiamente.

Se ve claro que *el asombrarse y el filosofar están unidos* en un sentido mucho más esencial del que a primera vista parece expresarse en la proposición “el asombro es el comienzo de la filosofía”. *El asombro no es simplemente el principio de la filosofía en el sentido de “initium”, comienzo, primer estadio, primer escalón, sino en el de “principium”, origen permanente, interiormente constante del filosofar*. No es como si el que filosofa viniese “desde el asombro”; justamente, *no sale del asombro*, a no ser que deje de filosofar de verdad. *La forma interna del filosofar es idéntica a la del asombrarse*. Por eso tenemos, puesto que hemos planteado la pregunta “¿qué significa filosofar?”, que poner ante la vista de forma más exacta a forma interna del asombro.

*En el asombrarse hay algo negativo y algo positivo.*

1. Lo negativo es que el que se asombra *no sabe, no comprende; no conoce lo que “está detrás”*; como dice Santo Tomás, “la causa de aquello de que nos asombramos está oculta para nosotros”. Así, pues, el que se asombra no sabe, o no sabe perfectamente, no comprende. Quien comprende no se asombra. No se puede decir que Dios se asombra, porque Dios sabe de la forma más perfecta. Más allá de esto, el que se asombra no solamente no sabe, *se percató de que no sabe*.
2. Sin embargo, no es éste el no saber de la resignación, sino que el que se asombra es *alguien que mueve en camino*; el asombro incluye en sí que el hombre enmudezca perplejo por un instante y que se ponga *a la busca*. En la Summa Theologica, de Santo

<sup>13</sup> Hegel, Lecciones sobre historia de la filosofía, 2, 69.

Tomas, el asombro es exactamente definido mediante el “desiderium sciendi”<sup>14</sup>, *deseo de saber, activa exigencia de saber* (aspecto positivo).

### **Asombro y alegría**

Aunque no saber, el asombro no es solamente no resignación: *del asombro proviene alegría*, dice Aristóteles<sup>15</sup>, y la Edad Media lo ha repetido: “omnia admirabilia sunt delectabilia”, es lo mismo lo que suscita asombro y lo que produce alegría. Quizás debamos aventurar la proposición siguiente: doquiera hallemos alegría espiritual podemos encontrar también lo asombroso, y donde haya capacidad de alegría, allí hay también capacidad de admiración. La alegría del que se asombra es *la alegría de un principiante, de un espíritu dispuesto y en tensión para algo siempre nuevo, inaudito*.

### **Asombro y esperanza**

En este nexo de *afirmación y negación*, de sí y no, se manifiesta la *estructura de esperanza del asombro*, la forma arquitectónica de la esperanza, la cual es propia también del filósofo, incluso de la misma existencia humana. Nosotros somos esencialmente “viatores”, seres que “todavía no” son, *en camino*. ¿Quién podría decir que posee ya el ser a él reservado? “No somos, esperamos ser”, se dice en Pascal. Y en esto, en que el asombro tenga la misma forma arquitectónica de la esperanza, se muestra hasta qué punto *pertenece a la existencia humana*.

### **Filosofía y ciencias especiales en cuanto a la esperanza**

Esta *estructura de esperanza* es también (entre otras cosas) *lo que diferencia a la filosofía de las ciencias especiales*. Hay una relación al objeto esencialmente distinta en la ciencia especial y en la filosofía.

La pregunta de las ciencias especiales es por principio *definitivamente contestable*, o, por lo menos, no es esencialmente incontestable. Se puede decir definitivamente (o suponemos que se podrá decir definitivamente algún día) cuál es la causa de una determinada enfermedad infecciosa. Es por principio posible que un día se diga: está desde ahora científicamente demostrado que esto se comporta de esta manera y no de otra.

Pero *nunca podrá ser contestada definitiva y terminantemente una pregunta filosófica* (¿qué es esto en general y en su último fundamento?, ¿qué es en general, enfermedad, conocer, qué es el hombre?). “Ningún filósofo ha podido nunca sondear por completo la esencia ni siquiera de una sola mosca”, es ésta una frase de Santo Tomás de Aquino<sup>16</sup> (de quien, desde luego, proviene también la otra frase de que “el espíritu cognoscente penetra hasta la esencia de las cosas”<sup>17</sup>). *El objeto de la filosofía es dado al que filosofa sólo en esperanza*.

Este aspecto negativo dado en la estructura de esperanza, ha sido propio del concepto de filosofía desde el principio, precisamente en el principio. Desde su origen, la filosofía no se ha tomado de ningún modo por algo así como una forma especialmente superior del saber, sino de modo expreso, como *una forma de sapiente resignación*. Los términos “filosofía” y “filósofo» han sido acuñados por Pitágoras, según la leyenda, según una ya antigua leyenda, y lo han sido en acentuada contraposición a las palabras

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, S. Th. I-II, 32, 8.

<sup>15</sup> Aristóteles, retórica I, 2.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, Ilustración del Símbolo Apostólico de la fe. Introducción.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, S. Th. I-II, 31, 5.

“sophia” y “sophos”: *ningún hombre es prudente y sabio, sabio y prudente sólo lo es Dios*. Y por eso del hombre podría decirse, a lo sumo, que es alguien que busca con amor la sabiduría, un “philosophos”. De forma idéntica habla Platón; en el Fedro se lanza la pregunta de qué nombre convenía a Solón, y también a Homero, y Sócrates decide: “Llevarle sabio me parece, Fedro, algo demasiado grande y que sólo conviene a la divinidad; sería más justo llevarle filósofo, *amigo de la sabiduría* o algo por el estilo”<sup>18</sup>.

### Etimología de “filosofía”

Ambos relatos son bien conocidos, pero nos inclinamos en demasía a tomarlos por algo puramente anecdótico, perteneciente a dominio de las frases hechas. Creo yo, sin embargo, que hay fundamento bastante para ser muy exactos en este punto y tomar seria y precisamente en consideración en lo que quiere decir esta *procedencia del vocablo*.

¿Qué es exactamente lo que expresa? Fundamentalmente, dos cosas: *en primer lugar, que no tenemos o poseemos el saber, la sabiduría a que aspira como meta el preguntar filosófico*, y que no la poseemos, no de forma meramente pasajera y accidental, sino *porque no la podemos tener esencialmente*; que se trata aquí de *un eterno todavía no*.

La pregunta por la esencia contiene la pretensión de concebir perfectamente. Concebir significa (así dice Santo Tomás de Aquino) conocer algo en toda la medida en que es cognoscible en sí; transformar en conocimiento toda su cognoscibilidad, conocer algo por completo y “hasta el fin”<sup>19</sup>. Pero no hay absolutamente nada que el hombre pueda conocer de esa forma, en la forma del concebir en estricto sentido.

*Pertenece, pues, a la naturaleza de la pregunta por la esencia, o sea de la pregunta filosófica* (en la medida en que es expresada por un hombre) *que no pueda contestarse en el mismo sentido en que es planteada*. Pertenece a la naturaleza de la filosofía el *tender hacia una sabiduría*, que, sin embargo, es justamente para ella *inalcanzable*, claro está que no de tal manera inalcanzable que no se llegue a lograr nada en absoluto de ella. Esta sabiduría es objeto de la filosofía, pero *como algo que se busca amorosamente, no como algo enteramente poseído*.

Esto es lo primero que se expresa en la interpretación pitagórica y socrático-platónica de la palabra “philosophia”; ha sido después tomado y precisado con más amplitud en la Metafísica de Aristóteles y ha llegado, proviniendo en parte del mismo Aristóteles, a las obras de los grandes pensadores medievales.

Por ejemplo, en el comentario que Santo Tomás de Aquino ha escrito sobre estos párrafos de la Metafísica aristotélica, se encuentran algunas notables y profundas variaciones sobre este tema. Así, dice, por ejemplo, que *la sabiduría no puede ser propiedad plena del hombre porque es buscada por sí misma*. La información que nos dan las ciencias especiales sí la podemos “poseer” de forma total y completa, pero pertenece a la naturaleza de esas informaciones el ser “medios”; no nos pueden satisfacer de tal modo que pudiéramos determinarnos a buscarlas nada más que por sí mismas. Pero lo que nos puede satisfacer de esa forma y, en consecuencia, ser buscado por sí mismo, precisamente eso, no nos es dado más que en esperanza: “*sólo es buscada por sí misma aquella sabiduría que no corresponde al hombre como una posesión*” (así se encuentra dicho en Santo Tomás); es, por el contrario, esencialmente propio de esta sabiduría buscada con amor por sí misma el ser

<sup>18</sup> Platón, Fedro, 278.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, In Io., 1, 11.

imputada o atribuida al hombre como un préstamo (“sicut aliquid mutatum”)<sup>20</sup>.

En esa originaria interpretación de la palabra Filosofía se contiene también una segunda afirmación, que sólo en raras ocasiones se considera expresamente. Tanto en las legendarias manifestaciones de Pitágoras como en el Fedro de Platón y en Aristóteles, el “philosophos” es contrapuesto al “sophos divino” Así, pues, no es filosofía la amorosa búsqueda del hombre orientada a cualquier sabiduría, sino que la filosofía se refiere a la sabiduría como Dios la posee. Aristóteles ha caracterizado directamente la filosofía misma como “ciencia divina”, porque en ella se ponen las miras en una sabiduría que sólo Dios posee con propiedad plena<sup>21</sup>.

Esta segunda afirmación contenida en la originaria autodeterminación de la filosofía tiene *varios aspectos*.

1. Por lo pronto, da una mayor fuerza a la primera afirmación de que *la filosofía no puede abarcar de una manera definitiva su objeto*; el límite que aquí se establece es determinado de forma más precisa como el *límite entre hombre y divinidad*; en consecuencia, el hombre no puede poseer esa genuina sabiduría, por lo mismo que no puede dejar de ser hombre.
2. Más allá de esto, se afirma también que *pertenece al concepto de filosofía el incluir una ordenación a la teología*. Se expresa aquí, en el antiguo concepto originario de la filosofía, *una apertura a la teología*, algo que se opone completamente al concepto de filosofía que se ha hecho corriente en los tiempos modernos, pues este nuevo concepto de filosofía afirma precisamente que el rasgo decisivo del pensamiento filosófico es el separarse de la teología, la fe, la tradición.
3. Y todavía se expresa en la antigua autodeterminación de la filosofía una tercera cosa: *la negativa de la filosofía a tomarse a sí misma por una doctrina de salvación*.

Pero ¿qué es lo que se quiere decir con la expresión “*sabiduría como Dios la posee*”? El concepto de sabiduría que está en el fondo de esto apunta a lo siguiente: “absolutamente sabio es quien conoce la causa más alta”<sup>22</sup> (expresión en la que causa no debe entenderse meramente como causa eficiente, lo que se piensa es principalmente la *causa final*). Ahora bien, “conocer la causa más alta”, no la causa de algo determinado y especial, sino “en general” la causa más alta de todo, conocer la causa suprema de la totalidad de las cosas, significa *conocer el “de dónde” y el “adonde”*, el origen y la meta, el principio que rige su construcción y la estructura, el sentido y la configuración ordenada de la realidad en general, el “mundo” en general y en su último fundamento. Pero un conocimiento semejante, en el sentido de *un saber comprensivo*, sólo puede ser atribuido a Dios, al espíritu absoluto. Sólo Dios comprende el mundo “desde un punto”, a saber, desde sí mismo como su última unitaria causa. “Sabio es quien conoce la causa más alta”, de tal modo *sólo puedo llamarse sabio a Dios*.

Ésta, pues, es *la meta a la que se tiende con la filosofía: la comprensión de la realidad desde un último principio de unidad*. Pertenece por ello a *la esencia de la filosofía el estar “en camino” hacia esa meta* (¡amando, buscando, esperando!), pero *no está por su propia esencia en condiciones de*

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, In Met., 1, 3.

<sup>21</sup> Aristóteles, Metafísica, 983a.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, S. Th. II-II, 9, 2.

*alcanzar esta meta*; ambas cosas pertenecen al concepto de filosofía, tal como los antiguos lo han desarrollado y comprendido.

Con esto es afirmado, entre otras cosas, al decisivo: que es imposible, en virtud del concepto mismo de filosofía, conseguir de forma filosófica una interpretación racional del mundo derivada de un único principio, de la causa suprema. Se afirma, pues, que *no puede darse un “sistema cerrado” de la filosofía*. La pretensión de poseer la “fórmula del mundo” es, por necesidad conceptual, afilosófica y seudofilosófica.

Y, sin embargo. Aristóteles ve en la filosofía, en la metafísica, *la más alta de las ciencias*<sup>23</sup>, justamente en virtud de esa meta (conocer la última causa), aunque sólo sea accesible en la forma de la esperanza y entregada a modo de un préstamo. Y Santo Tomás comenta esto así: “Este poco que en ella es ganado pesa más que todo lo que es conocido en las ciencias”<sup>24</sup>.

Precisamente en esta doble, bifronte estructura de la filosofía, en esto de *que se pise asombradamente en ella y se siga un camino que no tiene fin*, en esto de tener la *forma constitucional de la esperanza*, precisamente en esto se nos muestra *la filosofía como algo total y completamente humano*, incluso en cierto sentido como *el acabamiento y perfección de la misma existencia humana*.

### **La Filosofía: etimología**

Texto extraído y resumido de Verneaux: Introducción general y lógica<sup>25</sup>

#### Etimología de la palabra

Si nos atenemos a la Etimología de la palabra, la filosofía es muy fácil de definir; es el *amor a la sabiduría*.

(*En griego*) el término *sabiduría* (“sophia”) a su vez significó primitivamente *la habilidad manual en un arte cualquiera*; designó después *la habilidad en bellas artes*: música, poesía; y, finalmente, *el saber en general, con un claro matiz de excelencia*.

Los términos *sabio* y *sofista* fueron mucho tiempo sinónimos. Un sofista era, pues, *un hombre que sobresalía en un arte, o un hombre sabio*. Más adelante, dicho término se aplicó preferentemente al *maestro en elocuencia*, arte eminentemente útil en la democracia ateniense. Finalmente, tomó el sentido peyorativo conservado hasta nuestros días: en Atenas, durante el siglo V, *un sofista es un maestro de retórica que maneja con habilidad argumentos capciosos*, que se jacta de lograr el triunfo de cualquier tesis, que corrompe a la juventud, y que, para colmo, se hace pagar sus lecciones, procedimiento éste que, a los ojos de los griegos, era deshonesto e indigno de un hombre honrado.

*En latín*, “sapientia” procede de “sapere”: tener el paladar delicado, tener buen gusto, y, en un sentido más amplio, ser un buen conocedor, juzgar acertadamente en cualquier dominio. De este modo, *equivale al concepto griego de sabiduría: un saber superior al término medio*.

Digamos, pues, como primera aproximación, que **la filosofía es el amor o la búsqueda de un saber eminente**.

<sup>23</sup> Aristóteles, Metafísica, 983 a.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, In Met., 1, 3.

<sup>25</sup> Verneaux, introducción general y lógica, Págs. 11 a 39.

### Historia de la palabra

Según una tradición registrada por Cicerón, y que se remontaría a un discípulo de Platón llamado Heráclides el Póntico, fue Pitágoras quien inventó el término filosofía. Los primeros pensadores griegos fueron llamados sabios: Pitágoras, por modestia, sólo quiso llamarse *amigo o amante de la sabiduría*. El texto de Cicerón al que nos referimos se encuentra en las Tusculanas V, 3, 8.

Aristóteles no habla en absoluto de esta tradición, a pesar de hallarse en condiciones de conocerla, él, que fue discípulo de Platón durante veinte años. Pero afirma por su parte algo enteramente parecido, invocando el testimonio del poeta Simónides: “Se puede estimar con razón que *la posesión de la sabiduría es algo más que humano*. En efecto, la naturaleza humana está esclavizada en tantos aspectos, que según Simónides, sólo Dios puede gozar de este privilegio» (Metafísica I, 2).

Santo Tomás se hace eco de la tradición ciceroniana, y la inserta en su comentario a la Metafísica de Aristóteles (I, 3 n° 56).

Tal vez sea un tanto osado identificar lisa y llanamente la filosofía con la sabiduría. En esta perspectiva, debemos subrayar *dos aspectos* muy importantes:

1. por una parte el *matiz de modestia, y también de insatisfacción*, que Pitágoras juzgaba necesario apuntar y que, efectivamente, se impone;
2. por otra parte, *el amor, que es el alma o resorte de una búsqueda cuyo término se pierde en el infinito*.

### **La Filosofía como sabiduría y como ciencia**

#### Sentido de la palabra filosofía

Cuando abandonamos el dominio de la etimología y de la historia del vocablo, y tratamos de *definir qué es la filosofía*, surgen las *dificultades*. Proceden no tanto de la variedad de acepciones que el término sabiduría ha sufrido a lo largo de la historia, como de la profunda *evolución* que ha registrado en el seno mismo de la corriente aristotélico-tomista.

*En primer lugar*, santo Tomás no podía admitir la concepción aristotélica. Para Aristóteles en efecto, la sabiduría suprema es la metafísica. Pero, para un pensador cristiano, *existe una sabiduría infinitamente superior: la teología*, fundada en la revelación divina y en la fe, por la que el hombre participa de la misma sabiduría de Dios.

Se impone, pues, la precisión de que *la filosofía es la sabiduría buscada y adquirida por las solas luces de la razón natural*.

Existe *otra dificultad*. Un filósofo tampoco puede, en nuestros días, atenerse al concepto aristotélico-tomista de sabiduría, ya que ésta *englobaba casi la totalidad del saber racional: física, matemáticas y metafísica*. Ahora bien, del Renacimiento a esta parte, las ciencias se han desarrollado y diversificado infinitamente y, lo que es más importante aún, *se han separado*, a menudo con violencia, de la filosofía. Actualmente a nadie se le ocurriría llamar sabios, en el sentido primitivo de la palabra, a un matemático o a un físico; y éstos se creerían insultados si se les calificara de filósofos. De este modo, se ha llegado frecuentemente a la *oposición actual entre ciencia y sabiduría, reservando* (un tanto abusivamente) *el término ciencia para las ciencias particulares o especiales*.

Este hecho ha inducido a precisar que *la filosofía es la búsqueda de una explicación del universo por las causas, principios o razones últimas*, en el sentido de que no es posible ir más allá de dichas razones. Pero esta precisión fue ya formulada explícitamente por Tomás de Aquino: “La sabiduría considera las causas primeras, la ciencia se detiene en las causas segundas o próximas” (Meta., 1, n° 34). Así, pues, se conserva la fidelidad no ya únicamente al espíritu sino también a la letra de Tomás de Aquino, al distinguir entre ciencias y filosofía.

A fin de cuentas, la definición de filosofía comúnmente aceptada es plenamente satisfactoria. Dicha definición reza así:

**La filosofía es el conocimiento de todas las cosas por sus razones últimas, adquirido con la sola luz de la razón natural.**

Si se nos permite adentramos inmediatamente en los arcanos del vocabulario técnico, diremos que *el universo es el objeto material* de la filosofía, y que *las causas últimas constituyen su objeto formal*. Esto significa que la filosofía se interesa por *todo lo que es, pero en cuanto comprehensible por sus causas supremas*; estas últimas son, pues, su objeto propio y principal.

Semejante definición de la filosofía nos parece *válida para todas las filosofías*. No cabe duda de la existencia de grandes *divergencias acerca de la naturaleza de los principios* que ellas proponen; para unas, por ejemplo la de Marx, es la Materia; para otras, como la de Hegel, es el Espíritu; y para otras aún, la Sabiduría (Spinoza), etc. Pero poco importa aquí que una filosofía sea materialista, idealista o panteísta, ya que *siempre tiende a explicar el universo por sus causas supremas*.

## LA FILOSOFÍA COMO SABIDURÍA

### Descripción de la sabiduría

Cuando Aristóteles quiere precisar una noción, parte siempre del sentido corriente de las palabras, a saber, de la opinión común. Así se conduce en los comienzos de la Metafísica en lo referente a la noción de sabiduría:

“Nosotros estimamos que en toda empresa *los arquitectos son más sabios que los obreros manuales, porque conocen las razones del trabajo, mientras que los últimos trabajan sin saber lo que hacen*. No es la habilidad práctica la que hace ser más sabio, sino la comprensión y el conocimiento *de las causas*” (I, 1).

Señalemos, pues, los juicios emitidos comúnmente acerca de *lo que es el sabio*. Aristóteles recoge *seis rasgos característicos* que Tomás de Aquino, en su comentario a la Metafísica de Aristóteles, expone como sigue:

1. *Poseer la ciencia de todas las cosas*, sin que para ello sea necesario conocer cada cosa en concreto, que por lo demás es imposible (Meta. 1. 2; n° 36).
2. *Lograr el conocimiento de cosas difíciles* por medio de la penetración de su inteligencia.
3. *Obtener, respecto de lo que se conoce, la mayor certeza posible*.
4. *Ser capaz de hallar las causas* en toda cuestión estudiada, y, en consecuencia, *ser capaz de enseñarla* (n° 39).
5. *Buscar el saber por sí mismo*, y no por sus resultados prácticos.
6. *Ser capaz de ordenar*, en la doble acepción de la palabra: *poner orden y dar órdenes* (n° 42).

Reuniendo estos diversos rasgos obtenemos una descripción de lo que es el sabio (n° 43). Se trata por así decir, de un simple bosquejo de descripción

y no de una definición de la sabiduría. Para lograr una definición propiamente dicha de la sabiduría, es necesario rebasar el estadio del sentido común y entregarse a un análisis que sea ya filosófico.

### Definición de la sabiduría

La definición formal de la sabiduría está registrada en el libro VI de la Ética de Aristóteles. La Metafísica misma remite a dicha definición, y Tomás de Aquino se contenta, en la Suma Teológica (I-II, 57, 2), con resumir el texto de la Ética aristotélica.

Se habla allí del “*habitus*” de sabiduría, es decir, de una disposición del espíritu, de una virtud intelectual. En sí mismo *un hábito se define por su acto, y el acto, a su vez, se define por su objeto.*

En primer lugar *es necesario distinguir entre la sabiduría y las demás virtudes intelectuales, a saber, la inteligencia, la ciencia, el arte y la prudencia.* Estas cinco virtudes se distribuyen en dos grupos.

*Inteligencia, ciencia y sabiduría conciernen a la función especulativa del espíritu, al intelecto especulativo, es decir, que perfeccionan el espíritu en cuanto éste simplemente conoce. Arte y prudencia conciernen a su función práctica, al intelecto práctico, que perfeccionan en cuanto dirige la actividad del hombre.*

La “*inteligencia*” (como hábito, que lleva el mismo nombre que la facultad) es *el conocimiento de los primeros principios de la demostración, principios que son indemostrables y que, por lo demás, no necesitan de demostración alguna porque son evidentes; digamos, brevemente, que la inteligencia es el (hábito de) conocimiento de las verdades evidentes.*

La *ciencia* es el hábito de *conocimiento de las conclusiones de la demostración, es decir, el conocimiento de las verdades demostradas.*

La *sabiduría* es el hábito de *la consideración de las causas primeras.*

El *arte* (que comprende la técnica) es *la aplicación de la razón a la fabricación de objetos; “recta ratio factibilium”.*

La *prudencia* es *la aplicación de la razón a la dirección de los actos humanos* cuya sede radica (no sólo en la inteligencia sino también) en la voluntad, “*recta ratio agibilium*”.

Consideremos ahora con mayor atención *la sabiduría.* Encontraremos aquí todos los rasgos indicados más arriba, pero en una síntesis en la que cada uno ocupa su lugar y es, de algún modo, deducido. Porque *el primer rasgo de la sabiduría, el único verdaderamente esencial, consiste en que la sabiduría tiene por objeto las causas primeras.*

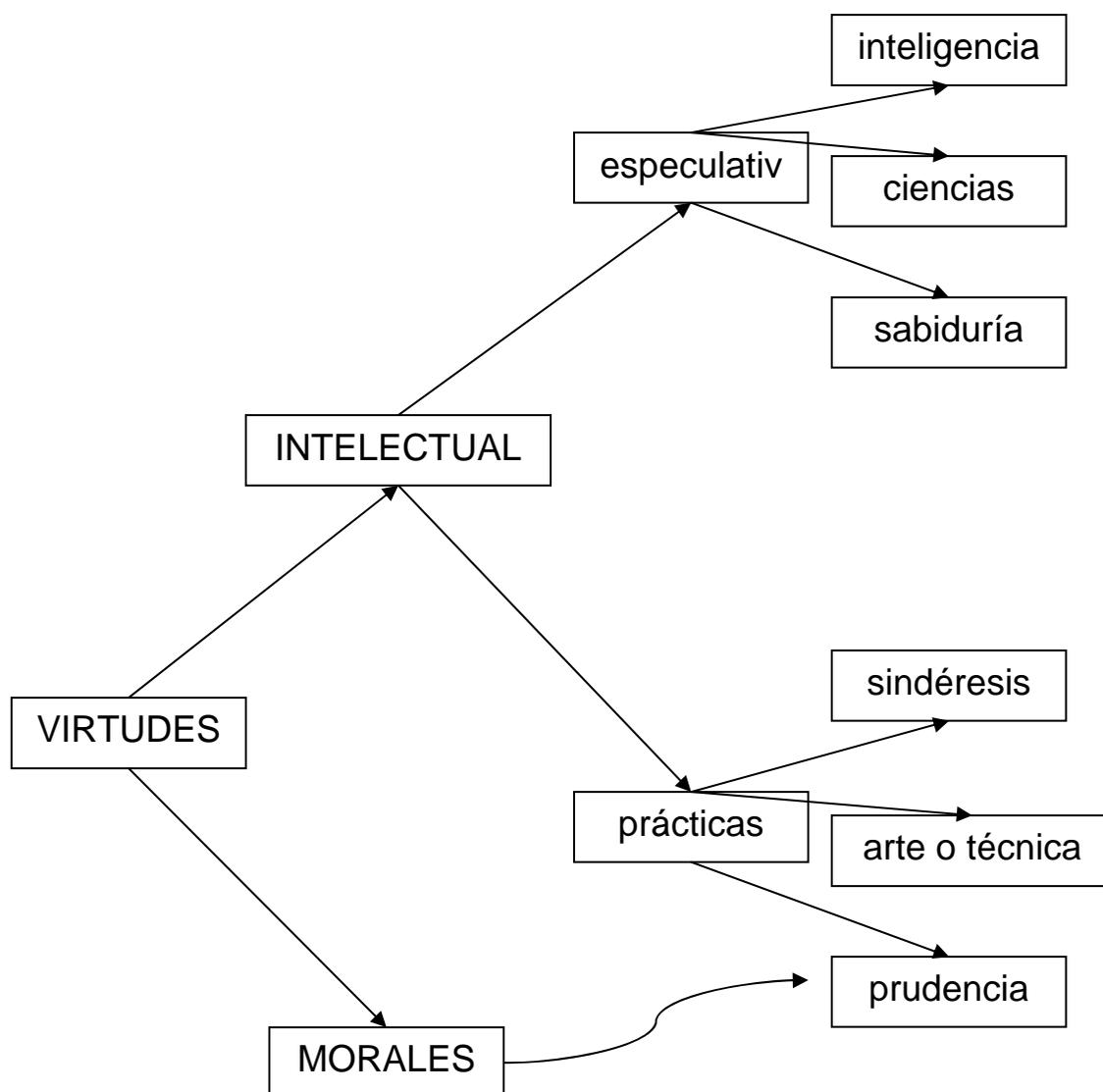
1. Esta definición implica, en primer lugar, que la sabiduría, tomada en la pureza de su esencia, es *teórica o especulativa.* Su finalidad estriba en *la contemplación de las causas primeras.* No se propone inmediatamente ninguna aplicación práctica, ninguna utilidad. Es, como diríamos hoy, *desinteresada.* Lo que no es óbice, claro está, para que la sabiduría proporcione un gozo inmenso, *el gozo de conocer,* de comprender, considerado por Aristóteles como el bien supremo del hombre.
2. Asimismo *la sabiduría se distingue de las ciencias particulares.* No sólo porque éstas, tal como su nombre indica, *se aplican a un campo limitado,* a una pequeña parcela del universo, sino, sobre todo, porque *no se remontan más allá de las causas segundas o próximas.* En lenguaje moderno, diríamos que *explican los fenómenos mediante el recurso a otros fenómenos, y se abstienen rigurosamente de abordar*

*todo lo que no es experimentable o calculable. Media, pues, una diferencia de orden entre las ciencias y la filosofía. Éste último punto merece ser subrayado, ya que ésta entraña consecuencias importantes.*

- a. *La primera es que la explicación científica de un hecho no desvaloriza en absoluto su explicación filosófica.*
  - b. *Por otra parte, debemos añadir inmediatamente que la inversa también es verdad: la explicación filosófica de un hecho no desvaloriza en absoluto su explicación científica. Lo único que cabe exigir de él es que no pretenda que su punto de vista es el único válido y que las ciencias ofrecen una respuesta a todas las preguntas que pueda plantearse un hombre. Esta actitud es propia de una *mentalidad cientificista* muy difundida.*
  - c. *Tercera consecuencia: Habida cuenta de una diferencia de orden entre la sabiduría y las ciencias, es completamente inútil la pretensión de introducir en filosofía el método de una ciencia particular, so pretexto de haber triunfado admirablemente en su dominio propio. Y, sin embargo, ésta ha sido la *tentación constante* y la tentativa incesantemente renovada de la filosofía moderna. Para Descartes la ciencia modelo era la matemática; para Kant, la física de Newton; para Comte, la sociología que acababa de fundar. Todos ellos han querido renovar la filosofía modelándola según el parámetro de una ciencia, sin percatarse de que el método de una ciencia únicamente es válido para dicha ciencia. Que la sabiduría sea trascendente a las ciencias, significa entre otras cosas que sus procedimientos no son idénticos, y que se la quebranta si se adoptan métodos que conducen a otros fines.*
3. Volvamos pues, a la sabiduría. “Sapientia considerat causas primas”. Esta definición *implica otra idea más*, no formalmente explicitada pero fácilmente deducible, a saber, que la noción de sabiduría es analógica. La sabiduría, en efecto, *implica grados y puede ser más o menos perfecta.* A modo de primera aproximación, digamos con Tomás de Aquino, que *es posible distinguir entre varias sabidurías relativas, “secundum quid”, y la sabiduría pura y simple, “simpliciter”.*
- a. *Sabidurías relativas, “secundum quid”.* Consideran *las causas últimas en un dominio determinado*, por ejemplo, la naturaleza, o la vida.
  - b. *Sabiduría pura y simple, “simpliciter”.* Considera las causas absolutamente primeras y, en consecuencia, absolutamente universales (Ética VI, 5; n° 1180-1181). De hecho, *la sabiduría simpliciter es la metafísica, y la causa absolutamente primera de todo el universo es Dios.* Por esto, Aristóteles estaba en lo cierto cuando juzgaba la sabiduría, contemplación de Dios, como el bien supremo del hombre. Debemos subrayar, por otra parte, que *la sabiduría simpliciter no es simple*, como podría dar a entender la palabra, sino, al contrario, *muy compleja.* Estrictamente hablando, es la contemplación de la causa suprema del universo. Pero implica una parte de inteligencia, en el sentido más arriba indicado (“habitus”), en cuanto capta, formula y defiende *los primeros principios evidentes* que presiden toda clase de demostración. Implica asimismo una parte de ciencia en cuanto *demuestra* algunas verdades. La razón de ello estriba en que las causas primeras no son evidentes, particularmente Dios, que ni lo

es en cuanto a su existencia ni en cuanto a su naturaleza; por esto, antes de contemplarlo, para contemplarlo, es necesario que se establezcan algunos razonamientos. Para hablar de un modo enteramente formal, diremos que, *sólo la contemplación de Dios es sabiduría*, y que *todos los pasos de la razón que preparan y siguen a esta contemplación construyen ciencia*. No obstante, Tomás de Aquino *integra la inteligencia y la ciencia en la sabiduría*, en la medida en que ellas contribuyen a la finalidad de ésta (Ética VI, 5; n° 1183).

4. Finalmente, *el sabio es capaz de ordenar porque conoce las causas primeras*. Tal es la *función reguladora de la sabiduría*. No se trata de su esencia sino de *una de sus propiedades*, quizá la primera de ellas, puesto que Tomás de Aquino la eleva a la altura de una especie de principio, incesantemente repetido por él: "*sapientis est ordinare*". Sin embargo, esto mismo obliga a plantear de nuevo el problema. ¿Por qué lo propio del sabio es ordenar? Porque el sabio conoce las causas. No hay otra respuesta (S. Th. I-II, 57). El vínculo es por lo demás bastante claro en lo que respecta a la *ordenación de la conducta*. Puesto que de entre todas las causas la principal es *la causa final o el fin*. Ahora bien, sólo quien conoce el fin último del universo y del hombre es capaz de dirigir los actos humanos. Esta afirmación no es quizá tan clara en lo que respecta a la *actividad especulativa* del hombre, es decir, a las ciencias. Y, sin embargo, *la sabiduría es*, según Tomás de Aquino, como *la cabeza, la cúspide de todas las ciencias particulares, a las que dirige y juzga* (Ética VI, 6, n° 1184). No significa esto que la sabiduría se inmiscuya en la investigación científica. Si lo hiciera, se rebajaría, por así decir, y perdería por esto mismo su carácter de sabiduría. "*Dirige*" la *actividad científica* por la sencilla razón de que, como dice Tomás de Aquino, *establece los principios que todas las ciencias suponen*. Pongamos por ejemplo *el principio de contradicción*. Toda ciencia lo utiliza, pero ninguna se entrega a su reflexión; únicamente la filosofía lo tiene por objeto, lo explica, juzga y defiende. Debemos extendernos más sobre este punto. *La sabiduría juzga las ciencias, no sólo en cuanto a sus principios, sino también en cuanto a sus conclusiones, porque su certeza es superior*. En caso de que una conclusión científica contradiga una verdad filosófica, la filosofía la declara falsa. Así ocurre, por ejemplo, cuando en nombre de "la ciencia" se niega la existencia del alma o la existencia de Dios. Al filósofo incumbe demostrar que la naturaleza misma de las ciencias experimentales, su punto de vista y su método, no les permiten emitir juicios de esta índole.



### Ramificaciones de la sabiduría

No hemos deducido aún todas las consecuencias implicadas en el principio “sapiētis est ordinare”. Ofrece además la posibilidad de *un esquema general de la actividad filosófica según los dominios en que entra en juego la ordenación*. He aquí el susodicho esquema, tal como está registrado en las primeras páginas del comentario de Tomás de Aquino a la Ética de Aristóteles.

Hay *cuatro clases de orden* (Ética I, 1; n° 1 y 2):

1. Un orden en las cosas que la razón *no crea sino que se limita a conocer* (“ordo quem ratio non facit sed solum considerat”).
2. Un orden que la razón *establece en su propia actividad* (“ordo quem ratio considerando facit in proprio actu”).
3. Un orden que *establece en los actos de la voluntad* (“ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis”).
4. Y un orden que la razón *establece en las cosas* (“ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus”).

Por esto, *la filosofía se divide en cuatro partes principales*.

1. El primer orden constituye el objeto de la *filosofía natural* (comprendiendo la metafísica).
2. El segundo orden constituye el objeto de la *filosofía racional o lógica*.
3. El tercer orden constituye el objeto de la *filosofía moral*.
4. Y el cuarto orden constituye el objeto de las *técnicas (artes mecánicas)*.

Este texto exige algunas *aclaraciones*.

1. En primer lugar, la expresión *filosofía natural* debe ser entendida, no en su sentido estricto (filosofía de la naturaleza o física, que se ubicaría en

el primer grado de abstracción y excluiría a la matemática y la metafísica), sino en un *sentido más amplio*, ya que *engloba a la metafísica* y quizás a la matemática, a la que no se alude.

2. En segundo lugar, la *filosofía racional* no es otra cosa que *la lógica*, por lo que esta última forma parte integrante de la filosofía.
3. Finalmente, las *artes mecánicas* están a su vez integradas en la filosofía, hecho que no debe sorprendernos demasiado, habida cuenta de que la sabiduría implica una serie de grados y que un arquitecto es un sabio si lo comparamos con un obrero manual. *Las artes mecánicas no se identifican con el arte. Las artes mecánicas están integradas en la sabiduría por la sencilla razón de que no descienden hasta el último detalle de la fabricación de un objeto concreto. Dictaminan una serie de reglas generales para la fabricación de un tipo o de una clase de objetos, reglas fundadas en la consideración de la finalidad que se pretende. El arte, en cambio, consiste en una habilidad inmediatamente aplicable a la fabricación de cualquier objeto concreto.*

## LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

### Ciencia y sabiduría

*La sabiduría es de un orden diferente al de las ciencias. Implica, sin embargo, una parte tan considerable de ciencia, que puede ser presentada como tal.* Según algunos textos, deberían incluso invertirse los términos; en vez de afirmar que la sabiduría es ciencia, debe decirse que una ciencia, superior a las demás, es sabiduría. Estos conceptos están vertidos en dos lugares principales.

1. *En primer lugar, en la definición de metafísica.* El razonamiento de Aristóteles procede de este modo: muestra primero que la metafísica es la *ciencia de todas las cosas mediante el recurso a sus causas absolutamente primeras*; dice después que esta ciencia recibe ordinariamente el nombre de *sabiduría*.
2. *En segundo lugar, en la definición de teología.* Tomás de Aquino dice primero que la teología es la *ciencia de Dios fundada en la revelación* (S. Th., I, 1, 2) y añade después que esta ciencia es la *sabiduría suprema* (S. Th. I, 1, 6).

Esto hecho es fácilmente comprensible si nos atenemos a la *noción general de ciencia*. Según Aristóteles la ciencia, en cualquiera de sus ramas, consiste en el *conocimiento por las causas*.

*La sabiduría en cuanto ciencia es una explicación por las causas primeras, hecho éste que la distingue de las ciencias particulares* que son, a su vez, una explicación por las causas segundas (Meta. I, 1; n° 34; S. Th. I-II, 57, 2 ad 1).

Así pues, aún cuando haya oposición entre la sabiduría y las ciencias, no la hay entre las nociones de sabiduría y de ciencia.

La sabiduría *se distingue de la ciencia no porque se oponga a ella, sino porque es algo más y mucho mejor que una ciencia*, en el sentido corriente de esta última palabra. *La sabiduría es la cabeza, o la reina o incluso la diosa de las ciencias*, como decía Aristóteles. Podemos, pues, designarla perfectamente con el nombre de ciencia, en cuyo caso, para evitar cualquier equívoco, se añadirá que es *la ciencia por excelencia, o la ciencia reguladora* de todas las demás, o *la ciencia suprema*.

Lo que aquí se afirma es verdad tocante a *la filosofía* que trata de los principios supremos. Pero todavía es más verdad tocante a *la teología*, que no sólo trata de los principios supremos, sino que procede de esos mismos principios, ya que está fundada en la revelación divina (Tomás de Aquino, Trin. 2, 2 ad 1).

*Podemos, sin embargo, atenernos simplemente al nombre de sabiduría, y dejar el de ciencia a las ciencias que le son inferiores.*

Diremos, pues, en definitiva, que *la sabiduría es y no es una ciencia. No lo es*, porque no es una ciencia de la misma índole que las demás. *Lo es, y del modo más eminente*, porque es *una ciencia superior a las demás*.

### La filosofía como ciencia teórica

Que la filosofía sea una ciencia, *no significa que sea una ciencia única*. Al contrario, considerada globalmente, *es un conjunto de ciencias*. Debemos estudiar, pues, siquiera sumariamente, la *clasificación aristotélica de las ciencias filosóficas*.

Se opera una primera división entre *las ciencias teóricas y las ciencias prácticas*. Esta división se establece *a partir del fin perseguido*.

1. Las *ciencias teóricas (o teoréticas o especulativas)* tienen por finalidad la ciencia misma, el conocimiento (desinteresado), la contemplación de la verdad.
2. Las *ciencias prácticas (o, más exactamente, operativas)* tienen por finalidad la acción, ordenan la verdad contemplada a la actividad.

Las ciencias teóricas corresponden a la “filosofía natural” del comentario a la *Ética*. Pero las indicaciones que nos presta dicho comentario son de índole muy general, a pesar de tratarse de *la parte principal* de la filosofía.

Las ciencias teóricas *se clasifican de acuerdo con el mayor o menor desprendimiento de su objeto de la materia sensible*. Ahora bien, *existen tres grados de abstracción que originan respectivamente tres ciencias: la física, la matemática y la metafísica*. Tomás de Aquino desarrolla esta doctrina en dos pasajes del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (VI, 1 y XI, 7), y también en el comentario al *De Trinitate* de Boecio (5).

1. *La física tiene por objeto lo que no puede existir ni concebirse sin la materia sensible*. Dicho objeto es evidentemente el conjunto de los cuerpos o la naturaleza. Pero, dado que la característica común a todas las cosas sensibles es *el cambio*, se dirá también que el objeto de la física es *el ente móvil (“ens mobile”)*.
2. *La matemática tiene por objeto lo que no puede existir sin la materia sensible pero es susceptible de ser concebido sin ella*. En una palabra, su objeto es *la cantidad (“ens quantum”)*.
3. *La metafísica tiene por objeto aquello que no sólo puede ser concebido sin la materia sino también existir sin ella*. Es *el ente en cuanto ente (“ens in quantum ens”)*.

Tal vez sorprenda el hecho de que *la lógica no figura* en esa clasificación, y sí, en cambio, la *matemática*.

Tocante a la *lógica* debemos admitir como cierto, ya que los textos nos obligan a ello, que Tomás de Aquino *la considera parte integrante de la filosofía como sabiduría, pero no de la filosofía como ciencia*. *La lógica no es tanto una ciencia como el instrumento de toda ciencia*.

En cuanto a la *matemática*, no es ya posible actualmente considerarla como una parte de la filosofía. Lo que sí concierne a la filosofía es el estudio de *los fundamentos de la matemática*, lo que hoy llamaríamos *la filosofía*

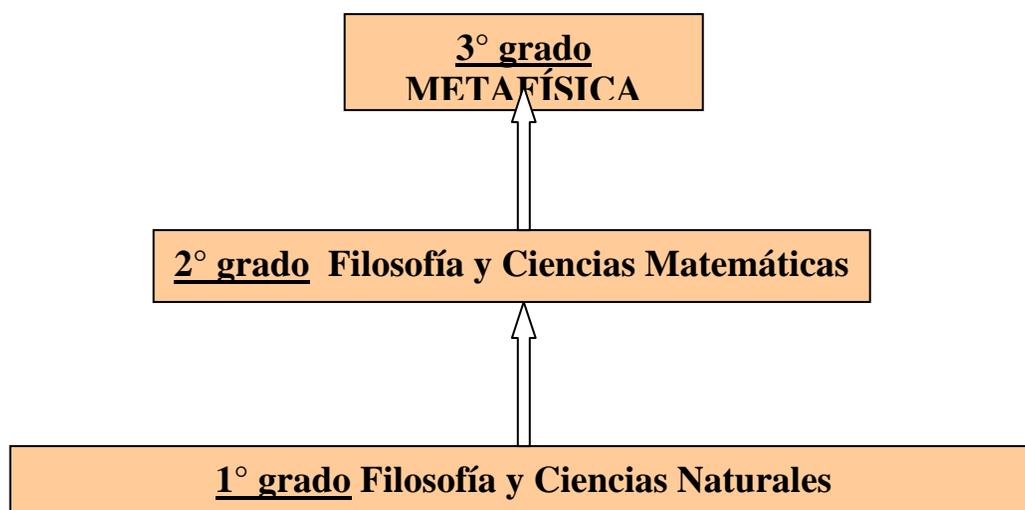
*matemática* o la meta-matemática. La existencia de esta última disciplina, que, hoy por hoy, es indiscutible, rinde un testimonio positivo a favor de lo esencial de Aristóteles.

Tocante a la *física*, cabe hacer sin duda alguna una observación análoga. La física, en la acepción moderna de la palabra, es una ciencia experimental que se ha separado progresivamente de la filosofía. Por lo demás, *Aristóteles entendía por física lo que los escolásticos llaman filosofía de la naturaleza*. Respecto de la física moderna, la física antigua es meta-física, si bien no se confunde con la metafísica, en el sentido corriente de la palabra, ya que su objeto es diferente. Es meta-física porque considera la naturaleza en cuanto ente móvil, y porque busca sus principios y causas supremas, que escapan al orden experimental. Un indicio seguro de lo que decimos, fácil de comprobar además, radica en el hecho de que las nociones fundamentales que utiliza para comprender la naturaleza son nociones metafísicas: potencia y acto, substancia y accidente, esencia y acto de ser; y también que, en la búsqueda de las causas eficientes de la naturaleza, no se detiene hasta llegar al primer motor inmóvil. Conviene señalar también, respecto a la física, que *tiene por objeto la naturaleza entera: no sólo los cuerpos inorgánicos, sino también los cuerpos vivos y el mismo hombre*. Aunque se opere, pues, la distinción entre la *cosmología*, que corresponde al tratado de Aristóteles titulado Física, donde se estudian los cuerpos inorgánicos, y la *psicología*, que corresponde a su tratado “Del alma”, donde estudia los entes vivos, no se trata en modo alguno de dos ciencias específicamente diferentes, sino de *dos partes de una misma ciencia*.

En cuanto a la *metafísica* en general, no hay mucho que añadir a las indicaciones proporcionadas por Tomás de Aquino. *La palabra metafísica no es de Aristóteles*, sino de un erudito del siglo I a. C., Andrónico de Rodas, que editó las obras de Aristóteles que pudo recoger. La palabra no es desacertada, y ha pasado ya al acervo clásico, porque la ciencia que designa *se aborda normalmente después de la física ya que su objeto está más allá de lo sensible*. Aristóteles la llamaba *filosofía primera (o teología)*, porque su objeto principal es Dios. Advirtamos sencillamente, aunque por lo demás resulte evidente, que la teoría aristotélica es de índole natural, es decir, *un conocimiento de Dios por la razón*. No se confunde con lo que actualmente entendemos por teología, ciencia ésta de índole sobrenatural, o sea, fundada en la fe. La *teología natural*, designada desde Leibniz con el nombre de *teodicea*, es, pues, *una parte de la metafísica*, algo así como su cúspide o acabamiento. El hecho de que sea a veces objeto de un tratado separado, se debe sencillamente a una mera distribución de las materias en varios capítulos de la metafísica.

Finalmente, *sobre la clasificación en general*, conviene subrayar que *las fronteras entre las tres ciencias no son tan claras como puede parecer a primera vista*. En primer lugar, porque, *entre la física y la matemática*, hay *ciencias intermedias*, “*scientiae mediae*”, dice Tomás de Aquino, como, por ejemplo, *la astronomía* (Trin. 5. 3 ad 6). Estas ciencias utilizan la matemática, sus nociones, sus procedimientos, para el conocimiento de la naturaleza.

*La física, por otra parte, desemboca directamente en la metafísica* al menos en dos puntos concretos. En primer lugar porque busca las causas del ente móvil; se orienta, pues, hacia la causa última, el primer motor inmóvil.



### La filosofía como ciencia práctica

Hablemos de las *ciencias prácticas*. Se dividen de acuerdo con las dos clases de actividad propias del hombre: *el obrar y el hacer*.

1. La primera es la *actividad inmanente*, la que *permanece* en el sujeto que la ejerce, como querer o comprender.
2. La segunda es la *actividad transitiva*, la que *trasciende* al exterior y modifica una materia que está fuera del hombre, como cortar o quemar.

Las ciencias filosóficas prácticas que regulan el primer tipo de actividad, la actividad inmanente, se llaman en latín "*scientiae activae*", y las que regulan el segundo tipo, la actividad transitiva, se denominan "*scientiae factivae*"; *ciencias de la acción y ciencias de la fabricación*, o mejor aún, *ciencias del obrar y ciencias del hacer*. Su nombre griego es, respectivamente, *la ética y la poiética*. Éstas son las divisiones principales de la sabiduría, de acuerdo con las palabras de Tomas de Aquino al comienzo de su comentario a la Ética, ya que *las ciencias del obrar son la filosofía moral, y las ciencias del hacer son las artes mecánicas, o sea, las técnicas*.

Las técnicas hace mucho tiempo que se emanciparon de la filosofía. Pero incumbe a la filosofía la consideración general del arte y de la actividad técnica, ya que *ninguna técnica reflexiona sobre sí misma*, por estar enteramente dedicada a la fabricación de un objeto cualquiera.

## División de la Filosofía en cuanto ciencia<sup>26</sup>

1. Especulativa o Teórica
  - a. racional o instrumental: Lógica
  - b. real o principal
    - i. Filosofía Natural: ente mudable
      1. Cosmología
      2. Antropología Filosófica
    - ii. Filosofía Matemática: ente cuantitativo
    - iii. Metafísica: ente en cuanto ente
      1. Gnoseología
      2. Ontología general
      3. Teología Natural
2. Práctica
  - a. Ética o Moral: del obrar
  - b. Filosofía del Arte y la Técnica: del hacer

*La Lógica* estudia los procedimientos de la inteligencia, sus estructuras y leyes, y especialmente las tres operaciones fundamentales: la simple aprehensión (cuyo fruto son el concepto y el término), el juzgar (cuyo fruto es la proposición) y el razonar (cuya obra es el silogismo).

*La Cosmología* tiene por objeto el estudio filosófico de los entes corpóreos inorgánicos. *La Antropología Filosófica* estudia al hombre en cuanto animado o al mundo de los seres vivientes que se realiza plenamente en la persona humana. La *Cosmología* y la *Antropología Filosófica* pertenecen al primer grado de abstracción y constituyen la *Filosofía Natural*; tienen su fundamento en la *Metafísica*.

*La Gnoseología, Crítica del Conocimiento o Epistemología general* estudia reflexivamente el alcance o valor del conocimiento metafísico y su relación con el ente (la verdad).

*La Ontología General* se ocupa del ente en cuanto ente y de los modos y estructuras de los entes.

*La Teología Natural* trata de Dios como Ser Subsistente y Causa Primera de los entes.

*La Ética o Moral* es una filosofía normativa práctica que se ocupa de la moralidad, o sea, de la ordenación de los actos humanos en relación al fin último del hombre.

Las asignaturas de **Filosofía sistemática**, tienen como **objetivo específico** “adquirir un *conocimiento orgánico y sistemático del mundo, del hombre y de Dios*, para adquirir la capacidad de conocer y respetar la realidad, promoviendo su crecimiento y transformación”<sup>27</sup>.

*La Historia de la Filosofía* es una parte de la filosofía que estudia los problemas fundamentales o líneas básicas del pensamiento humano en las soluciones que los filósofos dieron a estas cuestiones en la historia y su progreso en relación a la verdad.

<sup>26</sup> División de Aristóteles, desarrollada por Santo Tomás. Cf. Casaubón, J. - Nociones generales de Lógica y Filosofía, pp. 6-7.

<sup>27</sup> Conferencia Episcopal Argentina (CEA) La formación para el sacerdocio ministerial, Plan para los Seminarios de la República Argentina, d. 302.

La Historia de la Filosofía se puede dividir en: Antigua (desde el siglo VI antes de Cristo hasta el siglo I), Medieval (desde el siglo I hasta el XIV), Moderna (desde el siglo XVII hasta el XIX) y Contemporánea o actual (los siglos XX y XXI, incluyendo los pensadores latinoamericanos y argentinos).

Las asignaturas de **Historia de la Filosofía** tienen como *objetivo específico* “conocer y valorar genética y críticamente las respuestas que el hombre ha dado a los problemas de la existencia humana en orden a una adecuada interpretación de las situaciones actuales”<sup>28</sup>.

### Método de la Filosofía

Se afirmó que la filosofía es *un conocimiento científico*.

Esto implica, por una parte, que, como toda ciencia, la filosofía es *un hábito* o disposición estable de la inteligencia para pensar con la visión de totalidad y nivel de profundidad específico de este saber.

Por otra parte, también ello implica que la filosofía, como toda ciencia, es un conocimiento por las causas, o sea demostrativo<sup>29</sup>, explicativo, fundado o crítico; universal, necesario y permanente; cierto y objetivo; transmisible pedagógicamente; sistemático, o sea organizado, arquitectónico, coherente; y adquirido metódicamente.

Se puede, por tanto, hablar del método de la filosofía.

Por su continuidad con el conocimiento humano ordinario, en el que se fundamenta, la filosofía utiliza de modo sistemático sus mismos recursos: ella parte de *la experiencia sensible*<sup>30</sup>, sigue el camino de *la inducción* y el *razonamiento deductivo*.

La filosofía fundamenta el valor de sus afirmaciones sobre la *evidencia de la realidad*. Pero, a diferencia de lo que sucede con las ciencias particulares, que se apoyan de algún modo en la evidencia sensible, la filosofía se mueve más bien en el ámbito de la *evidencia intelectual*.

El estudio de la filosofía exige adquirir una cierta familiaridad con los *términos filosóficos*<sup>31</sup> para captar su precisión y densidad, lo cual requiere constancia y volver muchas veces a la experiencia sensible de donde se ha partido, evitando abusarse de la terminología en perjuicio de la claridad. Es preciso tener siempre presentes los datos de la experiencia, evitando caer en disquisiciones puramente verbales.

Señala R. Verneaux<sup>32</sup> las características principales del método filosófico:

1. La filosofía arranca de la *experiencia*, que le proporciona hechos concretos reales.
2. De ahí pasa a la *conceptualización* del dato, primer momento de su comprensión.

---

<sup>28</sup> O. c. , n. 304.

<sup>29</sup> La ciencia no es un conocimiento de los principios, como los hábitos innatos “inteligencia” (para el orden teórico) y “síndéresis” (para el obrar); la ciencia es un hábito intelectual de las conclusiones en cuanto reductibles a los principios primeros, o sea demostrables.

<sup>30</sup> Cf. M Artigas, Introducción a la Filosofía, p. 41 y ss.

<sup>31</sup> Recomendamos al estudiante incipiente la utilización del glosario básico y la noticia biográfica de la obra de Casaubón: Nocións generales de lógica y filosofía; o el breve Diccionario de Filosofía de Regis Jolivet, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984. Posteriormente serán obras de referencia obligada para el estudio de la filosofía Enciclopedias y Diccionarios generales o particulares de filosofía, Repertorios bibliográficos y de Revistas filosóficas, material que el estudiante podrá encontrar en una Biblioteca. Cf. Sobre esto último: Y. Izuzquiza, Guía para el estudio de la filosofía, referencias y métodos, Barcelona, Anthropos, 1986.

<sup>32</sup> Cf. Verneaux, Introducción general y lógica, p. 65. Cf. También Casaubón, Nocións generales de lógica y filosofía, p. 203 y ss.

3. Procede después a un *análisis* racional que la orienta hacia causas y principios que no pertenecen al ámbito de la experiencia.
4. Finalmente, procede por *síntesis*, de los principios a las consecuencias, cuando tal operación es posible, necesaria y útil a la satisfacción del espíritu.

### Diferentes estados de la Filosofía

Extraído y resumido de la Encíclica “Fides et Ratio”, de Juan Pablo II

Se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto a la fe cristiana.

Una primera es la de la *filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica*. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un *proyecto autónomo*, que procede de acuerdo con sus *propias leyes*, sirviéndose de la *sola fuerza de la razón*. Siendo consciente de los *graves límites* debidos a la *debilidad congénita* de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad *en el ámbito natural*, permanece *al menos implícitamente abierto* a lo sobrenatural.

La teoría de la llamada *filosofía «separada»*, seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una *autosuficiencia del pensamiento* que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa *cerrar el paso* a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía.

Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión *filosofía cristiana*. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella *no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia*, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, *una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe*. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar *todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana*.

Dos son, por tanto, los *aspectos* de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la *purificación de la razón por parte de la fe*. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: « ¿Por qué existe algo? »

Además está el *aspecto objetivo*, que afecta a los *contenidos*. La Revelación propone claramente algunas *verdades que, aun no siendo por*

*naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola.* En este horizonte se sitúan *cuestiones* como el concepto de un *Dios personal, libre y creador*, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también *la realidad del pecado*, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el *problema del mal*. Incluso la *concepción de la persona* como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía *el hecho histórico*, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad.

Al especular sobre estos contenidos, *los filósofos no se han convertido en teólogos*, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado *en su propio campo y con su propia metodología puramente racional*, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este *influjo estimulante* de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.

Otra posición (la tercera) significativa de la filosofía se da cuando *la teología misma recurre a la filosofía*. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la *aportación* filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, *el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente*. Además, la teología *necesita* de la filosofía *como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aseveraciones*. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva también en este *tercer estado*, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar.

Precisamente por ser una aportación indispensable y noble, la filosofía ya desde la edad patristica, fue llamada *ancilla theologiae* (*esclava o sierva de la teología*). El título *no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología*. Se utilizó más bien en el sentido con que *Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales como «siervas» de la «filosofía primera»*. La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar *la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación*.



## La filosofía, diferencia de las ciencias particulares

Texto extraído y resumido de documento de la Sagrada Congregación para la Educación<sup>33</sup>

Sin duda alguna, *los problemas filosóficos más fundamentales se encuentran hoy como nunca al centro de las preocupaciones de los hombres de nuestro tiempo* y ello hasta el punto de invadir todos los campos de la cultura: la literatura (novelas, ensayos, poesía...), el teatro, el cine, la radio-televisión, e incluso la canción.

En ellos se encuentran constantemente *evocados los eternos temas del pensamiento humano*: el sentido de la vida y de la muerte, el sentido del bien y del mal, el fundamento de los valores, la dignidad y los derechos de la persona humana, la confrontación de las culturas y de su patrimonio espiritual, el escándalo del sufrimiento, de la injusticia, de la opresión, de la violencia, la naturaleza y las leyes del amor, el orden y el desorden en la naturaleza, los problemas relativos a la educación, a la autoridad, a la libertad, el sentido de la historia y del progreso, el misterio del más allá, y finalmente, sobre el fondo de estos problemas, Dios, su existencia, su carácter personal y su providencia.

Es evidente que *ninguno de estos problemas puede hallar una adecuada solución al nivel de las ciencias positivas*, naturales y humanas, porque sus métodos específicos no ofrecen posibilidad alguna de afrontarlos de manera satisfactoria. *Semejantes cuestiones pertenecen a la esfera específica de la filosofía, la cual, trascendiendo los aspectos meramente exteriores y parciales de los fenómenos, se dirige a la realidad integral, tratando de comprenderla y de explicarla a la luz de las últimas causas.*

Así la filosofía, aún teniendo necesidad de la aportación de las ciencias experimentales se presenta como *una ciencia distinta de las otras, autónoma y de máxima importancia para el hombre, el cual siente interés no sólo por observar, describir y ordenar los varios fenómenos, sino también y sobre todo por comprender su verdadero valor y su más hondo sentido.*

Es claro que *ningún otro conocimiento de la realidad lleva las cosas a este supremo nivel de la inteligencia*, prerrogativa característica del espíritu humano. En tanto no se da *respuesta a estos interrogantes fundamentales*, toda la cultura queda por debajo de la capacidad especulativa de nuestra inteligencia. Puede decirse, por consiguiente que *la filosofía tiene un valor cultural insustituible*; ella constituye **el alma de la auténtica cultura**, porque *plantea las cuestiones sobre el sentido de las cosas y de la existencia humana en el modo verdaderamente adecuado a las aspiraciones más íntimas del hombre.*

### Filosofía y Ciencias Particulares

Según J. Casaubón, en “Nociones generales de Lógica y filosofía”<sup>34</sup>:

La *distinción entre filosofía y ciencias* tuvo lugar ya avanzada la edad moderna, y fue sistematizada por el racionalista alemán *Christian Wolff* (1679-1754), quien dividió en tres partes el saber humano:

1. Filosofía: conocimiento de los posibles (“a priori”)
2. Matemática: conocimiento de la cantidad abstracta
3. “Historia”: conocimiento de los meros hechos (“a posteriori”).

<sup>33</sup> Sagrada Congregación para la Educación, Roma, 20 de enero de 1972, II, 1 y 2.

<sup>34</sup> J. Casaubón, Nociones generales de Lógica y filosofía, Buenos Aires, Estrada, 1985, págs. 8 y 9.

Así, *la filosofía* quedaba totalmente separada de la existencia real de las cosas, y las *ciencias positivas* eran mero conocimiento de hechos, de existencias concretas.

Esto se difundió rápidamente, y se agravó en el siglo XIX con el *positivismo* de A. Comte<sup>35</sup>, que sólo admitía como conocimiento válido de las cosas reales las ciencias positivas; y también en el *desgajamiento paulatino, respecto de la filosofía*, de la psicología experimental, de la física matemática, de la matemática misma, de muchas ciencias sociales y hasta de la lógica en cuanto lógica matemática o simbólica.

La cuestión está en saber si esta *separación* es realmente válida o no. Actualmente existen varias *posturas* acerca de las relaciones entre filosofía y ciencias y sobre la validez o invalidez de su separación. La distinción más difundida es la de los tres grados de abstracción y la de la que afirma que *las ciencias positivas son aquellas que, a diferencia de la filosofía, explican las cosas por sus causas o razones próximas, y no últimas*.

Para Héctor Mandrioni en su *Introducción a la Filosofía*<sup>36</sup>, se puede afirmar que *el dominio en que se mueve la ciencia positiva, es el reino de la experiencia humana explícita, expresada a través de hechos definidos y en la inmediata coordinación de los mismos por medio de leyes*.

El *objeto de la ciencia positiva* consiste en el estudio de la diversidad de los *fenómenos* y de su síntesis. A este dominio de *lo relativo o fenoménico*, sobre el cual posee el saber científico una competencia exclusiva, se opone la competencia, también exclusiva, de *la metafísica*, sobre *lo trascendente o absoluto*.

Así tendríamos que, mientras el filósofo busca *las razones absolutas de la realidad*, el científico se preocupa por *el establecimiento de las leyes que rigen los fenómenos*. Mientras la primera busca *las raíces no empíricas de la realidad*, la segunda inquiriere *la explicación de la realidad a través del conocimiento de las relaciones puramente fenomenales entre las cosas*. La primera tiene como objetivo esclarecer *los principios ontológicos de las cosas o las causas fundamentales*; la ciencia positiva renuncia al conocimiento último de la causa real productora, a cambio del *conocimiento de la ley, norma o regularidad de variaciones fenoménicas*.

El camino de la ciencia positiva, a partir de su independencia de la filosofía, se caracteriza por un progresivo y acentuado abandono de las preocupaciones por todo lo que sea *“cosa” o “sustancia”*, a favor de *una consideración más exclusiva de la pura “relación” entre fenómenos*. Se buscan, no *las razones fundamentales* del ser real de las cosas, sino *las manifestaciones de lo que ya es*; la ciencia positiva se mueve en el ámbito de un *“dato”*, o de términos, cuya razón de su ontológica primordial no pertenece a su método explorarla, sino que *la supone*. Esto es lo que se quiere indicar, cuando se afirma que la ciencia *no busca el “qué” último de las cosas, sino el “cómo suceden los fenómenos”*.

A la ciencia le interesa el orden estable y permanente de sucesión y concomitancia de los fenómenos; *busca lo inteligible de las relaciones fenomenales*. Al filósofo toca *indagar el orden del ser, de lo absoluto*, en una palabra, de la realidad misma.

---

<sup>35</sup> Comte, A. (1798-1857). Filósofo francés, fundador del positivismo. Sostuvo que la humanidad había pasado por tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva (que él juzgaba como la superior y definitiva) en la que, renunciando a explicar por las causas, la ciencia se limita a dar leyes de sucesión y coexistencia de los hechos experimentales. Su obra principal es el “Curso de Filosofía positiva”. Nota de Casaubón.

<sup>36</sup> H. Mandrioni, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Kapelusz, 1964, págs. 248-265.301.

La actitud de la filosofía antigua y medieval que intentaba reducir todo el saber a la filosofía, es insostenible hoy, pues revelaría una ambición desmesurada. No menos insostenible se ha manifestado el “cientismo” con su negación de la especificidad de la especulación filosófica, y la reducción violenta de todo saber a lo puramente fenoménico.

Es preciso admitir que ciencia y filosofía *pertenecen a campos irreductibles* entre sí y distintos. Sería pernicioso abogar por una absorción o concordismo simplista.

Se suele hablar de “*limitación de la ciencia*”. No se trata de una insuficiencia en el propio campo de la ciencia. Desde este punto de vista la ciencia es autosuficiente y capaz de progresar indefinidamente valiéndose de sus propios métodos. Se dice con exactitud “limitación de la ciencia”, *cuando se la compara con el campo total del saber*, pues entonces se comprueba que la ciencia *se limita sólo a cierto orden* de problemas, y a encarar la realidad *desde cierto ángulo*, que por naturaleza excluye de su visión toda una serie de realidades irreductibles a su punto de vista. El punto de partida de la ciencia, su objeto, su método, su estructura, *presuponen* una cantidad de problemas que la ciencia agita; una serie de cuestiones subyacentes cuyas soluciones implícitamente usufructúa, pero cuya posición explícita y reflexión directa quedan necesariamente al margen de su método experimental. Necesita disponer de soluciones sobre temas ajenos a su método y a sus fines.

Existe un hecho simple y definitivo que muestra cómo el ejercicio de la ciencia utiliza resortes inteligibles que no son de su competencia y que por lo tanto presuponen un saber especial distinto que los justifique. El acto humano de conocer, pleno y perfecto, es, sin duda, el “juicio”. ¿Qué implica esta operación fundamental de la mente? En primer lugar una pluralidad y diversidad de elementos puramente empíricos; una síntesis, luego, de todos los fenómenos representados por medio de un concepto no empírico que religa entre sí todos los datos de la experiencia. En tercer lugar, el juicio involucra, sobre todo, una afirmación existencial que otorga un valor lógico o moral a los datos conceptuales.

*He aquí la cuestión central eminentemente filosófica: ¿el juicio implica, sí o no, la afirmación de un valor real?* Con razón afirma Maréchal que sólo existe la posibilidad de una doble respuesta: o el agnosticismo absoluto (con la muerte de la ciencia), o la franca admisión de la metafísica (con la legitimidad de un orden de valores absolutos y reales). Pues bien, este planteo y esta dilucidación del valor del “juicio”, del que pende el valor de la ciencia, siendo eminentemente *problemas metafenoménales*, y estando *la ciencia capsulada en lo estrictamente fenoménico*, no le pertenece a ella plantearlos y resolverlos sino usar la solución que ofrece la filosofía. La ciencia, edificada sobre juicios, necesita de ellos y, por lo tanto, deja abierta la posibilidad y necesidad de otro saber. J. Maréchal ha desarrollado “in extenso” este tema sintetizándolo en esta proposición básica. “El método científico sólo puede afirmar su autonomía, limitando su competencia”<sup>37</sup>.

Cuando se afirma que la filosofía es *un saber que busca dar una respuesta fundamental*, se quiere decir, que intenta dar una respuesta de tal manera última y definitiva, que ya no sea posible otra interrogación; de tal manera pretende *autofundarse*, que no necesite de ningún fundamento ajeno a la esfera de sus propios medios. *Justifica sus propios fundamentos y reflexiona sobre sus propios principios. Se trata de encontrar la respuesta al último “por qué”*.

---

<sup>37</sup> Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Desclée, T. 1, pág. 8.

La *ciencia* es un saber auténtico y una explicación real, pero *no es el saber total e integral*. No existe una adecuación perfecta entre *fenómeno* (estudiado por la ciencia) y *realidad total*. Se ha dicho que la ciencia constituye “la mitad de la obra del espíritu”. Su mirada *sólo abarca una región* del reino inteligible.

La *filosofía* tiene su propio origen, su modo específico de interrogar la realidad y de alcanzar sus verdades. La constitución de la filosofía no depende de la constitución de las ciencias. Antes de la constitución de esta última, ya la filosofía había tocado genialmente los toques posibles en la mayoría de los problemas planteables. Posee sus propios fundamentos y sus propios principios; además, sólo ella está llamada a reflexionar sobre la validez de los mismos.

¿Cuál es su lugar jerárquico dentro de la escala del saber? Sin duda *no está debajo* de las ciencias positivas. *No está tampoco en medio de las ciencias*, mezclada con ellas como una rama más de ese saber; no surge como una especialización del saber positivo. *No está simplemente al lado de la ciencia*, como dos saberes paralelos que se dividirían entre sí todas las preocupaciones del espíritu. Mejor es afirmar que ***la filosofía es el saber culminante, y no absorbente; el horizonte mayor y último de todo conocimiento humano racional; el saber destinado a regir, juzgar y ordenar desde las razones primordiales*** la totalidad de las preocupaciones primordiales del hombre. En este sentido es exacta y profunda la afirmación de Jolivet:

“La metafísica, *no está tanto más allá del saber positivo y experimental, cuanto en este mismo saber* (aunque en potencia solamente y no en acto), exactamente como el inteligible (o la idea), objeto de la inteligencia sola, está en la sensación (o imagen sensible), aunque inaccesible al sentido como tal”<sup>38</sup>.

A pesar de la *recíproca autonomía*, *la visión integral de la realidad exige unir lo que en razón de la indagación metódica se ha distinguido*. Aunque descartamos la organización de un saber unívoco y lineal, es, con todo, una exigencia fundamental del espíritu del hombre el tratar de *establecer la unidad en el conjunto de la reflexión humana*. es indudable que *el alma natural* de todo este inmenso saber debería ser la “metafísica”. En la inmensa red de “sentidos y significaciones”, manejados y descubiertos por las ciencias, *la metafísica debería aportar el sentido y la significación suprema y última*.

La ciencia, además de ofrecer a la filosofía un inmenso campo de especulación, es siempre, por el rigor de su método, la exactitud de sus cálculos y la evidencia de sus resultados, *un aviso permanente para la filosofía*, cuando comienza esta última a perderse en la sofística, en los irracionalismos y escepticismos.

La filosofía *intenta explorar las razones fundamentales de las cosas*, y para ello, *instalándose en el mirador del ser* (punto de vista privilegiado por su universalidad y radicalidad), *trata de abarcar el horizonte entero de lo real* para ofrecernos una visión explicativa fundamental *de todo* lo que existe. Mientras *las ciencias particulares* se abren sobre un *determinado* horizonte, y en él, partiendo de la complejidad de lo diverso tratan de hacer una primera unificación de esa realidad regional, a través de leyes, teorías y sistemas, *la filosofía no se circunscribe al detalle de una región*, sino que partiendo de lo más “uno y universal”, *trata de iluminar lo diverso y cambiante con la luz del ser*, hasta llegar a lo absolutamente último.

---

<sup>38</sup> Regis Jolivet, *Traité de philosophie: Logique, cosmologie*; Lyon-Paris, Vitte, 1945, t. I, pág. 21.

## Unidad 1

### Antropología Filosófica

Se podría afirmar que hay por lo menos tres modos de encarar el estudio de esta asignatura: uno **histórico**, un segundo **fenomenológico** y otro **analítico sistemático clásico**. En la siguiente propuesta metodológica trataremos de integrar los tres modos pero privilegiando el tercero.

El “**esqueleto**” del curso tendrá su síntesis en la definición de la esencia y naturaleza del existente humano y se detendrá en una “anatomía” que estudiará sus facultades como las partes de un todo. Las unidades temáticas emprenderán la tarea de estudiar cada una de las facultades del hombre, iniciando por las inferiores y culminando en las superiores.

La **parte histórica**, en forma muy sumaria, la encontrarán en la primera unidad, en la que emprenderemos el estudio de las visiones del hombre a través de la historia de la filosofía. Lógicamente, no se tratará sólo de pasar revista a las distintas posiciones sino de una lectura crítica que vaya haciendo emerger la visión adecuada o la verdad sobre el hombre en confrontación con otras visiones.

La **parte descriptiva o fenomenológica** estará resumida en la tercera unidad. Como se verá, esta sola unidad podría desplegarse y desarrollarse a lo largo de todo el año. Trataremos de que el estudio de las propiedades específicas del hombre se haga sin perder la síntesis e integración. Se trata de temas importantísimos como el lenguaje, el trabajo, la relación social, etc.

Proponemos como **método** de la Antropología Filosófica, siguiendo a Guillermo Blanco, el que *parte de las operaciones y de ellas se remonta a sus causas*, que son las facultades y, en definitiva, el sujeto persona. Por ello, nos vemos obligados, en algunos casos a cambiar el orden de exposición de algunos de los mismos autores que seguimos. Así, por ejemplo, al estudiar el conocimiento sensible externo, no comenzaremos, como hace Verneaux, a quien no obstante seguimos, con el objeto de los sentidos externos, sino que partiremos del estudio de la sensación y la percepción, para de allí concluir con las facultades (los sentidos externos), su naturaleza y su objeto.

En este sentido, antes de abocarnos al estudio analítico de las facultades nos detendremos a considerar *algunas acciones o actividades específicamente humanas*, como el lenguaje, el trabajo, la técnica, el arte, etc., a partir de las cuales se puede llegar a conocer a la persona misma y las facultades o potencias por las que ella opera.

Existe una *dificultad en hallar un solo manual que siga este proyecto didáctico*. Algunos libros, en mi opinión, son buenos para la exposición histórica, otros lo son más para la fenomenología (en algunos casos con pérdida de la visión sintética integradora), otros desarrollan mejor la parte analítica sistemática sobre las huellas de Aristóteles y Tomás de Aquino (en muchos casos con una cierta necesidad de actualización en la presentación).

Es por ello que estas páginas, preparadas con dedicación a los alumnos, pueden resultar útiles siempre que se espere encontrar en ellas lo que se pretende compartir: las “fichas” de exposición de las clases que usa el profesor, compuestas, en su mayor parte, de ideas, argumentos, y e incluso las mismas palabras, de los textos de otros que han sabido escribir mejor sobre estos temas. Sepan disculpar si a veces hay imprecisiones en las citas y referencias.

Fuentes principales de estas exposiciones son, en este orden, las Reportaciones de clases y el libro de Mons. Guillermo Blanco (y a través suyo la filosofía antropológica de Aristóteles y de Tomás de Aquino)<sup>39</sup>; los manuales de Roger Verneaux, Battista Mondin (en italiano) y Jacinto Choza y obras inéditas de Luis M. Etcheverry Boneo. A estas fuentes remito para una lectura directa.

### El hombre como problema y como misterio

La denominación “hombre como problema y como misterio” hace referencia a la riqueza, profundidad y dificultad del tema y a la vez a la necesidad de aceptar los límites de la filosofía para pensar al hombre y la necesidad de tener en cuenta los datos de la revelación divina para comprenderlo más cabalmente.

## **1. Síntesis de las principales visiones del hombre en relación a Dios y el mundo desde el comienzo de la reflexión filosófica hasta nuestros días**

El objetivo de esta visión histórica introductoria consiste en ayudar a los alumnos para que se enfrenten sumariamente a la cuestión del “hombre” tal como ha sido planteada y resuelta en la historia del pensamiento filosófico humano en sus diversas etapas: antigua, judeocristiana, medieval, moderna y contemporánea, y que lo hagan desde un punto de vista sanamente crítico, dilucidando las verdades de los errores.

La referencia del hombre a los otros dos grandes valores de toda cultura o cosmovisión - Dios y mundo - implica estudiar su *distinción, jerarquía y relación*.

A tal efecto, se proponen resúmenes de algunos textos para la lectura, comentario y diálogo.

Pero parece conveniente introducir previamente las secciones que siguen.

### **1.a. Visión del hombre y visión del mundo**

Ante todo, un aclaración terminológica. Cuando hablamos de una "visión del hombre" entendemos "**visión acerca del hombre**". La palabra "visión del hombre" también encuentra expresiones más o menos intercambiables en la equivalente "imagen del hombre".

Pero, como el hombre no es la exclusiva realidad acerca de la cual se puede tener una "visión", la "visión del hombre" resulta necesariamente comprendida dentro de una "visión del mundo" o "cosmovisión", o sea de una visión de toda la realidad o de la totalidad de lo real.

De allí que convenga previamente acordar qué se entiende por una "cosmovisión".

*“Una cosmovisión es un conocimiento, una valoración y una toma de posición vital que posee en un determinado momento un sujeto o una*

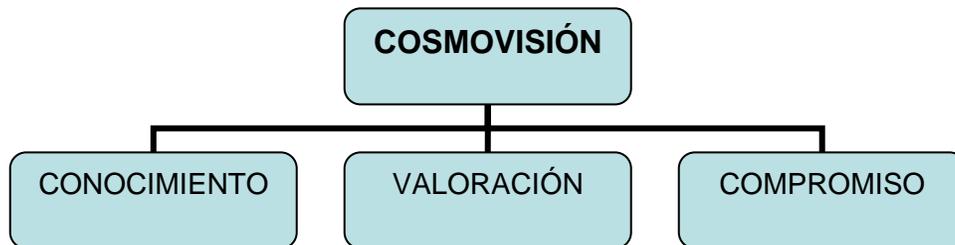
---

<sup>39</sup> En marzo de 2002 apareció la primera edición del libro de Guillermo Blanco “Curso de Antropología Filosófica”, que publica un resumen del contenido de sus clases a lo largo de su vida docente (EDUCA, Buenos Aires).

sociedad, frente a la totalidad de la realidad: el Ideal, el hombre y la naturaleza”<sup>40</sup>.

Cuando se dice “en un determinado momento” se refiere, por ejemplo, a la cosmovisión de la llamada “Cristiandad Medieval” en el siglo XIII, pero podríamos también estudiar la cosmovisión cristiana en cuanto evoluciona en la historia a partir del siglo I y a lo largo de los dos mil años del cristianismo.

Importa destacar que una cosmovisión supone: 1) un conocimiento, 2) una valoración, 3) una toma de posición vital o comportamiento resultante, actitud o compromiso. No se trata sólo de un conocimiento. Afecta a la inteligencia y a la voluntad, a todas las facultades del hombre.

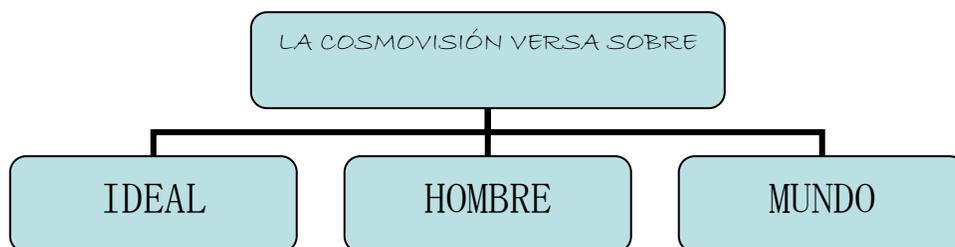


En otras palabras, se trata de “la imagen complexiva resultante del conjunto de cosas, reales o supuestas, que importan o motivan, y, por tanto, se imponen en la línea de conducta de un sujeto o de un grupo social. Es un modo de ver y de vivir la vida”<sup>41</sup>.

Todo sujeto humano posee, explícita o implícitamente, una cosmovisión, que puede ir evolucionando en el tiempo. Todo grupo social, más o menos amplio, posee también una cosmovisión más o menos definida, que puede cambiar históricamente.

La cosmovisión personal se constituye con *elementos individuales* que se integran con *elementos supraindividuales* o comunes, particulares y generales<sup>42</sup>.

Ahora bien, esa cosmovisión es el comportamiento resultante de la imagen acerca de tres categorías de la realidad: 1) el Ideal, 2) el hombre mismo, individual y social, 3) la naturaleza circundante.



Los tres elementos presentes en toda cosmovisión, Ideal, hombre y mundo, interactúan, y se dan entre ellos vinculaciones recíprocas y un orden jerárquico<sup>43</sup>.

El **Ideal** es la concreción de una idea o valor que constituye la meta suprema a la que ese sujeto tiende de un modo absoluto. El Ideal de una cosmovisión vigente puede que sea Dios, pero también podría ser algo material o algo del propio sujeto.

El “**mundo**” se refiere, en este caso, de las dos acepciones, no a la general que usamos cuando hablamos de una “visión del mundo” o una

<sup>40</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, entre otros lugares: El cristianismo frente a la cosmovisión actual, Buenos Aires, 1979, para uso de los oyentes.

<sup>41</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

<sup>42</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

<sup>43</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, idem.

“cosmovisión” y que comprende los tres elementos aludidos, sino a la otra acepción más restringida y propia según la cual *mundo significa la naturaleza inferior al hombre*.

Conforme a esa configuración de los tres elementos resulta una *cosmovisión determinada*. Existe una cosmovisión vigente en la cultura y civilización griega en el siglo de Pericles, una cosmovisión de la cultura y civilización romana en la época posterior a Constantino, una cosmovisión de la cultura y civilización europea medieval en el tiempo de Carlomagno. Y aún podríamos distinguir en estos tres momentos de la cosmovisión supraindividual, las cosmovisiones personales de Sócrates (siglo V a. C.), de San Agustín (siglo IV-V d. C.) o de Alcuino (siglo IX).

En este curso proponemos *una visión del hombre* (integrada en una visión de toda la realidad) *de acuerdo a la filosofía y a la fe cristiana*.

Estudiaremos al hombre como persona, social por naturaleza; como creatura, dependiente de modo contingente de Dios, su Causa y último Fin. Frente a la naturaleza circundante, el hombre aparecerá como distinto y superior, y compendiando en sí mismo, en cierto modo, todo el cosmos. El hombre es una totalidad sustancial de alma espiritual (inmortal) y cuerpo material. Se destaca por el entendimiento y por la voluntad libre. Por el conocimiento intelectual alcanza las esencias de las cosas (realismo) y la verdad objetiva. Por la libertad, siguiendo las normas éticas que lee en su propia naturaleza, se hace protagonista de su propio destino.

Los cristianos estamos convencidos de que, además de lo que está *al alcance de la razón natural* acerca del hombre, recibimos una *revelación divina* por la que comprendemos más acabadamente el sentido último del misterio del hombre (que nos habla del "hombre caído" y el "hombre redimido", del pecado y la gracia, entre otros aspectos). La *visión cristiana del hombre* se alimenta de los datos de la razón y de la elevación de la razón por la fe.

### **1.b. Verdad sobre el hombre y visiones inadecuadas del hombre**

Hablamos de *Visiones Adecuadas y Visiones Inadecuadas sobre el hombre*.

Al utilizar el término "*adecuación*" necesariamente hacemos referencia a dos términos, uno de ellos un punto de referencia y de comparación modelístico, el otro un punto que se adapta o no se adapta, se conforma o no se conforma al primero. Cuando definimos la "*verdad*"<sup>44</sup>, lo hacemos afirmando que ella es "la adecuación de la inteligencia y la realidad". Y aquí se trata de que lo concebido intelectualmente precisamente *se adecua* a la realidad. Por ello, hablar de una "visión adecuada sobre el hombre" equivale a hablar de "*la verdad sobre el hombre*"<sup>45</sup>.

Como el hombre no accede sino gradualmente al conocimiento de la realidad, no se puede afirmar que una visión del hombre, por más que sea adecuada, y exprese la verdad sobre el hombre, lo agote exhaustivamente. Por eso, si bien *hay una verdad sobre el hombre*, parece mejor hablar de *visiones*

---

<sup>44</sup> Distinguimos entre la verdad y el error, adecuación o inadecuación de la inteligencia a la realidad, por una parte, y, por otra, *los estados del espíritu*: la certeza, la opinión o la duda, o los grados de manifestación de la realidad a la conciencia: evidencia, probabilidad, posibilidad.

<sup>45</sup> Así se expresa precisamente el Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979), que habla de "la verdad sobre el hombre" y de las "visiones inadecuadas del hombre en América Latina" (nn. 304-315).

*adecuadas sobre el hombre*, las cuales serán adecuadas en la medida en que expresen algo de la verdad sobre el hombre.

Una visión del hombre será *inadecuada* si no define al hombre por su esencia, u olvida algunas de sus propiedades, o radicaliza algún aspecto en detrimento de otros (visión reductiva), o no reconoce la debida *distinción, relación y orden* entre las partes.

Damos a continuación, a modo de ejemplo, *algunas visiones inadecuadas* sobre el hombre:

**Visión atea:** Pretende negar la existencia de Dios.

**Visión secularista:** Pretende que el hombre obre como si Dios no existiese.

**Visión panteísta:** Identifica a Dios con el mundo y hace del hombre una emergencia de Dios.

**Visión dualista o espiritualista:** Concibe al hombre como una dualidad de espíritu y cuerpo más o menos en conflicto, negando su unidad, y privilegiando a la parte espiritual. En esta línea están Platón y Descartes y hasta el mismo San Agustín.

**Visión materialista:** Reduce el hombre al cuerpo, sin distinción esencial de los animales; sólo existen sustancias materiales. Un ejemplo de materialismo lo tenemos en C. Marx.

**Visión determinista:** Niega la libertad humana. Admite diversas formas: determinismo psicológico, sociológico, filosófico, etc. Una variante es "la visión de la persona como prisionera de las formas mágicas", "víctima de fuerzas ocultas", o "fatalista"<sup>46</sup>.

**Visión psicologista:** Reduce la persona a su psiquismo, víctima del instinto, erótico o agresivo, o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos<sup>47</sup>.

**Visión economicista:** Reduce todo a lo económico. Comprende la *visión consumista*, la *visión individualista liberal* y la *visión colectivista marxista*<sup>48</sup>.

**Consumismo:** Estilo de vida orientado no a "ser" más, sino a "tener" más. Está emparentado con la visión hedonista, que orienta la vida al "placer" corpóreo y terreno, y con la visión utilitarista, que hace que el hombre privilegie el uso de las cosas materiales que le son útiles como medios para conquistar el tener, el placer o el poder.

**Visión estatista:** Niega la primacía de la persona y de la familia frente al poder del Estado<sup>49</sup>.

**Visión cientista o positivista:** Sólo reconoce como verdad lo que la ciencia empírica puede demostrar; en nombre de esa ciencia pretende justificarlo todo<sup>50</sup>. El fundador del Positivismo es Comte, para quien por la *Ciencia Positiva* la humanidad adquiere un mayor desarrollo y supera a la *Filosofía* y la *Religión*.

**Visión escéptica:** Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda alcanzar la verdad o la certeza.

**Visión idealista:** Posición gnoseológica que niega que el hombre pueda conocer las cosas en sí, e incluso que éstas existan. Reduce el ser de las cosas a su *aparecer* en la inmanencia de la conciencia. Son idealistas Kant y Hegel.

**Visión empirista:** Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a los sentidos. El padre del Empirismo es David Hume.

---

<sup>46</sup> Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla, 1979).

<sup>47</sup> Cf. Ídem.

<sup>48</sup> Cf. Ídem.

<sup>49</sup> Cf. Ídem.

<sup>50</sup> Cf. Ídem.

**Visión racionalista:** Actitud gnoseológica que reduce los medios de conocimiento del hombre a la razón. Son racionalistas R. Descartes e I. Kant.

**Visión autonomista:** Postura ética que afirma la *autonomía absoluta del sujeto* para darse a sí mismo las normas de conducta y desconoce a Dios y a la ley natural como expresión de la ley divina. Un ejemplo del autonomismo moral es Kant. Frente al autonomismo, la moral realista opone el *teonomismo*, que ve en Dios la fuente de las normas que se manifiestan a la razón.

**Visión relativista<sup>51</sup>:** Considera que no existen la verdad y los valores morales absolutos, objetivos, universales y permanentes sino que dependen del contexto del tiempo (historicismo), la comunidad (consensualismo), cada sujeto (subjetivismo<sup>52</sup>) o la utilidad (pragmatismo). El relativismo promueve la tolerancia como medio para la paz social, independientemente de la verdad y el bien.

**Visión emotivista:** Según esta orientación los valores y normas morales no se captan por la razón ni manifiestan la actividad racional del hombre sino sentimientos, emociones y afectos. El emotivismo es no-cognocitivismo<sup>53</sup>.

**Visión utilitarista<sup>54</sup>:** Para el utilitarismo no importa el bien intrínseco de una acción sino que su bondad o corrección es medida únicamente por *las consecuencias* de la acción (consecuencialismo). Para el utilitarismo “el fin justifica los medios” por el principio de la mayor felicidad.

### 1.c.Textos

Los textos que se proponen a continuación coinciden en señalar, con algunos matices diferentes, los acentos que la visión acerca del hombre ha tenido en las *tres grandes etapas de la filosofía en Occidente: la filosofía antigua grecorromana, la filosofía judeocristiana y la filosofía moderna y actual*.

#### **BATTISTA MONDIN<sup>55</sup> - L'uomo, chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993, sett. e.d., pp. 10-15.**

El hombre ha sido estudiado en la filosofía griega, en la filosofía cristiana, la filosofía moderna y la filosofía contemporánea.

En la filosofía clásica griega el hombre fue estudiado desde una perspectiva *cosmocéntrica*; en la filosofía cristiana en una perspectiva *teocéntrica*; en la filosofía moderna y contemporánea, en una perspectiva *antropocéntrica*.

PERÍODO HISTÓRICO	PERSPECTIVA
Filosofía Griega, siglos VI a. C. hasta JC	<b>COSMOCÉNTRICA</b>
Filosofía cristiana medieval y renacentista, siglos I a XV	<b>TEOCÉNTRICA</b>
Filosofía moderna y actual, siglos XVI a XXI	<b>ANTROPOCÉNTRICA</b>

Las antropologías más significativas elaboradas en **perspectiva cosmocéntrica** son las de Platón, Aristóteles y Plotino.

*Para Platón* (429-348) el hombre es esencialmente el alma; alma espiritual e incorruptible, y, por tanto, ciertamente inmortal. La inmortalidad del alma no constituye verdaderamente un problema para Platón. El único verdadero problema para él es el de rescatar el alma de la prisión del cuerpo.

*Para Aristóteles* (384-322) el hombre está esencialmente constituido de alma y de cuerpo. En el hombre, el alma cumple el rol de forma (sustancial), y precisamente por ello, no obstante su evidente superioridad respecto del cuerpo, no está en grado de escapar a la corrupción y, por tanto, a la muerte.

<sup>51</sup> Cf. Relativismo en Rodríguez Duplá, *Ética*, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 105-113.

<sup>52</sup> Cf. Subjetivismo en Rodríguez Duplá, *Ética*, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 95-104.

<sup>53</sup> Cf. Emotivismo en Rodríguez Duplá, *Ética*, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 98-100.

<sup>54</sup> Cf. Utilitarismo en Rodríguez Duplá, *Ética*, Madrid, B. A. C., 2001, Págs. 115-131.

<sup>55</sup> **Battista Mondin**, autor italiano contemporáneo, nacido en 1926, expositor de temas de filosofía y teología.

Plotino (siglo III) retoma la concepción de Platón, la dicotomía entre alma y cuerpo; la “nóesis”, o sea, el conocimiento intelectual, pertenece exclusivamente al alma.

Con el cristianismo se abre para el hombre, y por lo mismo también para la reflexión antropológica, una nueva perspectiva. El fondo sobre el cual se desarrolla la vida humana no es ya el de la naturaleza, del cosmos, como era para los griegos, sino el de la historia de la salvación, o sea, la historia de las relaciones de Dios con la humanidad. En consecuencia, la reflexión antropológica de los autores cristianos tiene como punto de referencia constante a Dios mismo: es una reflexión resaltadamente teocéntrica.

Entre las innumerables antropologías delineadas por los pensadores cristianos durante la época de la patrística y de la escolástica, dos se distinguen sobre todas las otras por su originalidad y profundidad, la de San Agustín y la de Santo Tomás de Aquino.

San Agustín (354-430) ha estudiado al hombre con pasión extraordinaria; se puede decir que toda la obra agustiniana está esencialmente centrada además de en Dios también en el hombre. A la luz de la revelación cristiana, en la especulación de Agustín adquieren relieve nociones y problemas que el pensamiento griego no había todavía sabido o podido profundizar, como la del mal, el pecado, la libertad, la persona, autotranscendencia, etc. En las líneas fundamentales, de cualquier modo, la antropología de Agustín se inspira en Platón: la misma dicotomía entre alma y cuerpo, la reducción del hombre esencialmente al alma, la completa autonomía del conocimiento intelectual respecto a cualquier aporte del cuerpo.

Santo Tomás (1224-1274), aun trabajando siempre en una perspectiva teocéntrica, en el estudio sobre el hombre como sobre cualquier otra realidad hace un uso más riguroso y sistemático del análisis filosófico de los otros autores cristianos, incluyendo Agustín. En lo que concierne a la antropología él está seguro, por una parte, que Platón ofrece una solución que está de acuerdo sustancialmente con la fe, pero la encuentra filosóficamente defectuosa. Por otra parte, ve que Aristóteles pone a su disposición una concepción del hombre filosóficamente mucho más sólida pero en algunos puntos incompatible con la revelación cristiana, al menos para aquellos que aceptaban la interpretación averroísta del pensamiento del Estagirita. Por estos motivos, Santo Tomás elabora una nueva antropología filosófica que tiene como puntos característicos los siguientes: el hombre está esencialmente compuesto de alma y cuerpo, pero el alma no está sujeta al cuerpo como el cuerpo al alma; ésta posee el ser directamente, o sea, que tiene su propio acto de ser, y de él hace partícipe al cuerpo. Hay, pues, una unidad profunda, sustancial, entre el alma y el cuerpo propio porque el acto de ser de ambos es único. Pero, al mismo tiempo, poseyendo el alma una relación prioritaria hacia el acto de ser, la muerte del cuerpo no puede afectarla. El alma es, por tanto, inmortal por derecho.

Con el inicio de la época moderna la investigación antropológica abandona la investigación cosmocéntrica de los filósofos griegos y la teocéntrica de los autores cristianos y se orienta hacia una dirección antropocéntrica. El hombre constituye el punto de partida del cual se mueve y en torno al cual permanece constantemente polarizada la investigación filosófica. Así en Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Hume (1711-1776), Comte (1798-1857), Marx (1818-1883), Freud (1856-1939), Heidegger (1889-1979), Gehlen, etc.

Se puede no obstante observar, aún moviéndose todos en una perspectiva antropocéntrica, que los filósofos modernos continúan todavía en un primer tiempo elaborando antropologías de corte metafísico que se inspiran generalmente en Platón: Descartes, Pascal (1623-1662), Spinoza, Malebranche (1638-1715), Vico (1668-1744), Leibniz (1646-1716).

Un nuevo modo de estudiar al hombre se impone después de Kant (1724-1804), o sea, después que éste ha tratado de probar la absurdidad de la pretensión de la metafísica. Kant intentó elaborar una antropología de índole práctica, haciendo ver que el hombre es un existente diverso de los demás en su valor, su dignidad y su condición de persona, y que a estas características debe corresponder un comportamiento adecuado.

En la “Introducción a la Lógica” Kant dice que el campo de la filosofía se encierra en las siguientes cuestiones: 1) Qué cosa podemos saber. 2) Qué cosa debemos hacer. 3) Qué cosa podemos esperar. 4) Qué cosa es el hombre. La primera pregunta se refiere a la metafísica, la segunda a la ética, la tercera a la religión, la cuarta a la antropología. Las primeras se pueden reducir a la última cuestión, en cuanto todo se fundamenta sobre el hombre.

La crítica kantiana a la metafísica, los avances de la ciencia, la emergencia de la conciencia histórica y otros factores, ya en el siglo XIX, y después todavía más decididamente en el siglo XX, han operado un vuelco decisivo en los estudios antropológicos: se abandona el terreno metafísico, en el cual los filósofos habían operado hasta Kant, para colocarse sobre otros terrenos: de la historia, de la ciencia, de la cultura, de la fenomenología, del psicoanálisis, de la religión, etc. De este modo se obtiene toda una serie de nuevas imágenes del hombre: hombre económico (Marx), hombre instintivo (Freud), hombre angustiado (Kierkegaard, 1813-1855), hombre ex-istente (Heidegger), hombre falible (Ricoeur, 1913-), hombre hermenéutico (Gadamer, 1900-2002), hombre problemático (Marcel, 1889-1973), hombre cultural (Gehlen)...

La antropología filosófica, enseñada así abundantemente por la historia, está hoy en grado de desarrollar un discurso sobre el hombre más rico y más completo que en el pasado.

## **LOBATO, A. - Antropología y metantropología; los caminos actuales de acceso al hombre - en AQUINAS, Roma, mayo-agosto 1987, F2, 175-211.**

En la antropología clásica el hombre tiende a verse como un existente entre los demás, en un horizonte de totalidad, con cierta comunión con el resto de los entes, y emergiendo entre todos por algunas características propias. La definición del hombre se hace por sus diferencias: “el animal que tiene logos” (Aristóteles); “imagen y semejanza de Dios” (Sagrada Escritura). Se oscila entre dar razón del hombre desde el mundo (microcosmos, animal racional) o desde lo divino (imagen de Dios); pero siempre es el hombre

como parte integrante de un todo, de una realidad envolvente. La antropología clásica encuentra en Tomás de Aquino su mejor exponente.

En la **antropología kantiana** nació, como una *inversión de la marcha*, la llamada “revolución copernicana” de la *suplantación del ser (objeto) por el pensar (sujeto)*. El pensar es la clave para dar razón del hombre mismo. La metafísica es un sueño imposible; el camino de la filosofía es la antropología. *El hombre es punto de partida y clave de solución de todos los problemas. El hombre emerge del horizonte de la totalidad*. Este proyecto de Kant apenas tuvo continuadores hasta la obra de *Max Scheler*.

La *tercera etapa* es la de la **situación actual**. El hombre *no sólo ha emergido del seno de la totalidad sino que se ha convertido él en horizonte de totalidad*. Este *antropocentrismo*, en vez de ser unificador, se hace plural. **En vez de antropología tenemos hoy antropologías**<sup>56</sup>.

Este *giro antropológico* que inició *Feuerbach* (1804-1872) en el siglo pasado y se ha convertido en una moda cultural que ha llevado al hombre a una *cierta incapacidad para ir más allá de sí mismo y saltar a la trascendencia* (como un cierto narcisismo connaturalizado) y se ha convertido en la *pretensión de hacer del hombre la norma y fundamento de toda otra realidad*.

PERÍODO HISTÓRICO	PERSPECTIVA
Antropología Clásica, siglos VI a. C. hasta siglo XVII	El hombre <u>en un horizonte de totalidad</u> , sea el mundo sea Dios
Antropología kantiana, siglos XVIII a XIX	El hombre <u>emerge del horizonte de totalidad</u>
Situación actual, siglos XX y XXI, en vez de Antropología tenemos antropologías	El hombre <u>convertido en horizonte de totalidad</u>

**Descartes (1596-1650):**

“Conocí que yo era **una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar**, y que no necesita de lugar alguno para existir ni depende de cosa alguna material.

“Mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar”.  
Discurso del Método IV

“Soy algo que piensa y no extenso...Mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo”. Meditaciones VI.

**Pascal (1623-1662):**

“Es ser miserable saberse miserable; pero es **grande conocer que se es miserable**. Nada hay miserable sino el hombre”.

“Yo puedo concebir un hombre sin manos, pies o cabeza. Pero yo no puedo concebir al hombre sin pensamiento”.

“El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es **una caña pensante**...Aún cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, porque **sabe que muere**. Toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento”.

Pensamientos 255, 256, 258, 264.

**La antropología estructuralista**<sup>57</sup>

según Juan Ruiz de la Peña en “Las nuevas antropologías”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Pueden verse en este artículo las antropologías desde la ciencia, desde la filosofía y desde la teología.

<sup>57</sup> El **pensamiento estructuralista** nace hacia 1960 a partir de la lingüística de Ferdinand De Saussure, en antropología cultural con Lévi-Strauss, en psicología con Jacques Lacan y en psicopatología con Foucault. No niega la existencia del hombre individual, pero le niega todo valor explicativo. Lo que explica todo es la estructura lingüística, sociológica y cultural. Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Págs. 43-44.

Bajo el influjo del neopositivismo del primer *Wittgenstein*, (el estructuralismo) parte de la persuasión de que la filosofía y las ciencias humanas han de adoptar el método de las ciencias exactas. La premisa, pues, va a ser el axioma positivista: *sólo hay un tipo de saber y un tipo de verdad*, el saber y la verdad de las ciencias propiamente dichas que son las ciencias experimentales o de la naturaleza.

El poder corrosivo de (esta tesis) se pone de manifiesto cuando al reduccionismo epistemológico sucede un reduccionismo ontológico: sólo hay un tipo de realidad, la que constituye el material de las ciencias de la naturaleza. *Sólo hay un tipo de verdad porque sólo hay un tipo de realidad*.

No hay ni puede haber ciencias humanas, puesto que *no hay hombre*. No hay ni puede haber historia, puesto que no hay sujeto de la historia. *La filosofía agoniza. Sólo sobrevivirá trasmutándose en análisis lingüístico o en lógica formal*.

Lo que llamamos *hombre* es un simple nudo, un elemento infinitesimal de la estructura, soporte de relaciones y no sujeto de relaciones. “Hombre”, “sujeto” son meros constructos especulativos.

Si algo queda por hacer en esta línea de *demolición del “sueño antropológico”*, es simplemente entonar por el hombre del siglo XX el mismo réquiem que el siglo XIX entonara por Dios. Y a fe que a *Foucault (1926-1984)* le sobran arrestos para oficiar de sochantre en este servicio fúnebre sin que le tiemble la voz. Aunque, advierte (Foucault), en realidad fue *Nietzsche* quien se aperció el primero de la próxima *muerte del hombre* al encontrar el punto en el cual hombre y Dios se pertenecen mutuamente, de tal forma que “la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero” y “la promesa del superhombre significa primeramente, y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre”.

No se piense, sin embargo, que esta muerte anunciada sea un acontecimiento nefasto. Muy al contrario. “*El fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía*. (El) vacío (del hombre desaparecido) no es nada más ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que *finalmente es posible pensar de nuevo*”<sup>59</sup>. O, dicho de otro modo, la desaparición del sujeto sería la “*conditio sine qua non*” para hacer de nuevo ciencia; disipado el miro subjetivista, cabe por fin, y de nuevo, el acceso a la realidad objetiva.

(Foucault, en) “Las palabras y las cosas” concluye con un último párrafo que, a modo de epitafio, da por finiquitada la causa del hombre: “Una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado la ciencia. El hombre es *una invención reciente*. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra...su *próximo fin*. Si esas disposiciones (del saber) desaparecieran tal como aparecieron..., entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.

Si de Foucault pasamos a *Lévi-Strauss (1908-)*, el diagnóstico continúa siendo el mismo. La clave secreta de la entera aventura humana es *el inconsciente*. “El fin primordial de las ciencias no es constituir al hombre sino *disolverlo*..., reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Juan Ruiz de la Peña, Las nuevas Antropologías, Santander, Editorial “Sal térrea”, 1983. Págs. 34-50. El texto es un extracto y resumen del contenido de estas páginas.

<sup>59</sup> Foucault, Las palabras y las cosas, México, 1968, Págs. 332-333, citado por Juan Ruiz de la Peña en Las nuevas Antropologías.

<sup>60</sup> Lévi-Strauss, Le cru et le cuit (Lo crudo y lo cocido), Paris, 1964, P. 18.

¿Qué ocurriría si se integrara la posición estructuralista en una filosofía de la praxis, en una teoría sociopolítica? Puesto que no hay persona, sujeto dador de respuesta, *nadie es responsable* de nada.

## **2.La Antropología Filosófica: 2.a. Su nacimiento<sup>61</sup>**

En la Edad Media el estudio del hombre se titula “De anima”; Santo Tomás, en la Suma Teológica, lo denomina “De homine”.

Hasta Wolff (1679-1754) el estudio del hombre, llamado De Anima, era un estudio simultáneamente experimental y metafísico pero más metafísico que experimental.

En 1732, C. Wolff logra imponer el título “Psicología”. Distingue Wolff una Psicología Racional y una Psicología Empírica. Esta denominación será adoptada por I. Kant.

En 1873, W. Wundt (1832-1920) publica un tratado de “Psicología Fisiológica”, disciplina a la que después llama “Psicología Experimental”.

Al inicio del siglo XX, existen dos disciplinas que tienen por objeto el estudio del hombre: *la Psicología Racional y la Psicología Experimental*.

Inmediatamente, comienza a utilizarse el título “Psicología Científica”, de la que la “Psicología Experimental” es sólo una rama, y que comprende también especialidades ajenas a las prácticas experimentales, como la Psicología Social, la Psicología Pedagógica, la Psicología Profunda, la Psicología Religiosa. La “Psicología Racional” se empieza a denominar “Psicología Filosófica”.

El uso de la expresión “Antropología”, no es frecuente en el siglo XX para designar una disciplina filosófica.

Es el filósofo Max Scheler, quien proclama la necesidad de una “Antropología Filosófica”. Ya aparece claramente la distinción entre el enfoque filosófico y el científico.

J. Maritain (1882-1973) distingue la Antropología Filosófica tanto de la Psicología científica como de la Metafísica.

Hoy se tiende a sustituir el término Psicología con el de Antropología, para indicar que el estudio se refiere *a todo el hombre* y no sólo al alma.

Se distingue una “Antropología Científica” y una “Antropología Filosófica”. Se subdivide la primera en “Antropología Física” - que se ocupa de los caracteres físicos o somáticos del hombre - y una “Antropología Etnológica o Cultural” - que estudia el hombre desde el punto de vista de su origen histórico y los productos de la actividad humana. La Antropología Filosófica estudia el hombre *desde el punto de vista de sus principios últimos*.

## **2.b. La Antropología Filosófica: definición, objeto propio y método. Su ubicación en los grados de saber<sup>62</sup>**

<sup>61</sup> Tomado de: Ponferrada, G. - Antropología Filosófica y Pedagogía, en Sapientia 131, año 1979 y Mondin, B., L Uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica, pp. 9-10. Puede completarse con el cap. I del Curso de Antropología Filosófica de Guillermo Blanco.

<sup>62</sup> Cf. Blanco, G. - Curso de Antropología Filosófica en la Facultad de filosofía de la P.U.C.A., Buenos Aires, 1968, apuntes de los alumnos y BLANCO, G. - Curso de Antropología Filosófica – Buenos Aires, EDUCA, 2002.

### **Definición nominal:**

Desde el punto de vista *etimológico*, se define como una forma de saber que versa sobre el hombre (del griego: *ántropos*, *logos*, *filos*, *sofía*).

Desde el punto de vista *semántico* valen las apreciaciones precedentes para afirmar que *es necesario agregar la determinación “filosófica”* para distinguir este saber de otros saberes (“Antropologías”) que estudian al hombre pero bajo un objeto científico particular positivo (como la “Antropología Cultural”) e incluso teológico (“Antropología Teológica”).

La denominación “Antropología Filosófica” *parece más apropiada* para designar el estudio filosófico acerca del hombre, y es preferible a la voz “Psicología Filosófica” por dos razones: 1) para evitar reducir el estudio del hombre al de una de sus partes, el alma (ya que “psicología” estrictamente dice tratado del alma); 2) porque el término griego “*psyjé*”, del que se compone “psicología”, perdió hoy su sentido original, ya que pasó a significar no el principio vital sino la conciencia, y hoy ni siquiera se refiere a algo propiamente humano, puesto que, contrapuesto al espíritu, “*psyjé*” se dice también del psiquismo animal<sup>63</sup>.

### **Definición real:**

Definamos la Antropología Filosófica como un saber.

Como tal, es *un hábito (un haber o riqueza poseída o adquirida) de la inteligencia* que se constituye y especifica por su relación trascendental o esencial al objeto propio.

El objeto “material” o primera determinación del objeto o “materia” acerca de la cual trata este saber: es *el hombre dentro de la totalidad del universo de realidades vivientes* (vegetativas, sensitivas y racionales).

El objeto formal “quod” o *lo primero* que este saber estudia y con relación a lo cual se estudia todo lo demás: es *la razón formal de vitalidad o movilidad vital* (en cuanto viviente o animado).

El objeto formal “quo” o el *nivel de inteligibilidad epistémica* mediante el cual este saber estudia su objeto formal “quod”: es *el primer grado de abstracción*.

El racionalista *Wolff* entendía que su “Psicología Racional” estudiaba al *alma como yo pensante* (no al hombre entero), y como una forma del nivel epistemológico de la *metafísica*.

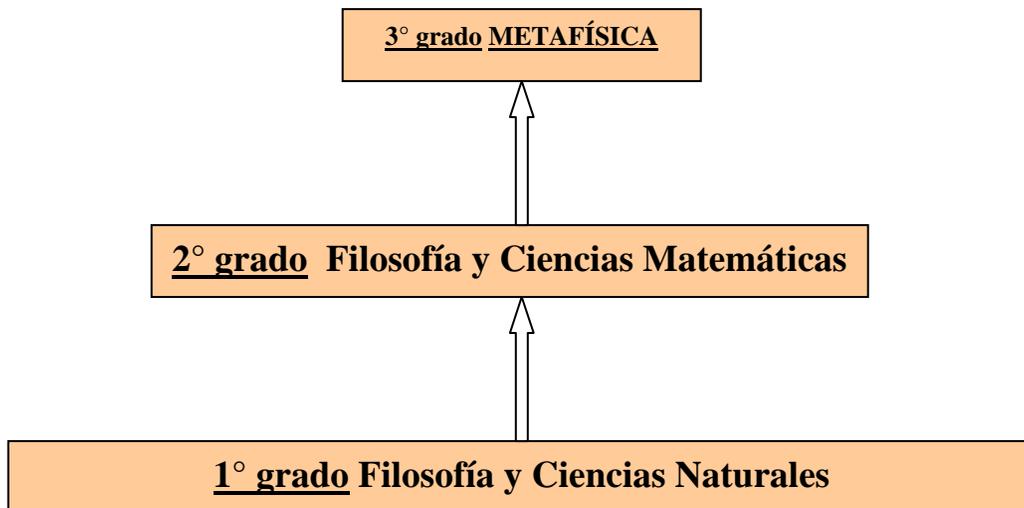
De acuerdo con el *planteo realista aristotélico tomasiano*, en cambio, la Antropología Filosófica estudia al hombre (no sólo al alma pensante), y con el nivel epistemológico del primer género de saber o grado de abstracción (no el metafísico).

El primer grado, en efecto, versa sobre los entes materiales móviles inorgánicos (objeto de la Cosmología) y orgánicos o vivientes, cuya máxima expresión es el hombre (objeto de la Antropología Filosófica), y *no es metafísica*, aunque se subalterna y fundamenta en la metafísica.

El estudio del hombre no se ubica en el tercer grado de intelección o nivel epistemológico metafísico, porque no obstante culmina en el tratamiento del alma espiritual, ésta es el principio formal de un cuerpo (que, por ser ente material pertenece al primer grado de abstracción) con el que constituye un compuesto o totalidad sustancial.

---

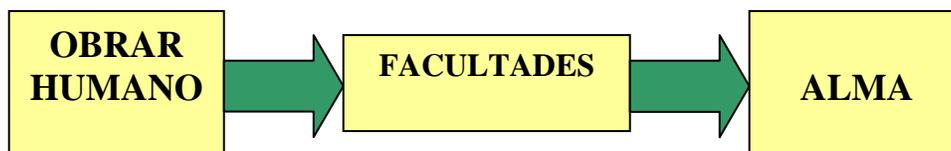
<sup>63</sup> Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 186-187.



La Antropología Filosófica es un saber especulativo, teórico, no práctico (la Ética es, en cambio, un saber práctico). Esto significa que frente a los entes reales tiene una actitud *espejeante*, que versa *sobre lo especulable*, no sobre lo agible o factible (como los saberes prácticos). Su finalidad es *el saber mismo* y no un saber para hacer o realizar algo.

El método de la Antropología Filosófica no es, como afirma Wolff, apriorístico o deductivo, sino “*a posteriori*” e *inductivo*, o sea, a partir de la *experiencia*<sup>64</sup>.

Que es “*a posteriori*” quiere decir que *la experiencia, tanto externa como interna, es el punto de partida* de este saber. Así, de acuerdo al principio metafísico “*el obrar sigue al ser*”, *de los actos del hombre se pasa al conocimiento de las estructuras que los producen: las facultades y el alma*.



Pero, es necesario aclarar que *la experiencia* de la realidad *no es solamente punto de partida lineal sino que se retorna en forma circular al contacto continuo con la experiencia*.

Por último, afirmamos que el método de la Antropología Filosófica es *analítico o resolutorio, no sintético o compositivo*, porque desentraña su objeto a partir del análisis de algo primeramente conocido (de las operaciones del viviente hombre al principio y el ser del hombre). Esto es propio de los saberes especulativos o teóricos. En cambio el método sintético o compositivo es el apropiado de los saberes prácticos.

Afirma Mondin<sup>65</sup>, por su parte, que la Antropología filosófica exige *un método complejo* en el cual se pueden distinguir *dos fases principales, la fenomenológica y la trascendental*.

<sup>64</sup> Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As. EDUCA, 2002, págs. 104-105, sobre los sentidos de “*experiencia*” en orden a describir el método de este saber.

<sup>65</sup> O. c., pp. 18-20.

En la *fase fenomenológica* se recogen todos los datos relativos al ser del hombre. En la *fase trascendental* se trata de revelar el significado último de estos datos, aquel significado profundo que les da sentido y los hace posibles.

El método de la Antropología Filosófica se distingue del método de las ciencias ya en la fase fenomenológica porque comprende *no sólo la observación objetiva, sino también la introspección*.

También a nivel de la observación objetiva se puede destacar una diferencia entre el método de la Antropología Filosófica y aquel de las ciencias experimentales, que es una *observación objetivante que reduce el objeto al estado de cosa que se mide, controla o manipula*. En cambio, la observación objetiva de la primera *no es objetivante*. No se trata de deducir sino de *inducir viviendo desde dentro*.

Pero la Antropología Filosófica difiere de las ciencias experimentales sobre todo en el momento trascendental. Mientras aquel de la antropología científica es un procedimiento *horizontal*: de fenómeno a fenómeno, clasificaciones de fenómenos y formulaciones de las leyes que los regulan, *el procedimiento de la antropología filosófica se mueve en línea vertical: de los fenómenos a sus causas y sus razones últimas*.

El método trascendental<sup>66</sup> propuesto sigue, no obstante, un procedimiento *diverso a aquel de Kant*. Tiene un carácter *inductivo*. Busca una *justificación última* de todos los comportamientos del hombre, descubriendo las condiciones que lo hacen posible.

## 2.c. Su relación con otros saberes<sup>67</sup>

### **Con la Metafísica:**

En razón de los principios metafísicos implícitos en todo ente y en todo razonamiento, *todo saber se subordina con una subalternación común a la metafísica* como ciencia rectora. Así también *la Antropología Filosófica se subalterna a la Metafísica*, pero como Filosofía Natural agota en su campo como saber autónomo todo lo concerniente al ente corpóreo móvil.

### **Con la Ética:**

La Ética se ocupa de la conducta humana en cuanto moralmente buena o mala. Por razón de su objeto propio y su fin, la Ética se apoya en conclusiones de tipo antropológico. La Antropología Filosófica es fundante con relación a la Ética y *la Ética se subordina a la Antropología Filosófica con subalternación propia*.

### **Con otras ciencias antropológicas:**

La relación entre la Antropología Filosófica y otros saberes antropológicos no filosóficos (como la Psicología o la Antropología Cultural) se dilucida en el contexto de la problemática de la relación entre filosofía y ciencias particulares.

Según algunos se trata de un problema difícil y aún no resuelto: lo ontológico y lo fenoménico, totalidad y particularidad, el más allá de lo fáctico y los hechos, últimas causas o causas inmediatas del porqué de las cosas.

---

<sup>66</sup> **Trascendental**, para Kant, significa “lo que pertenece al sujeto”, mientras que para Tomás de Aquino, se refiere al ente (los ‘trascendentales’ del ente).

<sup>67</sup> Cf. Blanco, G. - como arriba.

La **antropología natural o física o biológica** estudia al hombre como especie zoológica.

La **antropología cultural o social o etnológica** trata de las formas primitivas de la humanidad, sociedades, pueblos y comunidades y sus productos culturales.

Ambas son *ciencias especiales o particulares*, no filosóficas.

## Unidad 2

### *El hombre como viviente*

Ya que el objeto de la Antropología Filosófica, según quedó establecido, es *el estudio del hombre en cuanto viviente en una totalidad de vivientes*, procedemos ahora a estudiar la noción de vida, o más bien la de viviente.

#### **1. Noción empírica o vulgar de viviente**

Como señala R. Verneaux<sup>68</sup>, a quien seguimos, el término "vida" es abstracto. "La vida" no existe. La palabra designa *la propiedad de ciertas operaciones "vitales"*, y, por tanto, la propiedad del *sujeto que realiza esas operaciones*: el "viviente".

Partiendo, pues, de la observación de los entes vivos se deduce, primero, una noción empírica o precientífica. Los vivientes se caracterizan por *el movimiento espontáneo*. Al decir "espontáneo" se afirma que el movimiento del viviente tiene *origen* dentro del mismo sujeto, por lo que decimos que "*se mueve por sí mismo*" y no que "es movido por otro".

**"Lo vivo** es aquello que *tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento, lo que se mueve 'solo'* sin necesidad de un agente externo que lo impulse"<sup>69</sup>.

En otras palabras, el hombre común distingue entre un perro dormido y un perro muerto, entre un ladrillo y una cucaracha, un "ratón" de la computadora y un ratón que merodea por su casa. Y en términos vulgares se reconoce que *el viviente es la fuente de su movimiento*.

#### **2. Noción y caracterización científica del viviente**

R. Verneaux<sup>70</sup> destaca, desde el punto de vista científico, el camino seguido por *Claude Bernard*<sup>71</sup>, quien define al viviente *por sus operaciones características o propias: organización, nutrición, reproducción, conservación y evolución*.

1. La *organización* consiste en la diferenciación de las partes y en la coordinación de las funciones: órganos diferentes concurren al bien del conjunto.
2. La *nutrición o asimilación* es la capacidad para transformar una sustancia inorgánica en la sustancia misma del ente viviente.
3. La *reproducción* es la división de células que culmina en un nuevo organismo semejante al primero.
4. La *conservación* y la *evolución* son el crecimiento y envejecimiento del ente vivo entre el momento de la concepción y el de la muerte, conservando aquél el mismo tipo específico (un caballo viejo es aún un caballo).

---

<sup>68</sup> R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. También Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 123-124.

<sup>69</sup> Yepes Stork, R., Fundamentos de Antropología, pág. 26.

<sup>70</sup> R. Verneaux: Filosofía del hombre, pág. 18. Cf. también Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 124-125.196.

<sup>71</sup> **Bernard, Claude** (1813-1878), fisiólogo francés considerado el fundador de la medicina experimental.

La noción científica de vida está vinculada a *propiedades estructurales* de tipo físico-químico<sup>72</sup> y *conductas* del estrato básico de *entes orgánicos* tal como lo describen las Ciencias Biológicas.

**Orgánico** se refiere a los cuerpos animados. **Inorgánicos** son los cuerpos inferiores, los inanimados. Adviértase, no obstante, que en otro sentido se dicen **facultades inorgánicas** a la inteligencia y al voluntad, no en el sentido de que no sean animadas sino porque son una manifestación vital “que no tiene órganos”, o sea espiritual, como el alma misma.

Desde el punto de vista científico, *la vida es una particular organización de la materia*. La Biología molecular ha demostrado que mientras que la substancia no orgánica está constituida por moléculas simples, la substancia orgánica está formada por *moléculas extremadamente organizadas y complejas*<sup>73</sup>.

El Prof. **Philipp Lersch**<sup>74</sup>, en su obra “La estructura de la Personalidad”<sup>75</sup>, establece como *características del comportamiento de lo viviente* las siguientes:

#### 2.1. Crecimiento y Evolución.

El *desarrollo* es inherente a todo lo viviente, como modificación de una forma viva en el tiempo. Mientras que en las formas inanimadas el cambio externo en el curso del tiempo se debe exclusivamente a influencias exteriores, en las formas vivientes el desarrollo sólo en parte se debe a influjos externos, ya que hay tendencias propias de crecimiento que actúan y son dirigidas *desde dentro* con un carácter teleológico de autodespliegue y autoconfiguración interior del organismo en base a un plan.

Ese proceso de desarrollo no es un mero crecimiento sino una *diferenciación progresiva* tanto morfológica (partes desde lo sencillo no organizado a lo múltiple organizado) como funcional (especialización de las funciones de las partes); mientras que en la acción se mantiene la unidad y *centralización*.

#### 2.2. Totalidad, Estructura e Integración.

Un viviente es una *totalidad* y no una suma o adición de partes. En la totalidad cada miembro conserva su particularidad sólo en relación con el todo al que pertenece y cada uno tiene un valor determinado de posición en el conjunto no permutable o intercambiable.

Un viviente es una totalidad como *estructura*; en él la relación entre los miembros, su *supra* y *sub ordenación* y su nexos funcional se dan en una organización jerarquizada según una ley de centralización.

Totalidad y estructura no son categorías biológicas exclusivas. La diferencia está en la *integración*, o sea, en la relación de los miembros entre sí. En los vivientes se da una dependencia recíproca de los miembros y una compenetración mutua de sus funciones, de tal modo que la alteración de una parte no queda limitada a esta sino que provoca también una alteración en las demás, tanto morfológica como funcionalmente. Los vivientes son *totalidades integrativas*.

#### 2.3. Tendencia y capacidad de autoconservación.

El viviente es capaz de apartar los daños y perturbaciones que le sobrevienen y mantener así la integridad de su existencia a la que ha llegado en el proceso de *autodesarrollo* y *autoconfiguración*. Así, en los procesos de *autorregulación*, los sistemas funcionales orgánicos son capaces de solventar por sí mismos los trastornos de uno de sus miembros, ya sea renovando los dañados (regeneración), ya sea llevando a cabo por otro miembro la función del miembro lesionado.

#### 2.4. Comunicación.

En la realización del autodesarrollo, de la autoconfiguración y de la autoconservación, el ente orgánico depende de un modo particular del medio ambiente. Existe entre el ente vivo y el *mundo circundante* una relación de comunicación fundada en ciertas necesidades. Las disposiciones innatas del ente vivo requieren estímulos ambientales gracias a los cuales se pone en marcha el proceso del desarrollo. Ente vivo y ambiente están situados en una relación de correspondencia.

---

<sup>72</sup> **Compuestos orgánicos:** Los químicos modernos consideran compuestos orgánicos a aquellos que contienen *carbono* y otros elementos, siendo los más comunes: *hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, azufre* y los *halógenos*. Todos los cuerpos vivos poseen un **genoma**, el cual constituye el conjunto de *instrucciones* necesarias para la formación del organismo. El genoma está compuesto siempre por **ácido nucleico**, normalmente **ADN** (ácido desoxirribonucleico). Cf. Enciclopedia Microsoft Encarta.

<sup>73</sup> Cf. Mondin, B. -L'uomo: chi è?- Parte prima, II, La vita umana, Informazioni scientifiche, pp. 54-55, donde el autor se extiende en explicar *la constitución de la molécula de las sustancias vivientes y el ADN*.

<sup>74</sup> **Philipp Lersch** nació en 1898. Fue Director del Instituto de Psicología de Munich. Entre sus obras se destacan: "Filosofía de la vida en el presente", "Expresión del rostro", "Psicología de los sexos", "Alma y Mundo", "Crisis de nuestro tiempo", "Psicología Social", "La estructura de la Personalidad".

<sup>75</sup> En español: Barcelona, Scientia, 6º ed., 1968, pp. 2-11. El estudiante puede leer el texto citado y hacer las anotaciones que desarrollan estos puntos aquí resumidos.

### 2.5. Adaptación.

No obstante la necesidad de ciertas condiciones de su perimundo, el organismo no es un sistema rígido e invariable; es capaz, dentro de determinados límites, de adaptarse mediante la autorregulación a nuevas condiciones, inhabituales hasta un momento dado. En la adaptación el organismo se revela como un sistema funcional elástico, moldeable. Los órganos de los entes vivientes improvisan constantemente recursos auxiliares con los cuales afrontan las nuevas situaciones creadas por el mundo circundante. La adaptación está al servicio de la autoconservación.

### 2.6. Autoactividad y comportamiento.

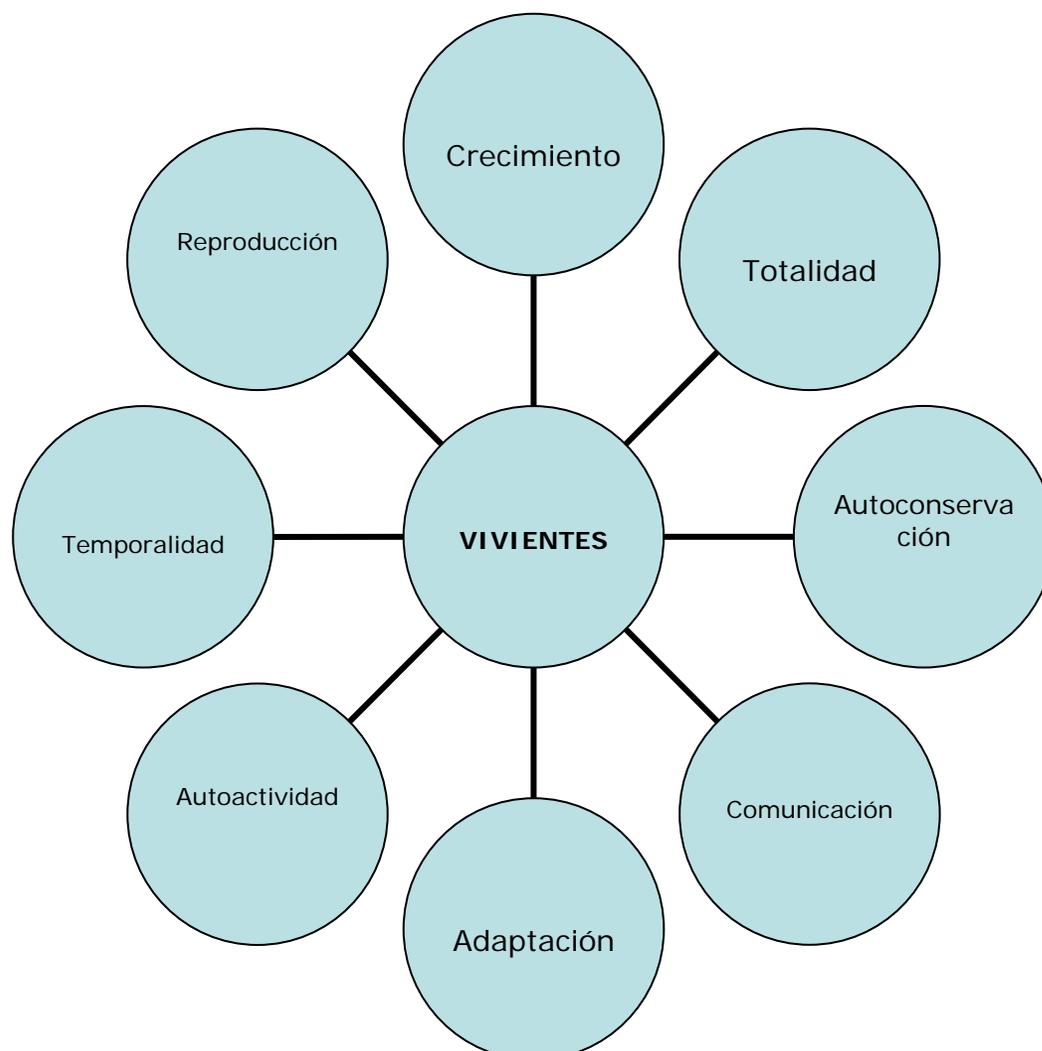
El ente vivo es capaz de una actividad propia, autónoma, que se lleva a cabo *desde dentro* (espontaneidad). Cuando la actividad propia del organismo es puesta en marcha como reacción al ambiente, o sea, en comunicación con éste, lo llamamos **comportamiento**. Tal conducta puede desarrollarse en el interior, sin que se manifieste al exterior (conducta interna) o en el exterior (cambio de lugar por el movimiento en el espacio). El movimiento del organismo mediante el cual determina su situación en el ambiente sirve al desarrollo y a la conservación de la vida. Los movimientos de la naturaleza inanimada no suponen un comportamiento como *autoactividad* sino un *suceso* y se explican por fuerzas que actúan desde fuera (transmisión mecánica de fuerzas reducible cuantitativamente a una ecuación). Un comportamiento es una *respuesta* del viviente como reacción al estímulo del exterior, una *respuesta a la significación que un estímulo tiene para el organismo* (relación cualitativa entre el estímulo objetivo y el ente vivo).

### 2.7. Temporalidad.

Una de las características esenciales de la vida es que sólo es susceptible de realizarse en la forma del devenir y del acontecer; de aquí que mantenga una especial relación con el tiempo. Lo viviente no sólo es en el tiempo, como lo inanimado, sino que *el tiempo está en lo viviente*; el tiempo pertenece a la intimidad de la vida tanto como su respiración y su pulso. Todo ente viviente es una realidad que se temporaliza. El tiempo interior, propio del viviente, es la expresión del cambio que realiza un ente vivo en el curso de la vida. En su temporalizarse la vida es siempre *simultáneamente* pasado, presente y futuro. Los presentes no fluyen fugazmente hacia la nada, sino que están conservados en el ente vivo como pasado. El pasado de un ente vivo está inseparablemente ligado a su presente, incluido en su presente, constituyendo el proceso del envejecer. El ente vivo es al mismo tiempo futuro en trance de devenir. En el curso de la vida va aumentando el pasado y encogiéndose el futuro. El curso de la vida consiste en que el volumen de lo devenido va siempre creciendo y la expansión del devenir hacia el futuro va menguando incesantemente hasta encontrar un término en la muerte. La temporalización de la vida es tanto una anticipación del futuro como una conservación del pasado; expresa el nexo de integración propio de la vida.

### 2.8. Reproducción y herencia.

Frente a la ley de la temporalidad a la que el ente vivo individual se halla sometido, la naturaleza ha creado un *contrapeso* en la capacidad de reproducción y en la herencia por la que la vida de la especie se conserva. *Por el eslabón de la herencia la idea formal de la especie se transmite* a nuevos individuos.



### 3. Noción filosófica de viviente

Según R. Verneaux<sup>76</sup>, la noción científica es insuficiente para dar razón de las formas superiores de vida.

La noción filosófica de "vida" reconoce, por una parte, *la espontaneidad del movimiento*, y, por otra parte, que el viviente *actúa no sobre otra cosa sino "sobre sí mismo"*. Así lo expresamos por el lenguaje cuando decimos que el viviente "*se traslada*", "*se desarrolla*", etc.

Aquí el "*movimiento*" no es sólo el *movimiento local* en el espacio, sino *todo cambio o paso de la potencia al acto*, en el sentido metafísico.

La noción filosófica define la vida como:

*Un cierto MOVIMIENTO;  
que procede de la interioridad del sujeto: ESPONTÁNEO en cuanto a su  
origen;  
el cual se mueve a sí mismo: INMANENTE en cuanto a su término  
(Vida es capacidad de automoción)*

*Espontáneo en cuanto a su origen.* Pero *no absolutamente espontáneo*, porque el movimiento depende también de factores externos, los cuales, no obstante, no son autosuficientes para engendrar esa acción.

*Inmanente en cuanto a su término.* Inmanente se entiende por oposición a "transitivo" o "transeúnte", el cual *pasa* del agente a un paciente distinto de aquél. Sigue en pie el principio general que reza: "lo que se mueve, es movido por otro", ya que en el ente vivo *una parte mueve a la otra*, puesto que está organizado y posee diferentes órganos. En su conjunto, la acción del viviente *queda en él*<sup>77</sup>.

Las *substancias inanimadas* son inertes. Si se mueven es porque son movidos *por otros*<sup>78</sup>; no se mueven a sí mismos.

Un ente viviente es *un ente* constituido sustancialmente de tal modo que expresa lo que él es a través de específicas operaciones o actividades vitales. Vida expresa, sea al *viviente* mismo (designa una perfección sustancial), fuente de actividades vitales, sea a estas mismas *operaciones*.

Vida *en acto primero* es predicado sustancial; *en acto segundo*, es predicado accidental y designa *actividades inmanentes y transitivas específicas y propias*.

Vida designa *una unidad real substantiva*. El viviente es *un ente corpóreo sustancial natural (no artificial)*.

El concepto de *ente viviente* no es coextensivo al concepto de ente natural<sup>79</sup>, vale decir que *no todos los entes naturales son vivientes*. Vida designa a *substancias que corresponden a grados superiores a la materia no viviente*.

**Choza** en su Manual de Antropología Filosófica<sup>80</sup> escribe:

<sup>76</sup> R. Verneaux: Filosofía del hombre, la noción metafísica de la vida, pp. 19-20.

<sup>77</sup> Cf. Aristóteles, Física, VIII según lo cita Verneaux en su Filosofía del hombre.

<sup>78</sup> En un sentido metafísico, *todas las substancias creadas son "por otro"*, ya que en cuanto creadas dependen de Dios. Dios es el único Ser "a se" o por sí. Y por ello Dios realiza de modo supremo la noción de Vida, la espontaneidad y la inmanencia. Pero Dios Creador *participa* a las substancias vivientes, de modo finito y limitado, esa capacidad es capacidad de automoción.

<sup>79</sup> El **hiloísmo** afirmaba que toda materia encierra vida. El **pampsiquismo** otorga conciencia y psiquismo a todo ente natural. Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág. 133.

<sup>80</sup> Choza, Manual de Antropología Filosófica, Pp. 25-29.

Un ente vivo es *el que recibe y transmite información*, y la vida consiste en eso en cuanto que el viviente *se distingue de la información y permanece en algún sentido idéntico a sí mismo o en sí mismo mientras la información varía, se recibe y se transmite...*

Permanecer en sí el informante mientras el mensaje va y vuelve quiere decir que hay alguna *interioridad...* El universo (materia física, exterioridad), (en cambio), es una voz que no se oye a sí misma... No hay interioridad del universo; ...es exterioridad pura, pura distensión espacio-temporal o materia.

*Interioridad* significa *simultaneidad constante*, y, por consiguiente, superación de la distensión espacio-temporal, del espacio y del tiempo, de la materia. Y eso es también lo que significa información y comunicación, y lo que significa vida, inmaterialidad...

Vida significa capacidad de realizar operaciones *por sí mismo y desde sí mismo*, o sea, recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor. Esto es lo que se denomina *inmanencia*.

Inmanencia significa que hay un *sí mismo* en el ente vivo que *permanece* siempre y en el cual permanecen también *los efectos* de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información.

Estar vivo quiere decir para un ente, *que se le queda “dentro” lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un “dentro”, una hondura*, que las cosas que le han pasado o ha hecho *no se escapan* de él... sino que su haber pasado queda dentro del viviente como información recibida y *lo modifican* en su capacidad de *recoger y transmitir* información precisamente porque quedan en él...

Este quedar dentro no es del mismo tipo para el alimento que para las sensaciones o para el saber, porque no es lo mismo recoger-transmitir una información *con un máximo de “mensaje” y un mínimo de energía*, como ocurre con el lenguaje humano, *que una información con un mínimo de “mensaje” y un máximo de energía*, como es el caso de la luz solar respecto de los vegetales...

Para cada tipo diferente de información hay un *“dentro” y un “quedar” diferente*. El “dentro” de un embrión no es lo mismo que el “dentro” de un animal que ve, que imagina y recuerda, ni lo mismo que el “dentro” de la conciencia humana...En el hombre se dan estos tres tipos de “interioridades” y de información-comunicación, pero basta que se dé en el primer tipo (la interioridad vegetativa) para que pueda hablarse de organismo viviente.

(Las funciones) se ordenan en una escala en la cual el grado más bajo corresponde a las funciones en que se da *un máximo de energía y un mínimo de mensaje*, y el grado más alto corresponde a las funciones en que se da *un máximo de mensaje y un mínimo de energía*. Esta escala se corresponde también con la escala de la vida...

Estar vivo significa, pues, *singularidad y ser sí mismo, ser interioridad...*

#### **4. Analogía y grados de vivientes**

Enseña Blanco que por grados o escala de vivientes se entiende *no en el sentido de que haya sólo una diferencia gradual cuantitativa sino una diferencia genérica y específica* entre los órdenes de cuerpos jerarquizados de inferiores a superiores.

Esos grados se refieren tanto a *la distribución de lo viviente en el universo* (y así decimos que hay vegetales, animales y hombres) cuanto a la *presencia en tal o cual cuerpo de uno o más grados de vida* (así en el animal está la vegetabilidad, que le es común con el vegetal, y la sensibilidad, que le es propia y que la define).

Según el *grado de inmanencia de sus operaciones*, se constituyen los diversos grados de vivientes: *los vegetales, los animales y el hombre*. A nivel de la inteligencia espiritual y de la libertad, hallamos el máximo grado de inmanencia y de espontaneidad en este mundo. En Dios hay Inmanencia Absoluta.

La noción de vida se predica *analógicamente* de Dios y de las creaturas vivientes, de la substancia y de la operación (predicado accidental).

En un sentido también analógico se dice, por ejemplo, "agua viva" de una fuente que la surte, o también que "el prado ríe", o se habla del fuego o llama viva<sup>81</sup>, etc. pero aquí la analogía metafórica e impropia es casi equívocidad.

Propongo a continuación los párrafos escritos por *Jacques Maritain* en su obra *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*<sup>82</sup> sobre los *grados jerárquicos de las substancias creadas*.

Lo primero en la *escala ontológica* es la naturaleza inorgánica; los tres siguientes son los *grados de vivientes*:

1) En lo más bajo de la escala ontológica hay un *primer grado de espontaneidad* que concierne a la *naturaleza en general*: toda naturaleza implica *un mínimo de espontaneidad*. En lenguaje corriente, se dice ya que una piedra cae "libremente" cuando nada le impide seguir la ley de su gravitación, que es la de su naturaleza. En un átomo, los electrones giran "libremente" alrededor del núcleo. *Hay una espontaneidad que pertenece a las substancias corporales no vivientes*; éstas no son máquinas naturales...Tenemos aquí dos notas:

- *"formas recibidas de la naturaleza"*, según las cuales se cumple todo lo que el ente en cuestión cumple,
- *Y actividad reducida exclusivamente a la acción transitiva mutuamente ejercida y recibida*. De tal suerte que el ente natural actúa exclusivamente *regulado en cada instante por las acciones externas que se ejercen sobre él*.

---

<sup>81</sup> Ejemplos tomados de la obra de G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág. 123.

<sup>82</sup> J. Maritain, De Bergson a Santo Tomás de Aquino, Cap. VI, Espontaneidad e independencia, ed. castellana, Bs. As., Club de Lectores, pp.167-169, transcrito por H. Mandrioni en su Introducción a la Filosofía, pp. 105-106.

2) *Un segundo grado de espontaneidad* se presenta en los organismos corporales vivientes de la *vida vegetativa*. Esta vez tenemos que ocuparnos no ya de una actividad transitiva, sino de una **actividad inmanente**; de la actividad autoconstructiva y autoperfeccionante que es propia de la vida; más éste es sólo *el grado más bajo de la actividad inmanente*; es una actividad inmanente con relación al todo, que *se eleva en calidad ontológica*, pero se ejerce por medio de la *acción de una parte del organismo sobre otra parte*; aquí *la acción transitiva juega todavía un papel esencial*, según que una parte del organismo o de la célula viviente *es exterior* a la otra, y a este título actúa sobre ésta: porque estamos *aún en el dominio propio de la materia*.

Y esta **actividad inmanente que usa de la acción transitiva**, se ejerce aún *“según formas recibidas de la naturaleza”*, según la estructura constitutiva de los organismos. La planta vive; asimila, transforma en su propia sustancia los alimentos extraídos de la tierra, pero ese proceso se cumple siguiendo el **determinismo** que está ligado a su propia estructura en sus relaciones con los otros cuerpos. En ella hay una actividad inmanente, y a este respecto *está menos sometida al mundo exterior que el mineral*; comienza a no ser más una simple parte del universo material; *comienza a ser el bosquejo de un todo: comienza a interiorizar las acciones que recibe del mundo exterior...* La planta *es más libre que el átomo*; no obstante, está ligada al mundo de las acciones físicas. Puede decirse que con ella *un empuje de espontaneidad nueva, la de la vida, tiende a levantar la masa de la materia*; apenas si lo logra.

3) La vida tiene mejor éxito en las funciones que son privilegio del *animal*. Estamos aquí en un **tercer grado de espontaneidad, el grado propio de la vida sensitiva**. Considerad el vuelo del pájaro: está regulado a cada instante *por las sensaciones* que el pájaro experimenta y por los objetos que ve. El animal actúa, se desplaza en el espacio según las formas o patrones de movimiento, que son ahora estructuras psíquicas, percepciones, **formas no ya innatas o dadas por naturaleza, sino recibidas intencional o inmaterialmente** por el sentido, y que dependen de esa actividad inmanente, inmaterial y *mucho más inmanente* que la actividad vegetativa, que caracteriza ya al *conocimiento sensitivo...*

4) **El cuarto grado de espontaneidad** es la de la *vida intelectual*. El existente humano *no actúa según formas o patrones de actividad preestablecidos por su naturaleza, sino recibidos de su propia actividad de conocimiento*; pero, además, **los fines de esos actos no le son impuestos por la naturaleza** como ocurre respecto al instinto animal, porque él es capaz de exceder el momento del sentido, y de conocer el ser y las naturalezas inteligibles; conoce lo que hace y *el fin de sus actos como tales; se determina a sí mismo los fines de su actuar, por su propia actividad intelectual*. El hombre, por muy imperfecto que sea, es verdadera y propiamente *un todo (una persona)...*

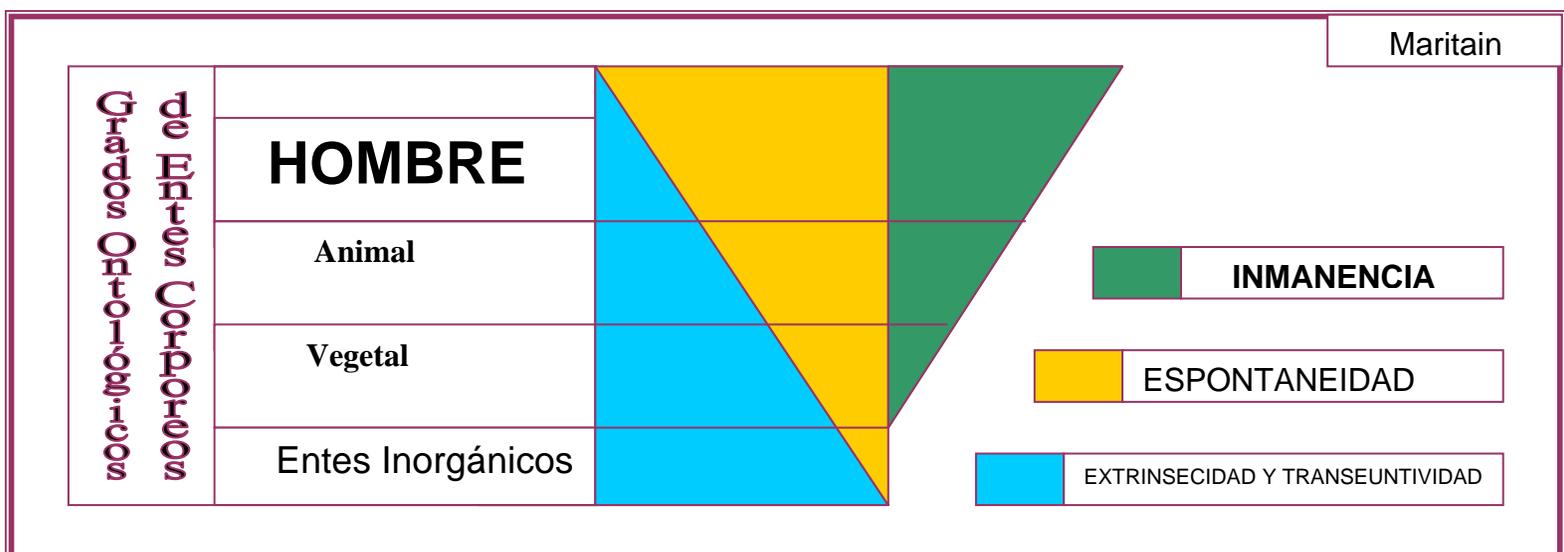
Lo *propio y exclusivo* de los grados de vivientes es la *inmanencia*. Si bien hay en los vivientes una mayor espontaneidad que en la materia inorgánica, ya en ésta hay un mínimo de espontaneidad. El máximo de inmanencia<sup>83</sup> y espontaneidad, en la línea ascendente, lo posee el hombre; por ello, el hombre tiene nombre propio, es persona.

---

<sup>83</sup> Sin embargo, *su inmanencia no es absoluta*, porque depende de lo trascendente. Y en este sentido, defendemos el valor de la inmanencia pero evitando caer en el error idealista del *inmanentismo*.

La inmanencia del hombre se manifiesta en su capacidad de conocimiento intelectual, intencionalidad, consciencia e interioridad. Esta inmanencia humana es muy superior a la inmanencia del conocimiento sensible en los animales y ésta, a su vez, superior a la mínima inmanencia de la vida vegetativa, privada en absoluto de la capacidad cognoscitiva.

Mientras subimos en esas dos líneas ascendentes paralelas, la de la espontaneidad (que se inicia en el primer grado ontológico, el de los cuerpos inorgánicos), y la de la inmanencia (propia y exclusiva de los vivientes), cuánto más espontaneidad más inmanencia, hay otras líneas descendentes “inversamente proporcionales”: la de la extrinsecidad (extrínseco se opone a espontáneo) y transeuntividad (transitivo se opone a inmanente) y la de lo “dado por naturaleza” (se opone a lo que se determina por sí). Así, cuanto el viviente más “se mueve a sí mismo” y tiene más iniciativa propia, menos es “movido por otro” y menos depende de “lo dado por naturaleza”.



El gran pensador tomista Maritain ha tenido en cuenta, entre otros, un texto de **Santo Tomás de Aquino**, en la Suma Teológica, donde se pregunta “si la vida compete a Dios”<sup>84</sup>, del cual proponemos a continuación un extracto:

...Si la vida se atribuye a los entes que obran *por sí mismos* y no movidos por otros, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ente, tanto más perfecta será la vida que hay en él. Así pues, en los entes que mueven y son movidos se encuentran *tres elementos* en este orden: (*el fin* que lo mueve, *la forma* por la que se mueve, y *la ejecución* del movimiento).

1) Hay entes que se mueven a sí mismos pero no en orden a una forma ni a un fin, que les son *dados por la naturaleza*, sino *sólo en cuanto a la ejecución del movimiento*, y tales son las plantas...

2) Hay otros que se mueven a sí mismos no sólo en orden a *la ejecución* del movimiento, sino, además, *para adquirir (por el conocimiento) la forma que le da origen*. Y de esta clase son *los animales*, que tienen como principio de su movimiento una forma no dada por la naturaleza sino *adquirida* por sus sentidos; por lo cual, cuanto más perfectos sean estos, con tanta mayor soltura se mueven...Pero, sin embargo, no son ellos los que se determinan a sí mismos el fin de sus actos o movimientos, sino que *el fin les viene dado por naturaleza*, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen...

3) Luego, por encima de los animales están los existentes que se mueven a sí mismos también en orden a un *fin* que ellos mismos se fijan,...por medio de la razón y del entendimiento.

<sup>84</sup> S.Th. I, 18, 3 ad c. Cf. Explicación de este artículo en Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág.s 177-181.

Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los existentes dotados de entendimiento, que son a su vez los que con mayor perfección *se mueven a sí mismos*...

Pero, aunque nuestro entendimiento tenga *la iniciativa* en orden a conseguir algunas cosas, hay otras, sin embargo, que de antemano *le impone la naturaleza*, como son **los primeros principios... y el último fin**, que no puede no querer; y, por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismos, *respecto de otras es necesario que sea movido*.

Luego, el Ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de la vida. Este ser es *Dios*, y por tanto, *la vida alcanza en Dios el grado máximo*...

	(Dado por la Naturaleza) Movido por otro	Se mueve por y a sí mismo	Porque...
<b>DIOS</b>			Vida en grado máximo
<b>Hombre</b>	Ultimo fin, primeros principios	ejecución, Forma y Fin por el que se mueve	Razón y entendimiento
<b>Animal</b>	Fin	Ejecución y Forma que lo mueve	Conocimiento Sensible
<b>Vegetal</b>	Fin y forma	Ejecución del movimiento	



Sobre la *especificidad y superioridad de la vida humana*, **Mondin**<sup>86</sup> afirma que *en el hombre la vida se hace consciente de sí misma* y se distingue por los niveles espirituales y por la *dimensión social* que alcanza. Agrega que la diferencia también la *actitud nueva* que el hombre asume *con relación a la vida*: aprecia su belleza, desea mejorarla, etc. El hombre es *patrón de su propia vida*, afirma Mondin, y puede en buena medida controlarla, dirigirla y perfeccionarla. Añade, además, que la vida humana se caracteriza por una *riqueza y variedad* estupendas.

En la Encíclica “**Evangelium vitae**” (1995), **Juan Pablo II** se ocupaba del *valor incomparable* y del *carácter inviolable de la vida humana*. La vida terrena del hombre posee un *valor a la vez absoluto y relativo*.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Gráfico tomado de Ramón Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 10.

<sup>86</sup> Mondin, B. -L'uomo: chi è?, La vita humana, pp. 68-70.

<sup>87</sup> Evangelium vitae, 47. Cf. Pontificia Academia para la vida: Comentario interdisciplinar a la "Evangelium vitae", bajo la dirección de R. Lucas Lucas, Madrid, La Editorial Católica, 1996; El valor absoluto y relativo de la vida humana, por Donal Clancy, pp.385-401.

## 5. Vitalismo y Mecanicismo<sup>88</sup>

En los dos extremos se encuentra el *vitalismo absoluto*, representado en el siglo XIX por la escuela de Montpellier, que ha engendrado, por reacción, el *mecanicismo*. Por reacción al mecanicismo surgieron los *neovitalismos*, buscando un punto de equilibrio pero sin lograrlo siempre. El *vitalismo* del realismo (o vitalismo aristotélico) se impone como algo parecido al justo medio de la virtud entre dos extremos viciosos.

*Para el vitalismo absoluto*, las operaciones de un ente viviente no tienen *nada en común* con las de los cuerpos inorgánicos, ni están sometidas a las leyes comunes de la física y de la química. La vida sería una fuerza de naturaleza inmaterial *yuxtapuesta* a la materia.

*Para el mecanicismo<sup>89</sup>*, la materia orgánica pierde su originalidad y distinción de la materia inorgánica. Explica al viviente exclusivamente por la mecánica que rige la materia inorgánica. La organización viviente queda *reducida a una máquina más compleja*.

*Para el vitalismo aristotélico*, hay *leyes comunes* para los entes vivientes y los no vivientes: las leyes físico-químicas (ésta es la verdad del mecanicismo). Pero hay ciertos *fenómenos irreductibles* a las leyes de la materia inorgánica e *inexplicables mecánicamente*: la inmanencia, la finalidad interna de las operaciones (ésta es la verdad del vitalismo).



## 6. El alma, principio de vida del viviente (definiciones aristotélicas)<sup>90</sup>

Las sustancias corpóreas vivientes poseen un *principio inmaterial* denominado "alma". Alma vegetativa, los vegetales; alma sensitiva, los animales; alma intelectual, los hombres.

No hablamos todavía, específica y exclusivamente del alma humana, de la cual se probará que es espiritual, simple, incorruptible e inmortal. Hablamos del *alma como principio de vida y de operaciones vitales de todos los vivientes*.

El alma pertenece al viviente pero *no es una substancia* que tenga una existencia y una actividad separada del cuerpo o del sujeto. El ente vivo es una unidad. El alma es un *principio constitutivo de la substancia viviente*.

El ente vivo se mueve a sí mismo gracias al alma.

*El alma es el principio y lo que distingue esencialmente a los entes vivos<sup>91</sup>*.

Hay dos definiciones del alma que son clásicas en el aristotelismo<sup>92</sup>:

<sup>88</sup> Ver Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo Primero, II: Vitalismo de la Escuela de Montpellier, Mecanicismo y Vitalismo aristotélico. Cf. también sobre las respuestas mecanicista, vitalista (Hans Driesch) y holista (Haldane y Weizsäcker): Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 202-213.

<sup>89</sup> Sostenido por Demócrito entre los griegos, y por Descartes entre los modernos.

<sup>90</sup> Ver Verneaux: Filosofía del hombre, misma cita: Vitalismo aristotélico, 5.

<sup>91</sup> R. Yepes Stork, Fundamentos de Antropología, págs. 34-36.

<sup>92</sup> Según Verneaux, la fuente es Aristóteles, De anima II, 1, nn. 221.229. Cf. también: Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 166-175.

***El alma es el acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia.  
El alma es la forma de un cuerpo organizado.***

La primera definición se formula, pues, así:

***El alma es el acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia.***

La *primera fórmula* define el alma como caso particular de la doctrina ontológica de *la potencia y el acto*. En todo ente creado hay que distinguir *dos principios constitutivos*: el **acto** como perfección de un ente; la **potencia** como capacidad de adquirir esa perfección.

El alma se dice "**acto primero**" porque es la perfección que constituye al ente substancial viviente, por oposición al "**acto segundo**", que sería la acción, en cuanto ella presupone el ente substancial viviente ya constituido.

El alma es el **principio constitutivo** que confiere al cuerpo su perfección de ente substancial viviente. Pero *el cuerpo debe ser capaz de vivir*, es decir, *poseer un cierto grado de organización*. El alma hace que el cuerpo viva.

Aristóteles quiere decir que el alma es *actualidad o 'realidad', perfección o acabamiento* del cuerpo, *constitutivo determinante* del compuesto. Y al decir **cuerpo "natural"** se refiere a lo que procede por generación y excluye tanto los *cuerpos artificiales* como los *matemáticos*.

El alma es *acto*, en cuanto no es potencialidad o posibilidad sino *lo que pone realidad, realización*. El alma es principio constitutivo, *determinación* en el orden de lo real, *posición en la existencia*.<sup>93</sup>

La segunda definición aristotélica afirma:

***El alma es la forma de un cuerpo organizado.***

La *fórmula* expresa *la misma idea* como caso particular de la teoría cosmológica denominada *hilemorfismo*. *En todo cuerpo* distinguimos dos principios constitutivos: la *materia*, que corresponde a la potencia, y la *forma*, que corresponde al acto. La *materia* es el conjunto de *elementos de los que está hecho el cuerpo*. La *forma específica* (da la especie) a la materia, o sea,

- *hace que el cuerpo sea tal cuerpo,*
- *da unidad,*
- *y la actividad del cuerpo.*

El alma es *la forma de la substancia corpórea*. Es **la forma substancial** porque constituye al cuerpo en substancia viviente y *unifica* de modo original todos sus elementos constitutivos.

Sobre el alma como forma sustancial de los entes vivientes, explica Yepes<sup>94</sup>:

"En las cosas, la materia tiene una *forma o ley que diferencia unas cosas de otras*. Así, la onda de una ola o de una cascada es la forma más o menos estable, a través de la cual discurre una materia cambiante, el agua. *Las cosas tienen una forma, propia y peculiar*, que puede ser estudiada independientemente de la materia, de muchos modos: sobre todo a través de la ciencia y de las artes plásticas. *En los entes inertes, la forma es más bien estable*: cambia poco (el mar siempre 'hace' las mismas olas 'a través' de millones de años)".

"Lo importante es advertir que *los entes vivos tienen una forma más intensa* que los inertes: por decirlo así, *la forma de los entes vivos 'mueve' a la materia*, la cambia, le da '*dinamismo*', es una forma **dinámica**, 'viva'. Esa forma *es lo vivo en ellos*, la unidad actual y viva del organismo. *A esa forma que 'mueve' el cuerpo, que lo agita, que lo lleva de aquí para allá, lo hace crecer, hablar, llorar y reír, etc., la llamamos alma*".

"Se ha de tener en cuenta que *la forma y la materia tienen distintos grados de dependencia recíproca*: la gradación de la vida señala el grado de independencia de la

<sup>93</sup> Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 169-170.

<sup>94</sup> R. Yepes, Fundamentos de Antropología, pág. 35 y nota n° 20.

*forma respecto de la materia. Cuanto más vivo es un ente, más independiente y 'sobrante' es su forma respecto de su materia.*

El término griego que usa Aristóteles para designar al alma implica que el alma *es forma, es fin y es eficiencia*.

1. **Forma:** *determina y especifica* a la substancia. El alma es el nombre propio de la forma sustancial en las substancias corpóreas vivientes.
2. **Fin:** por cuanto en todos los actos del viviente, éste realiza la esencia *teleológicamente* preconcebida en su alma.
3. **Eficiencia:** por cuanto el alma, mediante sus facultades, mueve al cuerpo y le hace obrar.

Blanco habla de una **triple causalidad del alma según Aristóteles: formal, final y eficiente** (y en este último punto Aristóteles reconoce el hallazgo platónico del alma como motor del cuerpo, aunque sin caer en el dualismo de su maestro)<sup>95</sup>.

En cuanto forma sustancial, *sólo puede haber una sola alma en cada viviente*. Los vegetales tienen alma vegetativa. Los animales poseen alma sensitiva. Los hombres poseemos alma espiritual.

En los animales, su alma sensitiva *asume también las funciones inferiores* de la vida vegetativa. El alma humana *asume también las funciones inferiores* de la vida sensitiva y de la vida vegetativa.

Estos grados de vida en el hombre *no se superponen como capas o estratos* sino que *se interpenetran* sin romper la unidad del hombre<sup>96</sup>.

El alma, como coprincipio sustancial, aún en el caso de los vegetales y de los animales, es siempre **inmaterial**. En el caso del alma humana, el alma es, además, **espiritual**. El alma vegetativa y el alma sensitiva son *corruptibles*, por su *dependencia intrínseca o subjetiva* de la materia. El alma intelectual es *subsistente e inmortal*, porque depende del cuerpo sólo extrínseca u operativamente.

El alma espiritual “*no es forma inmersa in materia*” o “*totaliter comprehensa a materia*”, forma que agota sus virtualidades en la información, sino que es “*excedens*”, que “*supergreditur*”, **trasciende el orden material**<sup>97</sup>.

El alma de los vegetales y el alma de los animales *se educen de la potencialidad de la materia*, no así el alma espiritual.

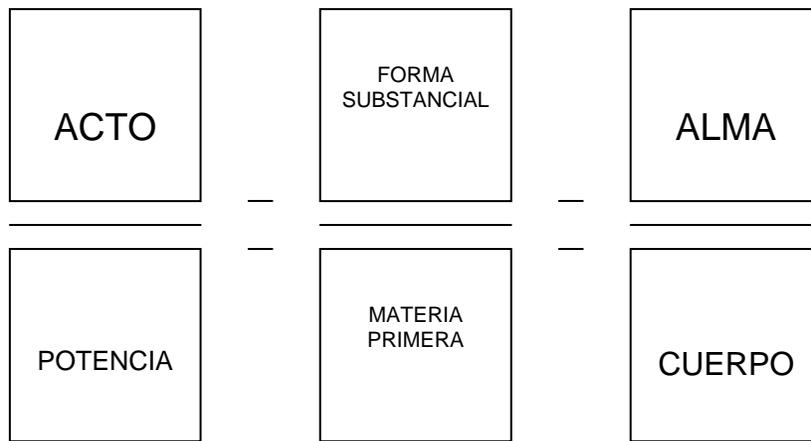
*El caso del existente humano* es un capítulo aparte, porque *el alma espiritual no depende en su ser de la materia, ni está en la potencialidad de la misma, ni se educa de ella* del mismo modo que las almas de los vivientes inferiores.

El alma es, pues, acto y forma sustancial respecto del cuerpo, que es potencia y materia. El alma es al cuerpo como el acto a la potencia y como la forma sustancial a la materia primera. Y esto lo podemos expresar a través de la fórmula siguiente.

<sup>95</sup> Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 174-175.

<sup>96</sup> Cf. Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. VI.

<sup>97</sup> Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. IX.



A las dos primeras definiciones del alma que da Aristóteles se puede agregar una **tercera definición**, que también es aristotélica:

**El alma es lo primero por lo que vivimos y sentimos y nos movemos localmente y entendemos.**

Se expone en Santo Tomás<sup>98</sup> al comentar a Aristóteles. Esta definición también es válida para el alma de todos los vivientes: los vegetales, los animales imperfectos que sienten pero no tienen movimiento local, los animales perfectos que sienten y tienen movimiento local, y también para el hombre.

Aristóteles distingue los animales que están dotados solamente de movimiento de constricción o dilatación (los corales arrastrados por el agua del río) de los que son capaces de movimiento local de traslación, para lo que necesitan percepción de distancia.

El alma es aquello *por lo que primero* (radical, básica y fundamentalmente) vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos<sup>99</sup>.

## 7. Teorías acerca del origen de la vida y de la vida del hombre

### 7.1. Origen de la vida en el universo<sup>100</sup>

Las *principales teorías científicas* acerca del origen o comienzo de la vida con la aparición de las primeras sustancias orgánicas en el universo podrían clasificarse en dos grupos:

1. Emergencia absoluta: afirman la procesión de la materia viviente a partir de la materia inorgánica *por azar y por las solas fuerzas* de ésta, supuesto un determinado grado de organización.
2. Emergencia relativa: sostienen que *a partir de una materia inorgánica preexistente* y de acuerdo a una *ordenación teleológica o plan de Dios Creador*, éste causa la aparición de las sustancias orgánicas.

<sup>98</sup> Tomás de Aquino, Comentario al "Libro del alma" de Aristóteles, Libro II, Lección IV, n° 273.

<sup>99</sup> Sobre la tercera definición de alma, ver: Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 171-174.

<sup>100</sup> Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 224-228. Cf. también Mondin, B. - L'uomo, chi è? -Parte prima, II: La vita humana, 4. Origine della vita, pp. 61-68, que incluye un resumen de la teoría de *Jean Monod* sobre la generación de la vida a partir de la materia inorgánica por azar.

Haciendo una rápida reflexión filosófica podemos afirmar:

1. Respecto de la emergencia absoluta, nuestro rechazo de las teorías materialistas que no aceptan la *heterogeneidad y superioridad* de la materia viviente. Y esto porque *un efecto jamás puede superar la virtualidad de aquello que es su causa*. Y así, la aparición de los entes vivientes no puede explicarse *exclusivamente* por la materia inorgánica como su única causa.
2. Respecto de la emergencia relativa, podemos expresar que, interviniendo Dios, *Causa Primera eficiente* que da su capacidad a cualquier *causa eficiente segunda* (materia inorgánica); y de acuerdo a *un plan o finalidad (no por azar)*, se puede explicar la aparición de los entes vivientes *a partir de la materia inorgánica preexistente* en el universo. O se puede decir, como afirma Ramón Lucas citando al mismo santo Tomás, que *Dios puede servirse incluso de la contingencia, de lo fortuito y del azar* para la realización de los designios de su Providencia<sup>101</sup>.

## **7.2 Origen y evolución de las diversas formas de los vivientes. Origen del hombre<sup>102</sup>.**

¿Qué decir de las teorías científicas acerca de la evolución de las especies vivientes y del origen del mismo hombre?

El fijismo sostenía la *creación divina inmediata* y directa de cada una de las especies vegetales y animales (Linneo, 1707-1778), *especies eternas e invariables* en el tiempo, y explica los cambios por la tesis de las *creaciones sucesivas* de Dios.

El evolucionismo sostiene que las actuales especies vivientes descienden, por progresiva evolución y diferenciación, de formas primitivas que se han ido modificando en el transcurso de los tiempos geológicos de modo que *lo superior y más perfecto proviene de lo inferior* (Lamarck 1744-1829, Darwin 1809-1882, etc.). El planteo del problema se remonta a los siglos XVIII y XIX<sup>103</sup>.

Las teorías evolucionistas *no están necesariamente en contradicción con la filosofía* ni tampoco con los mismos datos revelados por Dios.

Pero hay que tener en cuenta que el *concepto científico de "especie"* es más reducido que el *concepto filosófico de "especie"*, el cual implica una *diferencia esencial (sustancial)* que no puede derivarse de factores meramente aditivos. Una especie-esencia superior, nueva como efecto, exige una *causa eficiente proporcional adecuada*.

Escribe Lucas<sup>104</sup>: “El hombre es racional y el animal no; pero *la racionalidad no viene por grados; o existe o no existe*, y su aparición marca *un salto*, una innovación fundamental que implica también modificaciones cuantitativas en el cerebro”.

Por lo mismo, *desde la filosofía* se presenta como inaceptable un evolucionismo absoluto, materialista y ateo, pero *posible (no contradictorio)* un evolucionismo relativo que afirme a *Dios Creador*, única causa eficiente total y adecuada, agente proporcionado en cuyas manos están las esencias de todas las cosas, que imprima la *teleología o plan* al proceso evolutivo.

<sup>101</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 47.

<sup>102</sup> Cf. Blanco, G., Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 228-233.

<sup>103</sup> Cf. Gastaldi, I.- El hombre, un misterio - Bs. As. Ed. Don Bosco, 2º edición, 1986.

<sup>104</sup> Cf. R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Págs. 49-69.

Este evolucionismo moderado, teísta y espiritualista, podría compatibilizarse igualmente con los datos revelados. El hombre sería la culminación que da por finalizada la evolución de las especies.

Italo Gastaldi<sup>105</sup> presenta en su Antropología el panorama científico del **proceso evolutivo**.

Describe así la **cosmogénesis**, según la teoría de la "Expansión del Universo" (Eddington, Lemaître): Hace unos 20.000 millones de años, la materia del universo estaba condensada en una esfera infinitamente densa de luz. La explosión de aquel paquete primitivo de energía puso en marcha la *expansión universal*. La materia dio origen a todos los elementos conocidos y se fueron formando las galaxias. Nuestro sistema solar se formó hace unos 5.000 millones de años. La tierra comenzó a enfriarse hace unos 4.600 millones de años.

Después de la cosmogénesis vino la **biogénesis**. En la tierra aparecieron los primeros vivientes hace unos 4.000 millones de años, relativamente poco después de su enfriamiento. Los organismos pluricelulares, que existen desde hace unos 700 millones de años, evolucionando por sucesivas mutaciones llevaron la vida a más de 2.000 especies existentes hoy. En la evolución de forma arborescente de las especies vivientes se nota una "*ascensión biológica*" o *marcha hacia tipos de naturaleza superior*. El fruto más elevado de esta ascensión es el hombre. A esta última etapa se la llama **antropogénesis**.

*El proceso evolutivo se considera sustancialmente acabado*. Parece que habiendo alcanzado al hombre la evolución se dio por satisfecha. En la *humanización*, la acción generativa de organismos animales inferiores habría sido instrumento de la acción creadora divina, que *la completa y eleva* para engendrar los primeros individuos humanos o llevar a individuos animales adultos de animales a humanos.

Dios obra como *causa eficiente primera y principal que eleva* (actuando *desde adentro*, no desde fuera) a la *causa eficiente segunda e instrumental* para producir *efectos desproporcionados* a la misma.

Los organismos generantes son *instrumentos* de una acción divina que desde las formas más primitivas de la vida *va empujando la evolución* hacia su cima más alta. La intervención de Dios para crear al hombre supone un *concurso especial* con relación al *concurso ordinario* de Dios con respecto a las causas segundas: un concurso evolutivo<sup>106</sup> (o una creación evolutiva<sup>107</sup>).

La teoría evolucionista *no aparece así en contradicción* con la verdad sobre Dios Creador (que expresa la dependencia total de los entes finitos con respecto a Dios).

### **Monogenismo o Poligenismo:**

Afirma Lucas<sup>108</sup>: Una cosa es la cuestión del *monofiletismo* o *polifiletismo* y otra el problema del *monogenismo* o *poligenismo*. La primera cuestión se refiere a si el animal racional apareció en un mismo lugar del universo y en un determinado momento histórico o si el salto a la racionalidad pudo haberse dado en distintos momentos y lugares. La ciencia se inclina por el monofiletismo. La segunda cuestión es una subdivisión del monofiletismo: *monogenismo* o *poligenismo monofiléticos*.

---

<sup>105</sup> Cf. I. Gastaldi: El hombre, un misterio, 2º edición, Buenos Aires, Don Bosco, 1986, capítulo: Ciencia y fe ante el problema de los orígenes. Sobre *el principio antrópico* y el origen del universo, de la vida y del hombre, el Pbro. Juan José Sanguineti ha escrito una obra comparativa de ciencia, filosofía y fe cristiana: El origen del universo; La cosmología en busca de la filosofía; Buenos Aires, EDUCA, 1994.

<sup>106</sup> Cf. Flick-Alszeghy: Antropología Teológica - Salamanca, Sígueme, 1985, 5º ed.

<sup>107</sup> Cf. Gastaldi, I., El hombre, un misterio.

<sup>108</sup> Cf. R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Págs. 69-72.

Se pregunta Blanco si, en el origen, ¿ha existido una o ha habido varias parejas humanas? Los hombres de ciencia parecían inclinarse por el poligenismo. No hay dificultades desde el punto de vista filosófico.

Sin embargo, *recientemente*, desde la Ciencia, y sobre la base del estudio de los elementos comunes a todas las razas, apareció una teoría sobre el *origen de todos los individuos humanos a partir de una sola mujer madre*, a la que llaman “Eva”<sup>109</sup>.

La *dificultad teológica* del poligenismo es solamente *provisoria*: por la conexión del monogenismo y el dogma del pecado original y su transmisión. Sin negar el dogma, existen hoy varias explicaciones teológicas que aceptan su conciliación con la teoría poligenista. No es éste el lugar para su desarrollo<sup>110</sup>.

#### **7.4 Origen de cada persona humana individual.**

Siguiendo a Blanco, afirmamos:

Los *principios biogénico* y de la *generación unívoca* dicen que *todo ente viviente procede de otro ente viviente* y que *el progenitor y el engendrado poseen una misma naturaleza*; la vida se predica *unívocamente* de ambos.

Estos principios explican el origen de cada individualidad biológica nueva en el caso de los vegetales y los animales.

¿Cómo explicamos *el comienzo de cada persona humana individual*?

Toda nueva persona humana (alma y cuerpo) es *fruto de la acción inmediata de Dios creador y de los padres engendrantes*. Dios y los padres producen *al sujeto entero*, los padres en cuanto es un existente material viviente (en cuanto tiene un cuerpo), Dios en cuanto es un existente personal (en cuanto posee un alma espiritual). A diferencia del *concurso evolutivo* (referido a la creación de los primeros hombres), se puede hablar aquí de un *concurso creativo*<sup>111</sup> de Dios.

La generación de los padres pertenece a la categoría de la *causalidad eficiente segunda e instrumental*, produce *un efecto que supera* su capacidad en cuanto que su acción es *elevada y conducida* por la acción de una causa superior (eficiente primera y principal). La causa principal obra *juntamente con* la causa inferior, de tal modo que *el resultado de la acción sea enteramente efecto de la causa principal y de la causa instrumental*, obrando cada una de ellas *en su propio orden* (como el mensaje transmitido radiofónicamente)<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> El jesuita Angelo Serra, catedrático de Genética humana de la Universidad Católica de Roma, durante la IV<sup>o</sup> Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida, del 23 al 25 de febrero de 1998, explicó que, gracias al análisis del *ADN de las mitocondrias*, que se transmiten a los descendientes a través de la madre, *se ha podido identificar la «Eva mitocondrial»* y, poco después, el «Adán» correspondiente. El descubrimiento, *parece avalar, según el padre Serra, las teorías monogenistas*, según las cuales, la especie humana tiene *un solo origen*. Según esta tesis, leída en clave teológica, *todos descendemos de un solo Adán y de una sola Eva*. Para los poligenistas, por el contrario, los hombres de hoy serían hijos de varios Adanes y Evas. Roma, 24 febrero de 1998 (Zenit).

<sup>110</sup> Cf. Flick-Alszeghy, *Antropología Teológica* - Salamanca, Sígueme, 1985, 5<sup>o</sup> ed.

<sup>111</sup> Cf. Flick-Alszeghy, o. c.

<sup>112</sup> Cf. Flick-Alszeghy, o. c.

### 7.5 El comienzo de la vida humana según la ciencia

Siguiendo en este punto la exposición de Domingo Basso en “Nacer y morir con dignidad”<sup>113</sup>, recordamos:

La fusión del óvulo materno y del espermatozoide paterno da origen al huevo o cigoto, célula única, autónoma y distinta del padre y de la madre, de la que se formarán todos los órganos del nuevo existente en desarrollo. La anidación del embrión en el endometrio (pared interna del útero materno), da comienzo a la *gestación*.

Cada célula del cuerpo humano contiene una información completa del capital genético, contenida en 23 pares de cromosomas, que a su vez contienen un número considerable de genes.

Dentro de cada cromosoma se almacena *información* valiosa referente a las características del individuo. La información contenida en los genes y almacenada en los cromosomas se denomina genotipo.

El fenotipo resulta de las características originalmente codificadas y la influencia de los *factores ambientales* a lo largo de toda la vida del individuo.

El conjunto de los genes constituye el *patrimonio hereditario*. Son fragmentos de mayor o menor tamaño de ADN (ácido desoxirribonucleico), o sea, *largas moléculas enrolladas helicoidalmente en doble escala y surgidas de cuatro componentes elementales (los nucleótidos), cuyas bases son: la adenina (A), la timina (T), la citosina (C) y la guanina (G). La secuencia de estas bases forma un alfabeto de cuatro letras, que combinadas múltiple y complicadamente, codifican la información genética.*

En el momento de fundirse los gametos masculino y femenino cada uno de ellos aporta un determinado número de cromosomas con sus respectivos genes: 23, de los cuales 22 son homólogos y *uno heterólogo o determinante del sexo*.

Cuando los 23 cromosomas paternos se encuentran con los 23 maternos, *toda la información necesaria y suficiente para definir las cualidades de un niño o existente humano concreto que se llamará Pedro o María se halla reunida. Forman una nueva célula de 46 cromosomas (huevo o cigoto).*

***La vida humana comienza en ese momento. Aquello que procede de gametos y cromosomas humanos no puede ser más que humano. El cigoto es una célula diversa de los dos gametos que contribuyeron a formarla.*** La fecundación extra corpórea (bebé de probeta) es una demostración experimental de que el existente humano comienza en el momento de la fecundación.

Un segundo problema es el siguiente: *¿cuándo existe una vida humana individual?*

*Existe una vida humana individual desde el momento de la fecundación, y el cigoto es ya un hombre en acto aunque en pleno desarrollo.* Y que el cigoto es *independiente* lo demuestra el hecho de que la implantación puede realizarse no solamente en el lugar normal previsto por la naturaleza (endometrio). sino también en la misma trompa de Falopio o en la cavidad abdominal, en condiciones no favorables, pese a lo cual puede llegar a subsistir (embarazos ectópicos). El embrión humano se desarrolla completamente por sí mismo y posee una increíble vitalidad incluso fuera de su entorno natural.

---

<sup>113</sup> Además de la descripción que hace el P. Domingo Basso en Nacer y morir con dignidad, 3° ed., Bs. As. Depalma 1991, cf. Pontificia Academia para la vida: Comentario interdisciplinar a la "Evangelium vitae", bajo la dirección de R. Lucas Lucas, Madrid, La Editorial Católica, 1996: *El estado biológico del embrión humano*, por Angelo Serra, pp. 573-597.

*La anidación (alrededor del día 7° o poco más) no añade nada a la programación del nuevo individuo. En las fases más precoces del desarrollo embrionario existen células con actividad nerviosa, bastante antes de que se pueda adivinar la formación de un cerebro elemental.*

*Después de la fecundación no puede señalarse ningún momento de cambio radical que autorice a opinar que ahí empieza la vida humana o la vida humana individual. No hay desarrollo cuantitativo o cualitativo que permita señalar un momento posterior al cigoto en el que se acceda a la condición humana. Con la fecundación se inicia un proceso de desarrollo en el que no se da salto alguno.*

*No hay razones para negar en el microscópico embrión, desde el momento mismo de su conformación celular, la presencia de su propia alma espiritual.*

### **7.6 El comienzo de la vida humana según la filosofía<sup>114</sup>**

*¿Cuál es, pues, el momento de la infusión del alma espiritual y de la constitución ontológica de la persona?*

*Desde ese primer momento se debe hablar de una persona, sustancia individual de naturaleza racional (en acto, aunque en desarrollo).*

*Siempre habrá algo que escapa a la experimentación pura. La biogenética no podrá nunca, por sí sola, establecer el momento preciso de la constitución de la persona humana. Al no ser el hombre una entidad meramente física, el asunto de la persona está vinculado con la infusión del alma espiritual. Dios crea e infunde el alma en el cigoto, formado por la fusión de los dos gametos masculino y femenino.*

A este respecto en el n° 19 de la Encíclica *Evangelium vitae*, el Papa Juan Pablo II denunciaba un *concepto tergiversado y deformado de la subjetividad*, que se caracteriza porque:

- 1°) “sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente *autonomía* y sale de situaciones de total dependencia de los demás”;
- 2°) “tiende a identificar la dignidad personal con la *capacidad de comunicación* verbal y explícita y, en todo caso, *experimentable*”.

Cito también la Declaración de la Academia Pontificia para la vida<sup>115</sup>:

“Para poder formular un juicio más objetivo sobre la realidad del embrión humano y, por tanto, deducir indicaciones éticas, es preciso más bien tomar en cuenta criterios «intrínsecos» al embrión mismo, comenzando precisamente por los datos que el conocimiento científico pone a nuestra disposición.

“A partir de ellos se puede afirmar que *el embrión humano en la fase de la preimplantación es: a) un ser de la especie humana; b) un ser individual; c) un ser que posee en sí la finalidad de desarrollarse en cuanto persona humana y a la vez la capacidad intrínseca de realizar ese desarrollo.*”

“¿De todo ello se puede concluir que el embrión humano en la fase de la preimplantación ya es realmente una persona?”

<sup>114</sup> Basso, D - Nacer y morir con dignidad- 3° ed.- Bs. As. Depalma 1991. Cf. también: Lejeune, Jérôme, conferencia en Círculo Médico de Paraná, 14-VIII-1986; Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, 1995.

<sup>115</sup> Academia Pontificia para la Vida, con ocasión de su XII° Asamblea General, al concluir el Congreso Internacional sobre el tema: «El embrión humano en la fase de la preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas», edición italiana del «L'Osservatore Romano» del 23 de marzo de 2006, citado por Zenit el 29 abril 2006.

“Precisamente a partir de los datos biológicos de los que se dispone, consideramos que *no existe ninguna razón significativa que lleve a negar que el embrión es persona ya en esta fase*. Naturalmente, eso presupone una interpretación del concepto de persona de tipo substancial, es decir, referida a la misma naturaleza humana en cuanto tal, rica en potencialidades que se expresarán a lo largo de todo el desarrollo embrional y también después del nacimiento.”

“En apoyo de esta posición, conviene observar que *la teoría de la animación inmediata*, aplicada a todo ser humano que viene a la existencia, *resulta plenamente coherente con su realidad biológica*.”

## 8. El término de la vida humana: La muerte

### 8.1. Visión científica de la muerte<sup>116</sup>

*La muerte no aparece como un acontecimiento simple que suprime de un solo golpe todas las funciones vitales.*

*No se puede considerar que exista vida humana cuando no existe ya vida neurológica (muerte real = muerte del encéfalo).*

El concepto de “muerte cerebral” ha sido ya ampliamente aceptado no sólo por los médicos sino por abogados y teólogos. Pero cabe preguntarse sobre los criterios propuestos para distinguir entre aquellos comatosos que retienen la capacidad funcional de una posibilidad de recuperación parcial y aquellos para quienes esa posibilidad no existe. Esos criterios dependen de un diagnóstico definitivo de un *desorden irreversible* que causa el coma, juntamente con un cuidadoso *examen clínico* de la función del *tronco cerebral*, pues se conviene que la muerte funcional permanente del tronco cerebral constituye la muerte encefálica.

Un comatoso que presentara tales condiciones estaría incapacitado para sobrevivir y *la muerte encefálica sería seguida inexorablemente por el paro cardíaco definitivo* a corto plazo, es decir, luego de un periodo de horas o días. Estos criterios diagnósticos por los que se puede identificar la muerte, si se verifican, se presume que la muerte de todas las células es inevitable y se determina con certeza la muerte en un cuadro comatoso donde se da un daño estructural irremediable del encéfalo; se depende exclusivamente de la ventilación mecánica.

Afirmaba Juan Pablo II:

“Existe una sola '*muerte de la persona*', consistente en la *total desintegración de aquel complejo unitario e integrado que es la persona en sí misma*. La muerte de la persona entendida en este sentido radical es un *evento que no puede ser directamente verificado por ninguna técnica científica ni metódica empírica*. Pero, la experiencia humana enseña también que la muerte de un individuo produce inevitablemente *signos biológicos*”.

“El reciente *criterio de constatación de la muerte*, el de la *cesación total e irreversible de toda actividad encefálica*, si es aplicado escrupulosamente, no aparece en contraste con los elementos esenciales de una correcta concepción antropológica”<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Continúa la transcripción resumida de la obra del P. Domingo Basso “Nacer y morir con dignidad”. Cf. también Mondin, L'uomo: chi è?, Parte seconda, capítulo IV: Morte e immortalità, pp. 383-407.

<sup>117</sup> Juan Pablo II, Discurso al XVIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes, Roma, 20 de agosto de 2000.

Lucas Lucas<sup>118</sup> define la muerte como *la pérdida total e irreversible de la capacidad global de integrar y coordinar las funciones del organismo, físicas y mentales, en una unidad funcional*. El organismo humano funciona como un todo en el que todas las funciones están armonizadas en un sistema unitario. Un individuo puede considerarse muerto cuando ha perdido total e irreversiblemente su unidad interna, la unidad orgánica. Esta unidad funcional del organismo humano depende esencialmente del *encéfalo* (que comprende tres partes: cerebro, cerebelo, bulbo raquídeo), por lo que su quiebra irreparable e irreversible indica la muerte de la persona. La muerte del encéfalo adecuadamente diagnosticada es una *indicación cierta* de la cual se puede concluir (deducir) la muerte de la persona.

*Hay que evitar tanto el reduccionismo biológico como el reduccionismo espiritualista*. La muerte humana tiene un significado metaempírico y no puede quedar reducida a un conjunto de eventos biológicos empíricamente constatables. Mientras haya vida hay que atribuirle al alma espiritual humana, aunque la persona haya perdido la posibilidad de ejercitar muchas de sus facultades. Sólo de la integración del saber biológico y el filosófico deriva la respuesta definitiva sobre qué es la muerte humana.

*La muerte es pérdida de unidad, separación*. El cadáver no es hombre, porque está informado por otra forma sustancial. La muerte es crisis de la unión sustancial que es todo hombre. El organismo biológico del cadáver se hace objeto, algo distinto de lo que era como cuerpo viviente de un hombre.

No es sólo el cuerpo el que muere sino el hombre, todo el hombre, cuerpo y espíritu. No es sólo un dato biológico, sino que toca a la persona en lo más hondo de su vida individual e interpersonal.

## 8.2 *Visión filosófica sobre la muerte*<sup>119</sup>

Desde el punto de vista filosófico, la muerte consiste en *la separación del alma y del cuerpo*. En el cadáver se va produciendo una *sucesión continuada de formas sustanciales* hasta la última reducción material, esqueleto óseo o cenizas residuales (movimiento de corrupción, según Aristóteles, es un continuo alternarse de formas sustanciales *educidas* de la potencialidad de la materia y cada vez menos perfectas).

El *alma espiritual*, incorruptible e inmortal, por su misma naturaleza simple y subsistente, por su *no-dependencia de la materia en cuanto al ser*, inicia una nueva fase de su existencia. La *materia* del cuerpo humano, cumplido su ciclo, no deja de existir sino que *se transforma*.

La sintomatología de la muerte no es determinada ni por la filosofía ni por la teología sino por las ciencias experimentales biofisiológicas, ya que *las causas de la muerte no proceden del alma espiritual sino del cuerpo orgánico*. Dado un cierto grado de decadencia en el organismo, el agregado celular que forma el cuerpo no es ya adecuado a su función de parte del compuesto sustancial humano, y éste *se disocia* en sus dos elementos.

*¿En qué momento (preciso) se produce la separación?* No es fácil determinar el momento exacto de la muerte.

Retomaremos la consideración filosófica sobre la muerte humana en la unidad temática siguiente, encarándola como *accidente propio* que distingue al hombre de los animales.

<sup>118</sup> Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 253 y ss.

<sup>119</sup> Cf. Basso, "Nacer y morir con dignidad".

### **UNIDAD 3: ESENCIA Y PROPIEDADES ESPECÍFICAS DEL HOMBRE**

#### ***1. Definición esencial del hombre***<sup>120</sup>

En la unidad segunda estudiamos al hombre como coronación del mundo de los vivientes del universo material, al hombre como poseyendo la máxima inmanencia, cuyo nombre propio es *persona*. La esencia del hombre no aparece a nuestro conocimiento sino por esta vía ascendente, que parte de los cuerpos inanimados. Ahora nos proponemos dar un paso más en la definición del hombre, espíritu y cuerpo, animal racional o espíritu encarnado.

El realismo filosófico afirma que *el hombre tiene esencia y que ésta es cognoscible*.

Existe un doble conocimiento de esencias, uno *vulgar* básico y otro *epistémico*.

*Definir* algo es delimitar su esencia mediante un conjunto de conceptos que la determinan por sus propiedades y la constituyen *tal* realidad, discerniéndola de cualquier otra.

La definición puede realizarse:

1. Por sus notas esenciales.
2. Por sus propiedades, derivadas de la esencia.

En la definición aristotélica del hombre como “*animal racional*”, éstas son las notas esenciales.

Pero, *el hombre no es animal sino en el sentido genérico, no en sentido específico: no es una bestia*<sup>121</sup>.

Si definimos al hombre como “animal ético” o como “parlante” expresamos notas que indican *propiedades que se desprenden de la esencia del hombre*. Estas notas son *fundadas*, las notas esenciales son *fundantes*.

Una definición del hombre no tiene que incluir necesariamente el enunciado de todas las características del hombre, las notas fundadas; porque *basta con enunciar las notas fundantes*.

En el *orden genético* del conocimiento, *primero son las notas fundadas*, porque llegamos al conocimiento de la esencia *a través* del conocimiento de las propiedades. Pero, una vez conocida la esencia, *volvemos a las propiedades con conocimiento fundado*.

Al decir “*animal racional*” expresamos *la esencia* y también la naturaleza humana. La “*naturaleza humana*” se expresa en la definición del hombre tanto como su esencia. Porque “*naturaleza*” *es lo mismo que esencia pero en cuanto al modo de obrar*. La naturaleza *corresponde* a la esencia; porque “el obrar sigue al ser”.

La naturaleza del hombre comprende el conjunto de *apetitos o tendencias perfectivas hacia fines “connaturales”*. Será “natural” lo que es *de acuerdo a la esencia o naturaleza humana*. Será antinatural o contrario a la naturaleza lo que dinámicamente se orienta hacia lo que no es perfectivo en el orden de la esencia o naturaleza humana.

---

<sup>120</sup> Cf. Blanco, G. - Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la UCA, Buenos Aires, apuntes de clases de un alumno. Cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 335 y ss..

<sup>121</sup> Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 385.

### La especificidad del hombre.

Nos preguntamos *en qué se distingue* o diferencia específicamente el hombre de los otros entes inferiores.

El hombre es *esencialmente diferente de la mera animalidad*, aunque haya similitudes aparentes, por lo que *todo en el hombre es humano*<sup>122</sup>.

Y esto vale ya para *el cuerpo humano*, que aunque desde un punto de vista anatómico es similar al de ciertos mamíferos, su estructura interna y externa manifiestan su pertenencia a un existente con potencias superiores y trascendentes. Así, morfológicamente, *la estructura externa y posicional del cuerpo humano es diferente*: su posición erecta, la conformación de su rostro, el uso de sus manos. Igualmente, para citar otro rasgo distintivo, la estructura interna del cerebro muestra un desarrollo que no tiene igual en el mundo animal, lo que le permite operaciones más complejas y ricas, como la vida emocional, el llanto, la risa, y sobre todo *la sonrisa*, que sólo se dan en el hombre. Y todo esto también muestra, desde una perspectiva experimental, la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma en el hombre.

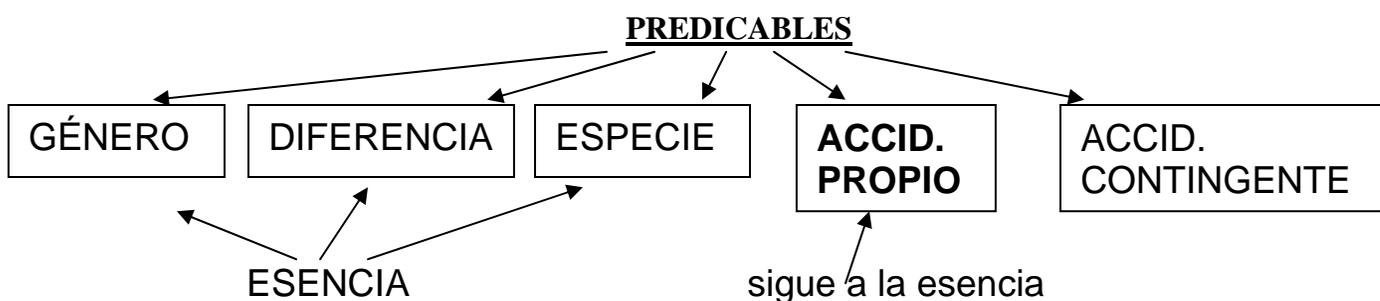
Las determinaciones intrínsecas específicas del hombre son *la animalidad y la racionalidad*, dos notas radicales y *fundantes*. Es decir, la esencia del hombre consiste en ser un “animal racional”. Pero *lo claramente distintivo* del hombre con respecto a los animales es *la espiritualidad*, que se pone de manifiesto en su capacidad de aprehensión de las esencias, de autoconciencia, de captación de los valores, la libertad y moralidad, y otros aspectos o dimensiones que aparecen en relación a las notas fundantes como *notas fundadas*.

*Lo específico distintivo del hombre está en lo racional.*

## 2. Dimensiones fundamentales de la existencia humana

Las propiedades son accidentes propios de la especie.

El accidente “propio” es aquel accidente (*existe en otro*), que *acompaña siempre a la esencia y se sigue de la esencia*. En cambio, el accidente “contingente” *puede estar o no*.



**Accidente propio o propiedad:** es “lo que conviene *a todos los individuos* de una especie, *solamente a ellos y siempre*”, o también: “es lo que se predica de muchos, como *cualificación accidental, pero necesaria*”. Por ejemplo: “Juan es capaz de reír” o “Todo hombre es capaz de reír”.<sup>123</sup>

Los *accidentes propios o propiedades se siguen* de la esencia y *acompañan* siempre. Así: la eticidad, la sociabilidad, la religiosidad, el lenguaje, la cultura, el trabajo, la técnica, el arte y la dimensión estética, la

<sup>122</sup> Guido Soaje Ramos: “El tema del hombre”.

<sup>123</sup> Casaubón, Juan: *Nociones generales de Lógica y Filosofía*, Bs. As., Estrada, 1985, Pág. 40-41.

historicidad; o sea, lo que algunos llaman dimensiones fundamentales, las propiedades específicas del hombre.

Los “*propios*” del hombre, por su parte, suponen *un cierto orden* en el que ellos orgánicamente *se vinculan y se fundamentan* en la naturaleza espírita corpórea del hombre. Así, las dimensiones ética y religiosa son primeras, y de ninguna manera se podría afirmar, por ejemplo, que lo religioso sea un producto o una construcción cultural<sup>124</sup>.

Metodológicamente, verificaremos y afirmaremos ciertas reglas, frente a todas y cada una de las propiedades específicas del hombre:

*Sólo el hombre trabaja* (o ríe, o es social); *todo hombre trabaja*.

En todos los casos, siempre afirmaremos de ese “propio”, *algo recibido que tiene fundamento en la naturaleza del hombre, y, algo que es fruto de una construcción cultural*. Lo “cultural” *desarrolla* las inclinaciones de la naturaleza. No puede afirmarse, por ejemplo, que la religiosidad sea puramente una construcción cultural, sin fundamento en la naturaleza. El hombre es religioso por naturaleza. Aunque, ciertamente, sobre la base natural, conforme al pluralismo cultural, a modo de ejemplo, unos hombres oran postrados, otros en otras posturas o actitudes (esto sí que es construcción cultural).

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre trabaja</b> (o ríe, o es social...).
<b>2) Todo hombre trabaja</b> (o ríe, o es social...).
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

### **3. El lenguaje humano**

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre habla.</b>
<b>2) Todo hombre habla.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

Una de las descripciones del hombre más frecuentes hoy es aquella que lo caracteriza como *un existente “parlante”*: “*homo loquens*”. Esta es una definición acertada, porque, en efecto, la propiedad del habla *destaca netamente* al hombre de los animales y de cualquier otro ente.<sup>125</sup>

*Definición y división del lenguaje:*

Como *primera aproximación*, podemos decir que *el lenguaje es un sistema de signos que hace posible la comunicación entre los hombres*.

Y, ¿qué es un signo?

**Signo** es una cosa que lleva al conocimiento de otra distinta de sí. Por ejemplo, el humo es signo del fuego, la paloma es signo de la paz. Pertenece a la esencia del signo *atraer la atención no sobre sí sino sobre la cosa de la cual es signo*.

<sup>124</sup> Cf. Nota de la Comisión Permanente de la C.E.A. al Ministro de Cultura y Educación de la Nación a propósito de los “Contenidos básicos comunes” de la educación, 8 de marzo de 1995.

<sup>125</sup> Battista Mondin: L’Uomo: chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

O sea, signo es *una cosa a través de la cual se conoce otra*, una cosa *previamente conocida* que tiene una *relación manifestativa* de otra cosa no conocida y por ella conocida (significada).

Así, *un efecto* me lleva al conocimiento de una causa (el pulso normal es signo del buen estado de salud) o *una causa* al conocimiento de su efecto (las nubes grises de un cielo cubierto son signo de lluvia probable).

La noción de signo supone: 1) que aquello que es signo es *distinto* de la cosa significada; 2) una *relación* entre signo y significado ( porque aquél *debe conducir a éste*); 3) el signo intermedia y *hace de nexo entre la potencia cognoscitiva y la cosa significada* (el intelecto *se mueve* desde el signo hacia la cosa significada)<sup>126</sup>.

Gracias a esta *transferencia*, el signo *nos hace presente* otra cosa. Esto vale en forma eminente del signo lingüístico, de la palabra.

Entre las *especies* más importantes de signos, recordamos:

1) *Signos naturales y convencionales o artificiales o arbitrarios*: Son naturales el humo como signo del fuego, las nubes, signo de la lluvia inminente. Son signos convencionales o artificiales, por ej. , la paloma como signo de la paz.

2) *Los signos convencionales se clasifican en*:

1. *signos convencionales con fundamento en semejanza (símbolos)*

2. *y signos meramente convencionales*:

Entre los primeros comprendemos, para los signos lingüísticos, los sonidos onomatopéyicos. Son signos lingüísticos meramente convencionales el punto y la línea del alfabeto morse y la palabra en general.

3) *Signos no lingüísticos y lingüísticos*: Los gestos expresivos, los semáforos, las indicaciones de tránsito, por ej. , son signos no lingüísticos. La lengua, sea oral o escrita, es un signo lingüístico.

De acuerdo con esto, avanzando en una segunda aproximación, decimos que *el lenguaje es un sistema de signos convencionales destinados a la comunicación humana*. Es el instrumento principal, el más apto, para la comunicación humana.

En los *signos naturales*<sup>127</sup>, la realidad física del signo *significa* “*por sí misma*” otra cosa, como *el humo* al fuego, una *huella plantal humana* al paso de un hombre por un lugar, o *la risa* de la alegría u otro estado afectivo.

En los *signos convencionales* o arbitrarios, la significación proviene de la libre voluntad o de la convención o acuerdo entre los hombres, como *el olivo* de la paz o *el semáforo rojo* para indicar detener la marcha del vehículo.

Los signos convencionales pueden ser, como se vio, *sin fundamento en semejanza o con fundamento en alguna semejanza*, y estos últimos, que son *mixtos* se denominan *símbolos*. Así por ejemplo *dar la mano* como signo de amistad o *inclinarse la cabeza* como signo de sumisión.

**Otras clasificaciones de los signos** son las siguientes.

1. *Por parte del tiempo en el que se encuentra el significado con relación al signo*, el signo puede ser *rememorativo*, *demonstrativo* o *preanunciativo* según represente a la cosa significada como pasada (así *un trofeo*), como presente (así *el letrero* de un comercio) o como futura

<sup>126</sup> Cf. Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum,), Roma, hacia 1980.

<sup>127</sup> Cf. para este párrafo: Notas de las clases sobre sacramentos como signos, del P. Lemer O. P., en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum,), Roma, hacia 1980. Sobre el signo lingüístico como signo instrumental cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

(así el pronóstico de buen clima). Estos tres tipos de signos se manifiestan en el lenguaje humano.

2. En cuanto a su eficacia, los signos se dividen en *especulativos* y *prácticos*. El signo especulativo sólo *notifica* para la pura contemplación. El signo práctico notifica además la realización de una acción sea por él mismo sea por otro (así el semáforo rojo que *manda* detener la marcha). En el lenguaje humano se dan los signos *especulativos* y los *prácticos*.

#### Origen del lenguaje:

Sobre esta cuestión las alternativas son dos: O el lenguaje ha sido recibido de Dios o de la naturaleza, o el lenguaje ha sido inventado por el hombre (imitando la naturaleza o artificialmente).

Las dos tesis no son necesariamente contradictorias, sino que se pueden más bien integrar recíprocamente.

Suponiendo que el lenguaje es una invención del hombre y no algo innato, parece que este invento ha tenido lugar inicialmente mediante la imitación de los animales y de las cosas. Este origen primero del lenguaje está confirmado por la gran cantidad de sonidos onomatopéyicos presentes en todas las lenguas. Y está también confirmado por el modo como el niño aprende a hablar, imitando los sonidos que oye de la mamá.

Pero, sobre esta *base onomatopéyica*, el hombre ha maniobrado después con libertad y genialidad, escogiendo sonidos nuevos, o también combinando de manera diversa sonidos viejos. Se da así que, en una mayor medida, el lenguaje actualmente en uso tenga un origen convencional.

#### Condiciones trascendentales del lenguaje:

El lenguaje presupone tres condiciones trascendentales, tres constantes o componentes absolutas:

- 1) **Sujeto** que habla y se expresa mediante la palabra (*emisor*).
- 2) **Objeto** del cual se habla y se representa mediante la palabra (*mensaje*).
- 3) **Interlocutor** a quien se habla y con quien se da una comunicación hablando (*receptor*).

Si falta una sola de estas condiciones o componentes, el lenguaje no puede tener lugar. El lenguaje es *un complejo de relaciones fundadas sobre tres términos*. El lenguaje *hace de intermediario* para la relación triple y es él el que la constituye.

#### Funciones y valores del lenguaje.

El lenguaje ejerce cuatro funciones diversas con relación a sus tres componentes:

- 1) **Función expresiva** o existencial o emotiva (respecto del **sujeto**).
- 2) **Función representativa** o descriptiva (respecto del **objeto**).
- 3) **Función comunicativa** o intersubjetiva (respecto al **interlocutor**).
- 4) **Función ontológica** (con relación al ser).

<i>Condiciones trascendentales del lenguaje</i>	<i>Funciones del lenguaje</i>
SUJETO (emisor)	EXPRESIVA
OBJETO (mensaje)	REPRESENTATIVA
INTERLOCUTOR (receptor)	COMUNICATIVA

Relaciones del lenguaje con el pensamiento, con las cosas y con los interlocutores.

En cuanto a la relación *pensamiento y lenguaje*, la solución común consiste en ver en el lenguaje *un instrumento subordinado y secundario del pensamiento*.

En cuanto a la relación entre *lenguaje y realidad*, en general se reconoce al lenguaje *valor semántico, indicativo, señalador de lo real*.

En cuanto a la relación entre *lenguaje e interlocutores*, se afirma el valor esencial del lenguaje para la *intersubjetividad*.

Implicaciones ontoantropológicas del lenguaje.

1) *Destaca netamente al hombre de los animales*: Pone en evidencia su *superioridad intelectual*, le permite vivir un modo perfecto de *socialidad*.

2) *Revela la naturaleza compleja del ser del hombre*: Muestra como ningún otro fenómeno la interdependencia entre lo orgánico y lo conceptual en la existencia humana.

3) *Sobre todo en las formas poéticas, místicas y religiosas, revela una esencial inconmensurabilidad de la realidad frente a la capacidad expresiva*.

*El lenguaje es una función humana personal*, no es una facultad o potencia en sentido estricto. Es una *estructura compleja* donde juegan o *intervienen distintas potencias* a nivel espiritual y sensorial: la inteligencia, la voluntad, la imaginación, los órganos de fonación, etc.

*El lenguaje es una función que posee el hombre de asumir un material sonoro como significador convencional, inmediatamente de contenidos conceptuales, y mediante ellos de la realidad.*<sup>128</sup>

En los animales se da sólo la *dimensión síntoma* del lenguaje, que expresa un estado orgánico o afectivo del sujeto, y también la *dimensión llamado o comunicación*, pero no la *dimensión simbólica* del lenguaje, que sólo se da en el hombre.<sup>129</sup>

*El lenguaje es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos, por medio de un sistema de signos producidos de manera deliberada*".<sup>130</sup>

Escribe Francisco Francisco Leocata<sup>131</sup>:

*“De entre todas las imágenes que pueden formarse en la interioridad de la unidad psicosomática de un ser humano, la palabra es la única que puede ser proferida, es decir, dotada de una corporeidad física propia, de un mínimo de autonomía en su exterioridad, capaz de establecer un puente entre dos corporeidades-vivientes dotadas de subjetividad. La palabra es un retazo de vida anímica impresa a la imagen-cosa proferida por el organismo humano, creando así un ámbito en el cual la interioridad puede penetrar la exterioridad y establecer una comunicación con otra vida interior a través del cuerpo viviente en el que está encarnada.”*

Tarea para los alumnos:

<http://www.youtube.com/watch?v=ehbVmxI8Unw&feature=fvw>

<sup>128</sup> Cf. G. Blanco: Apuntes de sus clases en la Facultad de Filosofía de la U.C.A., Buenos Aires y Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 395-396.

<sup>129</sup> Cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 396.

<sup>130</sup> E. Sapir, Language, Harcourt, New York, 1921, citado por J. Vicente y J. Choza en Filosofía del hombre. Esta definición es transcrita por R. Yepes Stork en su Fundamentos de Antropología, pág. 50.

<sup>131</sup> Francisco Leocata, “Persona, lenguaje, realidad”, EDUCA, Buenos Aires, 2003.

Ver el video y responder a las siguientes preguntas: ¿En qué consiste la *comunicación no verbal*? ¿Qué son las *paraseñales*? ¿Qué son las *metaseñales*? ¿Qué es la *comunicación kinésica*?

#### 4. Las dimensiones ética y religiosa

##### REGLAS

1) **Sólo el hombre es ético y religioso.**

2) **Todo hombre es ético y religioso.**

3) **En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.**



En virtud de su *inteligencia y voluntad libres*, la persona humana es capaz de actos específicamente “*humanos*” que le son moralmente *imputables* como a *sujeto responsable*.

La dimensión ética o moral es básica porque *se desprende inmediatamente* de la esencia del hombre. No hay acto “humano” que pueda escapar a la cualificación o estimación moral de la conciencia. Lo ético o moral no es otro aspecto que se suma al intelectual, volitivo, etc. sino que expresa en forma totalizante e integral a la misma persona humana en lo que tiene de propio.

El hombre se dirige libremente hacia lo que reconoce como su *fin último*, que es su bien absoluto, por el camino de las *normas morales*. Si sus actos se dirigen hacia el fin último y están de acuerdo con la ley moral, ellos son *buenos*; de lo contrario, son *malos*.

La dimensión ética o moral *no depende del consenso de la sociedad* en tales o cuales momentos de la historia sino de *puntos de referencia objetivos, permanentes y universales* que están inscriptos en la naturaleza del hombre.

La ética o moral del hombre *no es “autónoma”*, en el sentido que sea el mismo hombre quien se ponga a sí mismo por la razón las reglas de actuar, sino “*teónoma*”<sup>132</sup>, ya que es Dios Creador quien da al hombre las leyes morales conforme a la naturaleza humana que El ha creado y le ha dado al hombre.

<sup>132</sup> Cf. Juan Pablo II, Encíclicas *Veritatis Splendor* y *Evangelium vitae*.

El hombre, como tiende al bien de acuerdo a su naturaleza (dimensión ética o moral), *tiende naturalmente a Dios* como al Bien Absoluto. La *dimensión religiosa*, a la luz de la razón, es la parte culminante de la dimensión ética.

La aptitud para Dios y la relación con Dios (o con lo religioso) es *condición ineludible para entender al mismo hombre* en cuanto hombre. Porque el hombre es creatura, contingente, finito, participado; pero es una creatura muy especial, “microcosmos”, “ciudadano de dos mundos”, “persona”. Dios es su creador y su fin último trascendente. El hombre es “imagen y semejanza” de Dios

Por ello, si pierde el sentido de Dios, consecuentemente pierde el sentido del hombre y la dignidad de su vida. Al *eclipse del sentido de Dios* sigue el *eclipse del sentido del hombre*<sup>133</sup>.

Una visión coherente del hombre ha de visualizarlo con relación a Dios, a los otros hombres y al mundo. Esta triple relación es constitutiva e infaltable.

No obstante la disparidad de valoraciones del fenómeno religioso y la discordancia de las explicaciones relativas al origen de la religión, todos los autores *están de acuerdo* en reconocer que el hombre se presenta, en forma universal y permanente, como “*homo religiosus*”.

Para muchos de esos autores, la religión es un *coeficiente fundamental y esencial de la humanización*; para ellos, el hombre es naturalmente religioso. Como el hombre no sería hombre si se lo privara de inteligencia, voluntad, cultura o lenguaje, *el hombre no es hombre si se lo priva de la religión*.

La *razón fundamental de la religiosidad* del hombre es la *finitud*, la contingencia, la dependencia: tomando conciencia de estas características suyas, el hombre se abre espontáneamente, naturalmente, al Ser superior. Una vez reconocida su existencia, es lógico que entre en relación con Dios. Entonces, la dimensión religiosa asume una estructura precisa, regulada, ordenada. Sobre aquella *plataforma religiosa natural*, se establecen y desarrollan *las religiones históricas*, sean las primitivas como las más desarrolladas.<sup>134</sup>

El hombre ha sido *creado para el encuentro y el diálogo con Dios*. Cada hombre es para Dios un alguien único e irrepetible *a quien Dios llama por su nombre*. El hombre es el yo personal que *puede volverse hacia Dios y llamarlo también por Su Nombre*. Dios quiere tener en el hombre un interlocutor. *De la relación viva con Dios nace en el hombre la conciencia de la singularidad y del valor de su vida y de su dignidad personal*. Sin vinculación con su raíz, que es Dios, el hombre se empobrece y sucumbe a las múltiples amenazas que pesan sobre él<sup>135</sup>.

Lucas Lucas<sup>136</sup> presenta algunas *interpretaciones insuficientes* de la dimensión religiosa, *constitución esencial del hombre* porque está presente en la historia, la cultura y el arte de todos los grupos humanos, y en el corazón del hombre como aspiración radical:

1) *No es debilidad racional o ignorancia científica*.

<sup>133</sup> Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, n°21.

<sup>134</sup> o.c., p. 300 ss.

<sup>135</sup> Cf. Juan Pablo II, homilía en Austria, 24 de junio de 1988, L’O.R., edición castellana del 7 de agosto de 1988, pp. 12-13.

<sup>136</sup> Lucas Lucas, *Explícame la persona*, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 208 y ss.

- 2) *No se reduce a una práctica moral.*
- 3) *No es una proyección Psicológica y social de los deseos del hombre*

### 3. *Las dimensiones social, política<sup>137</sup> y jurídica*

<b>REGLAS</b>
<b>1) <i>Sólo el hombre es social, político y jurídico.</i></b>
<b>2) <i>Todo hombre es social, político y jurídico.</i></b>
<b>3) <i>En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</i></b>

*El hombre es social por naturaleza.* La aptitud para la relación social es un accidente propio que se sigue de su esencia y acompaña siempre a la esencia. De tal modo que no puede darse un individuo que posea la naturaleza humana y no sea social.

*Todo hombre es social. Sólo el hombre es social.*

A la inclinación natural y el derecho de la persona humana a la vida social se la llama *sociabilidad*. *Socialidad*, en cambio, se refiere a las relaciones sociales de las personas como hechos.

La socialidad es un *hecho* universal en la historia de la humanidad. Asistimos en la actualidad a un fenómeno de creciente *socialización* en cuanto a las complejas redes de relaciones sociales de la humanidad.

*Ser persona* comporta también *existir con relación a otros* yo. Humanidad significa *llamada a la comunión interpersonal*. El modelo es Dios mismo, que es Trinidad en la comunión de Personas. De ahí que Dios Creador dispusiera desde el comienzo que el hombre no existiese “solo”, sino que superase la soledad originaria en la unidad del varón y la mujer. El hombre está llamado a *existir para los demás* y a convertirse en *un don para los demás*<sup>138</sup>. La dimensión social del hombre manifiesta su *autotrascendencia*, porque ella dice *expansión hacia los otros, comunicación*<sup>139</sup>.

La dimensión social o comunitaria es *un constitutivo intrínseco* y el hombre “no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”<sup>140</sup>.

Hay “un *parentesco espiritual* que agrupa a los hombres en una única familia”<sup>141</sup>. “Cuando no se reconoce a Dios como Dios, se traiciona el sentido profundo del hombre y se perjudica la comunión entre los hombres”, “sustituyendo las relaciones de comunión por actitudes de desconfianza, indiferencia, enemistad, llegando al odio homicida”<sup>142</sup>. Con un *concepto perverso de libertad* (“perverso e inicuo” porque atribuye a la libertad “el poder absoluto sobre los demás y contra los demás”) “que exalta de modo absoluto al individuo y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro”, “la convivencia social se deteriora profundamente”<sup>143</sup>.

<sup>137</sup> Sobre la politicidad del hombre cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 390-393.

<sup>138</sup> Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

<sup>139</sup> Cf. Mondin, L’ *Uomo chi è?* Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 197-198.

<sup>140</sup> Cf. C. E. A.: *Educación y proyecto de vida*, n.º 56; *Gaudium et Spes*, 12.

<sup>141</sup> Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, n.º 8.

<sup>142</sup> Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, n.º 36.

<sup>143</sup> Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, n.º 18-20.

Que el hombre *necesita* la vida social y es social por una *exigencia de su naturaleza*, y no como algo sobreañadido o provisorio, **se puede probar** a partir de la experiencia y de la reflexión filosófica por lo siguiente<sup>144</sup>:

1. *Por su inclinación y apetencias sociales.*
2. *Por sus aptitudes para la vida social:* la capacidad de amar; la capacidad de comunicarse (el lenguaje); las vocaciones personales distintas, que no tienen sentido sino en la sociedad, donde se forman, se ejercen, se *intercambian* bienes y servicios; los denominados “instintos” sociales: sexual, lúdico, de imitación.
3. *Por sus indigencias o necesidades:* que exigen la vida social para nacer, desarrollarse, educarse, alimentarse, vestirse, etc.; para el desarrollo de sus cualidades personales y para alcanzar la perfección de la vocación propia.

El fundamento metafísico último de la sociabilidad de la persona humana es la *imperfección y finitud* del hombre junto a su *perfectibilidad* potencial. En otras palabras, el reconocimiento de su *interdependencia* y de la *comunicabilidad de riquezas e indigencias*. El hombre experimenta a la vez apetencia de perfección y limitaciones individuales, en él mismo y en los otros, y por ello *se abre y comunica*, tiende a los demás para compartir, no sólo para *recibir* sino también para *aportar*, ya que en la autodonación madura y se realiza a sí mismo.

El hombre es, por naturaleza, social *ante todo porque* es racional. La sociabilidad es la consecuencia inmediata de las facultades más íntimamente conexas con la esencia del hombre. La *consciencia*, en efecto, lo pone en condición de adquirir conocimientos acerca de los otros, de captar su presencia, de reconocer la importancia de unirse con ellos. La *voluntad* lo mueve a ponerse en contacto con ellos y a trabajar junto a ellos; el *amor y la libertad* lo disponen a darse a los otros y a hacerlos partícipes de sus propias cosas y de su propio ser. A diferencia de los animales, *el hombre tiende libremente a lo social*. El *lenguaje* le permite entrar en comunicación con sus pares e intercambiar con ellos ideas, sentimientos, proyectos. El *cuerpo* le da la posibilidad de trabajar, jugar, divertirse junto a los demás<sup>145</sup>.

Supuestos estos fundamentos de *apetencias, aptitudes, e indigencias*, afirmamos que lo social es algo que *pertenece a la naturaleza del hombre como algo propio*.

*Todo hombre es social. Sólo el hombre es social.* El instinto gregario y sus realizaciones en la vida de los animales se asemejan sólo extrínsecamente a la sociabilidad y las relaciones sociales del hombre. En sentido propio, solamente el hombre es social.

Hubo quienes *no reconocieron la tendencia natural del hombre a la vida social*. Así **Hobbes** (1588-1679) y **Rousseau** (1712-1778). Ambos coinciden en que *el hombre no es social por naturaleza* sino que accede a la vida social por un acuerdo voluntario, contrato o pacto.

Para **Rousseau**, el hombre es por naturaleza bueno; la sociedad lo corrompe. Según **Hobbes**, el pacto social era el único medio de sacar al hombre de la agresividad y el desorden (“el hombre era para el hombre un lobo”); los individuos delegan todo en un Estado omnipotente (el “Leviatán”) en el que pierden sus libertades individuales; Hobbes está en la base de los

<sup>144</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, fuentes varias. Cf. también Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1877-1885.

<sup>145</sup> Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, pp. 181-199.

totalitarismos. Según Rousseau, el “contrato social” se hace para garantizar el más absoluto individualismo; Rousseau está en la base del “liberalismo”.

El *naturalismo*, por su parte, reconoce la sociabilidad del hombre pero la interpreta *de modo determinístico*, desconociendo que la *libertad* pertenece a la naturaleza racional del hombre.

La sociabilidad del hombre se concreta en *hechos sociales*, los cuales serán más o menos perfectos en la medida de su relación a su apetito natural y la perfección que le reportan. Un *encuentro o comunidad ocasional, no estable*, por ejemplo, perfecciona al hombre en una medida menor que una sociedad.

*¿qué es una sociedad?* Podemos definir una sociedad como “un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas”<sup>146</sup>.

O también: *una sociedad es una agrupación estable de personas con un mismo fin, medios convergentes y bajo una misma autoridad*<sup>147</sup>. El fin, los medios y la autoridad común son importantes, pero “*el principio, el sujeto y el fin* de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”<sup>148</sup>.

Hay dos sociedades que “*corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre*” y “*le son necesarias*”<sup>149</sup>: *la familia y la sociedad política*.

Las otras sociedades *intermedias* son llamadas “asociaciones e instituciones *de libre iniciativa*”<sup>150</sup> o *libres*: un gremio, un club deportivo, etc.

La *familia* es una sociedad necesaria de derecho natural, fundada en el matrimonio entre un varón y una mujer, cuyos *fin*es son *el amor y la mutua complementación* de los esposos, *la comunicación de la vida y la procreación* de los hijos. Es la primera y fundamental sociedad natural, necesaria para el origen y desarrollo de la persona humana. Para la consecución de sus fines se requieren *la unidad e indisolubilidad* del matrimonio.

La *sociedad política o sociedad civil* es un conjunto o agrupación de personas, comunidades y sociedades intermedias, sobre un *mismo territorio*, que se proponen como fin el *bien común político*, por medio del ejercicio de medios y funciones convergentes, bajo la dirección de la autoridad política.

**Pueblo:** Un conglomerado humano o conjunto de personas, generalmente de la misma raza y misma lengua, que tienen un idéntico modo de satisfacer las necesidades más elementales (comer, vestirse, construir sus casas, etc.). Pueblo es una agrupación homogénea en lo cotidiano.

**Nación:** Un conglomerado humano con un estilo común respecto de las manifestaciones más elevadas del espíritu (pensar, arte, cultura, etc.), con una conciencia de unidad respecto del pasado y de su proyección al futuro. Nación es una agrupación homogénea en lo espiritual. Dentro de una nación puede haber varios pueblos (en las distintas regiones de Francia por ejemplo).

**Sociedad política o civil (Estado):** Un conglomerado humano o nación organizado jurídicamente (tienden hacia un mismo fin, el bien común político, por medio del ejercicio de funciones convergentes, bajo la dirección de una autoridad) sobre un mismo territorio. El Estado es una nación organizada o el instrumento de una nación para cumplir su destino. Puede haber una misma nación dividida en distintos Estados (como ocurrió con América española), o

<sup>146</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica n. 1880-1881.

<sup>147</sup> Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

<sup>148</sup> Gaudium et Spes 25, 1, citado por el Catecismo n. 1881.

<sup>149</sup> Catecismo n.1882.

<sup>150</sup> Catecismo n. 1882.

un Estado que comprenda más de una nación (el Imperio austro húngaro, la ex Unión Soviética), o una nación que no alcanza a tener su propio Estado (el estado de Israel nació en 1948)<sup>151</sup>.

#### Las “causas” de la sociedad :

**Causa eficiente:** Dios, Causa eficiente Primera, en cuanto creador del hombre como naturalmente social; la persona humana, social por naturaleza, o el libre albedrío de sus miembros (causa eficiente segunda principal) o accionar de los individuos bajo la dirección de la autoridad; y la autoridad, en cuanto mantiene la unidad en orden al bien común (causa eficiente principal también o causa eficiente instrumental) ; los medios convergentes (causa eficiente instrumental).

**Causa final:** el bien común o desarrollo integral de todos y cada uno de sus miembros.

Por **bien común**, es preciso entender "el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección"<sup>152</sup>.

El bien común supone tres cosas:

1. el respeto a la persona y sus derechos;
2. el bienestar social y el desarrollo de la comunidad;
3. la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo <sup>153</sup>.

La dignidad de la persona humana *es anterior y supera* a la sociedad política, aunque aquella la integre como parte de un todo. La persona humana es *un fin en sí* misma, no puede ser reducida a medio o instrumento de los demás. La persona humana posee *dos ciudadanía*s: ella es consciente de que no puede realizarse plenamente a sí misma en el presente ámbito espacio temporal. Por ello debemos afirmar el *primado de la persona humana*<sup>154</sup>.

El Bien Común es la posibilitación para todos los miembros de una sociedad de alcanzar su desarrollo o perfeccionamiento integral como personas en el plano temporal o eterno, total o parcial. Comprende: un orden jurídico que asegure el ejercicio de los derechos y deberes de la persona, y una autoridad; existencia de valores (moralidad, familia, por ej.), bienes (una biblioteca, por ej.) y servicios (el correo, por ej.) en el mercado del bien común, de los cuales hacen libremente uso todos los miembros de la sociedad.

“Posibilitar” es potencial, no actual, porque se trata de dar acceso a esos valores, bienes y servicios para que los miembros de esa sociedad opten libremente por ellos. Mientras el liberalismo respeta la libertad de los miembros de una sociedad, en este sistema no hay acceso para todos sino sólo para los más fuertes. El totalitarismo, por su parte, niega la libertad de las personas frente al bien común y convierte al Estado en gestor del bien particular<sup>155</sup>.

Se llama **autoridad** la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes a los hombres y esperan la correspondiente obediencia. Toda sociedad humana necesita una autoridad que la rija. Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad.

La diversidad de los regímenes políticos es moralmente admisible con tal que promuevan el bien legítimo de la comunidad que los adopta.

<sup>151</sup> Cf. Luis M. Etcheverry Boneo, varios.

<sup>152</sup> Catecismo n. 1906, citando Gaudium et Spes.

<sup>153</sup> Catecismo n. 1907-1909.

<sup>154</sup> Cf. Mondin, L' Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, parte primera, capítulo VI, p. 198.

<sup>155</sup> Cf. L. M. Etcheverry Boneo, Visión Cristiana del Mundo, Buenos Aires, 1967, para uso de los oyentes.

La autoridad sólo se ejerce legítimamente si busca el bien común del grupo en cuestión y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos. Si los dirigentes proclamasen leyes injustas o tomaran medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia.

Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del 'Estado de derecho' en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres<sup>156</sup>.

Por el hecho de pertenecer, como ciudadano, a una o varias sociedades políticas (municipal, provincial, nacional, intercontinental, internacional), junto a la dimensión social, la persona humana posee también una **dimensión política**, con derechos y obligaciones. Con razón el hombre fue definido por Aristóteles como "animal político"<sup>157</sup>.

La **dimensión jurídica** está implicada en la dimensión política. Si la persona humana integra sociedades políticas organizadas, esto supone un orden jurídico, o sea, Constituciones, Códigos, Leyes, normas de vida, etc.

Dimensión jurídica de la persona quiere decir que *el hombre está sujeto a leyes*, leyes que debe obedecer libremente en función de la obtención del bien común político. Cuando el hombre infringe alguna de estas leyes, deberá reparar el daño causado y atenerse a las sanciones que la autoridad determine.

Y la primera ley a la que todo hombre está sometido es la *ley moral natural*, permanente y universal, inscrita en la conciencia de todos con una cierta evidencia. Esta ley natural *es anterior y debe ser el fundamento* de todas las *leyes positivas humanas*, las cuales deben ser una *determinación o explicitación de la ley moral natural*.

Los **derechos del hombre** manifiestan lo que el hombre necesita para cumplir la ley moral natural: poder o dominio de su propia vida, sus propias acciones y todos los medios para su desarrollo integral. Los derechos humanos se refieren a *aquello que es debido* a toda persona en virtud de su dignidad. Hay derechos naturales *primarios* y derechos *secundarios*; los segundos se derivan y tienen su fundamento en los primeros. El derecho a la vida es un derecho primario. Los derechos naturales tienen sus correspondientes *deberes naturales*.

En la Encíclica *Evangelium vitae*, Juan Pablo II denunciaba la "sorprendente *contradicción*" de una sociedad que a la vez que proclama solemnemente los derechos inviolables de la persona, "el *derecho mismo a la vida* queda prácticamente *negado y conculcado*, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte"<sup>158</sup>. Decía también el Papa Juan Pablo II que en tal caso, "*la democracia*, a pesar de sus reglas, va por un camino de *totalitarismo* fundamental", y "el Estado deja de ser la 'casa común' donde todos pueden vivir según los principios de *igualdad* fundamental, y se transforma en *Estado tirano*, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño aún no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es otra cosa, en realidad, que el *interés de algunos*"<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> Catecismo de la Iglesia Católica 1897-1898.1901.1903-1904.

<sup>157</sup> Cf. Aristóteles, Política 1253 a, 27-29.

<sup>158</sup> Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n° 18.

<sup>159</sup> Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n° 20.

La dimensión jurídica, normatividad reguladora de la vida de la persona en sociedad, no entra en colisión con la esencial libertad de la persona humana, ya que *la ley es “camino de expansión (esto es: de plenitud) de la persona”<sup>160</sup> y de las sociedades.*

#### 4. La historicidad del hombre<sup>161</sup>

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre es histórico.</b>
<b>2) Todo hombre es histórico.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>



Lo que se extiende entre la concepción y la muerte de cada persona, así como entre la creación del primer hombre y el fin del mundo es *el tiempo del hombre o su historicidad.*

De todos los entes temporales, *únicamente el hombre es un existente histórico. Sólo el hombre tiene historia.* La historicidad implica la temporalidad, o sea, la duración sucesiva en la existencia, como su género. Temporalidad implica un ente material viviente.

Pero a diferencia de los otros entes materiales, sólo el hombre es un existente histórico. Historicidad implica un ente cuya diferencia específica es *la espiritualidad.*

Historicidad implica un ente permanente que *da sentido y consistencia* al cambio, devenir y sucesión de la duración temporal y la existencia concreta porque es espiritual.

*Historia* implica un devenir activo, dueño de sí mismo por la conciencia y la libertad. En la historia se trata de un devenir penetrado e iluminado por la conciencia y cargado de sentido porque él mismo se autodetermina hacia un preciso bien<sup>162</sup>.

La historicidad es *una dimensión de la existencia humana.* El hombre es un *existente potencial* que vive en medio de una cierta indeterminación al no poseer necesariamente toda la perfección desde el principio. Como *imagen dinámica* de Dios, existente personal, no sólo acepta pasivamente los cambios

<sup>160</sup> La expresión es del documento de la C. E. A.: Dios, el hombre y la conciencia.

<sup>161</sup> Sobre la historicidad del hombre cf. también Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 393-395.

<sup>162</sup> Cf. Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología I- págs.194-195.

del mundo material, sino que cambia *construyéndose a sí mismo*, respondiendo libremente al desafío de las situaciones y dando sentido a su existencia mediante valores y normas de conducta. Como existente social, *no solamente construye su propio porvenir sino también el de la colectividad en donde vive*<sup>163</sup>.

El hombre es *un existente histórico*. El hombre es *un existente progrediente* que va a más en el transcurso de su existencia. Nos estamos refiriendo al *modo peculiar de existir el hombre* y que da origen a la historia objetiva. Consiste en realizar la propia existencia desde las conquistas de los que nos han precedido y en tensión hacia un futuro inédito y cuajado de posibilidades para nosotros.

Encontrarse en un determinado punto y momento de la larga corriente de la historia *es esencial a todo hombre*. El animal racional tiene que *situarse* en el tiempo y en el espacio *sin quedar estancado* en ellos. Gracias a la dimensión histórica experimentamos nuestra vida como continuo fluir e incesante crecimiento, como un *cabalgar sobre el tiempo*.

El existente humano se asienta sobre dos pilares necesarios: *el pasado* que le sirve de *fundamento* y *el futuro* que se ofrece como *tarea*. Nuestro ser se desliza *a caballo entre* lo ya realizado y lo que falta por hacer, entre lo pasado y lo futuro. Somos un *ahora* interminable, móvil, cambiante, comprometido y responsable<sup>164</sup>.

“La historicidad del hombre se manifiesta en la *capacidad que tiene de objetivar la historia*. El hombre no es un simple sujeto sometido al curso de los acontecimientos, no se limita a obrar y comportarse como individuo y como perteneciente a un grupo, sino que tiene la *capacidad de reflexionar sobre la propia historia*, de objetivarla describiéndola y enlazando entre sí los acontecimientos. Una capacidad análoga tiene cada familia humana, así como las sociedades y, en particular, las naciones”<sup>165</sup>.

*Desde la revelación divina* se conoce como dato el comienzo de la historia humana en *la creación de Dios en el tiempo* (ya que a la sola razón no es contradictoria la idea de una creación eterna); su final escatológico en *el fin del mundo*; su *plenitud en Cristo*; el protagonismo de Dios en la misma historia del hombre a través de sus intervenciones salvíficas y su Providencia.

### La muerte como problema existencial:

Podríamos decir que el hombre no es “simplemente mortal” como los animales ni “simplemente inmortal” como los ángeles. Como el hombre no es ni animal ni ángel, es *mortal por su corporeidad corruptible pero por su espíritu “se da cuenta” y sabe que va a morir pero además “se sabe” inmortal*.

*El hombre es el único animal que sabe que debe morir*. En general es una conciencia nocional no personal, porque el hombre huye a una reflexión personal sería sobre esa realidad. Esa conciencia nocional se vuelve concreta y real *cuando muere un ser querido*. El hombre se da cuenta existencialmente de

<sup>163</sup> Cf. Flick-Alszeghi- o.c. N.147 y ss.

<sup>164</sup> Cf. J. de Sahagún Lucas: El Hombre, quién es?, Antropología cristiana- Madrid, Atenas, 1988.

<sup>165</sup> Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 95-96.

lo que significa ser mortal. El sentido de mi existencia está radicalmente vinculado con la persona querida<sup>166</sup>.

La muerte no es algo que acontece sólo al cuerpo sin mayor incidencia en la persona ni es una liberación del alma como si el cuerpo fuese un mal. La inmortalidad del alma separada no parece la inmortalidad del hombre. *Afirmar la inmortalidad del alma es insuficiente*. Dios no puede querer al hombre sólo por un tiempo. Dios debe quererlo para siempre y asegurar su realización personal.

*El tema de la muerte constituye un punto fundamental de la antropología filosófica*, por cuanto una visión del hombre y la vida humana que omita tratar el problema de la muerte es superficial. *La mortalidad es uno de los modos de ser de la existencia humana*. En cierto sentido *morirse es un atributo exclusivamente humano*.

La muerte proporciona un punto de vista privilegiado en la reflexión antropológica porque permite *la totalización de la vida humana*. La muerte es el *enigma fundamental* de la vida. *Sin la muerte el hombre nunca hubiera empezado a filosofar* (Schopenhauer). El conocimiento de la propia muerte saca al hombre del sueño, colocándolo frente a sí y *obligándole a preguntarse por sí mismo*. De este modo, la muerte llega a ser el *nacimiento de la reflexión antropológica*.

Pero la filosofía *no resuelve* el problema de la muerte. Por el contrario, *lo acrecienta* ofreciéndonoslo en toda su magnitud. El problema de la muerte se entiende mejor en la medida en que se entiende que es *un verdadero problema*. La función de la filosofía no es resolver el problema sino *disolver sus aparentes soluciones* manteniendo fija la mirada en su *problematicidad*. Se trata de *impedir la huida* ante el problema de la muerte.

La muerte no es un jeroglífico resoluble por la mente humana sino más bien *un límite* del pensamiento. Constituye *la frontera* del pensamiento. No se trata de resolver el problema sino de *establecerlo en toda su rotundidad*. La muerte es *un escándalo* para el pensamiento.

La *incomprensibilidad* de la muerte se mantiene *aunque se sostenga la inmortalidad* del alma y aunque se crea en el destino sobrenatural del existente humano, porque el hombre no es su alma. ¿Por qué hemos de morir para alcanzar la vida eterna? Que la muerte sea un tránsito no explica por qué tal paso se da bajo la forma de derrumbamiento.

La muerte no es sólo el término de la vida biológica humana, la cesación de las funciones vitales, sino que es también el *término de la vida biográfica humana*. El morir humano es *irreductible al acabar biológico* porque la muerte participa del *carácter personal* del hombre (la muerte de una mosca es un puro acabar biológico)<sup>167</sup>.

La palabra horizonte es la más adecuada para referirnos a la muerte, porque *la mortalidad limita* la vida, aparece como *una línea que cierra la perspectiva*, pero que, como el horizonte visual mismo, se va alejando, *está siempre más allá* de donde estamos.

El hombre es mortal pero no sólo en el sentido de que *puede* morir, sino que *tiene que morir*. Hay una edad, *la vejez*, de la cual lo más interesante es que *es la última*; nadie pasa de viejo, y no se puede permanecer en esa edad indefinidamente. Pero, por viejo que sea, *se puede vivir un poco más*; la

<sup>166</sup> Gastaldi, I. El hombre, un misterio - Aproximaciones filosófico-teológicas. Quito, Don Bosco, 1983, 2° ed.

<sup>167</sup> Cf. Jorge Vicente: Sobre la muerte y el morir, en Scripta Theologica 22 (1990/91), páginas 113-143.

muerte, segura e inevitable, aparece como algo que *se puede retrasar*. Hay una frase coloquial española muy expresiva que dice de alguien muy viejo o muy enfermo: "Ese vive con permiso del enterrador".

El hombre *tiene que morir*, pero la vida es *una estructura abierta que postula la inmortalidad*. Lo que soy es mortal; pero quien soy consiste en *pretender ser inmortal*. Además, el hombre *no puede imaginarse no siéndolo*.

La muerte *introduce un peculiar dramatismo en la vida*, que le viene de su limitación, de tratarse de *días contados que adquieren un valor único e insustituible*. La muerte, pues, hace que adquieran su pleno valor los días contados. Por eso es valiosa cada pieza de la felicidad.

La muerte no sólo limita negativamente la vida, sino que le *da una configuración*. Es un *desenlace*. De él le viene a la vida su verdadero carácter *dramático y argumental*, pues se proyecta frente al *horizonte configurador de la muerte*. Y esto es positivo, algo que *da sentido y valor a cada minuto de la vida*.<sup>168</sup>

*Si supiéramos que íbamos a morir dentro de unos días, las cosas de la vida, las que la llenan, cambiarían súbitamente de significación. Si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario, si se piensa con la muerte inminente, se puede medir con extraordinario rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos es que tiene un máximo de autenticidad; si la variación es decisiva, esto quiere decir que estamos poniendo nuestra vida a cartas que no nos interesan. Esta situación nos llevaría al descubrimiento de la absoluta primacía de las personas como tales sobre toda cosa. Se impone una selección cualitativa de los componentes de la vida en la perspectiva de la felicidad. Obliga a elegir lo que de verdad se quiere y se desea para siempre (Julián Marías).*

Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana: las perspectivas de la exterioridad<sup>169</sup>:

1) Exterioridad objetiva: la muerte como cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición, es decir, de pérdida de la unidad de un organismo (Anatomía patológica).

2) Exterioridad subjetiva: (Como lo hace la Sociología o la Antropología Cultural) la muerte como fenómeno social, como algo que acontece en una sociedad y es interpretado y regulado por ella, en cuanto objetivada en el arte o en el sistema cultural.

3) Intimidad subjetiva: (Como lo hace la Fenomenología) la muerte como aparece en la propia conciencia, en la vida humana.

4) Interioridad objetiva: (Como lo hace la Metafísica) la muerte en sí, si es acción o pasión, si natural o antinatural, cuál es su causalidad, etc.

1) Como exterioridad objetiva: La muerte, más que un evento que sucede en un momento dado es, en bastantes casos, *un proceso irreversible de desintegración*, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios.

Ferrater Mora<sup>170</sup> ha establecido una *gradualidad* ascendente en el morir. Mientras que en los entes inertes no hay un morir sino un *mero cesar*, en los organismo superiores la conexión entre vida y muerte es mucho más clara. Cuanto *más individual* (indivisible en sí y diferenciado de los demás) es un organismo *más nítida* es su muerte.

Si la muerte es *la pérdida de la unidad* y la unidad del ente vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, *la muerte admite grados* como los admite la unidad.

<sup>168</sup> J. Marías: La felicidad humana, Madrid, 1962.

<sup>169</sup> Choza: Manual de AF, Madrid, 1988.

<sup>170</sup> Ferrater Mora, El ser y la muerte, Madrid, 1962.

La muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte *es natural*, algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no algo puramente exterior.

2) Como exterioridad subjetiva: Abundan estudios comparativos sobre las *actitudes ante la muerte*, sobre *las creencias* en torno a la muerte y la inmortalidad, sobre *las prácticas* de enterramiento y duelo, etc. La sociedad asume la muerte biológica del individuo al plano de la vida social porque tal muerte de los individuos constituye *una de las más importantes amenazas de la integración social*. La muerte convierte a un miembro de la sociedad en *antepasado*. La muerte implica un cambio de roles sociales.

3) Como intimidad subjetiva: El problema de la *propia muerte* aparece fenomenológicamente en la propia conciencia con un *valor existencial*. Este planteamiento es una crítica a la *trivialización de la muerte*. En la reacción contemporánea frente a la modernidad vuelve a aparecer una *naturalización y personalización* de la muerte.

4) Como interioridad objetiva: La muerte es *un accidente* que irrumpe desde afuera en la biografía humana. La muerte *no es el fin* de la vida humana sino *su término*. Toda muerte es *prematura* porque siempre el hombre *da más* de sí. Puede ser considerada como mala en cuanto es privación de la vida pero *no es límite natural de la existencia humana* porque de suyo *ésta no se acaba*. No es el final natural, el desenlace adecuado de la vida humana. Como dice Guardini (“El Señor”), la muerte *surge del modo específico de ser de nuestra vida*, pero es algo que *no debería haber existido*. La muerte no puede, pues, ser ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que *mantener en su carácter misterioso y enigmático*. La necesidad fáctica de morir es algo que *repugna* profundamente. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte *plantea el profundo misterio de la existencia humana*<sup>171</sup>.

## **7. La autorrealización del hombre en la historia: cultura, trabajo, técnica y arte.**

El hombre, como *existente finito imperfecto no acabado, potencial y perfectible*, está *llamado a auto realizarse en la historia por su libertad*. El concepto de *cultura* se refiere a la persona humana en cuanto *ha actualizado su potencialidad de perfección* (hombre culto) que *tiene razón de fin*. Los conceptos de *trabajo, técnica y arte* se refieren a actividades humanas específicas *mediante las cuales* la persona deviene acabada-plena-perfecta o culta.

### 7.1.Cultura<sup>172</sup>

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre se hace culto.</b>
<b>2) Todo hombre se puede cultivar.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

Sin pretender agotar este tema tan rico en este ámbito, anotamos algunas ideas para definir y ubicar el concepto fundamental<sup>173</sup>.

Etimológicamente, cultura significa *desarrollo o perfección de un ente natural viviente racional* (persona humana). El *sujeto* de una cultura es el hombre, supuestos la imperfección y la perfeccionabilidad del mismo como ente potencial. El *sujeto y fin* de toda cultura es el hombre, el hombre culto.

<sup>171</sup> Cf. J. Vicente Arregui: Sobre la muerte y el morir, en Scripta Theologica 22 (1990/1) 113-143.

<sup>172</sup> Cf. también Mondin, o. c., Parte prima, cap. VII: La cultura e l'uomo (Homo culturalis), pp. 200-237.

<sup>173</sup> Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.

Especies de cultura: Estática y Dinámica.- Estática es la cultura como producto o resultado: perfección adquirida. Dinámica es la cultura como tarea, labor o proceso de perfeccionamiento del hombre.

La cultura estática se divide en Objetiva y subjetiva.

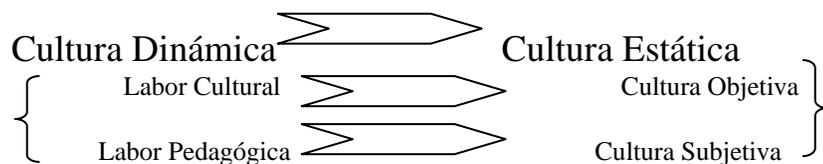
Cultura Objetiva es el conjunto de valores que perfeccionan al hombre *en sí mismos* considerados, valores que se presentan orgánicamente articulados y se refieren a *Dios*, al mismo *hombre* y a la *naturaleza* inferior (una biblioteca, una obra de arte representan cultura objetiva).

Cultura subjetiva<sup>174</sup> es ese conjunto de valores en cuanto poseídos o encarnados en el hombre (hombre culto), individual o socialmente considerado (en la sociedad tal o cual).

La cultura dinámica se divide en labor cultural y labor pedagógica.

La labor cultural (trabajo del sabio, del científico o del artista) *se ordena a* la producción de cultura objetiva.

La labor pedagógica (educación) *se ordena a* la existencia de cultura subjetiva<sup>175</sup> (hombres cultos).



En *sentido sociológico y colectivo*, la cultura objetiva, la cultura de una nación, un continente o la humanidad toda, por ejemplo, es el ***conjunto de valores vigentes y preponderantes en esa sociedad en un determinado momento***.

Propiedades de la verdadera cultura o de la cultura adecuada. En la línea de la naturaleza del hombre, toda cultura auténtica debe ser<sup>176</sup>:

- 1) Humana: para el hombre, espíritu encarnado, sujeto y fin de la cultura.
- 2) Unitaria e integral: perfeccionamiento de todos los aspectos integrados en la unidad del mismo sujeto.
- 3) Personal: dirigida a cultivar la vocación personal diferenciada; no standard.
- 4) Social: que tenga en cuenta la natural dimensión social de la persona humana.
- 5) Laboriosa: que actualice las potencialidades del sujeto a través del operar del hombre (por el trabajo).
- 6) Material: que instrumentalice la materia como vehículo de los valores.
- 7) Trascendente: Abierta al Absoluto, a Dios.

La cultura es el desarrollo integral humano. Por la cultura el hombre *acrecenta* el bien - o ser - en las cosas y en sí mismo, *crea un nuevo mundo*,

<sup>174</sup> Cultura subjetiva es igual a cosmovisión, concepto estudiado en la unidad primera.

<sup>175</sup> La noción de cultura subjetiva coincide con la noción de cosmovisión estudiada en la primera unidad.

<sup>176</sup> Relacionar estos criterios con el discernimiento entre una cosmovisión adecuada y una cosmovisión no adecuada, y el pluralismo legítimo de cosmovisiones adecuadas, estudiados en la primera unidad. La Iglesia estuvo siempre empeñada en encarnar o *inculturar el Evangelio*, o sea, en crear *cultura cristiana*. Al evangelizar, en efecto, a los hombres, se propone también evangelizar sus culturas, asumiendo y elevando los valores positivos de las mismas, purificándola de los valores negativos incompatibles.

*propio y exclusivamente suyo*, que continúa, amplía y perfecciona el mundo natural. El ser desarrollado lleva consigo *el sello del espíritu* del hombre. Aún en los entes materiales ese *plus* producido por la actividad del espíritu, lleva la *impronta* de la persona humana. Más allá o por encima del mundo natural, creado por Dios y con la impronta divina, *nace otro mundo*, un mundo nuevo, el *mundo de la cultura o humanismo*, constituido *sobre* aquel mundo natural por el espíritu del hombre y que lleva por ello la impronta de su espíritu.

El *mundo del desarrollo* coincide y se identifica con el mundo de la cultura. Por la cultura, el espíritu del hombre *penetra* en las cosas y éstas son *impregnadas y selladas* por él, son *humanizadas*. Todo auténtico desarrollo se realiza por la cultura o humanismo<sup>177</sup>.

## 7.2. Trabajo

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre trabaja.</b>
<b>2) Todo hombre trabaja.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

Trabajo, en sentido amplio, significa *toda actividad humana* - comprende el trabajo físico y el intelectual-; en sentido estricto, *actividad transitiva* .

Aspectos filosóficos de la Encíclica "**Laborem exercens**" de Juan Pablo II (Sobre el trabajo humano):

*El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las creaturas. Solamente el hombre es capaz de trabajar*, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. *El trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas. El trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra.*

*El sujeto propio del trabajo es el hombre.* El hombre, como imagen de Dios, es una *persona*. El hombre es sujeto del trabajo en cuanto persona.

La *dimensión subjetiva del trabajo* condiciona la esencia ética del mismo. Quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre. El *valor del trabajo* no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente en su dimensión subjetiva. *El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo*, su sujeto. El trabajo está *en función del hombre* y no el hombre en función del trabajo. El hombre es *sujeto, autor y fin* de todo el proceso productivo. *El trabajo es un bien del hombre.* Mediante el trabajo, el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo como hombre y se hace en un cierto sentido más hombre*. Conviene subrayar la *primacía del hombre* en el proceso de producción, la *primacía del hombre respecto de las cosas*.

En la Encíclica *Laborem Exercens* se establece *la primacía del trabajo en sentido subjetivo sobre el trabajo en sentido objetivo*. Y dice que se puede

<sup>177</sup> Derisi, Estudios de Metafísica y Gnoseología I, pp.302-303.

definir el trabajo como la *actividad humana que transforma directa o indirectamente lo externo (el cosmos en general), y por la cual el hombre se transforma y se perfecciona a sí mismo en tanto que existente individual y social.*

El sentido subjetivo del trabajo consiste en la *autorrealización* del hombre. El *sentido objetivo* del trabajo consiste en la *heterorrealización*.

El trabajo es una actividad en sí misma problemática, porque de ninguna manera está garantizada "a priori" la conexión entre su momento subjetivo y su momento objetivo. Si falla la dimensión subjetiva, *el hombre no persiste como hombre*. Si falla la dimensión objetiva, la transformación y humanización del cosmos y de la sociedad, *el hombre no persiste como señor*.

Si no se cumple el sentido objetivo del trabajo, el sentido subjetivo resulta gravemente amenazado. Si el sentido subjetivo se anula, el sentido objetivo también se pierde. De hecho, puede darse el uno sin el otro, y cuando eso ocurre siempre es a costa del hombre.<sup>178</sup>

A. Caturelli, en su obra "Metafísica del trabajo", afirmaba:

*Solamente el hombre "trabaja"*. Aplicamos el concepto por analogía a los animales (hormigas) y a Dios.

*El animal propiamente no trabaja* debido a su incapacidad para la concepción abstracta. Algunos animales son sometidos por amaestramiento a efectuar ciertos esfuerzos y acciones al servicio del hombre, son instrumentos del trabajo humano.

*La obra de Dios es creación, no trabajo*. Produce la totalidad del efecto, no dispone de una materia previa al acto creador porque es perfecto. La imperfección es lo que hace necesario el trabajo en el hombre.

El trabajo es *cierta actividad normalmente ineliminable* que por un lado implica *pena y dolor* y por otro *alegría y satisfacción*.

En el encuentro del hombre y la naturaleza, el trabajo es precisamente el *acto propio, la condición existencial primordial del hombre como existente encarnado* por la que *transforma el mundo dado por la naturaleza en un mundo humano*.

La operación que denominamos trabajo *surge de la esencia del hombre* sin ser su esencia.

*Trabajo como acción transeúnte o transitiva*. *El trabajo es la acción transeúnte productora de una obra*.

En la obra de algún modo *está realmente participado todo el hombre* con toda su dignidad de tal (espíritu encarnado). La materia de la obra resulta espiritualizada por la acción transeúnte del hombre. El trabajo es *la espiritualización de la materia*.

El proceso del trabajo *supone la libertad* como una condición previa. No existe obrar humano sin el acto originario de elección. *El trabajo no es concebible sin libertad*. Lo que deben hacer forzosamente *los esclavos* en la antigüedad apenas si guarda la apariencia extrínseca del trabajo. El esclavo solamente se comporta como causa coactivamente instrumental.

*Todo trabajo es temporal* como acto del sujeto en el presente del tiempo interior, desde la contemplación inicial del tiempo originario a la contemplación terminativa de la obra.

*El trabajo, el cuerpo y las manos*. *El todo del hombre*, unidad sustancial de cuerpo y alma, trabaja. El hombre trabaja *con el cuerpo*, en simultaneidad con el espíritu; todo el cuerpo y todo el espíritu en cada movimiento del acto del trabajo. *La mano* es instrumento de instrumentos (Aristóteles); trasciende

<sup>178</sup> Cf. J. Choza: La realización del hombre en la cultura, Madrid, Rialp, 1990, cap. X, p. 325 y ss.

inconmensurablemente la mera utilidad o la inmanencia físico-sensible en cuanto *signo de todo el hombre* en cada acto suyo. La mano *participa de la universalidad* de la inteligencia del hombre. Todo el proceso del trabajo es como preanunciado, expresado, esbozado y, de hecho, ejercido por las manos. *Todo trabajo es trabajo manual.*

### 7.3. Técnica y arte

Cultura es el desarrollo o perfeccionamiento del hombre (como proceso o acabado). Trabajo es toda actividad humana (o en sentido estricto la actividad transeúnte) en cuanto se ordena al desarrollo o perfeccionamiento del hombre. Técnica y Arte son *especies del trabajo* en cuanto actividad transeúnte que perfecciona al agente mediante la perfección de la obra.

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre es técnico y artista.</b>
<b>2) Todo hombre es alguna medida técnico y artista.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

Los griegos usaron la palabra “*tecné*” para designar toda producción que deja como término un producto, porque suponían que *la obra era a la vez útil y bella*.

*Técnica* es una actividad por la cual el hombre *produce* algo material exterior a sí y por la cual *usa* de algo. La técnica nace como prolongación de *las manos* del hombre.

Técnica designa *la actividad* por la cual se produce algo, pero también *la obra producida* (producto técnico), e igualmente la habilidad productora, *hábito o virtud* como cualidad o disposición estable que inclina al hombre hacia actividades que fabrican artefactos, el cual hábito hace al *hombre “técnico”*, y a la *inteligencia* del hombre “técnica”. Técnica es también el *conjunto de principios teórico-prácticos o reglas* destinadas a guiar al hombre en el uso instrumental de los bienes materiales al servicio de la cultura<sup>179</sup>. Técnica es igualmente un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo<sup>180</sup>.

Actividad, producto, hábito, persona, facultad, reglas, instrumentos...¿qué es lo que primero y por sí se denomina técnica? Siendo el concepto de técnica un concepto análogo, *el significado primario se da en el hombre, sujeto que posee la técnica como hábito*. O sea, lo que Aristóteles llamó la virtud intelectual práctica de *la recta razón de las cosas factibles*; como principio o perfección de la inteligencia operativa del hombre en su relación con el mundo material, en cuanto produce a partir de él bienes útiles, instrumentos o medios para su desarrollo cultural. Es la racionalidad del hombre en cuanto está volcada y *termina* en la producción de algo exterior al agente.

*No se puede propiamente hablar de técnica en los animales* porque lo que constituye a la técnica es el *momento cognoscitivo práctico “creador”* (el hornero hace siempre su casa igual). A los animales, en cuanto tienen capacidad de conocer relaciones concretas, se aplica *analógicamente* el

<sup>179</sup> L. M. Etcheverry Boneo: varios.

<sup>180</sup> Juan Pablo II- Laborem Exercens, n.5

concepto de técnica que propiamente se refiere al hombre, capaz de conocimiento abstracto.

*Solamente el hombre es técnico; todo hombre lo es en alguna medida, porque lo técnico es algo que se sigue de su esencia (accidente propio). Pero, ¿es la fabricidad la dimensión definitoria del hombre? ¿Es la dimensión instrumental-técnica de la inteligencia humana la naturaleza más profunda de la misma inteligencia humana? Es obvio que no. La afirmación fundamental de la teoría del "homo faber" no atribuye al hombre una diferencia específica esencial sino que lo considera una prolongación especializada de algo que ya aparece en la conducta de los animales, la actividad técnica (diferencia meramente gradual).*

Se puede distinguir una *técnica empírica* y una *técnica científica*. La primera se basa en el conocimiento experiencial, precientífico de las propiedades de la materia. La técnica científica reemplaza al artesano por el ingeniero y es transmisible mediante lenguaje científico.

El *hacer* es la actividad que desde el espíritu *informa* a las cosas materiales en busca de la realización de un *valor de utilidad*, imprimiendo en los entes materiales nuevas formas (accidentales) que los convierten en útiles o más útiles al servicio del hombre.

Este hacer técnico que comienza con *las manos* del propio hombre se continúa luego con *los instrumentos* que él mismo elabora con su esfuerzo (instrumentos no naturales sino culturales), y con los cuales logra medios útiles cada vez más complicados.

Reside primordialmente en el propio hombre, en *los hábitos* adquiridos para realizar bien su actividad transformante de las cosas en medios útiles<sup>181</sup>.

La *virtud artesanal o técnica* del hombre y la actividad que él produce no se detiene en los entes puramente inorgánicos, *se extiende a los entes vivientes, a las plantas*, a las que logra mejorar en sí mismas y en su producción (técnica de la genética y de la agricultura en general); *a los animales*, con el perfeccionamiento de las razas y el aumento de su producción, e incluso con la *destrucción* de los mismos cuando son dañosos, e incluye la *domesticación* de los mismos<sup>182</sup>.

#### El arte.

Por la *virtud intelectual del arte*, el hombre enriquece su propia actividad espiritual y corporal para adquirir la capacidad, de un modo permanente, de *desarrollar o transformar las cosas en bellas* (hermosear). El valor de una obra de arte se mide por su contribución al *bien del hombre*, en que su contemplación enriquezca al hombre en su espíritu<sup>183</sup>.

También *el arte forma parte del hacer*. La diferencia entre la actividad técnica y la artística consiste en que ésta *se ordena a realizar belleza* en las cosas materiales, mientras que la técnica se detiene en *lo puramente útil* de éstas. El arte *supone la actividad técnica pero la supera*<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Derisi: Esencia y ámbito de la cultura.

<sup>182</sup> Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología I.

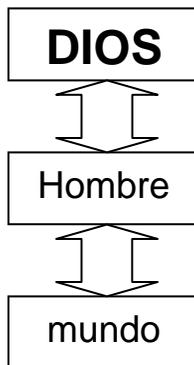
<sup>183</sup> Derisi: Ídem.

<sup>184</sup> Derisi: Esencia y ámbito de la cultura.

El artista imprime una forma (accidental) bella en la materia preexistente, perfeccionando la dimensión natural bella de la realidad y todo esto para perfeccionamiento del hombre.

#### 7.4 Relación hombre y mundo.

Las tres realidades-valores de toda cultura y cosmovisión<sup>185</sup>: Dios, hombre y mundo, para que la cultura sea auténtica deben estar adecuadamente diferenciados, jerarquizados y relacionados.



Recapitulamos los temas “trabajo, técnica y arte”, bajo el denominador común de hallarse en el plano de la *relación del hombre con el mundo material*.

Ciertamente la persona humana posee una dignidad (por ser imagen de Dios) superior a todos los entes de la naturaleza. Se distingue de todos ellos precisamente porque es persona. Todo el mundo inferior al hombre fue creado por Dios *para* el hombre y el hombre fue llamado a ser *señor o administrador del mundo*. El mundo es entregado al hombre para que, contemplándolo, usándolo, transformándolo, participándole de su espíritu, el hombre se cultive y desarrolle hacia la perfección como *existente-en-el-mundo*. El mundo es reflejo de Dios para el hombre pero el mundo se distingue, en cuanto creatura, del mismo Creador.

Hay *dos actitudes fundamentales del hombre frente al mundo*: o lo contempla o lo transforma mediante su acción.

La *actitud receptiva de contemplar o espejear* el mundo es una operación inmanente que termina y perfecciona al agente interiormente. Es la actitud teórica o especulativa y comprende desde el conocimiento vulgar o precientífico hasta las Ciencias de la Naturaleza, la Cosmología filosófica, y la Metafísica.

La *actitud práctica (praxis)*, transitiva o transeúnte, en cambio, es la de quien conoce el mundo *para modificarlo* mediante su acción, para transformarlo a su servicio, para humanizarlo.

El hecho actual de las amenazas de la venganza implacable de la naturaleza en la contaminación ambiental, crisis energética, etc. nos impone la necesidad de examinar si la *actitud del hombre frente al mundo* ha sido hasta hoy y es la adecuada.

El hombre está facultado por el Creador para *hacer uso del resto de la creación*. Este don, sin embargo, está sujeto a *dos límites* trazados por Dios: - el primero es *el mismo hombre*: no debe hacer uso de la naturaleza *contra* su propio bien, el bien de sus prójimos y el bien de las futuras generaciones.

<sup>185</sup> Cf. Luis M. Etcheverry Boneo: varios.

- *el segundo límite son los mismos entes creados* o más bien la voluntad de Dios expresada en la naturaleza: se supone que el hombre debe cuidar y labrar; están *confiados* al hombre y no simplemente a su disposición; es *administrador*, no dueño absoluto.

El uso de los bienes creados implica obligaciones morales. El *compromiso ecológico* no es sólo cuestión de interés por los entes naturales y por el medio que les rodea, es una cuestión de moralidad. La felicidad última del hombre podría resumirse como paz con Dios Creador y paz con toda la creación<sup>186</sup>.

Espacialidad del hombre: El espacio en la experiencia y vivencia del hombre es un espacio protector: *la casa*. El modo de estar en la casa es el habitarla y *habitar es la determinación fundamental de la correcta relación del hombre con el espacio*<sup>187</sup>.

Escribe Ricardo Yepes<sup>188</sup> sobre la relación del hombre con el espacio que habita:

#### El hombre como habitante

*El existente humano necesita modificar el medio en el que vive para poder sobrevivir.* Aquí surge el problema ecológico: esa modificación puede ser perjudicial o excesiva para la naturaleza, e incluso no del todo necesaria para el hombre. Lo importante es advertir que la persona humana *no se adapta al medio* más que en una medida pequeña más bien *adapta el medio a ella*, modificándolo mediante la técnica, según sus necesidades.

Por tanto, *el hombre no está inactivo*, como los leones cuando no tienen hambre. Se mueve, va y viene, se instala, trae “sus cosas”, trabaja y modifica el paraje donde vive: parece siempre afanado en mejorar su vivir. Ahora podemos entender por qué *trabajar es modificar el medio*, alterar el lugar donde se habita: se talan bosques, se hacen carreteras, se instalan camas, etc. Todo esto nos indica que el hombre *no “pasa”* por los sitios sin dejar huella, sino que *“se queda”*, permanece en un lugar, y *lo habita*, llenándolo de una red técnica de máquinas, viviendas, comunicaciones, etc., sin las cuales viviría muy mal.

*“Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo”* (L. Polo). *Tener* indica todo lo que hemos dicho: adscribir al cuerpo, usar algo como instrumento, junto a otros instrumentos, vivir en un paraje del que uno es propietario. *El hombre es “habitante” porque es “habiente”*; ambas palabras proceden de la misma raíz latina *habere*, que significa *tener*. *Habitante es el habiente*, es decir, el que tiene un paraje. “los animales no habitan el mundo, el único que habita el mundo es el hombre” (L. Polo).

#### El hogar como primera propiedad

La casa es también, y sobre todo, *el lugar donde se guarda a sí misma la persona*, el lugar donde el hombre *“se queda”* junto a sus posesiones. El carácter personal del hombre da origen a un lugar absolutamente peculiar: su hogar.

*La casa es una de las posesiones más importantes y naturales*: el hombre tiende a *estar en ella*. El arraigo en el lugar donde se habita es una *inclinación natural*. *Arraigo* significa  *echar raíces* (es una metáfora vegetal: el hombre también tiene raíces). El hombre *tiende a identificarse con el paraje donde habita*, sobre todo cuando transcurre el tiempo. Por eso, la inclinación a estar en casa se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la “patria chica”, que tiene relación con la estirpe. Se tiende a que la casa esté cerca del trabajo.

La función de la casa en la vida humana es múltiple: *“quedarse en casa”* es lo que uno debe hacer para reponerse, descansar, dormir, etc. *Volver a casa* es una de las cosas más humanas que existen. El hombre necesita “volver a casa”, volver a “su” casa cuando acaba de trabajar. La vida humana tiene un ritmo alternativo, que consiste en salir a trabajar, y regresar al hogar para descansar y tener ocio. Cuando uno acaba algo, lo que hace es *irse a su casa*.

Este arraigo y el deseo de volver acontecen también porque la casa es el hogar, *el lugar donde habita la persona*. Esta noción es una de las más ricas que existen. Intentaremos señalar muy brevemente algunas de sus notas:

1. *Hogar es la casa propia, poseída*. No hay hogar sin un techo. No se puede hablar de él sin la materialidad de una casa de la que se es dueño. Y es propia porque se posee, al menos temporalmente, aunque esté en alquiler.
2. *El hogar forma parte de la intimidad*. En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, *ampliación de uno mismo y de su alma*. El hogar es, por así decirlo, el lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo: nuestros recuerdos personales, “nuestras cosas”. *El hogar es una parte de nosotros mismos*. En casa podemos, al fin, *sentirnos a gusto*, porque no hay miradas extrañas, todo nos es familiar, no hay que disimular.

<sup>186</sup> Juan Pablo II, discurso en Pontificia Academia de Ciencias, 18 de mayo de 1990-LOR 3/6/90 pág. 23.

<sup>187</sup> Otto Friedrich Bollnow: Antropología Filosófica, en Escritos de Filosofía (Bs. As, 1983 n\* 12).

<sup>188</sup> Ricardo Yepes Stork: Fundamentos de Antropología, págs. 101-113 y siguientes.

3. *El hogar es también el lugar donde la intimidad se hace común con otras personas, donde se comparte la intimidad. Hogar es la intimidad común. El hogar es el sitio donde las personas se manifiestan como realmente son, donde los demás pasan a formar parte de la intimidad. Allí es donde realmente nos conocen. La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad.*
4. *El hogar es el ámbito de la intimidad familiar. La nostalgia de la casa es fortísima en el hombre porque significa nuestro propio origen, nuestra familia. El hogar es donde el hombre toma por primera vez conciencia de su condición de hijo. En él antes que hombre, se es hijo, hermano, padre, madre...La relación con los demás es una relación de sangre, de identidad de origen. En el hogar, nuestro ser es completado por un entorno afectivo y material donde se realiza principalmente el proceso de formación de la personalidad humana. Esto también tiene que ver con la ética y el derecho: no se puede dejar a nadie sin hogar.*
5. *El hogar es el lugar donde se despliegan de modo más intenso las dimensiones más profundas de la persona: la intimidad, la manifestación, el diálogo y el dar. Las formas más estables y más fuertes del amor se dan todas en él. Y sobre todo, las personas nacen en un hogar. Por eso es también el lugar donde se guarda a la persona amándola.*

## 8. La sexualidad humana

<b>REGLAS</b>
<b>1) Sólo el hombre es varón o mujer.</b>
<b>2) Todo hombre es varón o mujer.</b>
<b>3) En los propios hay algo “dado por naturaleza” y algo que depende de la libertad y construcción personal o cultural.</b>

La actividad sexual, afirma Julián Marías<sup>189</sup>, es *una reducida provincia de nuestra vida*, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y que termina antes que nuestra muerte, fundada en la *condición sexuada* de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella en todo tiempo y en todas sus dimensiones.

La vida humana aparece *realizada en dos formas* profundamente distintas, dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. La vida humana es, de hecho, de manera estable y permanente, *una realidad sexuada*. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: *una de las formas radicales de instalación*.

La diferencia sexuada no es pensable como meramente accidental que afectaría extrínsecamente a los individuos. *La condición sexuada es un accidente propio*. El hombre está *instalado* en uno u otro sexo, cada cual en el suyo.

La vida humana existe disyuntivamente, en *una disyunción circunstancial* que pertenece intrínsecamente a la consistencia de esta vida. El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer.

Ahora bien, la disyunción *no divide ni separa*, al contrario, *vincula*; ella constituye a los términos disyuntivos. La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer estableciendo entre ellos *una relación de polaridad*. Cada sexo *implica* al otro; cada sexo *“complica”* al otro. No puedo entender la realidad “mujer” sin “co-implicar” la realidad “varón”.

La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere la una a la otra*. Introduce algo así como un *“campo magnético”* en la convivencia dinámica.

La instalación en la condición sexuada es *previa a todo comportamiento sexual*. Por ser una “instalación”, *la condición sexuada penetra, impregna y*

<sup>189</sup> Julián Marías, Antropología Metafísica, Madrid, Alianza, 1983.

abarca la vida íntegra, que es vivida *sin excepción* desde la disyunción en varón y mujer.

La *permanencia de la función sexual* en el hombre - frente a la transitoriedad de la sexualidad animal, de la "época de celo"-, se funda en esa condición sexuada dentro de la cual puede surgir - y normalmente *no "surge"*- el comportamiento sexual.

*No es la persona para la sexualidad, sino la sexualidad para la persona.* La persona incluye la sexualidad pero *no se agota en ella*. La persona no puede ser definida de manera adecuada con una *referencia reductiva* sólo a su orientación sexual. Se puede hablar de una "*relatividad*" de la sexualidad, ya que la "absolutización" de la sexualidad negaría el primado de la persona. Esta "relatividad" sitúa la sexualidad "en su lugar", sin exaltarla ni rebajarla, sino definiéndola en su "valor" específicamente humano. Para descubrir ese "valor" es necesaria una lectura de la persona en sus connotaciones esenciales y cualificantes, en sus finalidades fundamentales y en sus dinamismos profundos<sup>190</sup>.

Lucas Lucas<sup>191</sup>:

El cuerpo no es algo que yo poseo sino que soy yo mismo. No tengo sexo sino que soy una persona sexuada. La sexualidad es algo constitutivo de la persona humana, y posee tres dimensiones: biológica, psíquica y espiritual.

1) *Desde el punto de vista de la biología.* La pertenencia al sexo masculino o femenino queda determinada, desde la concepción, por factores genéticos, gonádicos, hormonales y morfológicos. En condiciones normales, el organismo se plasma en sus componentes genéticos, anatómicos, morfológicos y fisiológicos de modo diverso y complementario en el varón y en la mujer-.

a. *Sexo cromosómico.* Está determinado por la presencia o ausencia del cromosoma Y en el código genético del individuo. El sexo femenino, además de los otros 44 cromosomas, está determinado por 2 cromosomas iguales que se designan con la letra X (44+XX). El sexo masculino, además de los otros 44 cromosomas, tiene 1 cromosoma sexual igual al X femenino y otro diferente que se indica con la letra Y (44 + XY). Está científicamente y objetivamente probado que es el sexo genético cromosómico el que determina los demás componentes biológicos del sexo.

b. *Sexo gonádico y ductual.* El sexo cromosómico determina el desarrollo de las *gónadas* en el sentido masculino (testículo) o femenino (ovario). Las gónadas producen determinadas *hormonas* que influyen en la sucesiva formación y fisiología de los órganos genitales. El sexo ductual se forma en base a los cromosomas y a las gónadas: en el varón se compone del epidídimo, los ductos deferentes, la vesícula seminal, la próstata, las glándulas bulbouretrales y parte de la uretra; en la mujer: útero, trompas y parte de la vagina.

<sup>190</sup> Cf. Dionigi Tettamanazi en L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española N. 11 del 14 de marzo de 1997, pp. 11-12.

<sup>191</sup> Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 185 y ss.

c. *Sexo genital.* Está determinado por las características anatómicas a nivel de los genitales externos del varón y de la mujer.

2) *Desde el punto de vista de la persona.* La sexualidad humana no es solamente un conjunto de estructuras materiales. Siendo la persona cuerpo y alma, existe una relación intrínseca entre sexo y persona y las diferencias anatómicas y fisiológicas influyen en la vida síquica del varón y de la mujer. Sin embargo, se da una igualdad de dignidad y derechos derivados de la misma naturaleza humana. Entre los sexos se da interdependencia, correspondencia, corresponsabilidad y complementariedad.

a. *La sexualidad toca a toda la persona.* No se limita al aspecto biológico. El varón y la mujer no son macho y hembra como los animales. La sexualidad es una realidad que interesa a todo el hombre en la profundidad de su ser. Como dimensión constitutiva de la persona, la sexualidad es polivalente, porque se refiere al nivel físico psíquico y espiritual del hombre; integra los valores corpóreos (eros), psíquicos (filía) y espiritual religiosos (ágape). La sexualidad humana no es un ejercicio temporal de determinadas funciones sino *un modo permanente de ser* que se configura necesariamente como masculinidad o femineidad. Ejercitar la sexualidad mediante actos genitales sale del ámbito ontológico y se sitúa en el ámbito de los actos humanos. El ejercicio de esos actos concretos de la vida sexual no expresa ni agota la totalidad de la sexualidad. El nivel de genitalidad no puede ser totalizante en la comprensión de la sexualidad, que se presenta mucho más amplia. La genitalidad es un dato anatómico y una función fisiológica. *La sexualidad es una dimensión constitutiva de la persona que permea todo su ser.* Todos los fenómenos genitales son sexuales, pero hay muchos fenómenos sexuales que no son genitales. Varón y mujer establecerán con los demás siempre y necesariamente “relaciones sexuadas” pero no siempre ni necesariamente “relaciones sexuales genitales”.

b. *La sexualidad humana es apertura, complementariedad y comunión.* Está estructurada para el diálogo y la relación interpersonal, porque la persona es un ser esencialmente interpersonal y constitutivamente relacional. Lleva ya en el hecho de ser varón o mujer la referencia al otro, a la mujer o al varón. El “yo” se constituye sólo en relación con un “tú”. Y la sexualidad es la realidad que manifiesta esta comunidad del “nosotros”. No hay sexualidad cerrada en sí misma. La madurez sexual tiende hacia una creciente integración de la sexualidad en la totalidad de la persona. Aspecto ético: responsabilidad para aceptar y vivir la sexualidad como ella es, como dimensión constitutiva de la persona y no como objeto de uso. Los criterios éticos sobre los comportamientos sexuales derivan de la naturaleza humana en su integridad.

c. *Amor y procreación.* La sexualidad es una alteridad fecunda. La fecundidad reviste también una dimensión

interpersonal: la instauración de un nuevo diálogo con un nuevo ser. Procrear es algo mucho más profundo que la capacidad biotecnológica de hacer surgir una nueva vida en el laboratorio. Procrear es un darse y un don de las personas que trasciende y transfigura el hecho biológico. Son dos las dimensiones que componen la unión conyugal: unitiva y procreadora. Separarlas perjudicaría la verdad íntima de la sexualidad humana. La fecundidad artificial es inmoral porque separa el acto sexual unitivo y el acto procreativo.

### **Vocación del varón y de la mujer:**<sup>192</sup>

*Dios da la dignidad personal de igual modo al varón y a la mujer.* El hombre es una persona y esto se aplica en la misma medida al varón y a la mujer, porque los dos fueron creados a imagen y semejanza de un Dios personal.

Creados a la vez, el varón y la mujer son *queridos por Dios el uno para el otro*. El varón y la mujer están hechos “el uno para el otro”: no que Dios los haya hecho a medias e incompletos; los ha creado *para una comunión de personas* en la que cada uno puede ser ayuda para el otro porque son *a la vez iguales* en cuanto personas y *complementarios* en cuanto masculino y femenino.

*En el matrimonio* Dios une al varón y a la mujer de manera que formando “una sola carne” puedan transmitir la vida humana.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen, Dios inscribe en la humanidad del varón y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión.

Corresponde a cada uno, varón y mujer, *reconocer y aceptar su identidad sexual*. La *diferencia* y la *complementariedad* físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos.

Cada uno de los sexos es, *con una dignidad igual, aunque de manera distinta*, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del varón y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador. De esta unión proceden todas las generaciones humanas.

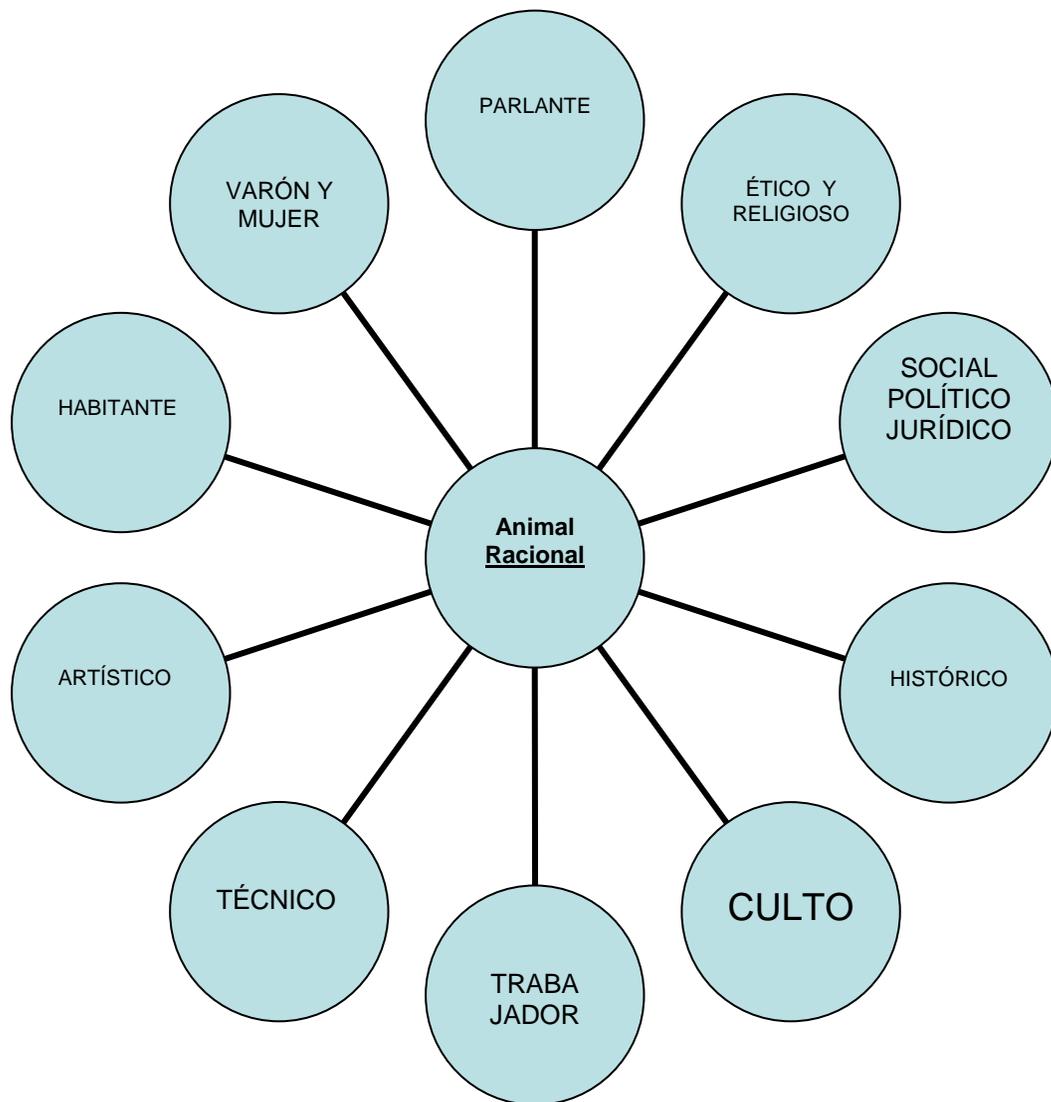
En la *IV Conferencia Mundial sobre la mujer* (Pekín, 1995), la delegación de la Santa Sede<sup>193</sup> ya entonces hizo constar su consenso parcial y sus reservas con los documentos finales respecto de algunos conceptos que tienen que ver con la visión de la sexualidad.

Se admite el término “género” con el significado común de esta palabra en las lenguas en que existe, y se entiende como *fundado en una identidad biológico sexual, varón o mujer*.

<sup>192</sup> C.I.C., NN. 369 a 373; 2331 a 2335; 2357 a 2359.

<sup>193</sup> Cf. L'Osservatore Romano del 22 de septiembre de 1995, p. 2.

Se excluyen interpretaciones dudosas basadas en concepciones muy difundidas, que afirman que la identidad sexual puede adaptarse indefinidamente para acomodarse a nuevas y diferentes finalidades<sup>194</sup>.



<sup>194</sup> Según el concepto de “*perspectiva de género*”, las diferencias entre varones y mujeres responden a una estructura cultural, social y psicológica y no a condiciones biológicas y naturales; se niega que los existentes humanos se distinguen simplemente en dos sexos y se afirma que son más las combinaciones que resultan de los órganos sexuales.

## UNIDAD 4

### **Clasificación de los fenómenos psíquicos**

#### **1. De la acción humana a su fuente: Noción de potencia o facultad<sup>195</sup>; ontología, distinción y clasificación**

Al hablar del método de la Antropología Filosófica, nuestro punto de partida, como lo más conocido, son las acciones u operaciones del hombre, de donde procedemos, como *del efecto a la causa*, a develar las potencias o facultades psíquicas. Éste es el orden genético de nuestro estudio, aunque no el orden ontológico, ya que no puedo explicar el efecto si antes no afirmo la causa. Después de arribar a las potencias o facultades retornamos a las acciones, que vemos causadas por aquellas.

Todas las acciones u operaciones humanas siempre se muestran como *específicamente humanas*, aun las que son orgánicas, es decir las que no pueden ser realizadas sin el órgano corpóreo. Esto es lo primero que debemos dejar claramente afirmado. Y también afirmamos que hay actividades que realiza este existente mixto, el hombre, que son puramente espirituales, por lo que arribaremos a la inteligencia y la voluntad como potencias o facultades inorgánicas (sin órganos corpóreos) del hombre.

A partir de las acciones humanas, advertimos también que

1. algunas son *recolectoras*, en cuanto ingresan e incorporan el mundo, “*lo otro*” que está frente al hombre, el *objeto*, en el interior del hombre mismo como *sujeto*: las potencias o facultades *cognoscitivas o representativas*,
2. otras acciones, en cambio, *sacan al hombre de sí y lo llevan a unirse a las cosas*: las facultades o potencias *apetitivas tendenciales*.

En la acción humana se puede distinguir, igualmente:

- la operación inmanente
- y el hacer transeúnte o transitivo.

*Operación inmanente o intransitiva* es aquella cuyo efecto queda y perfecciona a la misma causa que la origina.

*Acción transeúnte o transitiva* es aquella cuyo efecto resulta *fuera* de la causa productora.

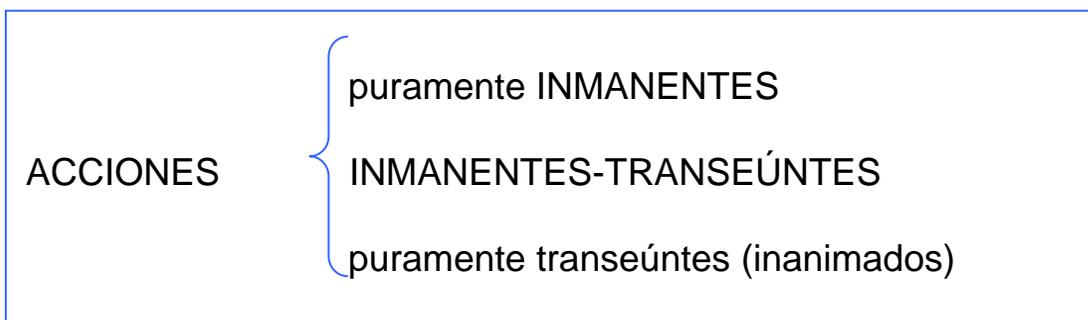
En las operaciones inmanentes importa sólo “*la perfección de quien obra*”, en las acciones transitivas se apunta también a “*la perfección de la obra*” (el producto).

Todas las potencias o facultades cognoscitivas y apetitivas ejercen operaciones inmanentes, porque al menos *parte de su efecto* queda en el sujeto. Pero, aunque sean *formalmente inmanentes*, también pueden ser *virtualmente transeúntes* cuando producen *un efecto fuera* de la misma potencia o facultad, como en el caso la voluntad, motor universal de todas las demás potencias.

---

<sup>195</sup> Sobre las potencias cf. Blanco, G. “Curso de Antropología Filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 136- 166.

En realidad, en los vivientes, que se definen por la inmanencia, y por excelencia en el hombre, hasta las acciones transeúntes o transitivas tienen alguna dimensión inmanente, por lo que podríamos llamarlas *acciones inmanentes transeúntes*. Sólo los cuerpos no vivientes ejercen y están sometidos a la *pura transitividad*, como se estudió en la unidad segunda.



Cuando aludimos al trabajo, la técnica o el arte, la religión o la moral, hablamos de *actividades específicas propias o distintivas del hombre*. En esta unidad profundizaremos aún más, buceando en búsqueda de las *causas de ese actuar del hombre* (lo que no es explícito a la ciencia experimental): las potencias o facultades.

Para una clara y correcta clasificación de los fenómenos psíquicos, conviene distinguir entre *los actos* (acciones, conductas, comportamientos, operaciones), *las fuentes de esos actos* (principios, causas, poderes, capacidades, potencias, facultades) y *las funciones* (concepto dinámico que implica a la vez a los actos y sus fuentes).

Supuesta la *necesidad de una correcta clasificación* de los fenómenos psíquicos, proponemos *la clasificación aristotélica tomasiana por potencias o facultades*<sup>196</sup>.

<sup>196</sup> Cf. Verneaux: Filosofía del hombre, cap. II, págs. 31-36.

La Psicología Experimental no tiene por qué tratar a las potencias o facultades, pues no caen bajo la conciencia inmediata ni bajo ninguna especie de observación directa. Son realidades que pertenecen al grado de inteligibilidad de la filosofía.

Tenemos que admitir la existencia de las potencias o facultades por un razonamiento sencillo. La conciencia nos atestigua que realizamos ciertos actos psicológicos; por tanto, tenemos la *capacidad o potencia* de realizarlos. Si comprendemos lo que las cosas son, es porque poseemos la *capacidad de comprender*, la inteligencia<sup>197</sup>.

Etimológicamente, el término *potencia* procede del verbo latino "*posse*", que significa poder. Y los nombres de estas realidades que llamamos potencias o facultades psíquicas proceden de los términos latinos "*facultas*", "*potestas*", que significan fuerza.

*En rigor habría que hablar de potencias*, ya que el término *facultad* se usa para referirse a una capacidad aprendida y compleja de hacer algo: tocar el piano, escribir a máquina, etc., o más bien *una habilidad*<sup>198</sup>.

**Las potencias o facultades son poderes o fuerzas inmediatamente ordenadas a producir actos o acciones**<sup>199</sup>.

Veremos otras tres definiciones de POTENCIA o FACULTAD:

1. **POTENCIA O CAPACIDAD OPERATIVA** de acción transitiva o inmanente.
2. **PRINCIPIO INMEDIATO MEDIANTE EL CUAL EL SUJETO DA ORIGEN A DIVERSOS ACTOS.**
3. **CAUSA EFICIENTE INSTRUMENTAL DE LAS ACCIONES DEL SUJETO.**

1° definición de potencia o facultad: es una **potencia o capacidad** operativa de acción inmanente o transitiva.

POTENCIA es capacidad de perfección; *acto* es perfección adquirida. *La potencia se ordena al acto*. Esto es así tanto en el *orden ontológico* como en el *orden operativo*.

OPERATIVA: La potencia *ontológica* es *capacidad de ser*, la potencia real *operativa* es *capacidad de obrar o hacer*.

2° y 3° definición de potencia o facultad: **principio** próximo o inmediato mediante el cual el hombre da origen a acciones; **causa eficiente instrumental**<sup>200</sup> de la acción en cuanto tal.

*Principio* es aquello que da origen a otra cosa. Una potencia o facultad es un *principio próximo de operación*. El hombre *no está siempre en acto de comprender*. Y, sin embargo, incluso cuando duerme, conserva su capacidad de realizar actos a través de sus potencias o facultades<sup>201</sup>.

<sup>197</sup> Cf. Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, página 205.

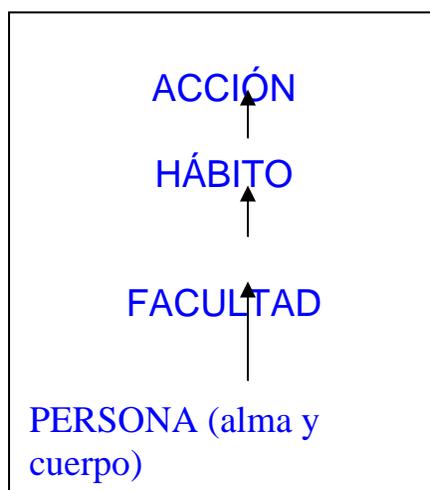
<sup>198</sup> Cf. Blanco, G. "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 143 y nota 31.

<sup>199</sup> Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral- Bs. As., CIEB, 1991-cap.I.

<sup>200</sup> Una facultad es un *instrumento*, como la mano, una herramienta, una lapicera, un cuchillo, un bastón, una espada.

<sup>201</sup> Verneaux: Filosofía del hombre, Capítulo XVI: Facultades y hábitos, páginas 205-206.

Si me pregunto por el origen que explique mis fantasías artísticas (para escribir un poema, por ejemplo) será verdad afirmar tanto que mis fantasías se originan *en mi yo* (totalidad de la *persona*, alma y cuerpo), como *en mi alma* (espíritu, en cuanto parte de mi substancia), cuanto que tienen su principio *en mi potencia o facultad* imaginativa, e igualmente que mi *hábito* de fantasear me facilita la creación artística.



*Principio* es aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Toda causa es principio pero no todo principio es causa.

El *principio* expresa *inicio u orden* sin incluir necesariamente en su concepto un *influjo positivo en el ser* de lo procedido (el punto es principio de la línea, las primeras palabras de un discurso son el inicio de la peroración, el abanderado da comienzo a la comitiva militar; pero ninguno de ellos es causa de lo que le sigue).

Para explicar la *diferencia entre principio y causa*, agreguemos este ejemplo: el humo negro que sigue a la moto, es causado por ella y sale de su caño de escape<sup>202</sup>.

La *causa*, en general, se define como *el principio positivo de donde algo procede realmente con dependencia en el ser*.

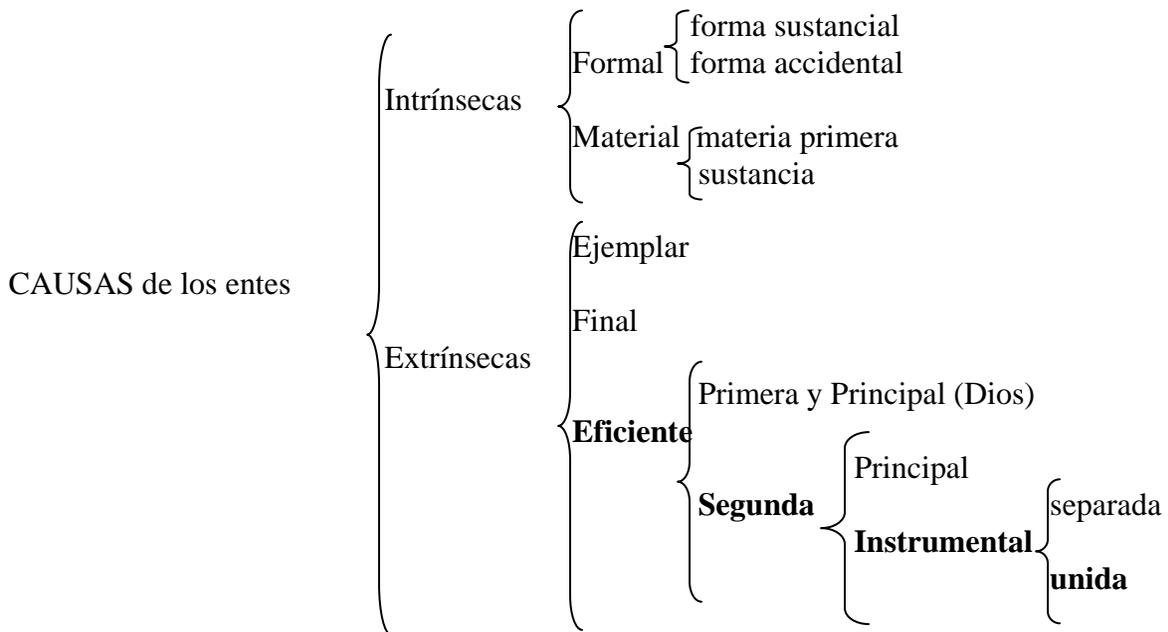
Hay varias *especies de causas*: una de ellas es la causa eficiente.

Hay cuatro o cinco *especies de causas*: la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final, a la que se puede agregar la causa ejemplar, también llamada causa formal extrínseca. A las causas eficiente, final y ejemplar se las llama *extrínsecas*; a las causas material y formal se las denomina *intrínsecas*, porque constituyen al mismo ser del efecto.

En el proceso de realizar una escultura, por ejemplo, tenemos:

1. *El artista*, de donde comienza el movimiento destinado a formar esa estatua: *la causa eficiente (que hace surgir la forma en la materia)*.
2. *Algo sobre lo que obra el artista*, mármol por ejemplo: *la causa material o materia de lo que algo está hecho* (en este caso materia segunda, no primera).
3. *La forma intrínseca que saca, actualiza o educa el artista de la materia*, la de Mercurio, por ejemplo: *causa formal o forma* (en este caso forma accidental, porque la materia es segunda y ya tiene su forma sustancial).
4. *Lo que se proponía el artista (mueve o atrae al artista) o la estatua terminada: causa final o fin hacia el que tiende el agente*.
5. *El diseño o idea de la estatua de Mercurio que el artista tuvo en su mente: causa ejemplar o formal extrínseca* (porque está fuera del mármol).

<sup>202</sup> J. Casaubón: Nociones generales de lógica y filosofía, Buenos Aires, Estrada, 1985, páginas 267-268 y Glosario Básico. Cf. también T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo: Metafísica, Pamplona, EUNSA, 1984, páginas 185 y siguientes.



En el proceso de realizar una escultura, por ejemplo, tenemos *al artista*, de donde comienza el movimiento destinado a formar esa estatua: *la causa eficiente*.

La *causa eficiente* se divide en *causa principal* o *causa instrumental*. *Causa eficiente principal* es la que actúa según su propia naturaleza y a la que se atribuye la totalidad del efecto causado. *Causa eficiente instrumental* es la que obra en tanto que usada como un *medio* por la causa principal, por ejemplo una herramienta del escultor.

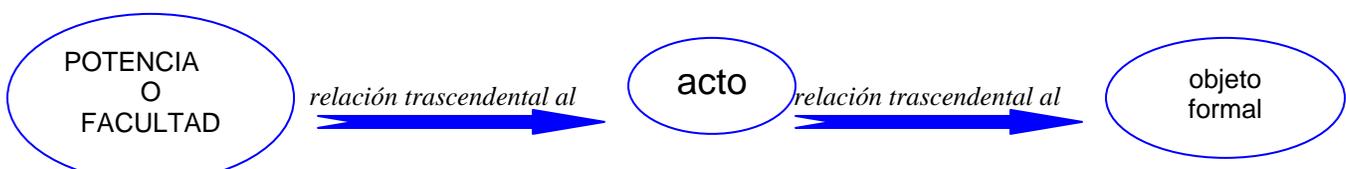
Hay *instrumentos* sustancialmente *unidos* (o *conjuntos*) a la causa principal, como *las potencias o facultades* y órganos del hombre al hombre. Hay *instrumentos extrínsecos* a la causa principal, unos que permanecen *unidos a ella por contacto local*, como la lapicera en mano del escritor, otros *extrínsecos y separados*, como una flecha disparada por un cazador.

Una potencia o facultad es un instrumento, como la mano, una herramienta, una lapicera, un cuchillo, un bastón, una espada.

Las potencias o facultades se especifican y distinguen por sus objetos formales<sup>203</sup>

Las potencias o facultades dicen *relación trascendental, constitutiva o esencial*, a sus actos y a un *objeto propio que las especifica y distingue*.

Consta por experiencia que en el compuesto humano existen diferentes energías o potencias. Las potencias *sólo se conocen a través de sus actos*; y estos, a su vez, *se distinguen por sus objetos*.



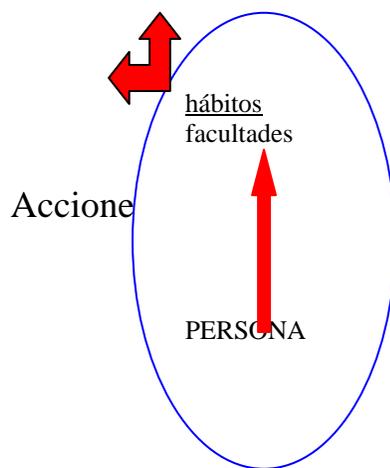
<sup>203</sup> Cf. Basso, D. Los principios internos de la actividad moral - Elementos de Antropología Filosófica, Bs. As, CIEB, 1991. Cf. también Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, pág. 152 y ss.

*Las potencias o facultades no tienen existencia propia, no pueden existir "en sí mismas". Solamente tienen ser "en" la substancia, fundadas sobre ella. Lo que existe es el hombre, pero el hombre tiene diversas potencias o facultades. Las potencias o facultades, al no existir en sí mismas, no actúan por sí mismas. Es el hombre quien actúa por las potencias o facultades.*

El principio general se formula así: "*actuar es propio de las personas*".

En el caso que nos ocupa, la persona capaz de actuar, fuente de actividad es el hombre, o más exactamente, *este hombre*. Hablando propiamente, no debería decirse que "los sentidos perciben", que "la inteligencia comprende", que "la voluntad quiere", sino que "*el hombre siente, comprende y quiere por sus diversas potencias o facultades*"<sup>204</sup>.

Como se verá más adelante, *todo lo que el hombre hace o padece se debe atribuir y apropiar al sujeto o persona*. Decimos, pues, que este hombre ve, oye, piensa, goza; y no que sus ojos ven o que sus oídos oyen, etc.



*Ontológicamente*, las potencias o facultades **son accidentes** (o sea realidad que existen *en otro*, en la sustancia).

Son una *realidad intermedia* entre la substancia y las acciones u operaciones, accidentes también ellas, que proceden de las potencias o facultades.

***Las potencias o facultades son cualidades, cualidades propias de todos los vivientes.*** Las potencias o facultades inorgánicas, la inteligencia y la voluntad, son cualidades propias y exclusivas de la especie humana.

Ahora bien, ¿qué es una cualidad? Siguiendo la presentación de las categorías o predicamentos aristotélicos que hacen Alvira, Clavel y Melendo en su "Metafísica"<sup>205</sup>, y también la que proponen Artigas y Sanguineti en su obra "Filosofía de la Naturaleza"<sup>206</sup>, recordamos lo siguiente:

<sup>204</sup> Santo Tomás de Aquino, De Veritate 2, 6, ad 3.

<sup>205</sup> T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo: Metafísica, Pamplona, EUNSA, 1984, páginas 65-77.

<sup>206</sup> Mariano Artigas, Juan José Sanguineti: Filosofía de la Naturaleza, 2º edición, Pamplona, EUNSA, 1989, páginas 60-62, etc. En Aristóteles: Metafísica, V, 7. En Santo Tomás de Aquino: In Metaphysica, V, 9. Los gráficos son del profesor.

La substancia, junto con los nueve tipos de accidentes, constituyen los *diez géneros supremos del ente, modos reales de ser*, llamados también *predicamentos o categorías*<sup>207</sup>. Como el ser se refleja en el conocimiento y en el lenguaje, a esos modos de ser corresponden los diversos tipos o géneros de predicados que pueden atribuirse a una cosa: de ahí el nombre de *predicamentos*, o su sinónimo de origen griego *categorías*. Aristóteles fue quien por primera vez, en su obra "Las Categorías", ofreció la clasificación de estos diez modos de ser.

A modo de ejemplo: a Pedro, podemos atribuirle los siguientes predicados: "es persona humana" (substancia); "es virtuoso" (cualidad); "es gordo" (cantidad); "es hijo de Antonio" (relación); "está en su habitación" (donde); "está sentado" (posición); "tiene papel y lapicera" (posesión); "ha llegado a las siete" (cuando); "está escribiendo" (acción); "tiene sed" (pasión).

Los nueve géneros supremos, modos de ser, *categorías o predicamentos accidentales*, conforme a la doctrina aristotélica, son: *cualidad, cantidad, relación, "ubi", "situs", "habitus", "quando", acción, pasión*. Tienen en común el inherir en la substancia, el *ser en un sujeto ("esse in")*. Pero, *cada accidente predicamental posee una esencia propia y determina o modifica a la substancia de un modo original*. En rigor, *no es posible definirlos*, porque son los géneros supremos del ente y son inmediatamente evidentes. No obstante, cabe *describirlos*.

*Afectan intrínsecamente a la substancia*: los accidentes *cualidad, cantidad y relación* (este último puede considerarse, en cuanto a su término, accidente extrínseco). *Son accidentes extrínsecos* (no afectan a la substancia en y por sí misma sino sólo de manera externa; se fundamentan inmediatamente en alguno de los accidentes intrínsecos): *el donde ("ubi"), la posición ("situs"), la posesión ("habitus") y el "cuando" ("quando")*. *Son accidentes en parte intrínsecos y en parte extrínsecos*: la acción y la pasión, que se refieren a las interacciones entre los cuerpos.

Existe un *orden entre los accidentes*.

1. *Un accidente puede decirse sujeto de otro*, en cuanto que el segundo inhiere en la substancia a través del primero. El color, por ejemplo, es una cualidad que afecta a la substancia corpórea por medio de la cantidad.
2. *Un accidente puede estar en potencia con respecto a otro*. Así, por ejemplo, lo que tiene cantidad está en potencia de ocupar un lugar distinto del que ocupa.
3. *Algunos accidentes pueden considerarse causa de otros*. Así, la acción por la que un padre engendra al hijo da origen a las relaciones de filiación y paternidad; la virtud de la justicia, que es una cualidad, es causa de las acciones justas.

Estas relaciones mutuas originan un cierto orden entre los accidentes, y en este sentido se afirma que *la cantidad es el primer accidente de la substancia corpórea*, ya que todos los demás se fundan en la substancia por medio de la cantidad. *Hay dos accidentes que se dan en todas las substancias, no sólo en las materiales: la cualidad y la relación*.

Describamos sumariamente las categorías o predicamentos accidentales.

1. **Cantidad dimensiva**: por ella todo cuerpo tiene una determinada *extensión*, y los demás accidentes afectan a la substancia corpórea a través de sus dimensiones. La divisibilidad, la mensurabilidad y la *individualidad* son caracteres del ente cuantificado.
2. **Cualidad**: modo de ser accidental intrínseco relacionado con la naturaleza específica y la *forma* (substancial) de la substancia corpórea o de la substancia inmaterial, que *completa su fisonomía, la configura o "cualifica", haciéndola ser de un modo u otro*. La cualidad y la relación son los únicos accidentes que se encuentran en el ámbito espiritual. Existe una gran diversidad de cualidades: espirituales y materiales; unas propias de la especie, otras que se hallan sólo en algunos individuos, de modo permanente o pasajero.
3. **Relación predicamental**, accidente intrínseco que determina a la substancia no según lo que ésta es en sí misma sino *por referencia u ordenación a otras substancias o cosas*; su total ser es *ser hacia otro ("esse ad aliud" o "esse ad")*<sup>208</sup>. Por ejemplo, la relación de fraternidad, amistad o filiación entre dos personas, que no añaden nuevas características o propiedades intrínsecas al sujeto.

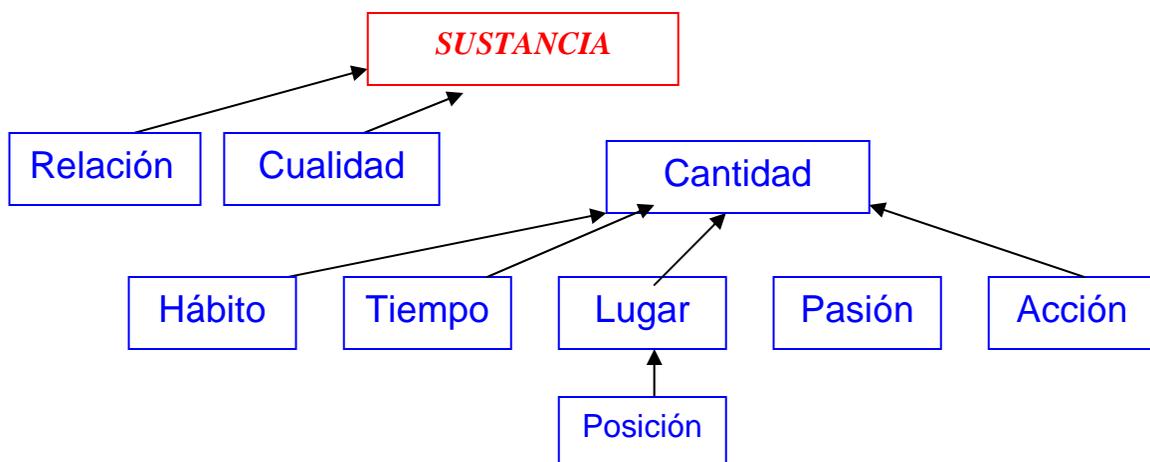
<sup>207</sup> El término *categoría* cobra un nuevo sentido a partir de Kant. Para él no significan los modos distintos de ser, sino conceptos puros del entendimiento que se refieren "a priori" a los objetos de la intuición. No son géneros de las cosas, pero hacen posible entender la realidad. Nota de la Metafísica de Alvira.

<sup>208</sup> No confundir la *relación predicamental* con la *relación trascendental*: la complementariedad de ciertos entes (materia y forma, potencia y acto), la ordenación a otro incluida en la esencia de algo (la voluntad al bien, la inteligencia al ser). Esa ordenación no es un accidente sino que se identifica con la esencia de una realidad.

Las relaciones pueden ser *reales o de razón*, según que existan en la realidad o sólo en la inteligencia que relaciona cosas independientes entre sí. Son *relaciones de razón* las relaciones entre conceptos (entre especie y género, entre especie e individuo), la relación de identidad consigo mismo, las relaciones con extremos irreales (el presente con el futuro, dos cosas futuras entre sí, el ente con la nada), las relaciones de razón a las que corresponde una relación real de sentido contrario (la relación del Creador con las creaturas, la de las cosas conocidas con respecto al sujeto cognoscente).

En cualquier *relación real* encontramos los siguientes componentes: a) *sujeto*; b) *término*; c) *fundamento*. Son *especies de relaciones reales*:

- a) *Las relaciones según la dependencia en el ser* (de la creatura con Dios Creador, de la ciencia humana y los objetos conocidos a los que el conocimiento se adecua: *no son mutuas* puesto que en uno de los extremos no hay modificación real).
  - b) *Relaciones mutuas basadas en la acción y la pasión* (de los hijos respecto de los padres y de los padres respecto de los hijos; del gobernante a los ciudadanos y de los súbditos a la autoridad).
  - c) *Relaciones mutuas según la conveniencia o disconveniencia fundada en la cantidad, cualidad y en la substancia* (en la cantidad: igualdad, inferioridad, superioridad, distancia; en la cualidad: semejanza o desemejanza; de identidad o diversidad por su substancia).
4. *Lugar o "donde" ("Ubi")*, localización de la substancia, modo de ser real de la substancia corpórea que consiste en una *determinación en relación con las dimensiones de los otros cuerpos adyacentes*; surge en un cuerpo por estar *aquí o allí*.
  5. *Posición o estructura espacial interna ("Situs")*, modo de estar en el lugar, accidente que se refiere a la *disposición interna de las partes cuantitativas de un cuerpo en un lugar determinado* (se puede estar en un lugar en distintas posiciones: sentado, de pie, de rodillas, tumbado).
  6. *Tener o posesión física de cosas ("Habitus")*, accidente que resulta en la substancia por tener o poseer algo contiguo o inmediato (estar calzado o vestido, llevar un reloj, un arma, un sombrero, un vestido, un anillo, etc.); en sentido estricto es una *categoría accidental exclusiva del hombre*.
  7. *Situación temporal o "cuando" ("quando")*, accidente real del ente corpóreo *en cuanto cambia progresiva y sucesivamente permaneciendo en su ser*; señala el instante concreto en que se encuentra la substancia.
  8. *Acción*, accidente que consiste en la *actualización de la potencia activa* de una substancia; nace en ella en cuanto es principio agente de un movimiento en otro sujeto (empujar una mesa, calentar agua).
  9. *Pasión*, accidente que consiste en la *actualización de la potencia pasiva* de una substancia bajo la acción de una causa eficiente; surge en un cuerpo en cuanto es sujeto pasivo (paciente) y sufre un movimiento o actividad que procede de otro (el ser empujada de la mesa, el calentarse del agua). Es el *accidente correlativo de la acción*. La acción y la pasión se dan propiamente *en las acciones transeúntes*, no en las operaciones inmanentes (entender o imaginar).

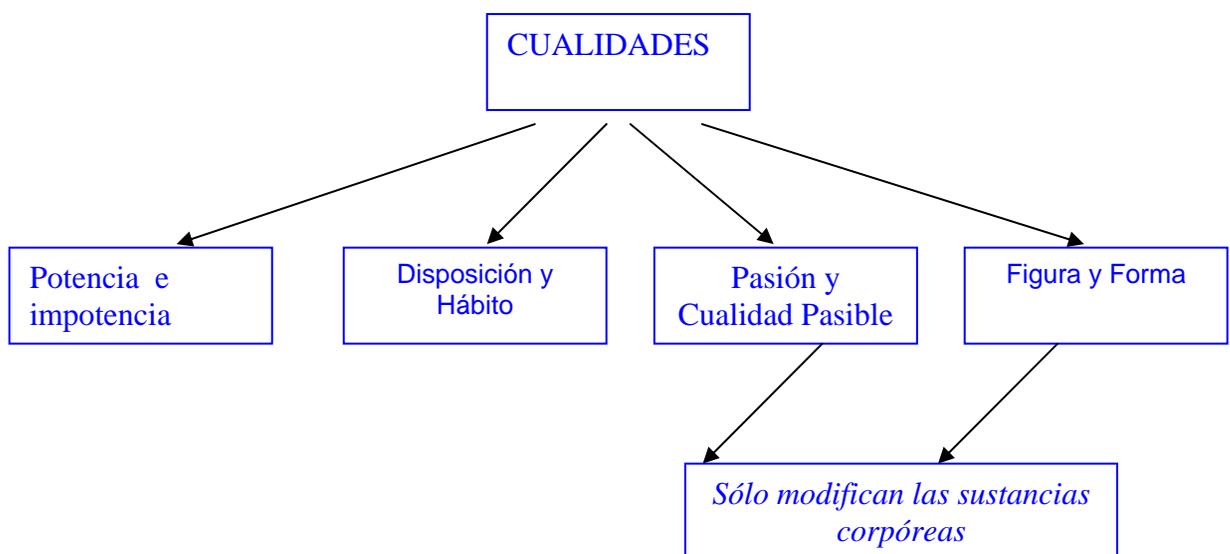


***Las potencias o facultades son, pues, cualidades, cualidades propias de todos los vivientes.*** Las potencias o facultades inorgánicas, la inteligencia y la voluntad, son cualidades propias y exclusivas de la especie humana.

Ahora bien, la categoría, género o predicamento *cualidad* admite especies de cualidad:

- 1- potencia o impotencia: según la capacidad de actividad del sujeto.
- 2- hábito o disposición: según la inclinación *más o menos estable* a obrar de acuerdo a la naturaleza del sujeto.
- 3- pasión o cualidad pasible: según sea el sujeto material susceptible de alteración. Las cualidades pasibles son modificaciones que afectan a la substancia haciéndola susceptible de padecer alteración física, unas más estables (el color natural de la piel) otras más transitorias (el rubor); las cualidades pasibles actúan como estímulo sobre los órganos de los sentidos externos y constituyen precisamente su objeto propio.
- 4- forma o figura: son la medida o delimitación de la cantidad de los cuerpos, a la que dotan de dimensiones y contornos determinados (*figura*: contornos naturales; *forma*: adecuada y correcta proporción de las partes de la figura que la tornan agradable; orden o belleza; el término "hermoso" procede de "formoso", de "forma"); se aplica a los perfiles de los entes artificiales.

Esta clasificación será retomada más adelante para el estudio de otros temas: el conocimiento (*disposición*); los *hábitos* operativos intelectuales o morales que perfeccionan las potencias o facultades para obrar mejor; la sensación, acto de los sentidos externos (*pasión y cualidad pasible*).



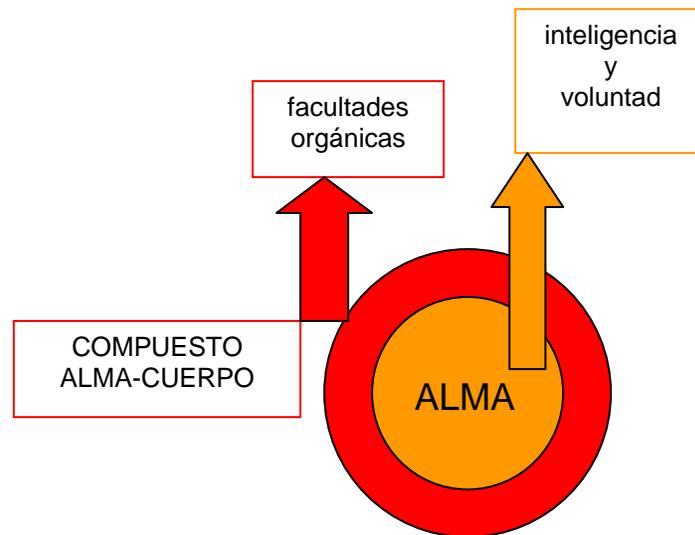
***Las potencias o facultades son cualidades pertenecientes a la primera especie, son "potencias" o capacidades de actividad.*** En los cuerpos inorgánicos hay energía cinética, capacidad de transmutar a otros elementos, etc.; en los vivientes: potencias o facultades.

El sujeto de inherencia de las potencias o facultades<sup>209</sup> El sujeto *de las potencias espirituales o inorgánicas es el alma espiritual.* El sujeto de las demás potencias es *el compuesto humano.*

Las potencias orgánicas son *un conjunto* de órgano corporal (sujeto) y potencia (accidente cualitativo); pero no todo el cuerpo es sujeto de las potencias orgánicas sino que cada una reside en una porción del cuerpo, su órgano correspondiente.

*El órgano es principio de la operación en cuanto unido a la potencia, no por sí sólo.* Los objetos externos y materiales pueden obrar sobre las potencias orgánicas (materiales).

<sup>209</sup> Cf. Basso, o. c. más arriba.



### Clasificación de las potencias o facultades

1. Desde el punto de vista del sujeto: Orgánicas (todas menos la inteligencia y la voluntad) o inorgánicas, anorgánicas o espirituales (**inteligencia y voluntad**).
2. Desde el punto de vista de los grados de vida: potencias o facultades **vegetativas** (nutritiva, aumentativa y reproductora), **sensitivas** (sentidos externos e internos, apetitos sensitivos y facultad locomotiva) o **intelectivas** (inteligencia y voluntad).
3. Desde el punto de vista de su modo de obrar: potencias o facultades **cognoscitivas o representativas** (sentidos externos e internos, inteligencia) y potencias o facultades **apetitivas o tendenciales** (todas las vegetativas, apetitos sensitivos: concupiscible e irascible, facultad locomotiva y apetito racional o voluntad).
4. Desde el punto de vista de la actividad: **activas-activas** (todas las potencias o facultades vegetativas y la función de la inteligencia denominada intelecto agente) y **pasivas-activas** (pasivas con relación al objeto y activas con relación al acto, todas las demás).

### **Potencias activas y pasivas**<sup>210</sup>

Con la excepción de las potencias vegetativas y del entendimiento agente (que es una función de la facultad intelectual), todas las potencias humanas son pasivas-activas.

Se llama *activa* una potencia cuyo objeto se relaciona con ella de modo pasivo. Si el objeto se relaciona con la potencia como algo agente y motor, la potencia se dice *pasiva*.

<sup>210</sup> Basso, D. - Los principios internos de la actividad moral, Pág. 69.

## 2. Potencias y operaciones de la vida vegetativa en el hombre<sup>211</sup>

El hombre tiene la capacidad de acciones a nivel de la vida vegetativa: alimentarse, crecer, reproducirse. El principio último que causa esas acciones es la única alma espiritual, en cuanto asume también funciones inferiores de la vida vegetativa. Se puede hacer una comparación con los vivientes vegetativos y su alma vegetativa no subsistente<sup>212</sup>.

La Escolástica presenta la clasificación de las acciones a nivel de la vida vegetativa de este modo: *de nutrición, de aumento y de generación*.

Nutritiva: Tiene por objeto la transformación del alimento en la sustancia del sujeto que se alimenta y la conservación del viviente en la estructura adquirida. Dirige activa y eficientemente el proceso de conversión del alimento en sustancia del cuerpo alimentado, en orden a la conservación del individuo biológico.

*Es la función principal pero no la única función para la conservación de la individualidad biológica; hay otras funciones además de la nutrición, como la regeneración de los tejidos, la elaboración de vitaminas o la elaboración de defensas.*

Aumentativa: También llamada *de desarrollo o crecimiento*. Tiene por objeto la adquisición de la figura espacial o totalidad cuantitativa que corresponde a cada individuo de la especie. Es la potencia, como afirma Blanco, que *dirige activamente el proceso de crecimiento o aumento sustancial y diferenciación de las partes del organismo* hasta la adquisición de la figura o cantidad que corresponde al tipo medio de la especie.

Generativa: También llamada *reproductiva*. Tiene por objeto *traer a la existencia individualidades biológicas nuevas de la misma especie* (semejantes), una vez que el viviente llega a un suficiente desarrollo.

La razón de ser de la *generación*: con respecto al individuo es una perfección porque comunica el ser; y con respecto al conjunto de los vivientes es la *conservación de la especie*. Mediante la reproducción, el individuo remedia su imperfección o caducidad.

En el hombre, la obligación de reproducirse se refiere a la humanidad en general, pero no a cada individuo, ya que algunos pueden permanecer solteros o célibes por razones superiores sin afectar a lo dicho anteriormente.

La *nutrición* es la más elemental y necesaria de las funciones vitales, sin la cual no sería posible ni el crecimiento ni la generación.

*Entre las tres funciones existe un orden*. El crecimiento completa la nutrición y es su efecto inmediato. Esta lleva al viviente hasta su perfección o desarrollo, y ambas tienen por fin la generación, punto culminante de la vida vegetativa<sup>213</sup>.



<sup>211</sup> Cf. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, Págs. 198-200.

<sup>212</sup> Cf. Verneaux, o.c., cap.I, pags. 28-29.

<sup>213</sup> Cf. además de Mons. G. Blanco, Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, Bs. As, Estrada, 1985,pp. 144-145.

Las *funciones o actividades* vegetativas presuponen una *causa instrumental intermedia* que son las potencias o facultades. De donde se ha de concluir que existen en el hombre ***tres potencias o facultades vegetativas: nutritiva, aumentativa y generativa.***

### Características de las Potencias Vegetativas

Las potencias o facultades vegetativas son:

- 1) orgánicas: realizan las acciones *por y en* el organismo; el principio efector es la *totalidad* natural de potencia o facultad (inmaterial) y *órganos* corpóreos.
- 2) naturales: producen *efectos naturales* mediante *medios naturales*, instrumentalizando las propiedades físico-químicas de la materia.
- 3) activas-activas: en cuanto *fuentes de actividades* y en cuanto *transformadoras de objeto*.

Las potencias vegetativas son *doblemente activas, por referencia al acto y por referencia al objeto*. Son activas porque producen actos, y activas por la eficiencia que ejercen sobre el objeto (como se ve claramente en el caso de la nutrición).

A nivel de la vida vegetativa (común y semejante a la de los vegetales) no hay distinción entre potencias o facultades cognoscitivas-representativas y apetitivo-tendenciales. *El conocimiento como fenómeno psíquico aparece recién a nivel de la vida sensitiva* (común y semejante a la de los animales).

En el nivel de la vida vegetativa se puede hablar de una tendencia o apetito pre-cognoscitivo del cuerpo orgánico<sup>214</sup>.

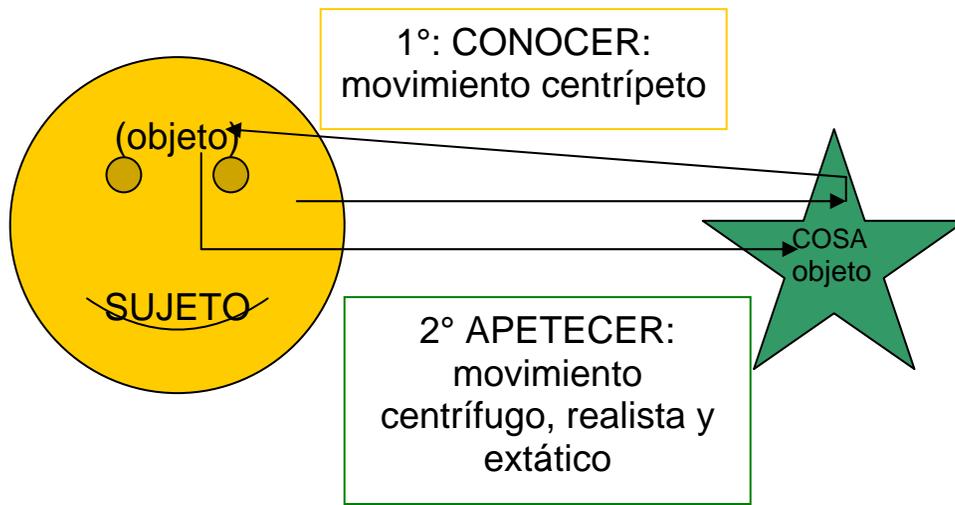
### **3. El conocimiento y el apetito como ejes fundamentales de la vida sensitiva y espiritual**

Todas las potencias o facultades humanas de los niveles sensitivo y espiritual pueden ser clasificadas en torno a un eje o polo cognoscitivo-representativo y otro eje o polo apetitivo-tendencial. El modo de comportarse las potencias o facultades agrupadas en uno u otro eje es diferente. Las potencias o facultades cognoscitivas actúan cuando son estimuladas por su objeto con *causalidad eficiente*; las apetitivas operan cuando son movidas por su objeto con *causalidad final*.

Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas son centrípetas; las apetitivo-tendenciales son centrífugas. Las primeras representan interior o intencionalmente algo exterior (salen de sí para volver hacia sí); las segundas, van hacia ese algo exterior real en sí. Por las primeras miro, imagino o me pienso comiendo un sándwich; por las segundas, me muevo y tiendo a la consecución o realización: a comer el sándwich; y no sacio mi hambre con la mera fantasía o idea del sándwich. Por eso se dice que las potencias o facultades apetitivo-tendenciales son extáticas y realistas.

---

<sup>214</sup> Cf. Choza: AF, pp. 168-170.



Las potencias o facultades cognoscitivo-representativas cumplen funciones psíquicas que son *anteriores* a las funciones de las apetitivo-tendenciales: la apertura a un mundo. La tendencia o apetito es *despertada* como *consecuencia* y en relación a esa apertura al mundo.

Y en el organismo, a la tendencia se sigue naturalmente el movimiento o desplazamiento local hacia el objeto apetecido (locomoción). La secuencia será, por consiguiente:

CONOCIMIENTO    ⇒    APETITO O TENDENCIA    ⇒    LOCOMOCIÓN



Conocimiento



Apetito o Tendencia



Locomoción

El apetito o tendencia *que sigue* al conocimiento será *del mismo nivel y apertura* que el conocimiento al que sigue. Así, los *apetitos sensitivos* corresponden al conocimiento sensible de los sentidos externos e internos; y el *apetito racional* (voluntad) *sigue* a la inteligencia.

1°: conocimiento sensible  $\Rightarrow$  -2°: apetitos sensitivos  
1°: conocimiento racional  $\Rightarrow$  -2°: apetito racional (voluntad)

Y si la voluntad (apetito racional) quiere ejercer su *dominio* sobre los apetitos sensibles (concupiscible e irascible) no tendrá más remedio que hacerlo *indirectamente* a través del conocimiento de ese nivel sensible (a través de los sentidos internos).

Esta *secuencia* será instintiva (*determinada* de forma innata y *necesaria*) en el animal y *libre* en el hombre, incluso respecto de sus apetitos sensitivos, que pueden ser ordenados o imperados por la voluntad aunque no sin cierta dificultad. En el animal el conocimiento *determina* al apetito; en el hombre, el conocimiento *inicializa* pero sin determinar al apetito racional, que se define como *autodeterminación*.

El conocimiento *mueve* al apetito como *causa formal y final*. Sin embargo, el apetito también puede influir sobre la potencia o facultad cognoscitiva, moviéndola eficientemente a conocer más el objeto deseado o amado. O sea que hay *una causalidad o influjo recíprocos* entre las potencias o facultades cognoscitivas y las apetitivas, aunque *siempre obrarán primero las cognoscitivas*, y siempre será verdad que “nadie desea o ama lo que en alguna medida no conoce” (o, como expresa aquel dicho: “ojos que no ven, corazón que no siente”).

Podemos representar gráficamente la *clasificación de las potencias o facultades* del hombre y su ordenación, dibujando dos líneas rectas verticales, paralelas, en forma de *ejes*, y poniendo, en torno a cada uno los nombres de las potencias o facultades *cognoscitivo-representativas*, en el de la izquierda, y de las *apetitivo-tendenciales* en el otro; ubicando en el plano horizontal superior las potencias o facultades espirituales y en el plano inferior las orgánicas.

La esfera superior es la que corresponde a la *vida intelectual o espiritual*, la esfera inferior a la *vida sensitiva*. El plano más bajo, el de la *vida vegetativa*, se reduce al eje o polo tendencial o apetitivo y, tanto en el animal como en el hombre, sus funciones son asumidas por las potencias o facultades superiores, especialmente para la mediatización del conocimiento, del que ella está privada.

Las *flechas bidireccionales que se mueven de derecha a izquierda y de izquierda a derecha* hablan de la relación del conocimiento y apetito de cada nivel.

Las *flechas bidireccionales que suben y bajan* en el eje o polo cognoscitivo o representativo señalan la comunicación que existe entre las potencias o facultades cognoscitivas de la esfera sensitiva y de la esfera espiritual.

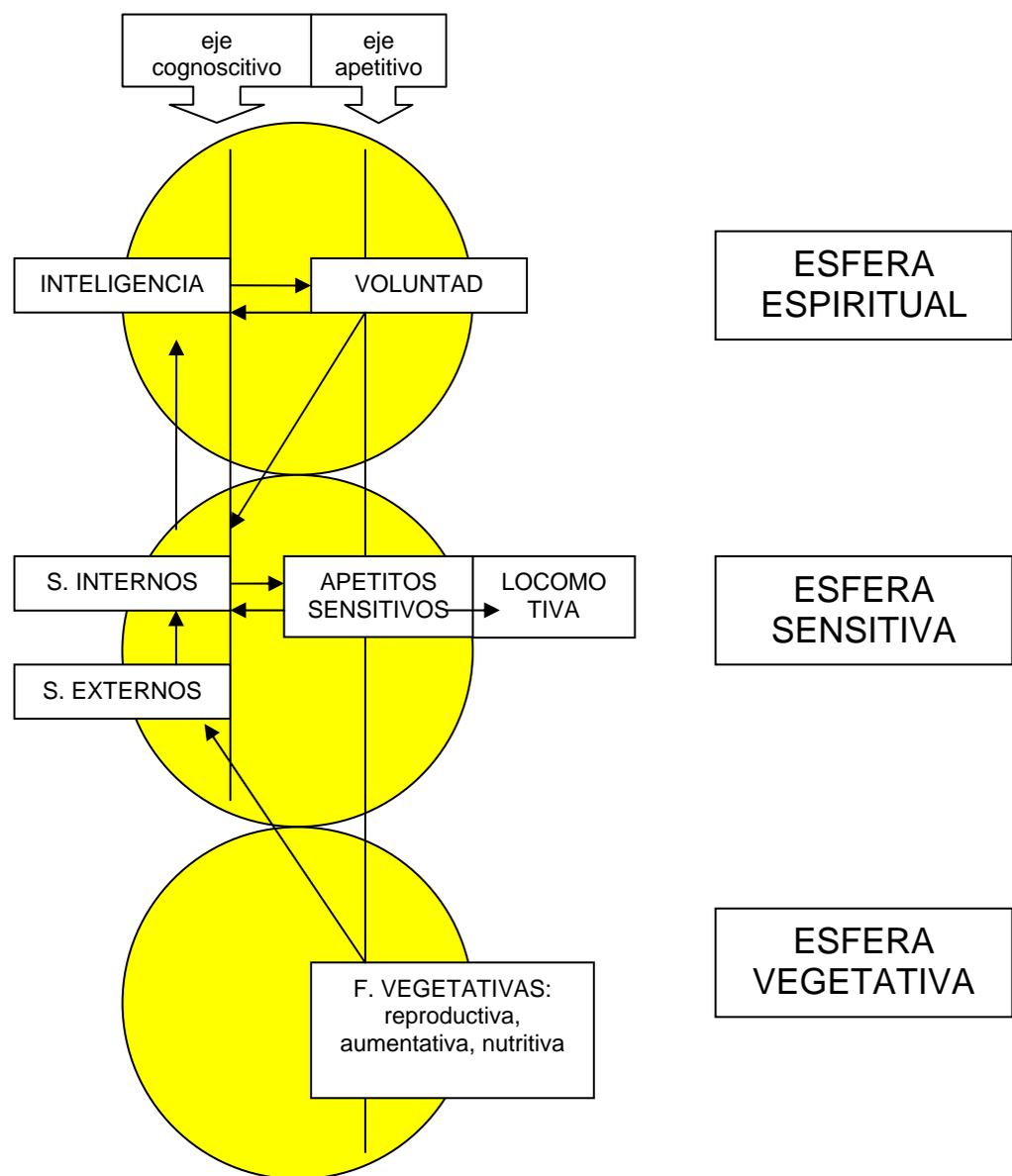
En el eje cognoscitivo, todas las potencias o facultades implicadas están unidas en el acto llamado *percepción*, que engloba desde los sentidos externos hasta la inteligencia.

La *flecha ascendente* indica el primer movimiento de la inteligencia humana, el inicio a partir del singular sensible y la culminación en la abstracción intelectual de la “quididad” o esencia universal. Todo lo que entra en el psiquismo ingresa necesariamente por los sentidos externos y no habrá nada en el intelecto ni en la sensibilidad interna que no haya pasado por los sentidos externos.

La *flecha descendente* del eje cognoscitivo señala el conocimiento reflejo (segundo movimiento) de la inteligencia acerca de la actividad de los sentidos y el conocimiento, también reflejo, del intelecto que del universal *retorna al singular* (como un viaje de vuelta).

En el *eje apetitivo*, los apetitos sensitivos y el apetito racional pueden comulgar cuando el *querer* de éste adhiere al *deseo* de aquél, o pueden diferenciarse y entonces la voluntad puede ejercer *dominio político* sobre el apetito concupiscible o el irascible (pero indirecto, a través del conocimiento sensitivo).

Iremos completando y desarrollando este gráfico en las sucesivas unidades temáticas, para tratar de los sentidos externos, los sentidos internos, los apetitos sensitivos, la inteligencia y la voluntad.



#### 4. Fenomenología y metafísica del conocimiento

##### Fenomenología del conocimiento

Es un hecho que *hay entes dotados de conocimiento y otros que no lo están.*

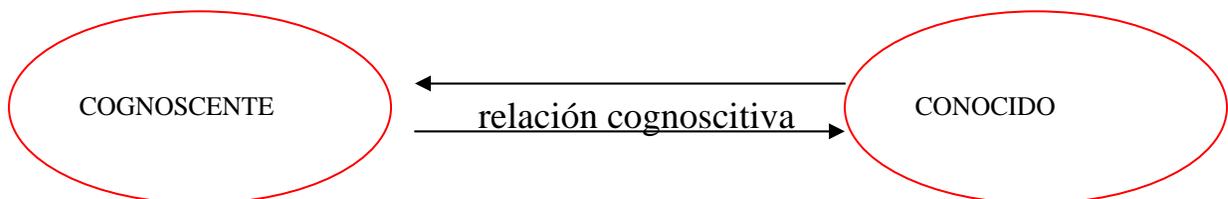
En el fenómeno del conocimiento, aparecen los siguientes *elementos*:

- se enfrentan un sujeto *cognoscente* y un objeto *conocido*;
- entre ambos términos se establece una *relación* originada en la *actividad simultánea* de cognoscible y cognoscente que podemos expresar recurriendo a comparaciones:

- contacto local (palpar),
- posesión (com-prender, captar, conquistar, adquirir, abarcar, dominar, no escapársenos algo),
- alimentación (tragar, asimilar, devorar, rumiar, libro indigesto, metérselo en la cabeza);
- apertura del cognoscente respecto de los cognoscibles como condición previa (espíritu abierto o amplio, mente limitada, estrecha, cerrada que se abre más o menos);
- el resultado es la entrada del cognoscente en lo cognoscible (penetración de la mente)
- y la irrupción de lo cognoscible en el cognoscente (una lección memorizada ha entrado en la mente).

El proceso *une* cognoscente y conocido pero *sin abolir su dualidad*.

*El conocimiento es un devenir por el que dos se hacen uno pero esta unificación respeta la distinción y dualidad de los términos que vincula. La representación de lo conocido es una presencia, no es “lo que conozco” sino “por lo que conozco” algo<sup>215</sup>.*



De acuerdo al *estudio fenomenológico* del conocimiento<sup>216</sup>, se llega a las siguientes *conclusiones*:

1. *El conocimiento es una actividad vital, por tanto espontánea e inmanente*<sup>217</sup>.
2. *El conocimiento es una relación entre un sujeto (yo) y un objeto (no-yo). Si bien esta relación es recíproca, no es real sino del lado del sujeto, quien es modificado al conocer la cosa u objeto.*

<sup>215</sup> Cf. P. Grenet: Qué es el conocimiento- Bs. As., Columba, 1967.

<sup>216</sup> Verneaux, o. c., páginas 38-40.

<sup>217</sup> Sobre el conocimiento como acto vital inmanente cf. también Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 462-463.

3. *El conocimiento es una unión intencional.* Esta unión es radicalmente distinta de la síntesis física y química, en la que cada elemento pierde su naturaleza propia y se funde en un todo que tiene una naturaleza, propiedades y acciones nuevas, diferentes de las que tenían cada uno de sus elementos. En el conocimiento, el sujeto, aun permaneciendo él mismo, capta lo otro, convertido para él en objeto, como tal, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una **asimilación**: *el objeto se hace presente al sujeto, el sujeto se convierte en él.* El sujeto no se hace otro, pero *se convierte en el otro.* Es lo que expresa la fórmula: “conocer es hacerse lo otro en cuanto otro”<sup>218</sup>.



4. *El conocimiento como apertura e interiorización:* Lo que viene hacia el sujeto es “la forma” de las cosas. El conocimiento se presenta como una apertura al mundo e implica una riqueza cualitativa del existente que conoce frente al que no conoce<sup>219</sup>.

#### Metafísica del conocimiento

Respondiendo a la pregunta<sup>220</sup> *¿cómo es posible el conocimiento?*, decimos que los principios o condiciones de posibilidad del conocimiento son los siguientes:

1. *Se requiere entre los dos términos (el objeto y la potencia o facultad) una cierta proporción, comunidad o parentesco*<sup>221</sup>.

<sup>218</sup> Juan de Santo Tomás: *Cursus Philo. De Anima IV,1.*

<sup>219</sup> Blanco, G.: *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 464-465.

<sup>220</sup> Verneaux, o. c., páginas 40-43.

<sup>221</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, 88, 1 ad 3.

- ✓ En la consciencia refleja, en la que *el objeto y el sujeto son idénticos* en cuanto al ser, hay una *presencia* real del objeto en el sujeto que *preexiste* al conocimiento: es el conocimiento por identidad o por presencia<sup>222</sup>.
  - ✓ En el conocimiento directo del mundo, la cosa objeto existe "en sí" "fuera" del sujeto, independientemente de él, y la cosa objeto no entra real y físicamente dentro del sujeto sino *a través de una representación (objeto) impresa en el sujeto por acción de la cosa objeto*. Es el conocimiento por semejanza<sup>223</sup>.
2. *El conocimiento procede a la vez de la acción de la cosa objeto y de la naturaleza del sujeto; implica una doble relatividad, respecto del objeto y del sujeto*. La acción de la cosa objeto depende de su ser y se expresa así: "el obrar sigue al ser", "todo agente actúa de modo semejante a sí mismo". El conocimiento depende también de la naturaleza del sujeto y de sus disposiciones: "lo que es recibido, lo es al modo del recipiente"; lo que aquí da: "lo conocido está en el sujeto que conoce al modo del que conoce". *El conocimiento humano capta algún aspecto de las cosas o alcanza la realidad bajo alguno de sus aspectos*.
  3. *El acto directo del conocimiento no versa sobre la representación (imagen o concepto) de la cosa objeto sino sobre la cosa: la "species" o representación no es "lo que es conocido" sino "aquello por lo que el objeto es conocido". Lo que conocemos es la cosa objeto; a la "species" o representación solamente la conocemos por reflexión: su misión no es detener la mirada sino dirigir la mirada sobre la cosa objeto*.
  4. *El conocimiento supone la inmaterialidad de los términos, objeto y sujeto*. Las determinaciones de las cosas que recibe el sujeto cognoscente *quedan en su alteridad* (lo verde del prado que conozco no me hace verde a mí), en razón de que la presencia de las cosas conocidas en el sujeto cognoscente no es material sino *inmaterial o intencional*. La *condición de la recepción cognoscitiva de las formas es precisamente la inmaterialidad*<sup>224</sup>.
  5. *Habrà, pues, tantos grados de conocimiento como grados de inmaterialidad*, tanto en el objeto como en el sujeto. De hecho, la experiencia solamente nos presenta *dos grados de conocimiento, el sensible y el intelectual*. El primero tiene un objeto concreto, singular, material; su sujeto, el sentido, sin reducirse a un órgano, está no obstante intrínsecamente unido al funcionamiento del organismo. El otro tiene un objeto desmaterializado, *abstracto*: la "quiddidad" o esencia de las cosas; su sujeto, la inteligencia, es *inorgánico y espiritual*, aunque *dependiente extrínsecamente* del cuerpo.

<p><u>El conocimiento es un acto vital, o sea espontáneo en cuanto a su origen e inmanente en cuanto a su término, por el que un sujeto<sup>225</sup> se hace intencionalmente presente algún aspecto de las cosas.</u></p>
---

"Intencionalmente" significa *presencia inmaterial*, presencia no física.

<sup>222</sup> Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 56, 3.

<sup>223</sup> Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 88, 1 ad 2.

<sup>224</sup> Blanco, G.: Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 465.

<sup>225</sup> Un sujeto viviente espiritual, sensitivo o mixto (sensitivo intelectual). Nunca un vegetal o un cuerpo inorgánico.

Como ya afirmamos, esa representación intencional se llama "forma" porque forma es *determinación*, sea en el orden sustancial (forma sustancial), sea en el orden accidental (forma accidental).

Conocer *no es pura pasividad* (como la unión material); supone *actividad del cognoscente en cuanto que pasa de la potencia al acto*. La pasividad se refiere a que la potencia o facultad es *medida por* su objeto. Conocer es obrar. Es actividad pero *es un acto "sui generis"*<sup>226</sup>.

El acto de conocimiento es "*formalmente inmanente*" pero "*virtualmente transitivo*". En cuanto inmanente "*cualifica intrínsecamente al sujeto que conoce*".

**El conocimiento en cuanto operación inmanente o intransitiva (no transeúnte o transitiva) no pertenece propiamente a la categoría o predicamento acción sino a la de cualidad.**

En efecto, la *actividad inmanente* (a la que parece se deba reservar propiamente la denominación de *operación*), presenta todos los caracteres de la cualidad: es una realidad totalmente interior al sujeto operante (inherente), derivada de su forma sustancial. Ningún texto de Aristóteles o Santo Tomás lo dice expresamente. pero la operación inmanente está *desprovista de todos los caracteres que son esenciales a la categoría de acción*. Para los grandes tomistas, la operación inmanente es cualidad.

Si es cualidad, *¿a cuál de las especies del predicamento cualidad pertenece?* Por su inmaterialidad, la acción inmanente no puede pertenecer a las especies de cualidad que exigen un soporte material cuantitativo: forma y figura, pasión y cualidad pasible. Tampoco puede pertenecer a la potencia, porque la operación inmanente (conocer) se distingue de la potencia o facultad (sentidos externos, internos o inteligencia). Esto nos conduce a concluir que la acción inmanente pertenece a la especie de cualidad que denominamos *disposición o hábito*.

La *disposición* es un orden, sistematización, organización de las partes de un todo en vistas de un fin, o la unidad de la pluralidad por el bien del todo. Esta noción de totalidad dinámica se puede aplicar a una potencia o facultad en cuanto *presenta una pluralidad de posibilidades, una reserva de energía o fuerza*. El fin o bien de la potencia o facultad se ordena a *pasar al acto de la determinación* (operación inmanente de conocer).

También *el hábito* (disposición estable) será un acabamiento cualitativo de la potencia o facultad en orden a actualizar la pluralidad de potencialidad de una facultad. La ciencia es un hábito de la inteligencia.

Como *operación inmanente*, el conocer es extraño a todo movimiento. El conocer es *el acto de un sujeto en reposo*, como una actividad inmóvil, perfeccionamiento permanente de un ser perfecto. La inmanencia del conocimiento no es equivalente a la actividad inmanente del primer grado de vivientes (vegetales). Hay un salto menor entre los entes inanimados y las plantas que entre éstas y el primer grado de vivientes que poseen capacidad de conocimiento.

Hay potencias *cuyo fin es el acto mismo, cuyo término es ella misma*, el acto o ejercicio (la visión para la vista) y a eso se refiere la actividad inmanente. Hay otras potencias o facultades, en cambio, que se ordenan a la producción de algo, de modo que la acción y el fin están en lo movido, y a esto se refieren las actividades transeúntes o transitivas. Para definir una operación inmanente no es suficiente decir que el fruto entero de la acción permanece en el interior del operante; el carácter esencial de la misma *no consiste en la producción de algo, no conduce a un término distinto de ella misma; no es por esencia ejercicio de causalidad eficiente*.

Operación inmanente y acción transitiva, indiscutiblemente ambas acciones para el sentido común, son acto pero a título desigual. El *obrar como acabamiento del que obra* es más manifiesto en las operaciones inmanentes. Hay en ambas un fondo común de causalidad eficiente, pero *las acciones transitivas son por esencia eficiencia* y conducen a un término distinto de ellas, mientras que *las operaciones inmanentes son por esencia perfección, envuelven eficiencia pero no son eficiencia sino cualidad*<sup>227</sup>.

<sup>226</sup> Cf. Simon, o. c.

<sup>227</sup> Cf. Simon, o. c.

## 5. Noción y clasificación de los apetitos<sup>228</sup>

Definimos el apetito como *inclinación, tendencia, amor hacia algo*<sup>229</sup>. Las nociones de apetito y bien son correlativas. *El bien es el término de un apetito; el apetito es una tendencia hacia un bien*. El bien es relativo al apetito; el apetito es relativo a un objeto, el cual debe poseer una perfección capaz de satisfacer el apetito, una cualidad real que lo haga amable.

Por otra parte, *el apetito es realista y extático*: versa sobre el bien en sí, real, tal como lo es concretamente; no se satisface con bienes imaginarios o puramente ideales<sup>230</sup>. El apetito *se dirige a las cosas mismas*.

Hay que notar que el conocimiento es propio de los vivientes superiores, mientras que *el apetito se encuentra en todo ente*, incluso en los cuerpos inanimados. Toma diversas formas según que *se despierte espontáneamente, con independencia de todo conocimiento*, porque es innato en la naturaleza del ente, o *se despierte por un conocimiento y resulte de él*. En el primer caso se llama *apetito natural*, en el segundo caso se llama *apetito elícito*<sup>231</sup>.

Un *apetito natural* puede hacerse consciente en el hombre, pero no deja por ello de ser apetito natural. En el plano sensible podríamos reservar el nombre de *necesidad* a un apetito natural y consciente, por oposición al *deseo*, apetito elícito despertado por la apreciación de un bien. De hecho, las dos formas a menudo se interfieren: tengo hambre y experimento la necesidad de un alimento cualquiera; después, al percibir un pastel, lo deseo. Cuando la libertad entra en juego, puede, ya sea *ratificar* un apetito natural, ya sea *mortificarlo*, o incluso *contradecirlo*, eligiendo como fin un objeto que es contrario a la naturaleza del hombre.

*En todo ente, incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o fines*. Estas tendencias *derivan no del conocimiento, sino de la naturaleza del ente*.

*Los apetitos naturales son innatos*, inscritos de algún modo en la naturaleza misma del ente.

El *valor del apetito natural* está en que el apetito natural se dirige hacia el bien en sí, y, *siendo ciego, no puede equivocarse ni desviarse*. Es necesariamente recto. *Un deseo natural no puede ser vano*.

El *apetito elícito* es el que *resulta del conocimiento* de un bien. Por lo tanto, *solamente existe en los entes vivos dotados de conocimiento*.

Por lo tanto, a las tendencias naturales innatas, se superponen las *tendencias adquiridas que se siguen del conocimiento*.

El apetito elícito se dirige hacia *lo que parece bueno*. Su *valor* depende del valor del conocimiento que lo excita y orienta. Si el conocimiento es verdadero, significa que lo que parece bueno *es bueno*. La tendencia que de él resulta es entonces *recta*. Si el conocimiento es erróneo, lo que parece bueno en realidad no es bueno. Se desea igualmente pero la tendencia está viciada.

Los apetitos elícitos *se clasifican según la especie de conocimiento del que derivan* y, en definitiva, *según la naturaleza del objeto*. Habrá *apetitos elícitos sensitivos*, que derivan del conocimiento sensible y se dirigen a un *objeto o bien concreto*; y un *apetito elícito racional o intelectual*, que tiene por objeto el bien concebido de un modo *abstracto* por la inteligencia.

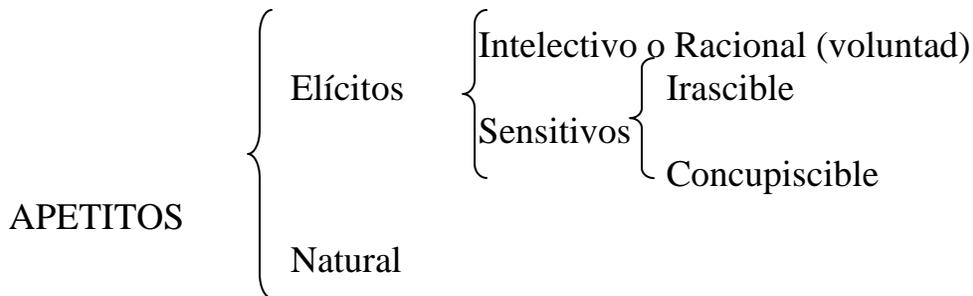
<sup>228</sup> Verneaux, o. c., páginas 43-51.

<sup>229</sup> Tomás de Aquino, De Veritate, 22, 1.

<sup>230</sup> Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 19, 6, ad 2; I, 16, 1; De Veritate, 2, 1.

<sup>231</sup> Ramón Lucas habla de tendencias no psíquicas y tendencias psíquicas. R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 147.

Los apetitos son la raíz de toda la vida afectiva, pues los sentimientos y las pasiones son, ya tendencias, ya estados de consciencia que resultan de tendencias satisfechas o frustradas, ya principios de acciones. Incluso *imperan sobre el conocimiento mismo* en cuanto a su ejercicio, porque en el hombre hay una tendencia natural a sentir y comprender.



## 6. Caracteres<sup>232</sup> y clasificación de las potencias sensitivas en el hombre

Las potencias o facultades sensitivas del hombre son *orgánicas, intencionales y pasivas*.

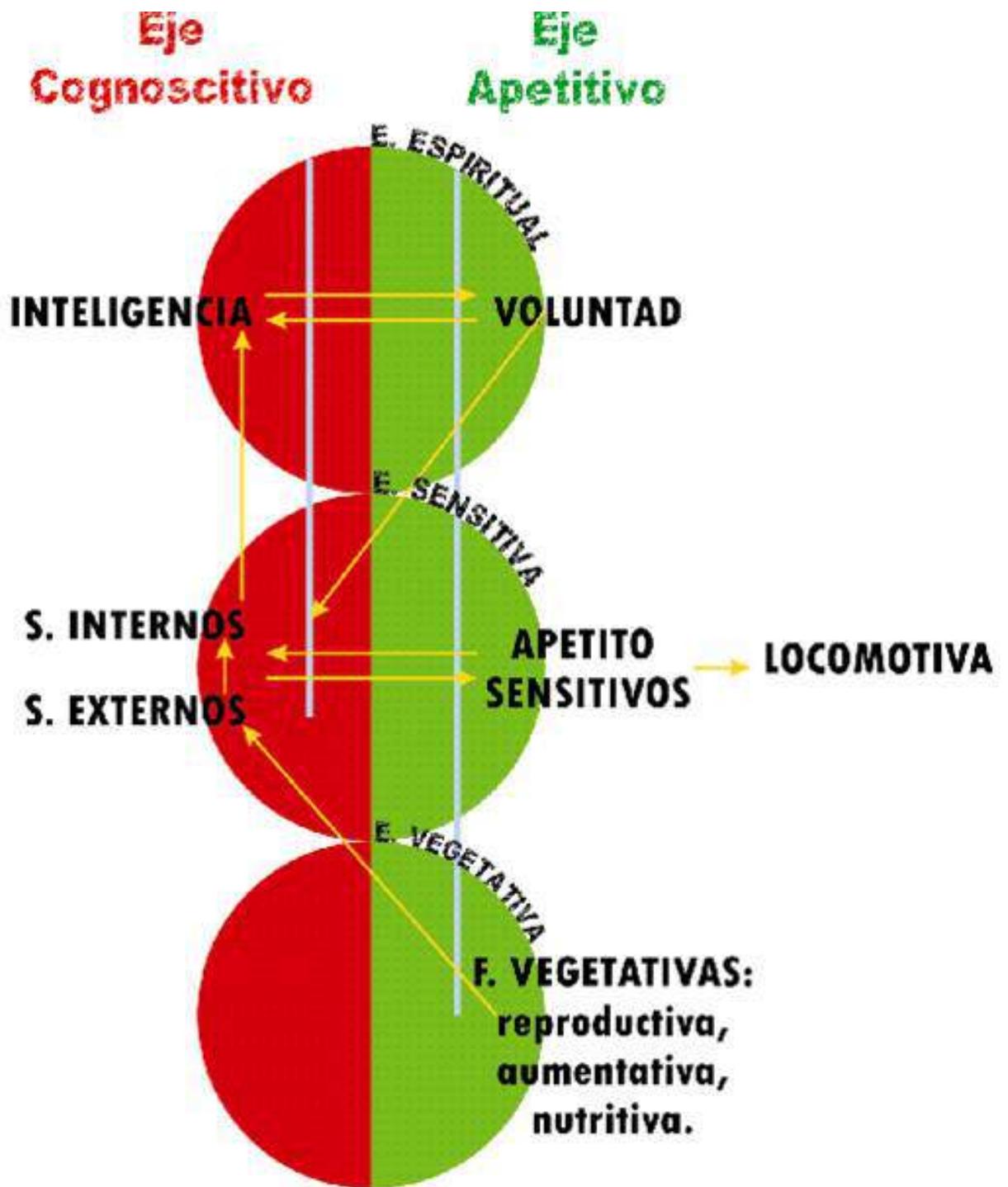
1. Son *orgánicas* porque radican en órganos.
2. Son *intencionales*, porque producen actos de conocimiento y actos dependientes de actos de conocimiento.
3. Son *pasivas-activas*, porque *no pueden actuar si antes no son determinadas por los objetos*, o sea que son activas respecto de su propio acto porque *primero son receptoras de la causalidad de los objetos, causalidad eficiente* respecto de las potencias cognoscitivas, *causalidad final o motivadora* respecto de las potencias apetitivas.

Las potencias o facultades sensitivas se agrupan unas en torno al *eje cognoscitivo-representativo* y otras al *eje apetitivo-tendencial*.

Al primer grupo (cognoscitivo-representativo) pertenecen los **sentidos externos** (vista, oído, olfato, gusto, tacto; o en el desarrollo de la psicología experimental moderna incluyendo también los sentidos térmico, de dolor, cenestésico, cinestésico y del equilibrio) y los **sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria y estimativa o cogitativa)**.

El segundo grupo (apetitivo-tendencial) incluye los **apetitos sensitivos (concupiscible e irascible)** y la **potencia locomotiva**.

<sup>232</sup> Sobre los caracteres de las potencias sensitivas puede verse: Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Bs. As., EDUCA, 2002, págs. 252-254.



## UNIDAD 5

### EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO

Comenzaremos con el estudio de la sensación, acto propio de los sentidos externos, para pasar a considerar después las potencias o facultades, los sentidos externos, y su objeto: el sensible.

Lo que nosotros emprendemos es un estudio filosófico del fenómeno global del conocimiento sensible y de las potencias o facultades que lo hacen posible.

#### 1. La sensación

El acto propio de los sentidos externos es la sensación.

Con respecto a la naturaleza de la sensación<sup>233</sup>, se puede afirmar:

1. **La sensación es un fenómeno psíquico** (vital, inmaterial, espontáneo, inmanente).

2. **La sensación es un acto de conocimiento que revela un aspecto de la naturaleza de algo.**

Es cierto que los sentidos nos revelan *sólo los accidentes exteriores de las cosas*. Pero la sensación es un conocimiento que revela *algo, un aspecto de la cosa*. Los sentidos, *a su manera*, nos dan a conocer la naturaleza de las cosas, en la medida en que las cosas actúan sobre ellos.

3. **La sensación es un conocimiento relativo** (relativo al objeto y al sujeto).

Que *la sensación es relativa a un objeto* significa que existe sólo por esta relación que lo constituye como conocimiento de esto o aquello. Que *la sensación es relativa al sujeto* significa:

1. Que es *relativa a la naturaleza de cada uno de los sentidos*: cada uno obra una selección entre el conjunto de las acciones.
2. Que es *relativa al estado del sentido*: salud, fatiga, saturación, lesión, etc.
3. Que es *relativa a las demás sensaciones que la preceden o acompañan*.
4. Que es *relativa a la atención*, y por tanto, a lo que gobierna nuestra atención, las tendencias y la voluntad (en cierta medida no vemos más que lo que nos gusta y solamente oímos lo que queremos oír).

4. **La sensación es una intuición** (conocimiento inmediato de una cosa concreta presente).

Con respecto a la explicación de la sensación, apuntamos:

1. **El sentido, potencia pasiva, permanece en potencia** de sentir mientras no es excitado, movido, por una acción procedente del exterior.

---

<sup>233</sup> Cf. Verneaux, Filosofía del hombre, pp.58-64.

2. **La cosa (objeto) actúa según su naturaleza.** Ello es evidente, y es un principio general que puede formularse, ya así: “*todo agente obra conforme es. Muestra que la sensación versa sobre un existente. Y muestra también que la sensación revela un aspecto de la cosa (objeto), ya que la acción expresa su naturaleza.*”

3. **Esta acción de la cosa (objeto) no es puramente material,** porque tiene su origen en la *forma* (inmaterial) de la cosa (objeto). Esto basta para asegurar el “*parentesco*” *requerido* entre los dos términos (sujeto y objeto del conocimiento), para que sea posible una *unión*. Los cuerpos actúan sobre la sensibilidad (órgano animado) *por su forma*. Su acción es *portadora de forma*, y esta forma es recibida por un sentido apto para asimilarla.

4. **El sentido recibe la acción de la cosa (objeto) según su naturaleza.** Es también un principio general: “*Lo que es recibido, es recibido conforme al recipiente*”. Esta *pasión* del sentido (la acción en cuanto recibida) se denomina *forma conocida impresa* en el cognoscente. La acción (de la cosa u objeto) y la *pasión* (del sujeto) son *idénticas*; sólo hay entre ellas una diferencia de puntos de vista. La *pasión* es la acción en cuanto recibida.

5. **El sentido excitado reacciona según su naturaleza: “conoce”.** Conoce, *no la “forma impresa” sino por la “forma impresa”* y gracias a ella el *objeto*, o, mejor dicho, la *cosa* misma en cuanto actúa sobre el sentido. *La cualidad sensible es la cosa en tanto que actúa actualmente sobre el sentido.*

Y como *conclusión*, siguiendo la definición aristotélica<sup>234</sup>, afirmamos que ***la sensación es el acto de conocimiento intuitivo, común al que siente y lo sentido, que revela un aspecto de la naturaleza de algo concreto, real y presente.***

Y sobre el *valor del conocimiento sensible externo*<sup>235</sup> agregamos:

#### 1. **El sentido es infalible respecto de su objeto propio.**

Nótese que la tesis queda delimitada a la *infalibilidad del objeto formal directo y propio* del sentido. El sentido *no se equivoca respecto de su objeto propio sino por una corrupción o una indisposición de su órgano*<sup>236</sup>. Esta infalibilidad del sentido *es evidente* porque deriva de su naturaleza: una potencia o facultad está por naturaleza ordenada al conocimiento de un cierto tipo de objeto.

<sup>234</sup> Cf. Aristóteles, De Anima, III, 2: “actus communis sensati et sensus”.

<sup>235</sup> Cf. Verneaux, R.: Epistemología general o crítica del conocimiento, tercera parte (Las tesis esenciales del realismo), capítulo primero (La sensación).

<sup>236</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 17, 2; I, 85, 6; De Anima, II, 13, citado por Verneaux.

El “*error de los sentidos*”, de que, por ejemplo, para una persona con fiebre la miel parece amarga, puede explicarse. En este caso, *nos equivocamos sobre la cosa pero no sobre lo que percibimos. No hay nunca error en los sentidos respecto de los objetos que los impresionan actualmente.* El daltónico se equivoca sobre el color porque es ciego para ciertos colores. El enfermo febril se equivoca sobre el sabor de la miel porque la miel llega a sus papilas mezclada con el humor amargo de su boca. Un bastón metido en el agua parece roto porque los rayos luminosos están realmente desviados por la refracción. Un papel blanco visto a través de un cristal rojo parece rojo porque es realmente una luz roja la que llega al ojo. En todos los casos, *el sentido percibe correctamente lo que lo impresiona.*

## **2. Los sentidos externos son la única función de conocimiento que nos pone en contacto con lo real existente.**

La sensación es una *intuición de lo real*. Es *criterio de realidad*. *La realidad de lo sensible y la existencia del mundo exterior son evidentes*<sup>237</sup>.

Tenemos como evidente que la sensación es “*extática*”, que nos pone de algún modo fuera de nosotros en el mundo, y nos hace presentes las cosas *tal como son en sí*. La sensación es *un acto por el que la conciencia se abre al mundo*.

La evidencia sensible *revela ciertos accidentes de los cuerpos*, ciertas *cualidades*, como los colores, y ciertas *cantidades*, como la figura. Pero el conocimiento sensible no queda limitado a los accidentes exteriores de los cuerpos. *Los sentidos también perciben, a su manera*, es decir, *de manera concreta y singular, la existencia y la naturaleza de las cosas*.

*Los sentidos alcanzan no solamente la cualidad que es su objeto propio sino también la cosa que tiene esa cualidad*. Percibir algún accidente de una cosa es *percibir la cosa misma bajo uno de sus aspectos*. Es percibir simultáneamente *la existencia y naturaleza de la cosa: su existencia*, porque el accidente no tiene existencia propia, *no existe en sí sino en ella; su naturaleza*, porque el accidente es uno de los elementos constitutivos de ésta.

*Los accidentes revelan la substancia que los “soporta” o los “sostiene”*. Y el objeto de los sentidos *no es algo subjetivo; lo sensible, está, independientemente del sentido. El realismo de las cualidades sensibles es evidente*.

### Distinción entre sensación y percepción

Los modernos han distinguido, a nivel psicológico, sensación y percepción como *lo simple y lo complejo*. Una es la *sensación pura*, y otra se refiere a una *integración* de la respuesta al estímulo (dato primario y elemental) y la experiencia pretérita, imágenes, recuerdos, juicios, estados afectivos que surgen de aquella.

En Psicología se reconoce que ya desde el nivel sensible de la percepción está presente la inteligencia espiritual<sup>238</sup>.

Afirma el filósofo Cornelio Fabro<sup>239</sup> que la percepción es “*la aprehensión de un conjunto configurado*” y también “*la aprehensión de un objeto cualificado*”.

<sup>237</sup> Cf. Verneaux, R.: Epistemología general o crítica del conocimiento, tercera parte (Las tesis esenciales del realismo), capítulo primero (La sensación).

<sup>238</sup> Así lo afirma Ph. Lersch en “La estructura de la personalidad” al hablar del “circuito funcional de la vivencia”. Y también Piaget: “Una tesis fundamental dirige todo el trabajo de J. Piaget: la inteligencia está presente y operante desde las primeras etapas del desarrollo cognoscitivo” (Stella Vázquez: La filosofía de la educación, Bs. As. CIAFIC, 2001, pág. 114 y ss.).

<sup>239</sup> Cf. Fabro, C.: Introducción al problema del hombre, Madrid, Rialp, 1982, pp. 45-57.

Para Fabro, la percepción realiza “un cierto *proceso constructivo (de) unificación objetiva y fenomenal*”. Y atribuye la percepción “al sujeto en su integridad, a *la persona*”, quien para ella *pone en acto “todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectuales al mismo tiempo”* pero de tal modo que la “**aprehensión de conjunto** se remonta a un **principio de orden y de organización**, que en última instancia no puede venir más que **del entendimiento**”, que es “**el que aprehende propiamente la realidad y la sustancia concreta (y) puede aplicarse y extenderse en sus operaciones a los sentidos**”.

Y afirma más adelante Fabro: “**Es el entendimiento el que constituye en nosotros la suprema ‘unidad de conciencia’** por la que se hace posible la susodicha integración en *un solo objeto* de los diversos estratos presentes en él y se opera la *subordinación en un solo acto* de las diversas facultades aprehensivas”.

Por lo mismo, concluye que “**la percepción es una cierta ‘síntesis’ vivida de sensibilidad y de pensamiento**”, o “mejor aún,...**la percepción es un pensamiento, pero no puramente abstracto, sino objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles, un pensamiento que ‘incorpora’ la experiencia en sí, un ‘pensamiento vivido’**”.



Siguiendo a Guillermo Blanco, afirmamos:

*La sensación es conocimiento, captación, aprehensión intencional, primera e inmediata, de una cualidad sensible, ya del medio ya del propio organismo.*

Es un *cierto darse cuenta del objeto sentido, previo a toda reproducción interior de lo percibido en representación o imagen* (función de la imaginación, sentido interno).

El *influjo determinante de los objetos* sobre los órganos sensoriales (potencias pasivas) produce en la potencia una **impresión presentativa del objeto**.

El objeto ejerce una *causalidad eficiente* sobre la *potencia pasiva para sacarla de su indeterminación y hacerla pasar de la potencia al acto*: pone en la potencia *presencia intencional de objeto* (“**forma impresa**”). Es la *forma del objeto impresa* (como el sello en la cera, como un rastro o huella) en la potencia o facultad; posee una *relación de semejanza objetiva* con lo real.

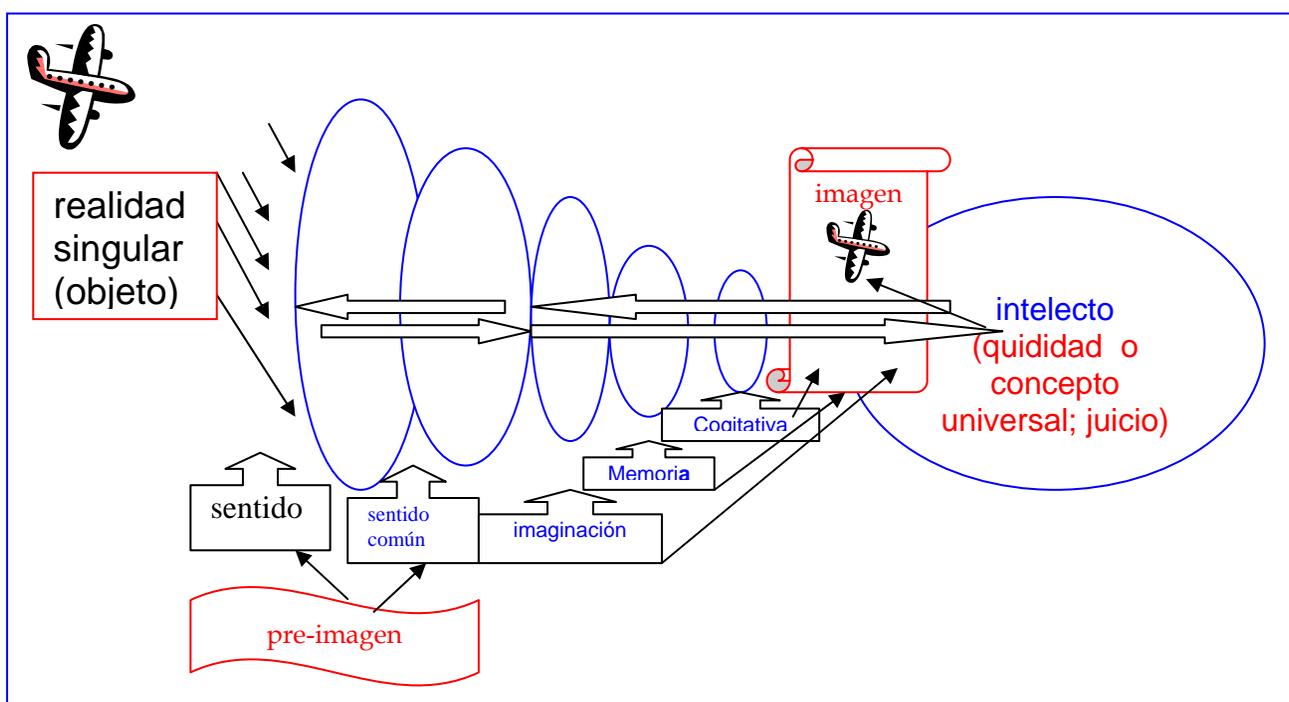
Por su *papel instrumental* para determinar a la potencia, la “*species*” (en latín) o *impresa*, se llama también “*medio por el cual*”. Y es designada igualmente como: *determinante cognitivo, forma presentativa de objeto* o simplemente *impresión*. Los psicólogos hablan de *engranas*. Es una *pre-imagen*.

La potencia + la “especie impresa” = capacidad de conocimiento sensible externo.

La producción de imágenes (especies o formas cognoscitivas sensibles expresas) comienza recién en la imaginación. Se tratará de una expresión *representativa* (no sólo presentativa) de la cosa devenida objeto (*acto segundo* con respecto a la primera “especie impresa” o preimagen). Se llama también a la imagen “*medio en el cual*”, porque *en ella* se contempla a la cosa u objeto. Expresa la realidad con *características espacio-temporales*.

De modo que tenemos 2 “*especies*” o *formas cognoscitivas sensibles*, una impresa (pre-imagen) y otra expresa (imagen). Después estudiaremos las 2 “*especies*” *inteligibles*: una impresa (pre-concepto) y otra expresa (el concepto). En total son 4 las especies (formas) cognoscitivas, dos a nivel sensible, dos a nivel inteligible.

Lo impreso y expreso manifiestan en cada nivel *el inicio y el término* del proceso de conocimiento, *lo imperfecto y lo terminado*.



Las formas cognoscitivas sensibles, como los sentidos que por ellas conocen, no son espirituales pero tampoco puramente materiales. Estos poseen órganos materiales pero hay en ellos *algo “inmaterial aunque no espiritual”*.

Y por la misma razón se dicen inmaterial el alma sensitiva y el alma vegetativa, no porque sean espirituales e incorruptibles, sino porque ellas, si bien no pueden existir sin la materia, *no ocupan lugar ni se reducen a la cantidad dimensiva y extensa*.

## 2.El objeto de los sentidos externos<sup>240</sup>

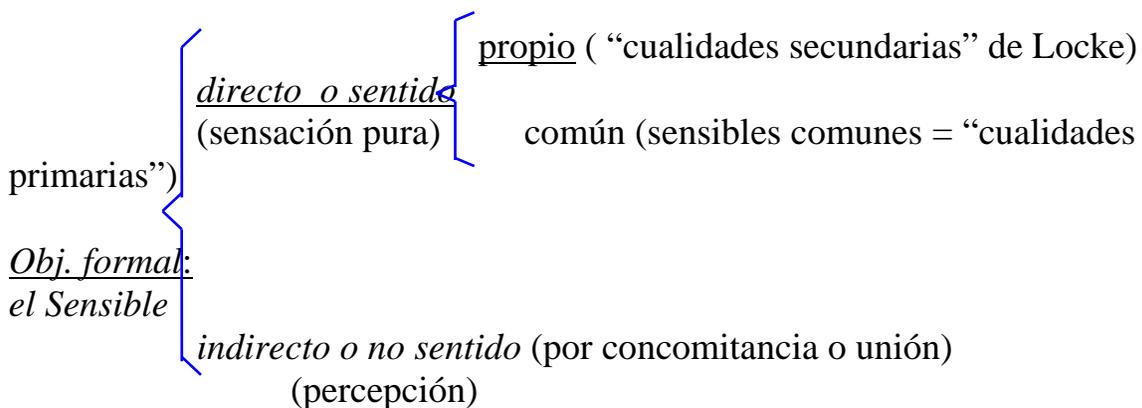
Procederemos en segundo término a estudiar el *objeto*, que es el que *especifica* el acto y la potencia o facultad. Como el objeto y el sujeto son correlativos, no podemos estudiar el uno sin el otro.

<sup>240</sup> Seguimos el texto de Verneaux. Puede confrontarse como fuente la lección XIII del Libro II del Comentario de Santo Tomás al “Libro del alma” de Aristóteles, del cual existe edición en español. Cf. también Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 263 y ss.

Desde un punto de vista biológico, podemos decir que la *función de los sentidos externos* consiste en *poner al ente vivo en relación con el medio físico en el que tiene que vivir y al que tiene que adaptarse*. Diremos, pues, que *el objeto general de los sentidos es el medio físico, o el universo material, o el conjunto de los cuerpos con los que el hombre está en relación*. Este objeto general es el que denominamos *objeto material*<sup>241</sup>.

Pero, como las cosas que podemos sentir son innumerables, nos vemos obligados a considerar, dentro de la amplitud de todo lo que es sensible, *el aspecto en que las cosas se aparecen a los sentidos externos*. Y eso es lo que denominamos *objeto formal*. *El objeto formal de los sentidos externos es el sensible*. Ahora bien, hay que distinguir entre el objeto formal *directo* y el objeto formal *indirecto*.

Se puede expresar el contenido de esta división del objeto formal de los sentidos externos en el siguiente cuadro:



*Sensibles* son *cualidades* de las cosas físicas, concretas, singulares, que están ahí y que tienen la capacidad de mover el órgano de los sentidos externos y así ser captado por el conocimiento sensorial. Esas *cualidades* pueden llamarse por eso “*alterantes*” o “*pasibles*” y son determinaciones de la sustancia corpórea<sup>242</sup>.

*El objeto formal directo* es lo que un sentido externo percibe en razón de su naturaleza o por constitución. Es lo que corresponde a la sensación “bruta” o “pura”. La *sensación pura* es rara en el adulto, porque el espíritu añade al dato bruto recuerdos, ideas, interpretaciones, razonamientos y juicios. Sólo se encuentra en el caso de objetos que se ven por primera vez y de los que nada se sabe por otra parte, o también en el intervalo que separa el sueño del despertar completo y en el que el ambiente más familiar parece extraño porque la memoria y la inteligencia aún no han entrado en juego.

El objeto formal directo de los sentidos externos se divide a su vez en *objeto propio* y *objeto común*.

<sup>241</sup> “Objeto Material” por relación al “Objeto Formal”, que obra una determinación dentro de la amplitud del primero, conforme a una analogía con la relación entre materia (determinable) y forma (determinante).

<sup>242</sup> Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pp. 262-264.

El **objeto formal directo propio** es el objeto formal estricto y el que fundamenta la distinción entre los diversos sentidos externos, el que *es perceptible sólo por un sentido*; las cualidades sensibles que Locke llama “secundarias”<sup>243</sup>. *El sensible propio es un cuerpo en la medida en que tiene propiedades “sensibles”, es decir una acción susceptible de afectar a un sentido.*

El *sensible propio* es la cualidad sensible que es *exclusiva* de un sentido externo y que *especifica* ese sentido (objeto formal propio *especificador*); “*motivo*” o motor que impacta al órgano de ese sentido e inicia el proceso (nótese el aspecto pasivo de la potencia o facultad a este respecto); lo que *primero y esencialmente* percibe ese sentido y *por medio* del cual y *por razón* del cual capta los demás objetos (sensibles comunes).

El objeto de los sentidos externos se refiere a *cualidades sensibles reales capaces de producir en los órganos de aquellos una alteración o pasión.*

*La pasión, modificación o alteración del sujeto del organismo animal o humano a través de sus órganos especializados receptores, inicia un proceso que culmina en el acto perceptivo.*

El **objeto formal directo común** es *aquel que puede ser percibido por varios sentidos externos, cada cual en o por su objeto propio*. Cada sentido, pues, capta el objeto común *a su manera*: así *el movimiento* es percibido por la vista como variación en la posición de manchas de color, por el oído como variación de los sonidos, etc.

Aristóteles encuentra cinco especies de **sensibles comunes**: *el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño.*

Los tres primeros pueden ser percibidos por todos los sentidos; la vista y el tacto los perciben a todos. Corresponden a las “*cualidades primarias*” de Locke.

Los *sensibles comunes* son *la cantidad y sus determinaciones*, y nos referimos a una *captación concreta* de lo cuantitativo (*esto redondo*, y no la redondez). El *conocimiento abstracto* de la cantidad es obra de la inteligencia.

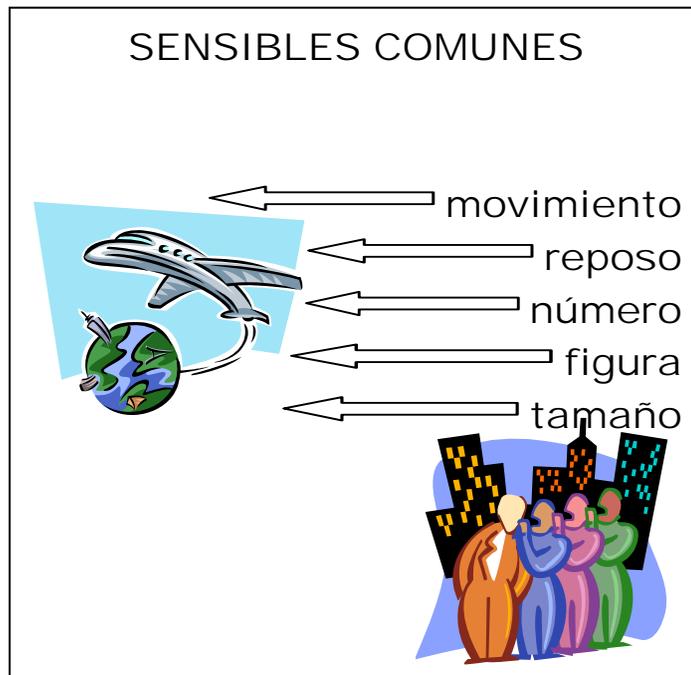
Préstese atención a *no confundir el objeto común de los sentidos externos con el sentido común*, que es uno de los sentidos internos.

El sensible propio y el sensible común *son percibidos al mismo tiempo y en un mismo acto*<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> La comparación, con finalidad didáctica, no pretende validar la postura de J. Locke, filósofo empirista heredero del *matemático cartesiano* que *sobrevalúa la cantidad* (cualidades primarias son precisamente las que presuponen la cantidad y la extensión dimensiva).

<sup>244</sup> R. Lucas Lucas, *El hombre espíritu encarnado*, Pág. 97.



El **objeto formal indirecto** es lo que el sentido no percibe por sí mismo, sino que es añadido por el sujeto al objeto formal directo del sentido. Es el conjunto de elementos “no-sentidos” que el sujeto sintetiza a lo que ha “sentido”. Es el que corresponde no a la sensación pura sino a la **percepción**: por ejemplo :Oigo a mi amigo cuando solamente escucho su voz<sup>245</sup>.

El **sensible por concomitancia** no es algo esencialmente sensible, aunque objetivamente *está en lo sensible* y es captado por el sujeto desde la unidad de sensibilidad e inteligencia. Así, la *esencia o “quiddidad”* de las cosas sensibles, el concepto de *substancia* que es soporte del mundo fenoménico, las nociones de *causa* o de “*cosa en sí*”. El objeto *indirecto* no es conocido por el sentido externo sino que *se añade* a la sensación por la inteligencia u otra potencia o facultad del sujeto.

*Concomitantemente* a la percepción sensible del color, sabor, etc., *la inteligencia* del hombre capta *la substancia*. Cuando decimos que la vista capta el color, queremos decir que capta *esto coloreado*, o sea una cualidad que se da singular y concretamente (esto cualificado).

Hay una **dobles concomitancia**: de sustancia y accidente en el objeto conocido y de inteligencia y sensibilidad en el sujeto cognoscente<sup>246</sup>.

### 3.Los sentidos externos en cuanto potencias o facultades

#### 3.1.Existencia de los sentidos externos<sup>247</sup>

Por el *camino analítico-inductivo*, a partir de las operaciones se prueba la existencia de los sentidos externos como potencias o facultades. Estos se distinguen y clasifican a partir de sus objetos formales propios.

<sup>245</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 96.

<sup>246</sup> Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 264.

<sup>247</sup> Cf. Verneaux, Filosofía del hombre, pp.56-57.

Los *antiguos* distinguían *cinco sentidos*: el sentido de los colores (la vista), el de los sonidos (el oído), el de los sabores (el gusto), el de los olores (el olfato), el de la resistencia (el tacto). Pero entendían al *tacto como un género* que comprende diversas especies<sup>248</sup>. Así hay una puerta abierta a todas las precisiones de la psicología experimental.

La *Psicología Experimental* diferencia los siguientes sentidos externos: *vista, oído, olfato, gusto, tacto (presión), térmico, de dolor* -todos ellos de *sensibilidad periférica*, o sea que reciben estímulos del mundo exterior-; y en la *sensibilidad profunda* -estímulos del cuerpo y sensaciones más difusas-: sentidos *cenestésico u orgánico, cinestésico o del movimiento, del equilibrio u orientación*.

“No podemos retener hoy la clasificación aristotélica de los sentidos externos, los cinco sentidos clásicos”, aunque “la psicofisiología contemporánea no ha llegado a una clasificación definitiva”<sup>249</sup>.

En todos los sentidos la *Fisiología* reconoce un *factor físico excitante o estímulo* (objeto exterior o medio físico) que acciona sobre un *órgano sensorio receptor* (en la periferia o en el interior del organismo); luego *los nervios aferentes centrípetos transmisores*, que propagan la información desde la periferia al centro; y por fin: *un centro nervioso receptor encefálico*.



*Sentido externo* es aquél que, estando en la interioridad de nuestro organismo o en la exterioridad de nuestra piel, capta *inmediatamente* una cualidad física del universo<sup>250</sup>.

El **órgano receptor** de cada sentido externo es:

Vista: ojos (conos para sensaciones cromáticas, bastoncitos para acromáticas).

Oído: oído.

Olfato: mucosa olfativa (pituitaria) en paredes de las fosas nasales.

Gusto (cualidades gustativas: dulce, salado, ácido, amargo): lengua, paladar, velo del paladar y fauces (papilas caliciformes y fungiformes).

Tacto (cualidades de palpación: seco, mojado, suave, áspero, de presión: duro, blando, o de frotamiento): nervios que rodean cada pelo de la piel como una cestilla, y corpúsculos de Meissner en los sitios desprovistos de pelos (en mayor proporción en la yema de los dedos, la punta de la nariz y los pies).

Térmico: *para el frío* las cestillas terminales de Krause, en la superficie de la piel y especialmente en la yema de los dedos, nariz y orejas; y *para el calor*, los corpúsculos de Ruffini, sobre todo en la boca y en los labios.

De dolor periférico: puntos dolorosos en terminaciones nerviosas, especialmente en el dorso de la mano.

Cenestésico u orgánico (cansancio, hambre, sed, bienestar, descanso, fortaleza, ahogo, presión alta o baja, palpitación, sueño, euforia, depresión, lo relativo a los aparatos digestivo, circulatorio, respiratorio, genital): no hay órgano especial.

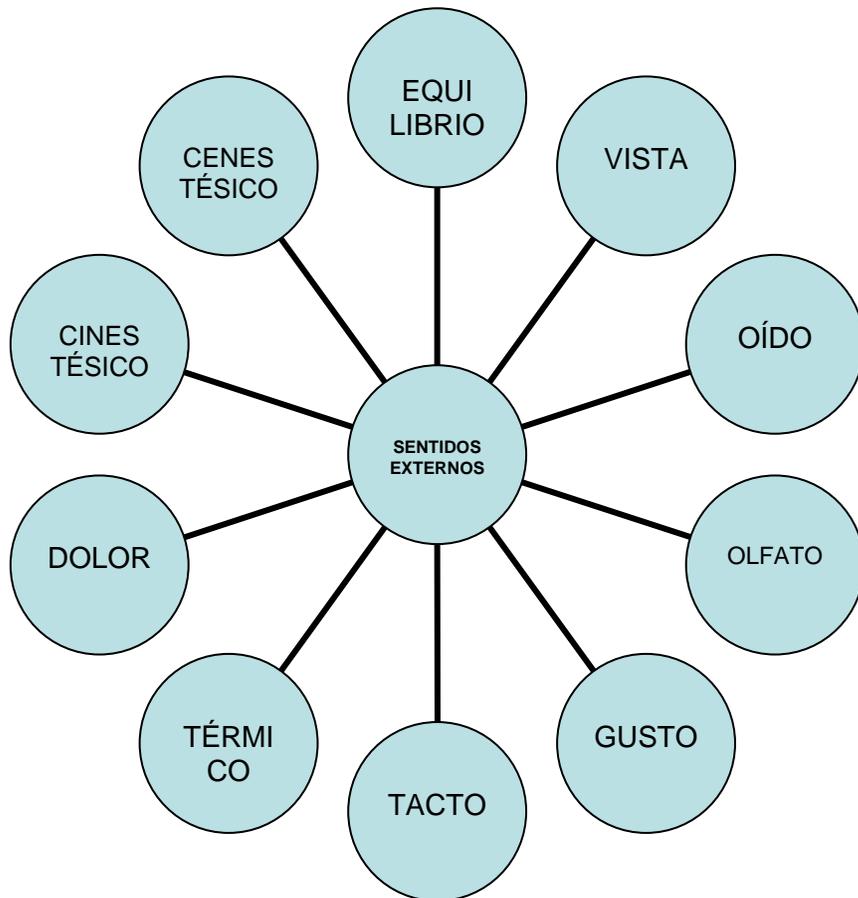
Cinestésico o de movimiento: terminaciones nerviosas en músculos, tendones y articulaciones.

<sup>248</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 78, 3.

<sup>249</sup> Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 283-284.

<sup>250</sup> Cf. Blanco, G. Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 284.

Estático o de equilibrio (capta la relación del cuerpo y el espacio: vértigo, equilibrio, sensaciones en ascensor o avión): laberinto del oído interno.



### 3.2. Jerarquización de los sentidos externos<sup>251</sup>

Desde Aristóteles se acepta comúnmente que el tacto (considerado ampliamente) es *el fundamento de todos los sentidos*. Por otra parte, en todos los demás sentidos hay una sensibilidad cenestésica (dolor), además de la suya propia. Cuando un médico pregunta: Ud. ¿cómo se encuentra?, la respuesta es el modo en que uno se siente en su propio cuerpo, o sea la sensibilidad cenestésica y cinestésica, la unidad psicosomática inmediatamente dada para la psique.

La sensibilidad cenestésica-cinestésica es el modo en que la totalidad del cosmos físico resulta inmediatamente dada para el espíritu humano. Y por ello esa sensibilidad es el fundamento de todos los sentidos.

Esta aparece como *criterio de realidad y de verdad*: podemos estar seguros de que algo es real, si se ve y se toca, especialmente si se toca.

La cenestesia-cinestesia es también el modo en que una subjetividad está inmediatamente dada para otra: cuando no se trata de un choque sino de un contacto vivo, el tacto es golpe, caricia y comunicación. La especie humana es la única en la que los genitales están anatómicamente dispuestos de tal manera que la unión sexual se puede convertir en un abrazo, cara a cara, en el que entra en juego mayor cantidad de superficie táctil que en ninguna otra especie animal y que en ninguna otra actividad humana. El tacto es aquí la mediación adecuada entre dos psiquis, que pueden experimentar la unidad o fusión de dos en una sola sensación.

Además, durante la gestación y la lactancia y en las primeras fases del aprendizaje infantil, la cenestesia-cinestesia es la primera (y al principio la única) forma de comunicación con otros sujetos vivos y las realidades inertes del cosmos. Para el recién nacido el mundo es *lo tangible*.

<sup>251</sup> Tomado de Choza: Manual de Antropología Filosófica Madrid, Rialp, 1988.

Que la sensibilidad cenestésico-cinestésica sea la más inmediata no quiere decir que sea la más reflexiva, ni la más espiritual. Todo lo contrario, es la que menos sabe de sí sin su opuesto, sin su objeto, y por eso es en la que más patente resulta la indigencia del viviente sin su otro.

Jerarquización de los sentidos externos (de inferior a superior): tacto, gusto, olfato, oído y vista, según captan de menor a mayor distancia o menor cantidad de información heterogénea, y según su mayor o menor flexibilidad.

El gusto es el segundo sentido fundamental desde el punto de vista de las funciones vegetativas básicas (nutrición y reproducción). Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva el gusto aparece como un universo nuevo de significaciones: las cosas saben y gustan. Los términos gusto y gustar se utilizan también para designar la relación positiva de armonía de todos los demás sentidos y de la subjetividad con los diversos aspectos de lo real y en general con la realidad toda (lo que se toca, huele, oye y ve, gusta). El gusto es a la vez contacto con lo exterior y *recogimiento en lo interior* de lo que las cosas son (de su sabor). Ese saber es inmediato: no hay distancia entre sujeto y objeto; no es discutible. El gusto es el primer sentido que capta las *cualidades químicas*, lo que las realidades físicas son, no por fuera sino por dentro. Es el sentido químico que actúa por contacto en un medio acuoso interior (la saliva, la boca).

El olfato es el *sentido químico* que actúa *por contacto* en un medio aéreo exterior; opera *a distancia*. En el olfato hay una mayor amplitud cognoscitiva con respecto al tacto y al gusto. El olfato asume las funciones cognoscitivas del tacto y del gusto que median las dos funciones vegetativas básicas de nutrición y reproducción. Desempeña funciones claves en orden a la identificación y búsqueda de los alimentos y a la relación sexual, también para la especie humana. Y constituye además de su función estrictamente biológica, un verdadero *universo de significaciones* (arte culinario, destilación de bebidas, perfumería, floristería, etc.).

Los sentidos superiores son el oído y la vista. Son los que actúan *a más distancia* y no se trata de sentidos químicos. La información que captan es recibida a través de un *medio ondulatorio* y consiste en un espectro de ondas que es más o menos amplio según la amplitud entre umbral mínimo y máximo y los receptores correspondientes. El medio ondulatorio presenta unas características físicas que llegan a acercarse mucho a las de lo psíquico: las ondas son el medio de transporte más rápido y universal en el mundo físico.

Ver quiere decir tener en presencia simultánea un espacio distendido. Y eso es posible porque la luz puede reunir toda esa dispersión a la vez en un solo punto casi inespacial o de tan reducido diámetro como es el círculo de la retina.

El oído es el sentido *más temporal*. Además de captar el espacio (la localización espacial del estímulo sonoro), capta lo distendido en el tiempo y lo retiene en su haber pasado: eso es oír un sonido, una serie de ellos o una melodía.

Ver y oír son dos reflexiones del espacio y el tiempo físicos sobre sí mismos. No es que en los sentidos anteriores no se captan el espacio o el tiempo, pero como no lo viven mediante la luz y el sonido, no lo captan en su totalidad y en su simultaneidad.

En la oscuridad y en el silencio la sensibilidad externa se capta a sí misma como actividad. Para los otros sentidos quizás no hay un captarse a sí mismos en el vacío.

“Son considerados como *sentidos inferiores* el tacto, el gusto y el olfato, por su carácter más estrictamente *orgánico*, menor especialización, aparición más temprana y, en el caso del tacto, mayor difusión. Los tres tienen un *alcance espacial limitado*. *Vista y oído* (*sentidos superiores*), en cambio, son más tardíos, tienen *mayor complejidad orgánica* y, sobre todo, permiten una *apertura objetiva* (en tanto en los inferiores prima la función de dar cuenta de las modificaciones subjetivas). Podemos agregar que esta jerarquía es ontológica, tiene su raíz en la *mayor proximidad con la sensibilidad interna*, que les permite una participación en la captación del significado”. “Por otra parte, esta jerarquía está indicando también un ordenamiento en el ejercicio de los sentidos externos, que requiere ser guiado, para que conduzca al logro de la *síntesis primaria*<sup>252</sup>, que es condición para la captación del significado de lo percibido, lo cual, a su vez, es posible en la medida en que hay una *operación unitaria y jerárquica de los sentidos* y una sedimentación de la experiencia”<sup>253</sup>.



<sup>252</sup> *Síntesis primaria* es la primera unidad configuradora de la percepción, obra de los sentidos externos y de los sentidos internos: el común y la imaginación.

<sup>253</sup> Vázquez, Stella: La Filosofía de la Educación, Bs. As. CIAFIC, 2001, pp. 118-119, que cita a Lersch: La estructura de la personalidad.

“Frente a este modo natural de proceder de la actividad cognoscitiva sensible, podemos anotar ciertos **obstáculos** de índole existencial. Observables sobre todo en el niño y adolescente de hoy, el primero de ellos la *desestructuración perceptiva*, que puede tener su punto de partida en la rápida, vertiginosa sucesión de estímulos externos, frente a los cuales el sujeto resulta más bien *pasivo receptor*; el modo mismo de recibir le dificulta la sedimentación, la organización adecuada, de la cual debería resultar la experiencia propiamente humana. A ello se agrega, unas veces como causa, otras como consecuencia, el *predominio de unos sentidos sobre otros*, la *inversión de su jerarquía*. Como consecuencia de esa *falta de unidad* en el dinamismo, al sujeto le resulta extremadamente *difícil la atención voluntaria*, la observación detenida de un hecho, objeto, situación, y como esto, a su vez, le obstaculiza en su raíz el proceso de conocimiento, se da una *menor capacidad de objetividad*, y, en consecuencia, una *preponderancia del aspecto deleitable-subjetivo por sobre el cognoscitivo* en el ejercicio de la sensibilidad, que comienza así a hacerse inmanente”<sup>254</sup>.

### 3.3. Naturaleza de los sentidos externos<sup>255</sup>

- a) **Los sentidos externos son *potencias o facultades*.**
- b) **Los sentidos externos son *potencias o facultades pasivas-activas*.**
- c) **Los sentidos externos son *orgánicos*.**

Los sentidos externos son potencias o facultades, y en cuanto tales son capacidades para actuar, son *activas*. Pero los sentidos entran en actividad, y pasan de la potencia al acto, *sólo cuando son movidos o excitados desde fuera*<sup>256</sup>. Por lo que afirmamos que los sentidos externos son potencias o facultades (en cuanto tales: activas) además *pasivas*<sup>257</sup>.

*No son puramente corporales o materiales*, porque *no se reducen al órgano*. En efecto, si el órgano no está *animado*, a pesar de ser excitado, no proporcionará sensación. Pero la organicidad material de los sentidos externos no es sólo una condición sino que es *constitutiva* de la sensación. La prueba de ello es que la intensidad de la excitación altera el sentido<sup>258</sup>: así, el sol deslumbra al ojo durante algunos instantes, mientras que la inteligencia (inorgánica y espiritual) conserva toda su actividad.

Pero los sentidos, tanto los externos como los internos, *tampoco son espirituales*. La inmaterialidad de la intencionalidad a nivel sensible no es espiritualidad, aunque se habla de inmaterialidad para señalar *algo más sutil* (como el viento o la respiración) dentro de la materia. Precisamente esta “inmaterialidad material” puede servir *analógicamente* para aproximarnos a comprender la naturaleza de lo espiritual propiamente dicho, como atribuiremos al alma humana y sus dos potencias o facultades espirituales, la inteligencia y la voluntad.

“*Sentir compete al compuesto*”. La fórmula completa es: “Sentir no es propio del cuerpo solo, ni del alma sola, sino *del compuesto*”<sup>259</sup>.

<sup>254</sup> Vázquez, Stella: La Filosofía de la Educación, Bs. As. CIAFIC, 2001, pp. 119-120.

<sup>255</sup> Filosofía del hombre, pp.57-58.

<sup>256</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 78, 3.

<sup>257</sup> Sostiene, en cambio, Kant que la sensibilidad es puramente pasiva y el entendimiento puramente activo.

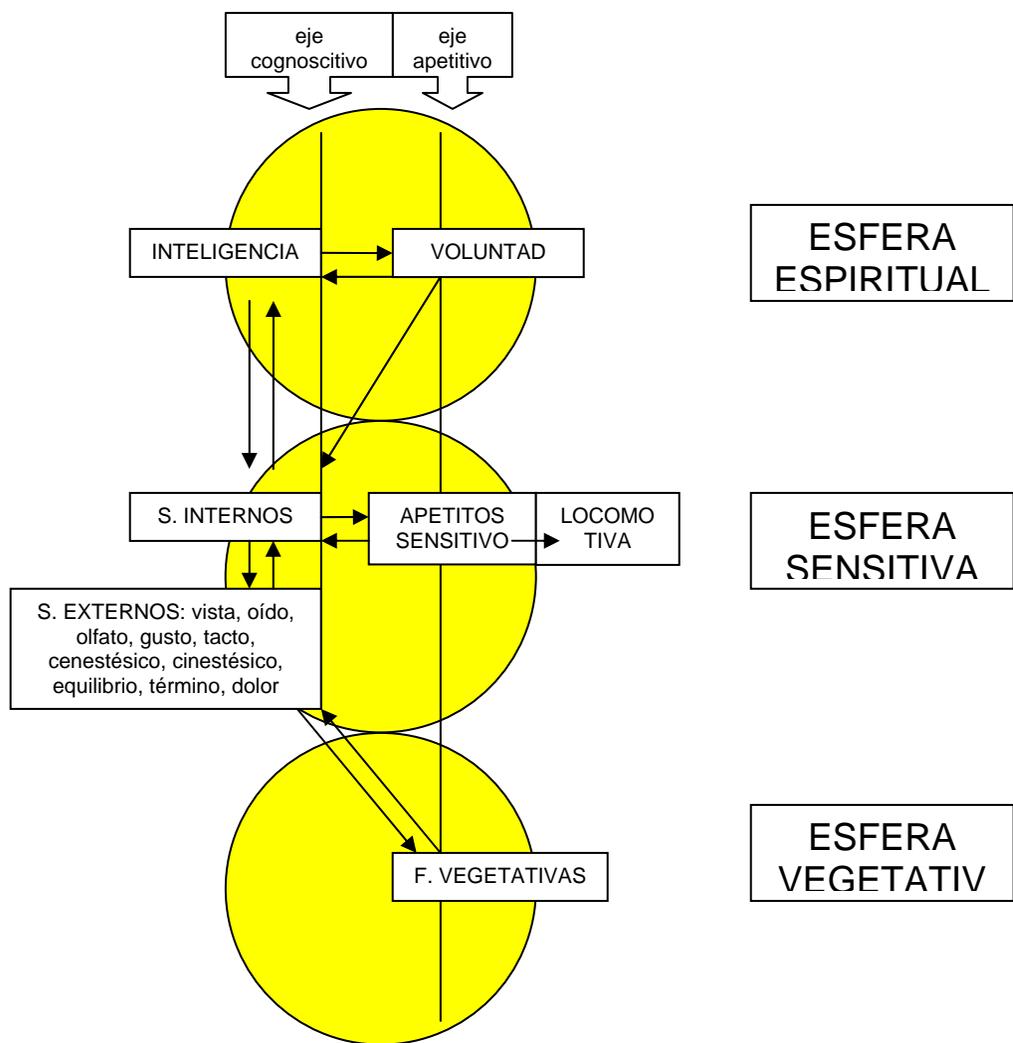
<sup>258</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 75, 3.

<sup>259</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 77, 5.

Los sentidos externos son *un accidente (potencia) de tipo dinámico-operativo que informan o animan determinados órganos o materia viviente especializada en orden a una función cognoscitiva en contacto inmediato con lo real*. El principio operativo total productor de los actos intencionales del conocimiento sensorial comprende *la capacidad inmaterial y el órgano*.

La *distinción entre sentidos externos y sentidos internos* (que también son orgánicos) no está en la exterioridad o interioridad del órgano sino en la relación de *inmediatez o mediatez con lo percibido*. Los sentidos externos están *en contacto inmediato* con una realidad física exterior. Los sentidos internos reciben, y representan interiormente lo que mediante los sentidos externos conocen y se hace presente.

O también podemos decir que: la diferencia entre los sentidos externos y los internos consiste en el hecho de que *los primeros trabajan sobre un material de orden físico y, transformándolo, lo hacen entrar en el orden psíquico del conocimiento*; mientras que *los internos trabajan ya sobre un material psíquico con el fin de unificarlo y estructurarlo*<sup>260</sup>.



<sup>260</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 107.

## UNIDAD 6

### EL CONOCIMIENTO SENSIBLE INTERNO

#### 1. Concepto y clasificación de los sentidos internos<sup>261</sup>



Si observamos la *percepción*, acto de conocimiento complejo que se inicia con las sensaciones de los sentidos externos pero que no se reduce a ellas, advertimos la presencia intencional (inmaterial) de una *síntesis* de los datos impresos, de una *representación* interior de la cosa, que es *conocida* a través de estas mediaciones, *reconocida* en el pasado y *ponderada* o evaluada.

A partir de estas acciones cognoscitivas, llegamos a discernir otras *cuatro capacidades sensitivas internas* que *continúan* el trabajo de los sentidos llamados externos. No hay otra explicación de la existencia de un objeto que es percibido sensiblemente en forma unificada (tarea del sentido común), representado y ubicado en el tiempo y espacio del sujeto (por la imaginación y la memoria) y estimado concretamente de modo positivo o negativo (por la cogitativa).

El *objeto formal* de los sentidos externos es *exterior o interior* al sentido (las cualidades sensibles de los cuerpos o del propio organismo); el objeto formal de los sentidos internos es, en cambio, *un estado de consciencia (interior)*.

Los sentidos externos están en *contacto inmediato* con la realidad. Los internos, en cambio, están *en contacto con la realidad de modo mediato*: mediante los sentidos externos.

Los sentidos internos son potencias o facultades cognoscitivas sensitivas por las que el sujeto (el animal o el hombre) *continúa* el trabajo iniciado por los sentidos externos en cuanto a hacer presente intencionalmente algo de la realidad.

De acuerdo con la llamada concepción aristotélico-tomista<sup>262</sup>, a partir de las operaciones como dato de la experiencia, y de su distinción por los objetos formales especificantes, dentro de los sentidos internos se diferencian **cuatro capacidades, potencias o facultades**:

- 1. Sentido común.**
- 2. Imaginación.**
- 3. Memoria**
- 4. Estimativa-cogitativa**

<sup>261</sup> Cf. Para preparar este subsidio se han usado sin cuidado crítico varias fuentes: Verneaux, Choza y los apuntes de clase de G. Blanco. Cf. también: Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 299 y ss. No sigo el orden de Blanco y propongo estudiar la memoria antes que la estimativa o cogitativa, sentido interno más perfecto.

<sup>262</sup> Aunque más bien diríamos la concepción tomasiana, ya que hay diferencias entre Aristóteles y Santo Tomás. Aristóteles habla de un único sentido interno con varias funciones (sentido común, imaginación y memoria, localizadas en el corazón); los árabes introdujeron la noción de estimativa y cogitativa y localizaron la sensibilidad interna en el cerebro; Tomás de Aquino es quien habla de cuatro sentidos internos con varias funciones (S. Th. I, 78, 4). Cf. Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 284 nota n° 72 y pág. 299.

A partir de la memoria y de la estimativa-cogitativa alcanzamos *formas más altas de conocimiento* que mera repetición de los datos de la sensibilidad externa.

Los objetos formales y principales funciones de los sentidos internos son:

- ✓ del *sentido común* = la *unificación* de los datos de las *sensaciones* de los sentidos externos;
- ✓ de la *imaginación* = la *representación* sensible mediante la *imagen* o especie sensible expresa;
- ✓ de la *memoria* = el *reconocimiento* del *pasado* en cuanto pasado;
- ✓ de la *estimativa-cogitativa* = el *valor* concreto *utilidad-nocividad* (y *practicidad*).

## 2. Sentido común o central

El sentido común no es:

- el buen sentido, común a todos los hombres sensatos en su actividad racional espontánea.
- ni tampoco un sentido externo que tuviera por objeto los llamados *sensibles comunes*, ya que se trata de un sentido interno, no externo.
- ni igualmente, una capacidad superior del ámbito intelectual-espiritual.

Lo que el sentido común es:

Es la *primera capacidad funcional de la sensibilidad interna, término común* de los procesos especializados de la sensibilidad externa (como el *tronco* a las ramas de un árbol o *fuentes comunes*) donde confluyen, se unifican y *recomponen* los datos provenientes diversificadamente de los sentidos externos. Es como el *centro, raíz o principio* de la sensibilidad.

El sentido común es la *raíz indiferenciada de todas las sensibilidades especiales, origen y término común* de los sentidos externos.

Se diferencia de los sentidos externos en que el sentido común o central *no versa sobre las cualidades sensibles de las cosas sino sobre nuestras sensaciones de ellas*. Su objeto formal es *un estado de consciencia: las sensaciones de los sentidos externos*.

### Funciones del sentido común

#### a) Síntesis sensorial objetiva (función sintético-perceptiva)

*Unifica las distintas cualidades sensibles de un mismo objeto* (color, gusto, tamaño, etc.). *No añade nada* a lo que los sentidos externos perciben, pero *experimenta, prueba, compara y discierne* (asocia o disocia) las sensaciones o actos vitales propios de los diversos sentidos externos y sus objetos (actuando *como si fuera un juez*) y hace la *síntesis sensorial* de los datos percibidos (especies o formas cognoscitivas sensibles impresas).

La unificación de la pluralidad de sensaciones inicia la totalidad integrada que se denomina percepción. A esta percepción unificada no la puede realizar ninguno de los sentidos externos. La unificación de los diversos campos sensoriales no puede realizarse desde un solo campo sensorial (porque la vista no oye ni el olfato ve, etc.). De esta manera, Aristóteles prueba la existencia de este sentido interno que él llamó sentido común.

Por el sentido común se produce ya la *primera captación de la sustancia y de la causalidad*, en cuanto capta que lo dulce, blanco, etc. *pertenecen a esta cosa*, etc., aunque la captación plena de la sustancia corresponde al intelecto.

b) Consciencia sensible (función consciencial)

Al conocer las sensaciones (actos) de los sentidos externos, en forma simultánea al operar de los mismos, el sentido común *sabe que ellos sienten o perciben*.

Es el *primer acto consciencial del conocimiento*, consciencia sensible o reflexión *inicial o impropia*. Porque versa no primeramente sobre un objeto (cualidad sensible) sino sobre los actos de captación de las cualidades de un objeto.

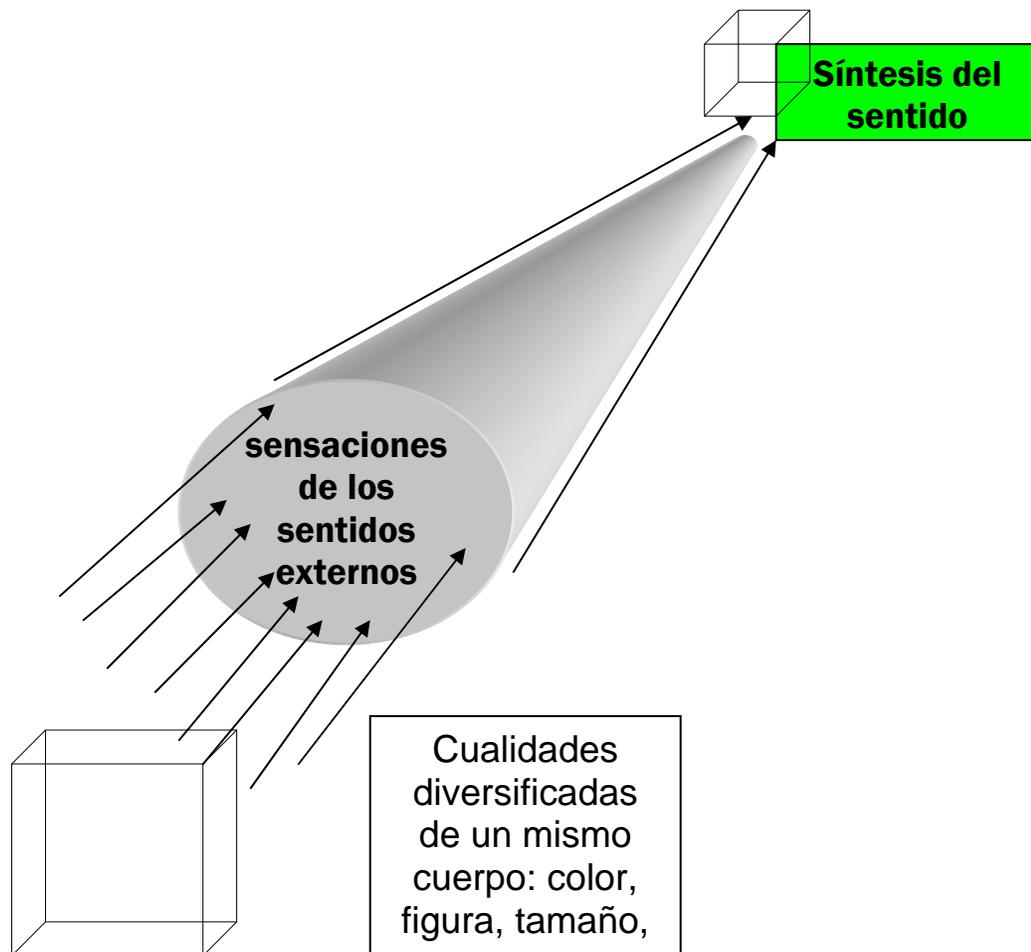
El sentido común no podría tener *consciencia o reflexión en sentido propio*, consciencia de él mismo en cuanto potencia o facultad, o de su propio acto, lo cual es *privilegio de la inteligencia espiritual*, porque el sentido común es una *potencia o facultad orgánica*. *El acto del sentido común en cuanto tal es inconsciente*.

Es *consciencia de los actos de los sentidos externos*, cosa que se puede probar desde el momento que *el sentido común no podría hacer la síntesis de los datos percibidos por aquellos sin poseer la capacidad de conocer las sensaciones que ellos tienen de las cualidades de un objeto*. *Los sentidos externos en cuanto tales son inconscientes*. La actividad psicológica reflexiva se inaugura recién a partir de la sensibilidad interna.

El sentido común funciona simultánea o conjuntamente a los sentidos externos. Actúa en presencia de la cosa-objeto. Este *darse cuenta* de la *presencia* de lo “sentido” (pre-imagen o “especie sensible impresa”) es previo a toda *re-presentación* interna de lo percibido (imagen o “especie sensible expresa” de la imaginación).

El sentido común, como los sentidos externos, se refiere al objeto conocido a través de una *pre-imagen o “especie sensible impresa” unificada*.

Especie es la traducción literal del latín “*species*”. Podríamos traducir también, como ya se dijo, por “forma cognoscitiva”, y así hablamos de *dos formas cognoscitivas sensibles*, una ordenada a la otra como lo imperfecto a lo perfecto, lo implícito a lo explícito, el borrador al trabajo terminado: *la impresa y la expresa*, pre-imagen (presentación) e imagen (representación).



### 3. Imaginación

#### Descripción y naturaleza

La imaginación es un sentido interno que tiene por *objeto propio* el “fantasma” (del griego), “imagen” (del latín) o especie (forma cognoscitiva) sensible expresa, que *representa intencionalmente en el interior de la potencia o facultad la cosa sensiblemente conocida (en presencia o en ausencia de ella)*.

Su objeto formal es la *imagen o especie sensible expresa*, un estado de consciencia, una *re-presentación* de algo real (no la mera presentación o presencia del nivel de los sentidos externos y el sentido común), por la cual conoce la cosa y que *hace las veces de lo real*.

Es la potencia o facultad sensitiva capaz de hacer presente y volver a considerar algo que en un momento lo estuvo pero que *ya no está presente*, eso que *queda* del haber percibido algo los sentidos externos y el sentido común.

#### Funciones de la imaginación

##### a) Retención o conservación<sup>263</sup>

Común pero impropriamente se atribuye esta función exclusivamente a la memoria. Blanco alude a la expresión de los antiguos *tesoro o arcón* donde se guardan todas las intencionalidades sentidas, y afirma que podría hablarse de una “quasi-memoria”. Memoria es más que simplemente retener o conservar.

<sup>263</sup> Tomás de Aquino, Cuestión Disputada sobre el alma, artículo 13.

Por las sensaciones de los sentidos externos, las cosas reales *imprimen* en ellos algo de sí mismas que llamamos *especies o formas sensibles impresas*. Cuando las sensaciones cesan, *algo queda* en el psiquismo, material que podrá ser revivido o actualizado en ausencia de los estímulos de la realidad: es la síntesis objetiva configurada por el sentido común (especie sensible impresa sintetizada).

Pues bien, la primera función de la imaginación es *la retención de lo captado* en la percepción sensorial externa pretérita, y sintetizado por el sentido común, y su conservación de modo *virtual* (residuos de estructuras, engranas o huellas). O sea: *retener en presencia* intencional lo que desaparece (o puede desaparecer) de la presencia real.

La imaginación hace un *primer archivo de síntesis sensoriales*, que son conjuntos de sensaciones (de los sentidos externos) unificadas por el sentido común (formas cognoscitivas sensibles impresas).

*Si no se pudiera retener* ninguna percepción, ocurriría que *todas las percepciones serían absolutamente nuevas* para nosotros siempre, con lo cual el percibir consistiría en una *pura discontinuidad o intermitencia*. En tal situación, por ejemplo, sería imposible gozar de la música, porque la música misma sería imposible sin la retención de las notas que van pasando y que posibilita captar la unidad de la melodía.

El *órgano* de la imaginación: hay zonas cerebrales que juegan un papel fundamental en la conservación de las especies sensibles impresas y otras funciones de esta facultad.

#### b) Reproducción, representación o actualización

Es la *toma de consciencia y puesta en acto de la forma virtual conservada* (especie sensible impresa) y *la producción de una forma o especie sensible expresa o imagen o “fantasma” a partir de aquella*, que *re-presenta* a la cosa aún cuando ésta no está ya presente (en ausencia) y *a través de la cual* la imaginación conoce la cosa.

La *imagen, producto psicológico interno o término inmanente de la causalidad eficiente de la imaginación*, es *medio en y por el cual* la potencia o facultad capta el objeto intencional (inmaterial).

La imagen es *portadora de objeto o puro medio intencional de referencia a objeto*. La imagen es *un signo, todo su ser consiste en referirse y apuntar a la cosa que representa*<sup>264</sup>.

En la *especie sensible impresa* había posición (presentación) de una similitud intencional de objeto. La especie sensible impresa es como una *pre-imagen*, un *germen* de la imagen, puesta en el psiquismo *por la causalidad real y física de la cosa*; es *impresión presentativa de objeto*, semejanza o duplicado intencional o forma que *hace las veces de la cosa* conocida.

En la *especie sensible expresa*, en cambio, no hay presentación sino *re-presentación* intencional de objeto. La *especie sensible expresa* es la *forma expresada*.

*Con la imaginación aparece la productividad o causalidad psíquica*. O sea. la imaginación *no sólo produce actos sino que es hacedora de un producto interno, inmanente, que es la imagen*<sup>265</sup>.

Esta función reproductora se realiza en forma *simultánea o continua* a la percepción externa, ya cuando la cosa re-presentada aún se halla presente (en presencia o en ausencia física de la cosa).

<sup>264</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 428.

<sup>265</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 426.

Lo que la imaginación primero conserva es la especie sensible impresa, determinación intencional previa al acto propio de representar mediante una imagen y condición del mismo. La *causalidad productiva* de la imaginación en la especie sensible expresa o imagen, *actualiza* lo que estaba en la especie sensible impresa *sólo potencial o virtualmente* (como un dibujo que se explicita uniendo una serie de puntos).

La imaginación realiza una *configuración perceptiva* sumando a una síntesis sensorial dada, las síntesis archivadas, y combinando percepciones obtiene *imágenes o esquemas más generales*. Gracias a la *agrupación de varias síntesis* en una imagen sensorial de algo, la imaginación permite *reconstruir una percepción completa a partir de un solo dato* (así el perro, a partir de una sensación olfativa, es capaz de construir una representación imaginativa completa y rastrear la presa). La imaginación realiza una *integración perceptiva del espacio y del tiempo*, articulando las cualidades sensibles secundarias y primarias y los objetos sensibles indirectos o no sentidos.

En el hombre, la imagen (imagen de la imaginación pero enriquecida por la memoria y la cogitativa) es *la base sobre la que el intelecto forma los conceptos abstractos*. La *polivalencia significativa y la plasticidad* de las imágenes es específica del hombre frente al *carácter un tanto rígido y unívoco de las imágenes del animal*.

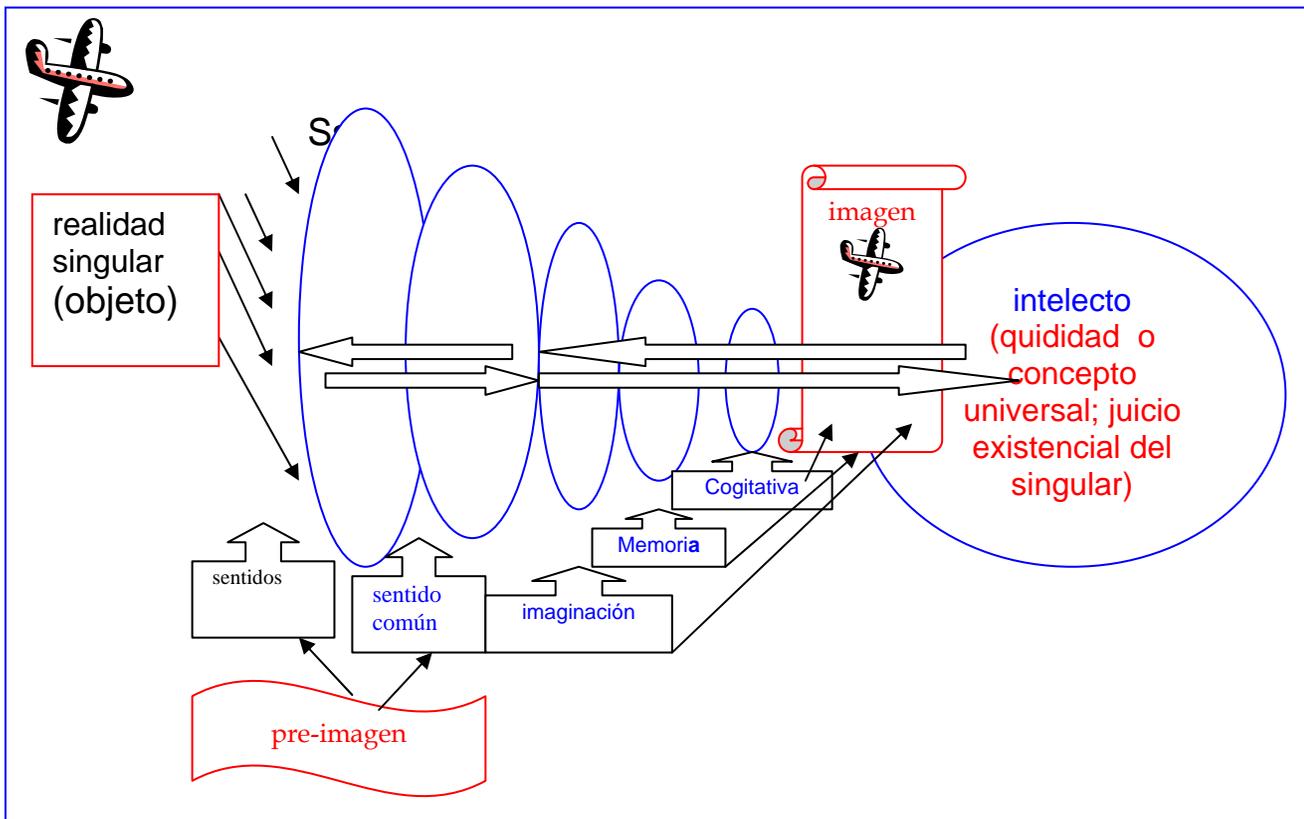
Enseña Blanco que la actualización de la imagen se puede dar por una *evocación voluntaria*, por *factores asociativos*, por *métodos químicos* (drogas), por *estados patológicos* (fiebre, coma, intoxicación), por *técnicas especiales* (hipnosis, psicoanálisis), etc.

### c) Imaginación combinadora o creadora o fantasía

Esta función es *específicamente humana* y no se encuentra en los animales. Consiste en la capacidad de *crear (producir) imágenes nuevas, incluso irreales, combinando el material archivado de la experiencia sensible (imágenes)*.

O sea, el hombre, por su actividad voluntaria, puede actuar sobre las imágenes para producir *modelos imaginativos* con otros fines (como el modelo que imagina en Física la estructura del átomo en pequeño como la estructura cósmica en grande). Es una forma especial de la sensibilidad interna que resulta de la conjunción con la inteligencia humana.

Según P. Lersch (en "La estructura de la personalidad"), esta función, a la que llama "*fantasía representativa*" se puede distinguir en: fantasía lúdica, fantasía desiderativa y fantasía de temores, fantasía planificadora y fantasía propiamente creadora.



### Errores inducidos por la Imaginación

Hablando con propiedad, *no hay error de los sentidos* y la imagen no es ni verdadera ni falsa. La verdad o el error formal sólo se encuentran en el juicio del intelecto.

Pero la imaginación a menudo *da pie a errores del juicio*, puesto que no es presentación sino re-presentación de objeto.

Se trata de la ilusión y la alucinación. Entre ellas existe solamente una *diferencia de grado*, pues la base sensible real es menor en la alucinación que en la ilusión.

La *ilusión* es una imagen evocada por una sensación presente pero más viva y precisa que ésta, de tal modo que *creemos ver lo que en realidad sólo imaginamos*.

La *alucinación* es una imagen viva y precisa sin realidad objeto que le corresponda (ver a alguien en el jardín cuando no hay nadie).

### El infraconsciente

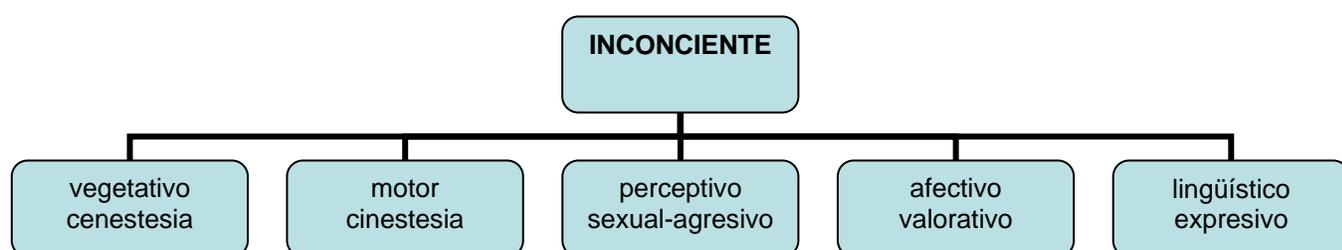
Infraconsciente es el *mundo psíquico no actualmente consciente para el hombre*. Comprende lo subconsciente y lo inconsciente, de acuerdo a una clasificación aceptada. Todo lo retenido o conservado por la imaginación (y también por el intelecto, como veremos) *está allí e influye* en la configuración subjetiva y la conducta de cada hombre, pero no todo (lo inconsciente no) puede ser voluntariamente traído a la consciencia con facilidad (lo subconsciente sí). Algunos identifican infraconsciente con inconsciente, tomando a éste de modo genérico.

Estas nociones de subconsciente e inconsciente están formuladas en función del concepto de *consciencia como noción clave*.

La consciencia es *lo específicamente humano, la capacidad de replegamiento del hombre sobre sí mismo como subjetividad-interioridad o reflexibilidad*. En efecto, el hombre no sólo *sabe* sino que también *sabe que sabe*. El animal, en cambio, sabe acerca del mundo pero no sabe acerca de su propio saber, no es propiamente reflexivo, carece de autoconsciencia.

Arregui y Choza<sup>266</sup> definen el inconsciente: Habitualmente se habla del inconsciente *como si fuera una función única* porque así lo creyó erróneamente Freud. Inconsciente comprende *todo lo que no aparece en la consciencia* y constituye, sin embargo, *al ente vivo en su intimidad* (totalidad) sustancial.

El inconsciente como tal no tiene una localización anatómica concreta. Cabría hablar de *cinco inconscientes*, correspondientes a cada uno de los sistemas: vegetativo, motor, perceptivo, afectivo y lingüístico, de los cuales los tres últimos son los que habitualmente se llaman inconsciente.



El sistema vegetativo aparece en la consciencia como *cenestesia*; el sistema motor como *cinestesia*.

El inconsciente biológico-pulsional, que corresponde y sigue al *sistema perceptivo*, comprende la doble gama de *instintos básicos de la sexualidad y la agresividad* y las *funciones vegetativas elementales* en cuanto mediadas por el conocimiento y que aparecen en la consciencia como impulsos o tendencias.

El inconsciente afectivo-valorativo corresponde a las estimaciones o valoraciones (estimativa-cogitativa) y sentimientos: el modo en que se siente uno a sí mismo. El inconsciente afectivo-valorativo se distingue del inconsciente biológico-pulsional (como la pura pulsión sexual), puesto que puede acogerlo e integrarlo, o reprimirlo y rechazarlo.

El inconsciente cognoscitivo-expresivo es la dimensión significativo-expresiva. Es el conjunto de expresiones significativas que codifican según sus leyes el contenido de las vivencias y lo descifran y lo categorizan en objetos. Es la emergencia misma del lenguaje en cuanto permite al hombre comprender y expresarse mediante significados y relaciones interobjetivas.

### El inconsciente y los sueños

La imaginación actúa no solamente en estado de vigilia sino también en el estado de dormición, durante el cual el hombre se desinteresa de la realidad para reponer sus energías físicas y psíquicas gastadas. La actividad de la imaginación durante el estado de dormición se denomina sueño.

Ella se ejerce independientemente a todo dominio consciente y libre (suspendido durante la dormición).

Los sueños permiten un mayor conocimiento de uno mismo. Esto no implica que haya una clave universal para la interpretación de los sueños. *Cada sujeto posee su propio mundo onírico y simbólico que sólo a él le corresponde interpretar.*

### Características del mundo onírico

- 1) En los sueños desaparece la ordenación espacio-temporal.
- 2) Desaparecen los principios de identidad, no-contradicción, causalidad y finalidad.
- 3) Se anula la actividad de la voluntad.

<sup>266</sup> Cf. Arregui- Choza, Filosofía del Hombre, pag.305 ss.

## 4. Memoria

### Objeto formal y naturaleza de la memoria

El objeto formal propio que especifica y distingue a la memoria como potencia o facultad (el 3° sentido interno), es el reconocimiento del pasado<sup>267</sup> en cuanto tal o de lo singular en cuanto pretérito. Se trata no de una cualidad sensible sino relacional (“no sentida” o sobresentida): *capta una relación concreta entre un fenómeno presente y el pasado del sujeto*.

Su acto propio es el reconocimiento actual o virtual, implícito o explícito, como una *familiaridad* con las imágenes con referencia al pasado. Puede *evocar* las imágenes y percibirlas y *reconocerlas* como algo ya vivido, *ubicándolas* en la experiencia pretérita del sujeto. No hay memoria si no hay previamente retención de imágenes (función de la imaginación) pero la memoria agrega su acto propio de reconocimiento y ubicación en el pretérito. La imaginación no capta el pasado como tal; la memoria sí. Este reconocimiento es un *reconocimiento real*. El pasado es lo que le pertenece al sujeto; la memoria es así lo que da continuidad a la intimidad subjetiva.

*Así como la estimativa es el sentido interno del futuro, la memoria lo es del pasado*. El pasado, en cuanto tal, como el futuro, no es algo existente presente. Junto con la imaginación, la memoria es uno de los sentidos internos que *obra en ausencia de la cosa real* (pasado).

Así como hay una pareja de sentidos internos cuyo objeto es una cualidad sensible (“sentida”): el sentido común y la imaginación, de tal manera que uno de ellos recibe y otro conserva, también hay *una pareja de sentidos que tienen por objeto una cualidad relacional* (“no sentida” o sobresentida): *estimativa-cogitativa y memoria*<sup>268</sup>, una que capta estimaciones y otra que reconoce en el pasado las imágenes conservadas (y las imágenes asociadas a las estimaciones), base de la experiencia, y *conserva las estimaciones*<sup>269</sup>.

La memoria conserva las cualidades o relaciones sobresentidas de la estimativa-cogitativa. La memoria y la imaginación coinciden en que ambas conservan algo, pero la memoria se diferencia de la imaginación porque *conserva las cualidades sentidas pero bajo el aspecto de pretéritas*, y mientras la imaginación conserva sólo las cualidades sentidas, la memoria retiene también las *cualidades sobresentidas*<sup>270</sup>.

Las funciones de la imaginación, estimativa y memoria en realidad *no pueden entenderse por separado ni estrictamente sucesivas*, aunque nuestra consideración las distingue como potencias o facultades específicas y las expone lógicamente en ese orden.

La memoria es también una potencia o facultad orgánica susceptible de localización cerebral.

---

<sup>267</sup> Así lo afirma Tomás de Aquino en su Comentario al “De memoria et reminiscencia” de Aristóteles y otros lugares.

<sup>268</sup> Como hacer notar Vázquez, Stella en La Filosofía de la Educación (Bs. As. CIAFIC, 2001), pág. 121, Santo Tomás (S. Teológica I, 78, 4) “ubica la memoria en íntima relación con la cogitativa”, “dependiente de la cogitativa” ya que los animales recuerdan “a partir de lo que es nocivo o conveniente”.

<sup>269</sup> Sobre la conservación de las relaciones no sentidas (sobresentidas) de la cogitativa como objeto de la memoria, puede verse Tomás de Aquino, S. Th. I, 78, 4. La razón de pretérito, también relación no sentida o sobresentida, es captada y conservada por esta facultad.

<sup>270</sup> Juan Cruz Cruz, Introducción a los Comentarios de Tomás de Aquino a los libros de Aristóteles “Sobre el sentido y lo sensible” y “Sobre la memoria y la reminiscencia”, EUNSA, Pamplona, 2001.

### Funciones y condiciones de la memoria

La primera función es la ya aludida de el reconocimiento de lo evocado, que en el hombre se hace explícito o reflexivo.

La memoria sensible del hombre *no funciona sólo como la del animal, por advenimiento súbito del recuerdo (evocación espontánea según las leyes de asociación: contigüidad, semejanza y contraste) sino que puede inquirir activamente sobre lo pasado bajo la dirección de la inteligencia y la voluntad (evocación voluntaria)*, y así dispone más activamente de su vivir pasado.

En el hombre, en efecto, la memoria sensible tiene una segunda función que consiste en la *capacidad de buscar (hurgar) activamente en el pretérito* del sujeto en cuanto pretérito para ubicar, reconocer o "recordar". Es la capacidad de *re-evocar* el propio pretérito, reconstruirlo. Santo Tomás lo llama "reminiscentia", que viene del latín "reminiscor", o sea: *volverse a acordar de*.

La memoria sensible, perfeccionada por el intelecto, *organiza, reúne, encuadra y ordena* los recuerdos.

La memoria supone como condición cierta percepción o apreciación del *tiempo* (que realiza la imaginación). No la idea abstracta de lo que es el tiempo, ni siquiera una medida precisa del tiempo objetivo, sino *una percepción concreta de la duración interior* (tiempo propio o subjetivo).

La cual, a su vez, implica:

- 1) una *sucesión* de estados interiores;
- 2) una *identidad* personal subsistente que permanece y en la que se fundamenta la memoria.
- 3) la percepción del *espacio* (localización).

Escribe Tomás de Aquino<sup>271</sup> que "los actos de las otras potencias sensibles se producen según un movimiento que va *de las cosas al alma*, mientras que el de la memoria se efectúa a la inversa, según un movimiento que va *del alma a las cosas*".

### Memoria intelectual

¿Existe una segunda potencia o facultad llamada memoria intelectual? La respuesta es negativa. La memoria intelectual no es distinta de la inteligencia. La función de *memoria de conceptos* está entre las funciones que cumple la misma inteligencia (única facultad cognoscitiva a nivel espiritual).

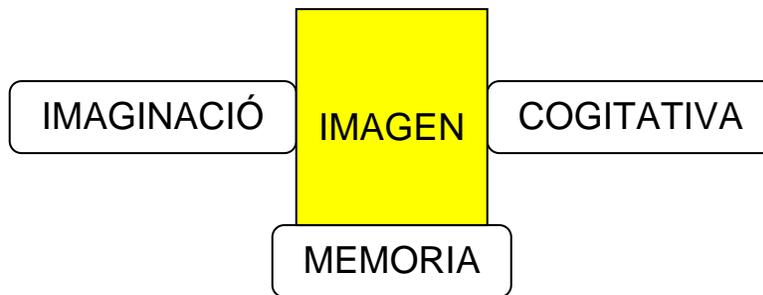
Propiamente hablando, *los conceptos son abstractos e intemporales*, y así no puede haber estrictamente reconocimiento (memoria) de una "quididad" *en el pretérito*.

Pero, tomando memoria *en sentido amplio*: si el hombre siempre que piensa lo hace asociando conceptos e imágenes, cuando la memoria evoca, actualiza y reconoce imágenes, el *intelecto* puede abstraer en ellas, y a partir de las imágenes rememoradas, en forma instantánea, los conceptos correspondientes, que, por su parte, *conserva el mismo intelecto*. Para la llamada memoria "intelectual" basta la inteligencia con sus funciones agente y posible.

Por la memoria intelectual se entiende *la inteligencia en cuanto conserva habitualmente los contenidos intelectuales que no está considerando en acto (hábito de la ciencia adquirida), puede actualizarlos (evocarlos) y los reconoce como pasados (a través de las imágenes)*.

---

<sup>271</sup> Tomás de Aquino, Cuestión Disputada sobre el alma, artículo 13.



## 5. Estimativa o Cogitativa<sup>272</sup>

### Naturaleza de la potencia o facultad

Esta potencia o facultad *no se encuentra expuesta por Aristóteles*; su conocimiento y denominación se debe a los aportes de los médicos y filósofos *árabes* del medioevo (siglos XI y XII, especialmente Avicena y Averroes), como anticipo histórico del concepto de *inteligencia animal*. Se llama estimativa en los animales; cogitativa en el hombre.

Tiene por objeto formal no una cualidad sentida, sino *una cualidad (no sentida o sobresentida) relacional: una relación o valor de utilidad-nocividad de un objeto con respecto a la especie a la que pertenece el sujeto*, un valor concreto de las cosas a las que el viviente animal tiende.

Es una potencia o facultad y función de conocimiento (sensible) porque es un cierto darse cuenta (sensible).

### Funciones de la estimativa en el animal<sup>273</sup>

Los árabes medievales advirtieron que el equipo sensorial externo-sentido común-imaginación es insuficiente para explicar el comportamiento animal.

Cada especie animal está *organizada a priori* (comportamiento hereditario) de modo que frente a ciertos objetos el viviente capte una relación concreta de utilidad o nocividad por medio de una intuición inmediata estimativa o valorativa.

La estimativa es una potencia o facultad de conocimiento sensible interno cuyas funciones integran la parte cognoscitiva del comportamiento instintivo, pero que no debe simplemente identificarse con el instinto porque *el instinto no se agota en ella*.

Por la estimativa, el animal percibe una relación concreta. Se trata de la percepción de un *valor biológico concreto*. Es una relación que no puede ser percibida por ningún sentido externo, ni sintetizada por el sentido común o configurada por la imaginación, pero su captación presupone la percepción de algo sensible y una cierta función creadora o fantasía de la imaginación que se refiere a algo no-dado o futuro (futuro imaginado).

Así huye el cordero del peligro del lobo o busca el pájaro la paja para construir su nido.

Esta función de los animales es llamada “inteligencia animal” porque precisamente la captación de una relación concreta *se asemeja* a la función superior de la inteligencia humana para captar relaciones y esencias abstractas.

<sup>272</sup> Para Santo Tomás, la Cogitativa es el más elevado en la jerarquía de los sentidos internos. Así lo afirma el Doctor Angélico en muchos lugares, según manifiesta Manuel Ubeda Purkiss O. P. en su Introducción al “Tratado del Hombre” en la Suma Teológica, La Editorial Católica, Madrid, 1959, Pág. 47.

<sup>273</sup> Texto de Choza.

El animal capta la *conveniencia o disconveniencia* para su propio organismo y su propia vida de una realidad sensible concreta que percibe por los demás sentidos. Como *anticipación del futuro o previsión de un acontecimiento* antes de que suceda, la estimativa es el *sentido interno del futuro* (como la memoria lo es del pasado), y por eso *su objeto no puede ser sentido porque estrictamente sólo es sensible lo presente*.

Únicamente quien puede *captar simultáneamente los datos del exterior y el sí mismo*, está en condiciones de emitir una estimación sobre la conveniencia o disconveniencia recíproca de ambos. La estimativa es la potencia o facultad en cuyo nivel cognoscitivo tiene lugar la *percepción sensible de modo pleno y completo*, que implica no sólo la captación de la forma o figura perceptiva sino también una cierta captación del significado. La captación del significado, al nivel de una potencia o facultad orgánica, es siempre *captación del significado para mí*. Mediante esta función cognoscitiva el animal alcanza el grado máximo de conocimiento que pueda darse en un animal, el grado máximo de posesión de sí mismo y del medio externo en sí mismo.

Esta potencia o facultad es susceptible de perfeccionamiento. Hay algunos animales más dotados que otros, dotación que determina sus posibilidades de *aprendizaje y adiestramiento*.

La estimativa es el punto de cierre del circuito de la vida animal, es el punto de articulación de las funciones cognoscitivas con las apetitivas y motoras. La estimación es la conexión que *produce una emoción o sentimiento* positivo o negativo y desencadena la actuación de los *deseos e impulsos* sensibles (apetitos sensitivos).

Por otra parte, como la estimativa es la potencia o facultad por la que se conoce de modo pleno el singular en sí, es la potencia o facultad de la experiencia práctica, que versa sobre lo singular. Es decir, es la facultad que *estima el valor de una realidad singular externa respecto de la singularidad orgánica propia*, y es también la potencia o facultad que *rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa*.

La estimativa animal tiene, pues, estas tres funciones:

- 1) estimar o valorar lo singular;
- 2) dirigir la acción práctica respecto de lo valorado;
- 3) adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

### Funciones de la cogitativa en el hombre<sup>274</sup>

En el hombre, la cogitativa tiene las mismas funciones que la estimativa en los animales, pero como está inmediatamente conectada con el intelecto, dichas funciones se dan con mucha *más perfección, complejidad y amplitud*.

En el hombre *lo útil y nocivo se aprende*, no es percibido intuitivamente (por instinto innato) como lo percibe el animal.

#### 1) Estimación o valoración del singular externo

Esta función se cumple en el hombre como *comprensión de su significado*, es decir, como percepción plena y en sentido estricto de lo real externo. La cogitativa *categoriza* con arreglo a una serie de esquemas o generalizaciones más perfectas que las imágenes de la fantasía. Donde la fantasía opera con una imagen de antílope, la estimativa con una categoría de *comestible* y la cogitativa con la *categoría de animal comestible*.

---

<sup>274</sup> Texto de Choza.

La cogitativa es *la vía por la que el intelecto asiste o tutela la función imaginativa*. Es una *facultad de intermediación*. La *función de valorar* implica la percepción plena de los objetos sensibles indirectos y la realización de un *juicio particular* sobre los singulares. Por esta *función judicativa* se llamó a la cogitativa *razón particular*. Esto supone la *conjunción de una potencia cognoscitiva que capta lo universal (la inteligencia) y de otra potencia que ve lo singular (cogitativa)*.

## 2) Dirección de la acción práctica respecto de lo valorado

Las síntesis sensoriales son *subsumidas* en una configuración perceptiva (un *esquema* de la imaginación). A su vez, las configuraciones perceptivas son *subsumidas* en un *significado* (un *esquema o categoría* de la cogitativa o razón particular). Los significados del mismo tipo son *subsumidos* en un *concepto universal*.

Realizado esto, se requiere efectuar el *recorrido inverso desde el intelecto a la síntesis sensorial* para que pueda realizarse un *silogismo práctico* del tipo: "esto aquí, ahora, es un antílope, un animal comestible, que yo puedo cazar (que es término de una acción mía)".

Esta reflexión o *trayecto de ida y vuelta* del singular externo al mismo singular externo a través del intelecto, en virtud del cual el mismo singular externo aparece como *un caso concreto de un concepto abstracto y como término de una acción*, es lo que en la psicología filosófica escolástica se denomina "reflectio" o "conversio ad phantasmata"<sup>275</sup>.

El hombre, después de haber adquirido un concepto, por el que capta la *quiddidad universal abstracta* de algo, *retorna* (con la ayuda de la cogitativa y mediante la imagen o fantasma) *hacia la realidad singular concreta* de la que partió, y *reconoce* que este individuo concreto realiza dicha esencia abstracta.

## 3) Adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción sobre lo singular externo

Consiste en la capacidad de *recoger y comparar los casos singulares* para obtener una *regla universal empírica de acción* para aplicar en la realidad. Es el fundamento del *intelecto práctico* y de la virtud de la *prudencia* (que aplica una norma universal a una situación concreta singular). La prudencia no conoce *el presente* sino mediante la cogitativa.

Un silogismo práctico o una dirección prudencial es posible solamente si *la acción es captada como realizable o posible*.

La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial, es el centro de la actividad creativa de los diversos productos culturales, rigiendo la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce.

La cogitativa es el punto en que el organismo *se abre a sus potencias o facultades espirituales* y la instancia a través de la cual las potencias o facultades espirituales se despliegan en la propia vida y la configuran. Es campo privilegiado para el estudio de la *copertenencia* recíprocamente intrínseca de *la animalidad y la racionalidad* del hombre, para la comprensión del hombre como *unidad sustancia-sujeto*.

---

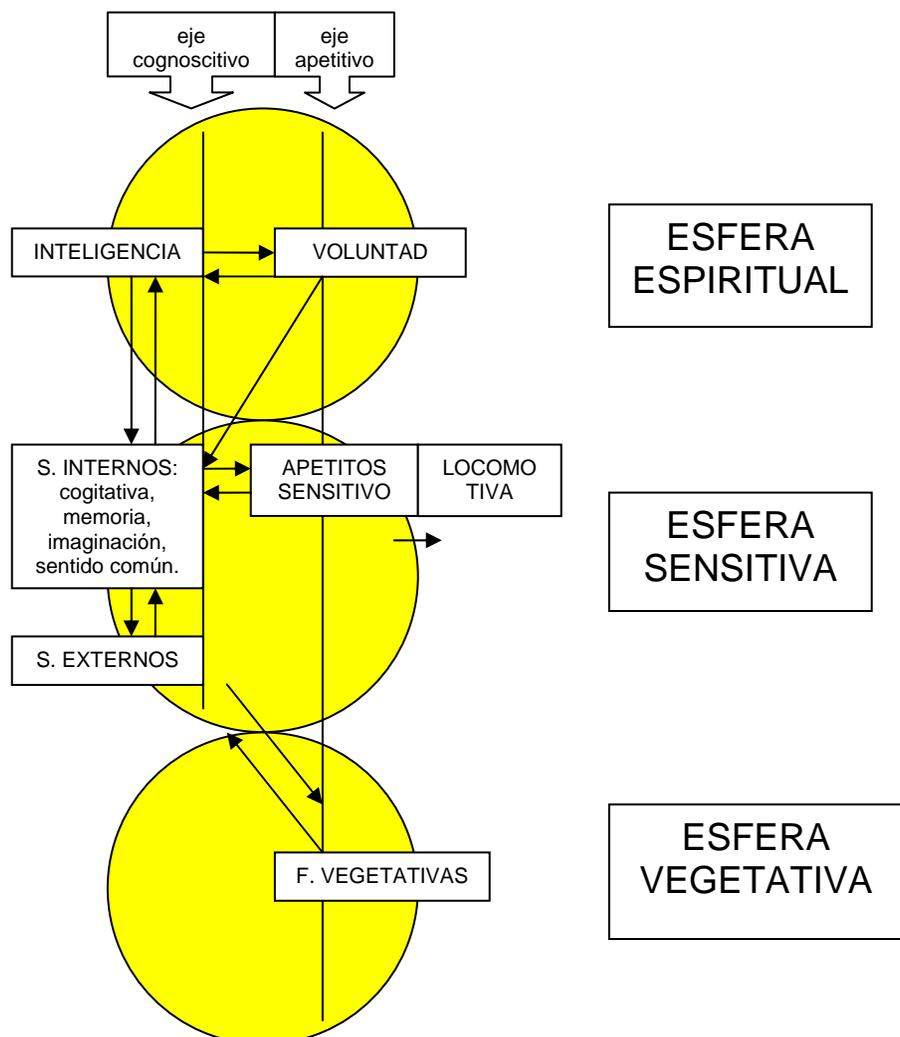
<sup>275</sup> Destaca Blanco que no obstante Tomás de Aquino asume la estimativa de los árabes y le asigna en el hombre la función del conocimiento del singular concreto, cuando Tomás comenta a Aristóteles sigue usando la expresión aristotélica "reflexio ad phantasmata", que en el filósofo griego significaba que era la imaginación quien cumplía esa función.

“La cogitativa es, en la antropología de Santo Tomás, *el último de los sentidos internos*, y a la que asignó la función de *preparación última de la imagen*, para poder entender, a partir de ella (prepara el material sobre el cual va a actuar la inteligencia en la abstracción)”.<sup>276</sup>

**Dos de los sentidos internos actúan en presencia de la realidad conocida o de los estímulos físicos (sentido común y estimativa-cogitativa); dos en ausencia de la misma (imaginación<sup>277</sup> y memoria).**

**Dos de los sentidos internos tienen por objeto mediato cualidades sensibles (sentido común e imaginación); dos, en cambio, conocen cualidades relacionales (no propiamente sentidas) como la relación al presente-pasado (memoria) o el valor concreto de utilidad-nocividad en relación al futuro previsto (estimativa-cogitativa). Los objetos del sentido común y la imaginación se llaman *cualidades sentidas*. Los objetos de la memoria y la estimativa-cogitativa son *cualidades relacionales no sentidas*.**

Las cualidades “no sentidas” deben ser entendidas no tanto como “no sentidas” sino más bien como “*sobresentidas*”, porque son conocidas *más allá* de los sentidos externos<sup>278</sup>.



<sup>276</sup> Vázquez, Stella: La Filosofía de la Educación, Bs. As. CIAFIC, 2001, p. 125 y nota n° 109.

<sup>277</sup> La imaginación actúa en presencia y en ausencia de la cosa, porque comienza a representar la cosa en simultaneidad con la acción de los sentidos externos y el sentido común, pero no exclusivamente en ausencia, como es el caso de la memoria, totalmente referida a lo pasado, lo que ya no está.

<sup>278</sup> Juan Cruz Cruz, Introducción a los Comentarios de Tomás de Aquino a los libros de Aristóteles “Sobre el sentido y lo sensible” y “Sobre la memoria y la reminiscencia”, EUNSA, Pamplona, 2001.

## UNIDAD 7

### LAS PASIONES Y LOS APETITOS SENSITIVOS<sup>279</sup>

Después de haber estudiado el conocimiento sensible, externo e interno, podemos continuar nuestro estudio siguiendo dos caminos. O bien proseguimos con el conocimiento intelectual y terminamos primero las potencias o facultades representativas cognoscitivas antes de pasar a estudiar las potencias o facultades apetitivas tendenciales sensitivas y racional; o bien cerramos primero el ciclo de la esfera sensitiva, y tratamos los apetitos sensitivos antes de proceder a estudiar la esfera específicamente humana o espiritual, sea del lado del eje cognoscitivo sea de la parte apetitiva, o sea la inteligencia y la voluntad.

Hay que optar y nosotros acá elegimos la segunda vía y con ello no afirmamos ni que sea la única ni que sea la mejor. Así lo hace G. Blanco. Ramón Lucas en su antropología, en cambio, sigue elige el otro camino, que tiene la ventaja de visualizar más unitariamente toda la percepción.

#### **1.Las pasiones**

##### Las respuestas afectivo-tendenciales

Es *un hecho* que en el animal y en el hombre existen *comportamientos* apetitivo- tendenciales o afectivo-tendenciales, o sea *respuestas* que no se reducen a las operaciones representativo-cognoscitivas.

Al respecto, constatamos en general<sup>280</sup>:

- 1) La unidad profunda de las diversas respuestas afectivo-tendenciales.
- 2) No son conocimiento pero son un comportamiento consecuente al conocimiento y a su mayor o menor apertura (más limitado en el conocimiento sensible), *medido* por el conocimiento. En los animales, las respuestas apetitivo-tendenciales siguen *necesariamente* al conocimiento (son determinadas por él). El hombre, en cambio, por su voluntad libre se auto-determina.
- 3) Su objeto es apetecido no en cuanto meramente conocido sino en cuanto real (de posesión de la cosa). Es un movimiento que busca ir a la realidad de las cosas, si existen para gozarlas, si no existen para darles existencia.
- 4) Las respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales a nivel sensitivo son orgánicas y, en principio, localizables (en el cerebro, y más precisamente en el hipotálamo).
- 5) A nivel sensitivo, el conocimiento, al captar los objetos, capta en ellos (por la estimativa-cogitativa) un valor. Las cosas aparecen como buenas o malas, portadoras de valores. El conocimiento estimativo de valor es conocimiento de bien, o de algo *en cuanto es bueno para el sujeto*. El bien *funda la apetibilidad* y ejerce una causalidad final motora. La razón de la apetibilidad está en *la conveniencia del objeto respecto del sujeto* o como *perfección y acabamiento del sujeto*. Lo apetecible *especifica al apetito como causa formal extrínseca* y lo mueve *motivándolo o como causa final* (atrae, llama, solicita, arrastra)<sup>281</sup>. Las respuestas a este bien apetecible son las

<sup>279</sup> Seguimos principalmente a G. Blanco, Notas de clase tomadas por sus alumnos.

<sup>280</sup> Cf. enunciados sobre el apetito sensitivo en obra de G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 318-327.

<sup>281</sup> Yo puedo mover a un gordo empujándolo, y entonces yo soy causa eficiente, o puedo mover al gordo mostrándole un sándwich apetitoso, y entonces lo muevo como causa final.

pasiones y la primera pasión es el amor. Amor es el impacto primero (preconsciente, irreflexivo o reflexivo según los casos) de un objeto que aparece como valioso para un sujeto.

6) Las potencias o facultades capaces de respuestas apetitivo-tendenciales o afectivo-tendenciales a nivel sensitivo son los apetitos elícitos sensitivos.

El *objeto* de las pasiones y los apetitos es *lo bueno o la razón de bien*, y en el caso de los *apetitos sensitivos*: "esto concreto bueno", o sea: algo material, concreto, singular bajo la razón de bien conforme al sentido (no el bien en sí sino el bien para el sujeto).

“Podemos hablar de un ‘circuito del obrar’, cuyo primer paso es el conocimiento, la aprehensión (sensible, mixta o intelectual) de una realidad diversa de la del sujeto. Esas realidades son *portadoras de cualidades de valor*, que, si son advertidas por el sujeto, *lo afectan*, producen una cierta *pasión*, que la psicología llama *respuesta afectiva*, subrayando justamente su carácter pático. Esa *afección* debe *distinguirse del subsiguiente momento*, que es la *tendencia*. Se ve, entonces, que el *momento tendencial* está precedido por el conocimiento y mediado por el momento afectivo”.

“De allí que la antropología filosófica (por lo menos la realista), a partir de la descripción de la que se da a la experiencia, *distinga ambos momentos pero a la vez los unifique en una sola dimensión* que llama *afectivo-tendencial*, para destacar, justamente, que *el momento activo de la tendencia nace del haber sido afectado por una cualidad de lo real* que suscita una respuesta básica de amor”.

“A su vez, la *tendencia* debe distinguirse del subsiguiente momento de movimiento real de *locomoción*, que puede ser de acercamiento o de huida, según la cualidad de los actos anteriores”<sup>282</sup>.



---

### Noción de pasiones<sup>283</sup>

Para Tomás de Aquino, pasión significa todo movimiento (acto) del apetito sensitivo, cualquiera sea, sin la connotación de una especial vehemencia o grandeza, tanto en el animal como en el hombre.

Para la antropología aristotélico-tomasiana, pasiones son los movimientos afectivos, de corta o mediana duración, intrínseca y profundamente orgánicos, que están ligados y son una respuesta apetitivo-tendencial a un conocimiento estrictamente sensorial.

Las pasiones no son en sí mismas ni buenas ni malas, y adquieren matiz moral recién en su relación y orden con respecto a la inteligencia y la voluntad en el hombre.

Modernamente se distingue entre *sentimientos* y *emociones*. Los sentimientos son reacciones tranquilas que no alteran el ritmo ni la normalidad fisiológica. Las emociones surgen imprevistamente, son sentimientos más

---

<sup>282</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As., CIAFIC, 2001, pp. 159-160.

<sup>283</sup> Cf. Notas de clase de Blanco G. y su obra.

intensos y bruscos que conmueven y modifican el ritmo y activan la fuerza muscular y la secreción interna de las glándulas endócrinas.<sup>284</sup>

Toda pasión (emoción o sentimiento) está constituida por los tres elementos<sup>285</sup>:

- 1) La *modificación física o corporal*.
- 2) El *conocimiento*, que desencadena el proceso y especifica el movimiento.
- 3) El *apetito sensitivo*, en cuanto despertado, *atraído por y especificado por* ese conocimiento.

Acerca del *valor cognoscitivo-intencional presupuesto* en las pasiones, conviene aclarar que, en la medida en que son *intencionales*, éstas *informan sobre sus objetos y no solamente sobre el estado de la subjetividad*.

Determinadas vinculaciones afectivas dan lugar a actividades cognoscitivas del tipo de *comprensión instantánea anticipativa* (presentimiento, corazonada, “intuición femenina”) que en terminología filosófica se denomina conocimiento por connaturalidad.

En realidad, tales fenómenos ponen de manifiesto que *el comportamiento es un proceso que consta de una pluralidad de momentos y fases, en el que intervienen una pluralidad de potencias o facultades, y que se puede iniciar desde diversos puntos*. Pero en términos esenciales el comportamiento animal y humano tiene como *punto de partida el conocimiento sensorial, perceptivo e intelectual*. Pues sin conocimiento no hay instintos, ni tendencias, ni sentimientos. *Lo primero es el conocimiento, lo segundo el afecto y la tendencia, pero este mismo impulsa a conocer más y posibilita que se conozca mejor*<sup>286</sup>.

### Clasificación de las pasiones<sup>287</sup>

#### Del bien o del mal sensible (emociones suaves)

a) Con abstracción de su ausencia o presencia (considerado en sí mismo):

\*respecto del bien = **amor** (complacencia afectiva o connaturalidad)

\*respecto del mal = **odio** (displacencia o repugnancia afectiva)

b) Ausente (futuro), es decir, no aún poseído, apetecido, buscado:

\*respecto del bien = **deseo** (tendencia afectiva)

\*respecto del mal = **aversión o fuga** (repugnancia afectiva)

c) Presente o ya poseído:

\*respecto del bien = **placer, gozo o alegría** (posesión afectiva)

\*respecto del mal = **dolor o tristeza** (posesión afectiva) (o la pérdida

del bien)

(*placer o dolor* para el conocimiento sensorial externo, especialmente táctil; *alegría y tristeza* para el conocimiento sensible interno).

<sup>284</sup> Cf. R. Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 132 y ss.

<sup>285</sup> R. Verneaux, Filosofía del Hombre, pag.80.

<sup>286</sup> Cf. Arregui-Choza, Filosofía del hombre (Una antropología de la intimidad), pp.238-241.

<sup>287</sup> Este cuadro esquemático, transcrito por Basso en o.c., se puede encontrar en Ubeda Purkins: Introducción al tratado de las pasiones, Suma Teológica edición BAC. Lo he re-elaborado y desarrollado un poco con las otras fuentes. Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 327-333.

Del bien o del mal sensible arduo o difícil (emociones fuertes)

a) Ausente:

\*respecto del *bien* futuro:

+movimiento de tendencia (si aparece como posible o alcanzable)

**esperanza**

+movimiento de repugnancia

(como imposible o inalcanzable) **desesperación**

\*respecto del *mal* futuro:

+movimiento de repulsión (si aparece como invencible o inevitable)= **temor**

+movimiento de tendencia (si aparece como vencible o evitable)=

**audacia**

b) Presente: para superar el mal presente =

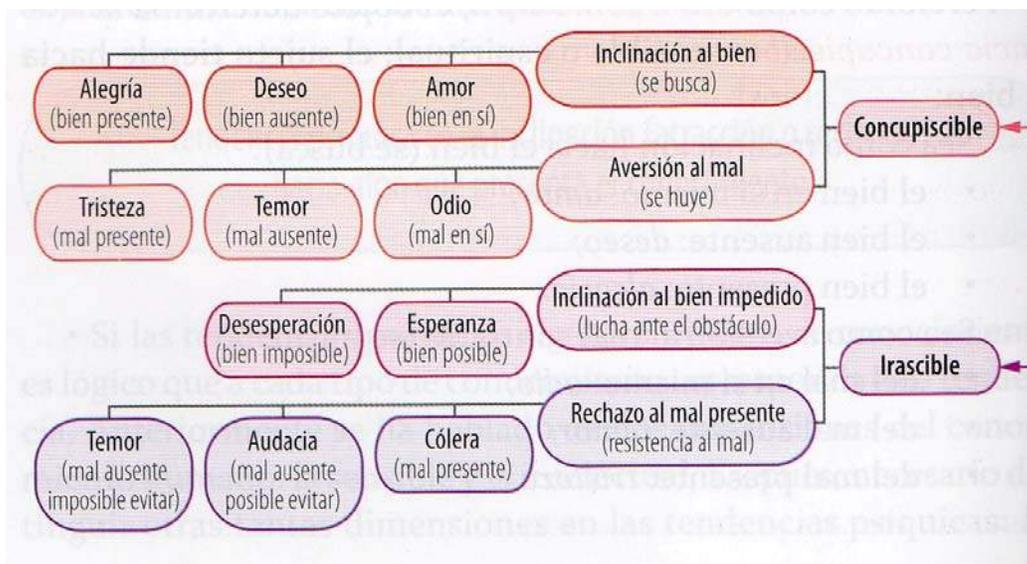
**ira o cólera**

(un bien presente ya no es difícil)

También podríamos presentar las *11 pasiones o respuestas páticas fundamentales* del siguiente modo, para subrayar las parejas de movimientos de signo opuesto o inverso:

BIEN	MAL
<b>Amor</b>	<b>Odio</b>
<b>Deseo</b>	<b>Aversión</b>
<b>Placer/Alegría</b>	<b>Dolor/Tristeza</b>

BIEN DIFÍCIL	MAL DIFÍCIL
<b>Esperanza</b>	<b>Desesperación</b>
<b>Audacia</b>	<b>Temor</b>
	<b>Ira</b>



En cuanto al encadenamiento genético de las pasiones, debemos destacar que el primer movimiento es el amor del bien considerado en sí mismo; es el resorte de todo lo que sigue. La pasión última terminal es *el*

<sup>288</sup> Tomado de Ramón Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 88.

gozo. Los actos del apetito son concebidos como movimientos que parten de un punto y acaban en una *quietud* psicológica.

Puede encontrarse una *clasificación* moderna de las pasiones o vivencias emocionales en P. Lersch<sup>289</sup> y n otros autores:

Las emociones de la vitalidad: dolor, placer, aburrimiento, saciedad y repugnancia, asco, diversión y fastidio, alegría y aflicción, embeleso y pánico.

Las vivencias emocionales del yo individual:

De la conservación del individuo: susto, agitación, ira, temor, confianza y desconfianza.

Del egoísmo, del deseo de poder y de la necesidad de estimación: contento y descontento, envidia, celos, triunfo y derrota, halago y agravio.

Del impulso vindicativo: desquite, alegría por el daño ajeno, gratitud.

De la tendencia a la autoestimación: inferioridad y vergüenza, estimación y desprecio de si mismo, arrepentimiento.

Las emociones transitivas:

Dirigidas hacia el prójimo: de la convivencia, simpatía y antipatía, estima y desprecio, respeto y burla; las emociones del ser-para-otro; el sentimiento compartido, amor al prójimo, amor erótico, odio.

De las tendencias creadora y cognoscitiva: la alegría de crear, los sentimientos noéticos.

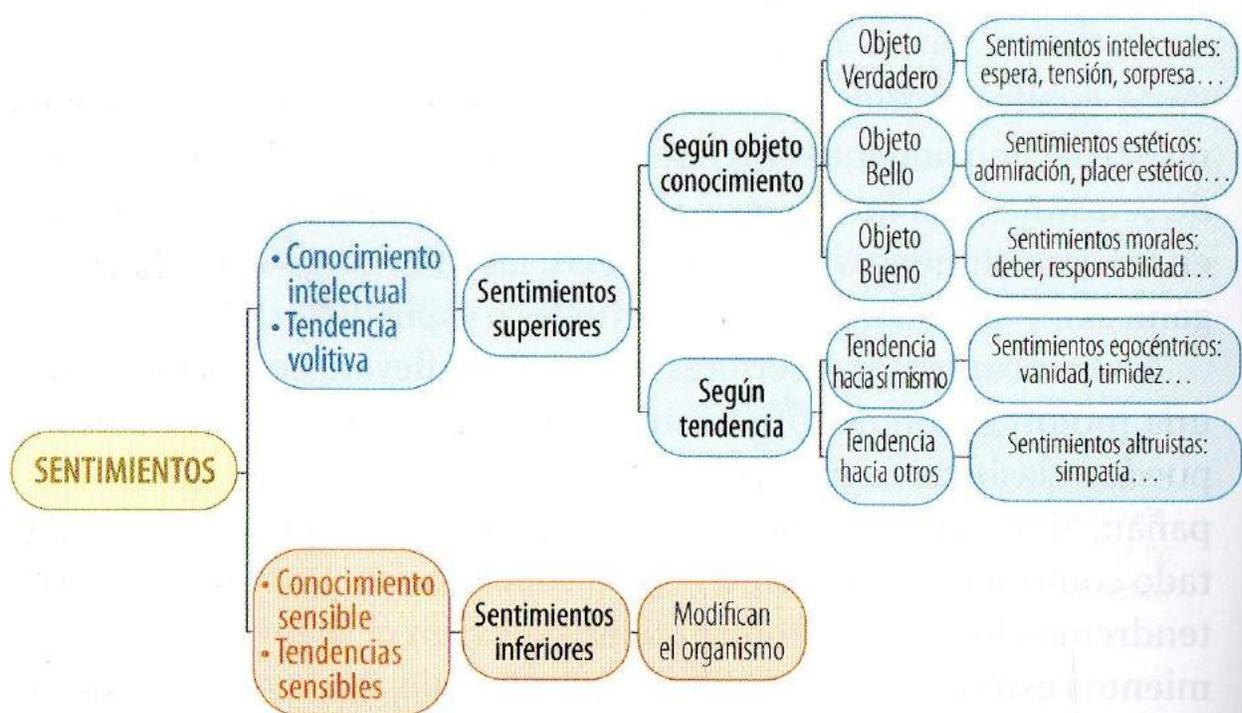
De las tendencias amorosas y morales: el amor extrahumano de las cosas, los sentimientos normativos.

De las tendencias trascendentes: sentimiento artístico, metafísico, religioso.

Cordialidad y consciencia: Cordialidad, consciencia moral.

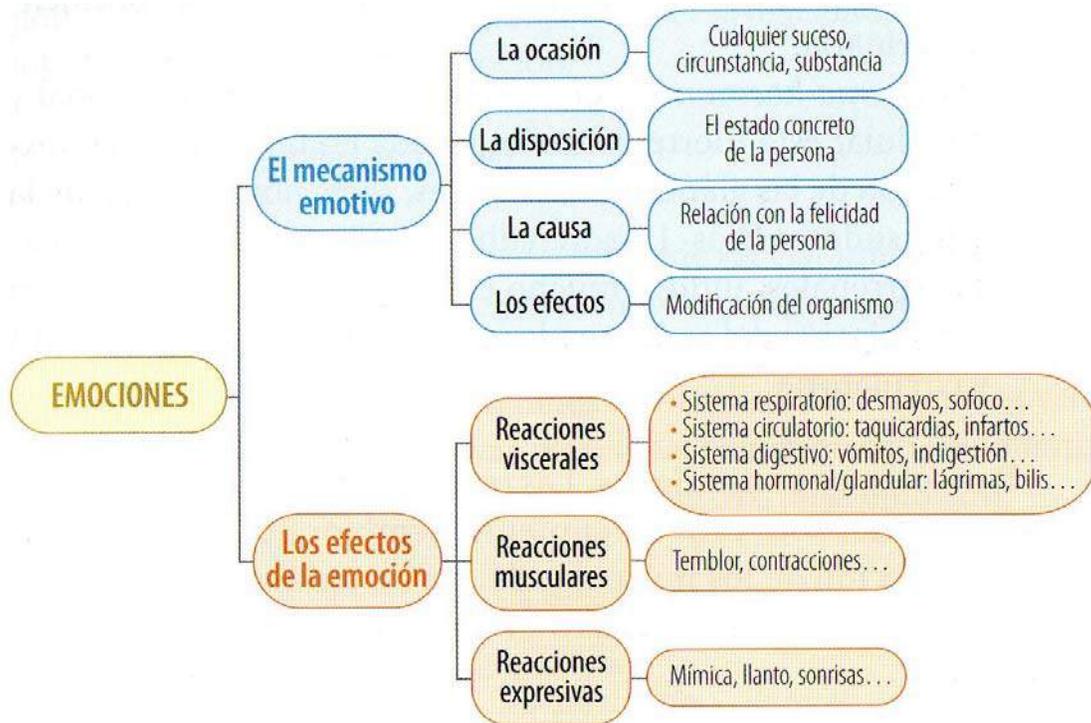
Los sentimientos del destino: la espera, la esperanza, temor del futuro y preocupación, resignación, desesperación.

### Clasificación de los sentimientos



<sup>289</sup> Lersch, La estructura de la personalidad, p.184 y ss.

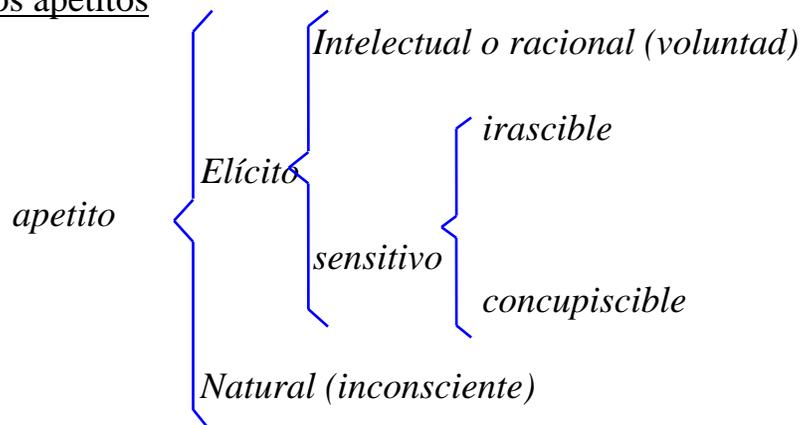
<sup>290</sup> Tomado de R. Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 134.



291

## 2. Los apetitos elícitos sensitivos; su objeto y clasificación<sup>292</sup>

### Clasificación de los apetitos



Los apetitos se clasifican en apetito natural y apetitos elícitos.

El apetito natural *no es una potencia o facultad*, ni es exclusivo de los entes vivientes (se encuentra *en toda sustancia creada*). Es la ordenación teleológica que a nivel ontológico todo ente existente posee en relación a la perfección de acuerdo a la naturaleza (una planta *está ordenada a su conservación o crecimiento o a sus frutos o la potencia o facultad cognoscitiva de ver tiene apetito natural de ver*). Es el principio activo intrínseco de todos los entes que por naturaleza los inclina a la propia plenitud como bien conveniente.

Los apetitos elícitos son capacidades reales operativas dinámicas (potencias o facultades) de respuestas afectivo-tendenciales (no cognoscitivas). Elícito viene del latín “elicere”, que significa *producir* (porque *produce respuestas o actos apetitivos*).

Los apetitos elícitos son potencias o facultades que *se dan en aquellos entes en que hay apertura a los objetos mediante el conocimiento* (animal y hombre). No son potencias o facultades de conocimiento pero están

<sup>291</sup> Tomado de R. Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 138.

<sup>292</sup> Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 327-333.

intrínsecamente determinadas y vinculadas por el conocimiento. El apetito se llama elícito cuando la inclinación al bien procede del conocimiento.

Lo que mueve es *lo apetecible*, el bien o fin, y mueve *en cuanto imaginado o entendido*.

Los apetitos elícitos se clasifican en apetitos elícitos sensitivos (concupiscible e irascible), comunes al animal y al hombre, y apetito elícito racional o intelectual (voluntad), exclusivo del hombre. Los primeros son orgánicos; el segundo no.

Los apetitos elícitos sensitivos *siguen* al conocimiento sensorial (externo e interno). El apetito racional o intelectual tiene por objeto un bien interiorizado por el conocimiento intelectual o racional.

En el hombre, los apetitos elícitos no actúan separadamente sino *conjuntamente*; las potencias sensitivas e intelectivas están *implicadas* entre sí.

A nivel intelectual o racional hay un solo apetito elícito porque la apertura de su objeto es infinita (abarca todos los objetos bajo la *razón de bien*). El apetito elícito voluntario es un apetito elícito que además es libre.

Los apetitos sensitivos captan algo sensible *como bien o conveniente* gracias conocimiento sensible externo e interno y especialmente a la estimativa-cogitativa; y a ello se inclinan como su objeto.

A nivel de la sensibilidad, el apetito elícito se subdivide o bifurca en dos facultades irreductibles que engendran dinanismos afectivo-tendenciales de deseo o búsqueda hacia objetos concretos buenos cuya posesión procura satisfacción o placer (apetito concupiscible) y dinanismos de lucha para obtener o defender un bien sensible *arduo o difícil* (apetito irascible).

El apetito concupiscible es el apetito sensitivo del *deseo*, que culmina en la obtención de un valor biológico que genera *placer*. El apetito irascible engendra un dinamismo de *lucha* con respecto a un bien o un mal *difíciles* (obstáculos).

*Lo irascible está ordenado a lo concupiscible*, pues *la lucha* contra un obstáculo sólo tiene sentido y razón de ser si es *para obtener un bien*. Pero puede considerarse como *independiente*, pues su fin próximo es *la victoria sobre el obstáculo*, e incluso, antes, *su fin inmediato es la lucha en sí misma*.

Sin embargo, *es el concupiscible el que está da sentido al irascible*. Al irascible se refiere Tomás de Aquino “*como el defensor del concupiscible*” porque se ordena al bien deleitable<sup>293</sup>.

No obstante, *el apetito irascible es de más alto rango* (en cuanto *tiende al bien arduo*) y está *más cerca de lo humano* que el apetito concupiscible<sup>294</sup>.

La distinción entre apetito irascible y concupiscible concuerda con la *experiencia*. Buscar lo *conveniente y útil* y rechazar lo inconveniente y nocivo son las dos inclinaciones básicas. Algunos bienes y males son simplemente bienes o males; otros, en cambio, son bienes arduos de alcanzar o males difíciles de rechazar. Los primeros son objeto del concupiscible; los segundos del irascible. Con el primero *se busca el placer*; por el segundo *se lucha por el deleite*.

La experiencia prueba que se trata de *dos potencias o facultades diversas*: a veces nos ocupamos en cosas tristes a fin de superar los obstáculos, conforme con la inclinación del irascible, a pesar de la inclinación del concupiscible<sup>295</sup>.

<sup>293</sup> Tomás de Aquino, Comentario al “De Alma” de Aristóteles, Libro III, Lección XIV, 804.

<sup>294</sup> Cf. Casaubón: Nociones generales de Lógica y Filosofía, p. 147.

<sup>295</sup> Cf. Basso: Los principios internos de la actividad moral - Elementos de A. F. pags. 60-62.

### 3.La potencia o facultad locomotiva o motriz

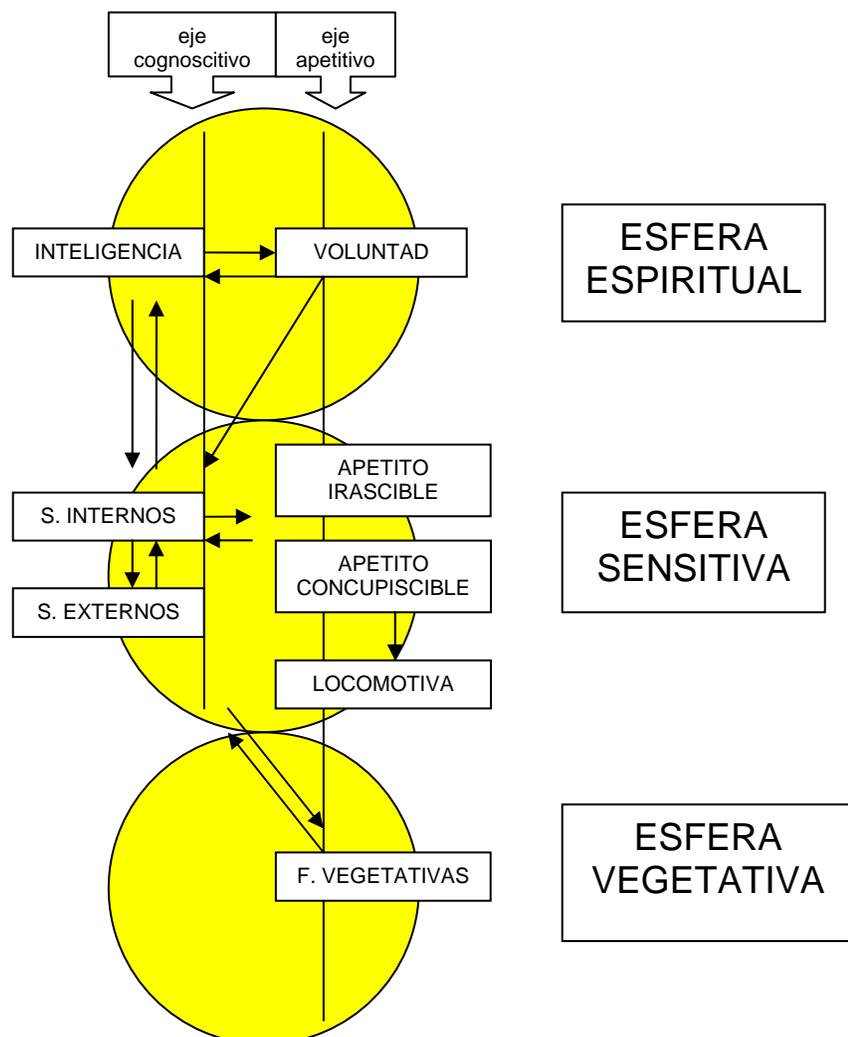
Pertenece a la dinámica afectivo-tendencial del animal y del hombre *la terminación del movimiento hacia la posesión del objeto apetecido*. El *movimiento local en busca del bien lejano o ausente, o de huida de un mal presente, o ausente de proximidad presumida*, implica una *potencia o facultad especial guiada por los sentidos externos e internos (especialmente por la estimativa) y por los apetitos sensitivos*. Esta potencia es orgánica.

Aristóteles ya habla de la potencia o facultad locomotiva. Tomás de Aquino, se ocupa de esta potencia o facultad en la Cuestión Disputada Sobre el alma<sup>296</sup>, y trata de ella también en la Suma Teológica<sup>297</sup>.

La posesión del bien deseado y amado o la fuga del mal temido suponen *la capacidad real del sujeto de completar por sí mismo el movimiento hacia o lejos del objeto*.

Se trata de una potencia o facultad orgánica. La Neurofisiología, y nuestra propia experiencia, distinguen los *centros orgánicos* de esta capacidad del sujeto.

Veremos más adelante que el apetito racional puede *imperar de modo “despótico”*, no meramente “político”, a la potencia o facultad locomotiva, en cuanto ésta es dócil a su imperio.



<sup>296</sup> Cf. Tomás de Aquino, Cuestión Disputada sobre el alma, artículo 13.

<sup>297</sup> Tomás de Aquino, S. Th. I, 78, 1, cuerpo y Ad Quartum.

#### 4.El comportamiento instintivo en los animales y en el hombre<sup>298</sup>

El término instinto tiene el significado ordinario actual de pauta de comportamiento fijo, estereotipado, automático y certero.

Se llama conducta instintiva a la conducta animal en cuanto que es mediada por el conocimiento sensible de la realidad. En la medida en que se va ascendiendo en la escala biológica y aumenta el conocimiento que el animal tiene, los instintos pierden rigidez y automatismo. La aparición de una plasticidad en la conducta instintiva permite su modificación por medio de la experiencia, es decir, aumenta la capacidad de *aprendizaje*.

Los instintos animales básicos son la mediación cognoscitiva e impulsivo-motora de las funciones vegetativas básicas: la autoconservación y la reproducción.

Los instintos animales básicos son *el instinto nutritivo y el instinto sexual*. En los animales superiores encontramos una *gama mas amplia de instintos cada vez mas plásticos, más complejos, más amplios y profundos*.

El hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una *variabilidad indefinida para el comportamiento*, es decir que su dinámica tendencial es sumamente *plástica*, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas, o lo que es lo mismo, con la *capacidad de hábitos* de cada una de ellas.

La animalidad humana es específicamente humana. Los deseos y tendencias humanos, por biológicos que sean son específicamente humanos. La espiritualidad de las potencias o facultades superiores *redunda* en los deseos orgánicos, haciéndolos abiertos y plásticos.

La *consciencia intelectual volitiva* ha de acoger los deseos y tendencias orgánicas. que pueden ser vividos autoconsciente o personalmente.

Que las funciones nutritivas, sexuales, etc. tengan que ser aprendidas, queden desarrolladas y consolidadas en forma de hábitos, no significa que queden desplazadas. Cuando se sienten, los deseos e impulsos, *no desaparecen* porque se quiera dejar de sentirlos. Las relaciones de los deseos e impulsos con las potencias o facultades superiores son muy peculiares, pues *tienen una cierta autonomía* con respecto a ellas.

Ahora aparece claro que la diferencia entre el animal y el hombre estriba en los *hábitos*. En virtud de ellos, el comportamiento humano no es un sistema más o menos amplio pero cerrado, sino *un sistema abierto*, con posibilidades en cierto modo infinitas.

**Que el hombre no tiene instintos en sentido propio quiere decir que tiene hábitos**, y por ello en él hay trabajo, técnica, arte, lenguaje, ciencia, cultura e historia.

#### 5.La esfera mixta

Algunos autores<sup>299</sup> reconocen en el hombre una zona específica que llaman esfera mixta. Y entienden por tal esa zona de actividad conjunta de lo sensible y lo espiritual, como si estuvieran *en pie de igualdad*. Reconocen en ella la existencia de *dos funciones* o actividades, aunque no nuevas potencias o facultades, una cognoscitiva, otra apetitivo-tendencial: **la sensibilidad estética y la afectividad**.

<sup>298</sup> Cf. Arregui-Choza, o. c., pp.201-222; ver gráficos p.215; y también Choza, Manual de Antropología Filosófica, pp.227-231; ver cuadros pp.227-228.

<sup>299</sup> Cf. Luis María Etcheverry Boneo, obras inéditas varias.

En esta esfera, lo espiritual y lo sensitivo son iguales, como dos equipos de fútbol en la cancha, como dos que bailan un tango en la pista.



La sensibilidad estética es la actividad particular del intelecto humano que para captar la belleza hace intervenir simultáneamente a la sensibilidad cognoscitiva.

En efecto, como dice J. Maritain en “Arte y Escolástica”, *la parte de los sentidos en la percepción de la belleza se hace más grande e indispensable* en razón de que *la inteligencia humana no es intuitiva* como la del ángel.

En lo bello connatural al hombre, *el resplandor de la forma en las partes proporcionadas de la materia*, es percibido *en el sensible y por el sensible*, y no separadamente de él. *La inteligencia, apartada de todo esfuerzo de abstracción*, goza sin trabajo y sin discurso, no tiene que extraer un inteligible de la materia, sino que *fijada en la intuición del sentido*, es irradiada por una luz inteligible que le es dada de golpe, *en el sensible mismo en que resplandece*, y que ella no capta en cuanto verdad sino más bien *en cuanto deleitable*, por el goce que se sigue en el apetito (lo bello es esencialmente deleitable).

*El esplendor o la luz de la forma que brilla en el objeto no es presentado a la inteligencia por un concepto sino más bien por el objeto sensible captado intuitivamente.* El gozo de lo bello no es separable ni liberable de su carga sensible. Si la inteligencia se aparta de los sentidos para abstraer y razonar, se aparta entonces de su gozo, y pierde contacto con esa irradiación. Son la inteligencia y los sentidos *no formando más que una sola cosa, los sentidos inteligenciados, quienes abren al goce estético.*

Después y reflexivamente, la inteligencia procura abstraer del singular sensible, en cuya contemplación está absorta, las razones inteligibles de su gozo. Y sin embargo, el hombre queda impotente para expresar y poseer mediante sus ideas ese conocimiento superior del objeto contemplado<sup>300</sup>.

En cuanto a la afectividad, se refiere al conjunto de respuestas afectivo o apetitivo-tendenciales a nivel sensitivo en el hombre, en cuanto están *compenetradas por el espíritu*. Comprende las pasiones humanas, también llamadas sentimientos o emociones. Algunos establecen una diferencia entre emociones, que son movimientos bruscos, transitorios o de escasa duración con gran participación de lo sensible (lágrimas, etc.), y sentimientos o inclinaciones mixtas más o menos duraderas, persistentes, estables o permanentes.

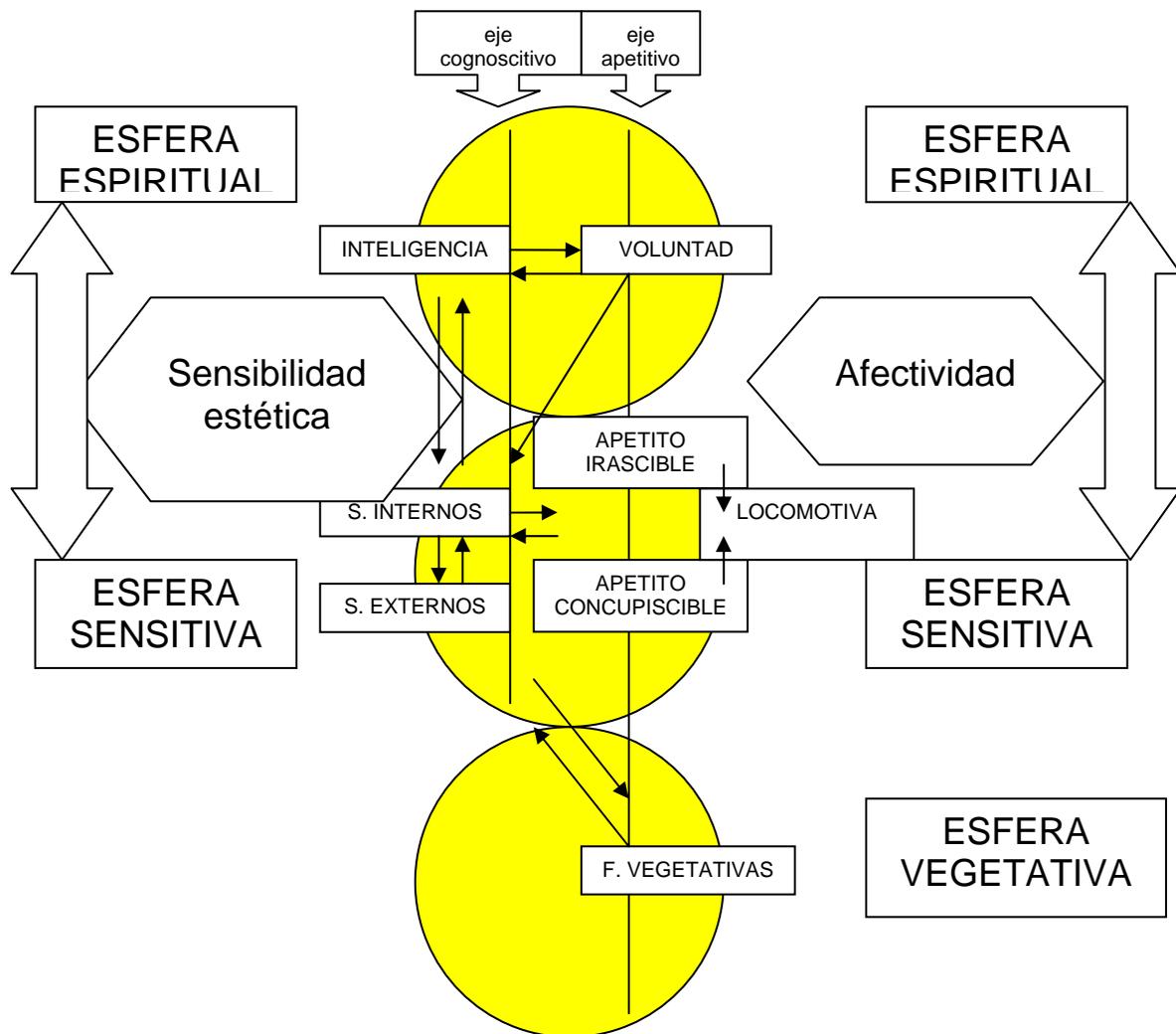
Al ser la afectividad una *actividad tendencial mixta* (sensible y espiritual), los objetos a los que se orienta son también *realidades mixtas*. Así

<sup>300</sup> Cf. J. Maritain, Arte y Escolástica, p.31 y ss., y nota n° 54.

como sólo un existente humano es capaz de amar de ese modo peculiar que *compromete el cuerpo y el alma*, sólo otro existente humano es capaz de ser objeto adecuado de ese sentimiento en cuanto el mismo posee esa doble dimensión.

Esto no impide, sin embargo, que el hombre quiera afectivamente, *de un modo mixto, la realidad puramente material*, como un querer que trasciende la mera utilidad material de esos objetos porque *los ha espiritualizado* y ha proyectado sobre ellos una nueva dimensión.

E igualmente, el hombre, *cuando ama a Dios, aunque El sea Espíritu, lo quiere también afectivamente.*



### El amor humano: sus modalidades<sup>301</sup>

El amor es la primera de las pasiones o sentimientos humanos. Tomás de Aquino define el amor como *la primera complacencia, agrado o atracción que sentimos frente a aquello que se nos presenta como bueno.*

Se distingue en amor de concupiscencia y amor de benevolencia.

El amor de concupiscencia es aquel en el que la persona tiende al objeto amado en cuanto esa persona o cosa puede perfeccionarla. *Lo amado se convierte en satélite de quien ama.* Dicho bien amado puede ser de distintas clases:

- Bien honesto: es apetecido en vistas a *la perfección intrínseca* que posee y en cuanto resulta *bueno para toda persona.*

<sup>301</sup> Tomo esta ficha de estudio de uno de mis formadores de la adolescencia. No puedo precisar la fuente.

- Bien deleitable: es apetecido por una potencia o facultad *como bien propio*, independientemente del bien total del hombre y en orden al deleite o gozo que la posesión de ese objeto produce.
- Bien útil: es apetecido *como camino o medio* para obtener un bien honesto o deleitable.

Causas del amor de concupiscencia: Puede ser motivado por la *admiración* de ciertas cualidades del otro que deseamos hacer nuestras. La admiración nos impulsa a recibir de él. También puede nacer de un impacto estético-afectivo producido por cualidades mixtas (elegancia) o físicas (belleza, fuerza), que llamamos *enamoramiento*. Es fundamental que éste sea sustentado por cualidades reales -y no sólo imaginadas en su existencia, modo y grado-, capaces de perfeccionar verdaderamente al que ama. Primero es el impacto, después la complacencia, agrado o simpatía, que lo mueve a acercarse a la otra persona para trabar relación con ella. A la complacencia sigue el deseo y con la consecución viene el gozo o la felicidad (novios, esposos).

Debe destacarse, no obstante, que el compromiso o consentimiento matrimonial es dado por dos voluntades libres y no se reduce al sentimiento del momento.

Los ejemplos del amor matrimonial entre un varón y una mujer (exclusivo y para siempre) iluminan la comprensión de las otras modalidades del amor: de amistad, fraterno, etc.

El amor de benevolencia lleva al hombre, no a buscar su propio bien sino *el bien del que ama*. Lo ama para ponerse a su servicio y convertirse en satélite suyo.

Causas del amor de benevolencia: Puede nacer de la *admiración* o reconocimiento espontáneo de una cierta *superioridad* en virtud de las cualidades que el amado posee (de orden espiritual, mixto o material). Supone la nobleza de conocer y reconocer (aceptar) esas cualidades ajenas. El paradigma de este tipo de amor es aquél que la creatura debe sentir por su Creador. Puede originarse también en la *gratitud* en virtud de los beneficios recibidos por una persona. Puede también originarse por *compasión* y en este caso es amor no por presencia sino por ausencia o indigencia de cualidades en la persona amada. Así es el amor de Dios por la creatura.

Valor del amor de concupiscencia y benevolencia: Tanto uno como otro desempeñan un papel en la vida humana. El amor de concupiscencia es inherente a un ente limitado, imperfecto. Por esto domina la vida del niño frente a sus padres. Pero es también propio de toda la vida del hombre en cuanto creatura. El amor de benevolencia es propio de quien posee perfecciones capaces de ser comunicadas o participadas. Así debe ser el amor de los padres respecto de sus hijos. El más alto grado se alcanza en la abnegación o renuncia. En el amor matrimonial, ambas modalidades se conjugan, pues se trata de un amor mutuo. La preponderancia de uno u otro depende de las circunstancias concretas en que el hombre se encuentra. En la medida en que uno va alcanzando la plenitud, debe ir teniendo cada vez más amor de benevolencia<sup>302</sup>.

---

<sup>302</sup> Puede consultarse: Amor y responsabilidad, de K. Wojtyla o el análisis del amor en Arregui-Choza, o. c. p.249 y ss. Cf. también la Encíclica "Deus Caritas est" del Papa Benedicto XVI (2006): "Nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor «mundano» y *agapé* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor «ascendente», y como amor «descendente» la otra. Hay otras clasificaciones afines, como por

Ramón Lucas Lucas<sup>303</sup> escribe que hay tres clases de amor:

1. EROS. Es una pasión sensitiva, emotiva, amor de concupiscencia. Su dinamismo va de la necesidad a la satisfacción. Una vez satisfecho, se acaba.
2. FILÍA. Es la amistad, un amor fundado sobre las cualidades y valores de la otra persona. Sus características son: apertura, comunicación y don mutuo.
3. ÁGAPE. Es don, gratuidad, generosidad. Va de arriba abajo, de la abundancia, de quien más tiene a quien menos tiene. Es un amor de benevolencia, desinteresado. A diferencia del eros, en el ágape el amante sale fuera de sí pero libremente, sale no para buscar algo sino por efusión de su propia sobreabundancia.

Lucas Lucas dice que *el amor verdadero* no debe confundirse con las falsificaciones o apariencia del amor:

- 1) *El amor no es egoísmo*. El egoísmo es “amarse”, no “amar”, “servirse” o “servirme” y no “servir”. Las personas no deben ser tratados como cosas. El egoísta dice: “tú para mí”, pero si lo amo por mí entonces no te amo a ti sino que me amo a mí. A diferencia del egoísmo, que espera recibir de los demás, el amor verdadero se pone en la posición de dar más que de recibir.
- 2) *El amor no es sólo deseo*. El amor humano son se reduce a la pasión sensible. El deseo, una vez alcanzado el bien deseado, desaparece. Amar es salir de sí, donarse y satisfacer al otro. El amor surge, crece y madura lentamente y es el eterno insatisfecho. El amor es siempre un acto consciente y libre. Puede y suele estar rodeado de pasión, deseo, pero todo ello es la coreografía del amor.
- 3) *El amor no es mero enamoramiento*. El enamoramiento puede ser el primer paso del amor y con frecuencia conduce a él. En el enamoramiento se da una polarización de la conciencia en el enamorado, por lo cual la vida síquica queda como “atrapada” por el otro y gravita en el otro. Es un estado más bien pasivo, como una “caída” en el amor. En cambio, el amor es más abierto, ponderado y duradero, más fundado en valores, ideales de vida, experiencia positivas y negativas, que en la mera atracción sentimental. El amor verdadero respeta la independencia de la persona amada y mantiene en equilibrio la atención en ella, pudiéndose dedicar a una pluralidad de actividades sin perder la hondura de la relación amorosa.

El amor, agrega Lucas Lucas, es *promoción de la persona amada*. Nos sentimos unidos a la persona amada, aunque no necesariamente con unidad y proximidad física, porque a veces la persona amada está lejos. Amar significa hacer existir en mí al amado y simultáneamente ofrecerle mi ser para existir en él. Amara significa existir en el amado permaneciendo yo, y hacer que él exista en mí sin que desaparezca él. El amado está en mí no para ser posesión mía. Amar es querer al otro como otro y respetar su diferencia. Es quererlo por sí mismo y no por sus cualidades. Amar es querer decir al otro: “quiero que tú

---

ejemplo, la distinción entre amor posesivo y amor oblativo (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), al que a veces se añade también el amor que tiende al propio provecho”.

<sup>303</sup> Cf. R. Lucas Lucas, *Explícame la persona*, Roma, edizioni ART, 2010, pág 123 y ss.

seas”, afirmar al otro y enaltecerlo. No significa imponerle al otro modelos externos a él, sino querer su bien y promover su auténtica libertad.

Todo amor auténtico es *incondicionado, desinteresado y fiel*.

## UNIDAD 8

### EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Esta “guía” se inspira principal aunque no exclusivamente en el manual de Antropología Filosófica de R. Verneaux<sup>304</sup>.

Después de la introducción, *comenzaremos por las operaciones del entendimiento y a partir de ellas pasaremos al estudio del objeto y naturaleza de esta potencia o facultad.*

#### Introducción

##### *a) Dificultades para el punto de vista experimental*

Verneaux, en el capítulo VIII° de su obra, trata de las dificultades *desde el punto de vista experimental* para el estudio del conocimiento intelectual, de la relación entre *el pensamiento y la vida*, de las diferencias y semejanzas entre *instinto e inteligencia* y de la *originalidad* de la actividad intelectual.

El pensamiento es un campo escasamente estudiado por la psicología experimental. Y la razón de ello está en las dificultades que presenta la materia, a saber:

1. *Dificultad de experimentar.*
2. *Dificultad de aislar las operaciones intelectuales de las palabras en que se encarnan.*
3. *Dificultad de liberarse de toda visión filosófica, pues la psicología de la inteligencia está estrechamente ligada a la Lógica, la Gnoseología y la Metafísica.*

Por lo poco que la psicología experimental se ha interesado en las funciones intelectuales, tiene *tendencia a reducirlas a las formas inferiores*, poniendo entre ellas *sólo una diferencia de grado*. El pensamiento sería solamente la forma más elaborada del conocimiento; se pasa por gradaciones de la sensación a la imagen, de la imagen al esquema, del esquema a la idea, etc. Esta tendencia está plasmada en una tesis muy firme del *asociacionismo*: *toda la vida psicológica, comprendido el pensamiento, se reduce a un asociación de elementos simples.*

Sin embargo, la psicología experimental puede conducirnos a la conclusión de que *las funciones intelectuales son originales e irreductibles a las funciones inferiores, porque su objeto es abstracto*. Sin separarlas, por ello, de las funciones sensibles, pues son *dependientes* de ellas; en definitiva, *es el mismo hombre el que siente y el que piensa.*

##### *b) Punto de vista biológico: relación con la vida; inteligencia e instinto*

*Desde el punto de vista biológico*, el pensamiento aparece como ***una necesidad vital para el hombre***:

1. ***Es una condición necesaria para la vida.*** Los sentidos y los instintos no son en el hombre bastante precisos y perfectos para permitirle una adaptación espontánea al medio. Toda situación nueva plantea al hombre

---

<sup>304</sup> Verneaux, Filosofía del hombre, caps. VIII al XIII. Cf. también Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 397-465.

un problema de adaptación. La inteligencia puede definirse como *la función que resuelve los problemas*.

2. **Es una consecuencia necesaria de la vida.** El hombre no puede abstenerse de pensar; puede solamente dirigir su pensamiento sobre un punto u otro. *El pensamiento en él es una actividad natural e innata.*

***En lo que se parecen inteligencia e instinto:***

1. *La inteligencia es común a todos los individuos de la especie.* Salvo accidente, pues es posible que un individuo no sea conforme al tipo de la especie, que no sea normal; pero esto es accidental.
2. *La inteligencia es infalible.* No en el sentido de que nunca se equivoca, ya que a menudo yerra, sino en cuanto que *puede darse cuenta de sus errores y los corrige* (se corrige a sí misma) y en cuanto llega, en definitiva, a resolver los problemas que se le plantean.

***Pero, no podemos identificar la inteligencia y el instinto.***

La inteligencia es una *actividad original*, que no es idéntica, sino solamente *análoga* a la del instinto animal. Y esto por lo que sigue (***en lo que se distingue la inteligencia del instinto***):

1. *El pensamiento tiene un fin específico*, que es *comprender*. Este fin no es puramente biológico o práctico, sino especulativo o teórico. Hay en el hombre un *apetito natural de saber*, cuyo cebo es el *asombro*. El asombro es consciencia de la ignorancia, deseo de saber y búsqueda de la comprensión.
2. *La inteligencia posee leyes propias, las leyes lógicas*, que no son reducibles al determinismo físico ni al determinismo psicológico. No son físicas, pues físicamente se las puede quebrantar: hablar y actuar de un modo ilógico o incoherente. No son simples leyes de asociación, de hábito o de interés.
3. *La inteligencia es capaz de reflexión.* El instinto es pura espontaneidad ciega, pone unos medios con vistas a un fin sin haber reflexionado ni sobre el fin ni sobre los medios apropiados para conseguirlo. La inteligencia es, no sólo consciente, sino también reflexiva, es decir, *capaz de examinar su propia actividad, su orientación y su funcionamiento*.

c) *Inteligencia y cibernética*<sup>305</sup>

***La diferencia fundamental entre un ente vivo y una máquina estriba en que el primero es la formalización de una materia, mientras que la segunda es la materialización de una idea.***

*Hay funciones que una máquina no puede realizar:* el olvido involuntario, etc. Tampoco una máquina tiene inconsciente o afectividad.

Toda la cuestión gravita sobre el *concepto de simulación*. Que una máquina real o posible pueda realizar las funciones de la inteligencia humana no nos autoriza a decir que ella sea inteligente, porque *ser inteligente es un predicado que presupone el de ente vivo*. Del mismo modo, aunque se pueda simular perfectamente en un ordenador un choque de trenes o el aterrizaje de un avión, a nadie se le ocurriría decir que hay un choque real de trenes o un avión aterrizando. Un ingenio cibernético *no piensa, simula el pensamiento*.

<sup>305</sup> Choza, J., Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad, Madrid, Rialp, 1991.

Un ordenador *simula el pensamiento* porque su actividad de *manejar signos* está regulada exclusivamente por la *sintaxis*, careciendo absolutamente de *semántica*, es decir de contenidos. El uso que un ordenador hace de signos está regulado por leyes que son seguidas *ciegamente*, como alguien encerrado en una habitación con diversas cestas de símbolos chinos y un conjunto de reglas en castellano para manipularlos de modo puramente formal. En la situación del ejemplo es imposible saber si el hombre de la habitación entiende chino o no, pues sus respuestas pueden ser todas correctas. El pensamiento implica la semántica.

Por otra parte, *mientras que la inteligencia artificial es reversible, la inteligencia natural no lo es*. Eso quiere decir que si a un ordenador se le cambia muchas veces su base de datos, al ordenador no le pasa nada, mientras que sí ocurre lo mismo en un existente humano, éste se vuelve un escéptico. En el caso del existente humano, cambiar la base de datos, o cambiar el modo en que manipulan esos datos, quiere decir desengañarse.

Véase, por ejemplo, la ficción de la película “El hombre bicentenario” (2000), protagonizada por Robin William. Andrew es un robot programado para prestar servicios domésticos en un hogar ideal de una familia rica de una ciudad ideal del futuro. Lo que ocurre es que el robot escapa a la programación standard de su fabricante y comienza a tener sentimientos. El robot aprende y progresa “humanizándose” cada vez más, aunque encuentra una dificultad: él podrá amar pero ningún hombre compromete su afecto con una máquina. Y se siente muy solo. Continúa entonces con su intento de antropomorfosización asemejándose cada vez más al hombre (externamente, por cierto) hasta que halla una mujer que se enamora de él y lo ama (esto parece reflejar la soledad del hombre de la “era de la comunicación” que sustituye la relación personal con esta dependencia de una máquina). El drama se plantea cuando su pareja morirá y él, una máquina, continuará existiendo (porque ha sido programada como autorestableable). Y allí es cuando los “sentimientos” del robot le llevan a autoprogramarse para dejar de funcionar. Apagada la máquina, su pareja se suicida, eutanasia mediante.

### 1. Los actos u operaciones de la inteligencia humana

Tres son los actos de la inteligencia a modo de fases que se implican o postulan mutuamente: *la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio*.

Cada una de estas operaciones tiene su producto mental, estructuras que estudia la Lógica, *el concepto* de la simple aprehensión, *la enunciación* del juicio, *la argumentación* del raciocinio.

El concepto se expresa en forma oral o escrita en la *dicción o término*; la enunciación y la argumentación también se expresan en forma oral o escrita.

Es necesario, pues, diferenciar:

1. el *acto u operación* de la razón;
2. la *obra* que ella forma en su propio interior;
3. la *expresión* verbal o escrita de esa obra.

ACTOS U OPERACIONES	OBRAS O PRODUCTOS	EXPRESIÓN
El acto de <i>aprehender</i> produce internamente	El <i>concepto</i> , la <i>definición</i> y la <i>división</i>	<i>Término</i> o <i>dicción simple</i> (oral o escrita)
El acto de <i>juzgar</i> produce internamente	La <i>enunciación</i> o <i>proposición</i>	<i>Oración</i> (oral o escrita)
El acto de <i>razonar</i> produce internamente	La <i>argumentación</i> deductiva o inductiva	<i>Argumentación</i> oral o escrita

Los actos de la razón y sus obras *inmanentes* son *inmateriales*.

### 1. 1) La simple aprehensión

La simple aprehensión es el acto de comprender algo sin afirmar ni negar nada de ello. Consiste en conocer una esencia o “quiddidad” abstracta, tan confusamente como se quiera.

La simple aprehensión es el acto por el cual el intelecto conoce lo que algo es, o aprehende alguna quiddidad.

Este conocimiento se realiza *en o por un concepto*. Por ello es frecuente llamar a la simple aprehensión *concepción o generación*. Pero el concepto es solamente *el medio* por el que el espíritu capta una esencia.

Para conocer, la inteligencia *produce en sí misma una representación del objeto en la que contempla al objeto*<sup>306</sup>.

*El concepto o idea es aquello en o por lo cual el intelecto aprehende una “quiddidad”*.

El concepto es un *signo*. Es un puro signo o puro medio, es decir, no detiene la mirada en él, sino que tiene por función dirigir la mirada hacia el objeto. Su papel consiste únicamente en *hacer aparecer la esencia a la inteligencia*.

El concepto, como la imagen, son *signos por su referencia intencional al objeto*<sup>307</sup>. El signo formal es un signo o puro medio que apunta al significado. Su ser consiste en *remitir o referir intencionalmente a un objeto*.

Tanto en la imagen como en el concepto, *hay una productividad psíquica de un producto interno, inmanente*, que es la “especie expresa”, sensible o inteligible. Esa productividad psíquica, a nivel sensible, comienza con la imaginación, ya que los sentidos externos y el sentido común producen actos propios pero no un producto interno<sup>308</sup>.

La inteligencia, en su acto de entender, tiene dos momentos, *el momento productor y el momento contemplativo*. La inteligencia es productora de un término inmanente llamado concepto o “especie inteligible expresa” que es *portador de una esencia* o inteligibilidad abstracta. Este momento puede asimilarse analógicamente al *expresar, decir o proferir una palabra*. En el segundo momento, la inteligencia se hace contemplativa del contenido objetivo del concepto o aquello entendido<sup>309</sup>.

Pasamos a continuación a *probar la existencia del concepto* mostrando *su relación y su diferencia con la imagen y con la palabra*.

#### ✓ *El concepto es distinto de la imagen.*

- Es un hecho que *podemos concebir intelectualmente objetos de los que no nos podemos formar una imagen adecuada* (igualdad, dependencia, justicia, bondad).
- *No hay ninguna imagen que esté ligada necesariamente a un concepto*. La idea es indiferente a las imágenes. Se necesita una imagen, pero puede ser una u otra la que sirva de base a la conceptualización (así formamos el concepto de triángulo partiendo de cualquier imagen de triángulo).

<sup>306</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 27, 1.

<sup>307</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 425.

<sup>308</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 426.

<sup>309</sup> Cf. Blanco.

- *La imagen es concreta y sensible (incluso la imagen esquemática); el concepto es abstracto (incluso el concepto de algo singular único como el sol).*
- ✓ *El concepto es diferente de la palabra*, o “imagen verbal”, escrita o hablada, que tiene, no obstante, un papel privilegiado en el funcionamiento de la inteligencia, pues  *fija el pensamiento, lo determina y lo hace comunicable.*
- *La palabra y la idea son independientes. Hay ideas sin palabras y palabras sin ideas.* El primer caso corresponde al momento en el que buscamos la expresión justa para una idea que tenemos en la cabeza. El segundo caso recibe el nombre de “psitacismo”: hablar sin pensar en lo que se está diciendo.
- *La palabra y la idea son indiferentes.* Una misma idea puede expresarse por palabras distintas, en diversas lenguas, y en la misma lengua por palabras sinónimas. Y las mismas palabras pueden tener sentidos distintos. Es el caso de los *homónimos*, palabras que se escriben del mismo modo, o que se pronuncian de la misma manera, y que tienen significados completamente distintos (“tubo” y “tuvo”, “hasta” y “asta”).
- *Dada una palabra, el concepto no aparece hasta que se comprende su sentido*, es decir, en que  *se abstrae* de la imagen verbal un valor universal. Aunque hay que advertir que en muchos casos la palabra simplemente evoca una imagen (por ejemplo: “cuchara”). Se comprende, sin embargo, vagamente, que se trata de un instrumento para comer, aunque no la definamos intelectualmente.

*Diferencias esenciales entre imagen y concepto:* a) la imagen representa siempre cualidades *sensibles y concretas*; el concepto es *abstracto y universal*; b) la imagen presenta el objeto *en modo parcial*; el concepto lo presenta *en su totalidad*; la imagen es siempre *variable*; el concepto siempre permanece *idéntico*<sup>310</sup>.

*El empirismo niega la especificidad del concepto y hace de él una imagen vaga, borrosa, esquemática, como un estado débil* respecto de los estado perceptivos concretos de la sensación<sup>311</sup>.

*En conclusión: El carácter esencial del concepto consiste en ser abstracto y universal. Sólo hay pensamiento propiamente dicho cuando se representa abstractamente una esencia*, es decir, un objeto libre de los caracteres, condiciones, circunstancias individuales. *La universalidad es una consecuencia de la abstracción:* si el objeto es *separado de los caracteres individuales, es predicable o aplicable a un número indefinido de casos particulares que tienen la misma naturaleza.*

*El concepto tiene una doble dependencia objetiva de la imagen*, en el origen y en el término<sup>312</sup>:

1. *Dependencia genética*, porque los conceptos suponen una sensibilidad, incluso una rica sensibilidad, y su contenido procede

<sup>310</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Págs. 125-126.

<sup>311</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Pág. 442.

<sup>312</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 429-432.

*originariamente* de las imágenes, de donde la inteligencia los abstrae, saca o extrae.

2. **Dependencia funcional**, porque el intelecto entiende aplicando o incrustando los contenidos conceptuales en las imágenes, o a través de las imágenes a las realidades.

La dependencia del concepto respecto de la imagen es una *dependencia objetiva* (*en razón del objeto*), *no una dependencia subjetiva* (*en razón del órgano*). Porque la inteligencia *no es una potencia o facultad orgánica*. El cerebro es *una condición* para el ejercicio intelectual en cuanto la sensibilidad suministra los contenidos o datos objetivos del pensamiento.

Y no obstante esta dependencia del concepto respecto de la imagen, hay una *distinción específica entre concepto e imagen*.

*La formación del concepto. El concepto es abstraído de la experiencia sensible.*

Esta tesis se afirma *contra el innatismo* en todas sus formas.<sup>313</sup>

#### **Formas y grados de abstracción.**

- ✓ *En un sentido amplio, abstraer es considerar aparte un elemento o un aspecto de una cosa. En este sentido, hay abstracción desde el nivel del conocimiento sensible. Cada sentido percibe, en efecto, solamente un aspecto del universo con exclusión de los demás. Igualmente, en el campo de un sentido, por la atención, se puede considerar un punto con exclusión de los demás. Ésta es una concepción empirista de la abstracción. En realidad solamente es un esbozo de abstracción, pues el aspecto o elemento considerado es tan concreto como el todo.*
- ✓ *La abstracción propiamente dicha es una operación propia de la inteligencia por la que ésta considera, en el objeto sensible singular, su esencia o naturaleza por separado de los caracteres individuales*<sup>314</sup>.

La teoría de la abstracción<sup>315</sup> fue elaborada por Aristóteles. Abstraer quiere decir *sacar de, extraer*. Reservado el término a la inteligencia, se pueden hacer diversas distinciones.

Hay una *abstracción común y básica a todas las conciencias*. La otra, llamada *abstracción epistémica* comprende *grados* que diferencian a las ciencias y constituyen los grandes tipos del saber humano.

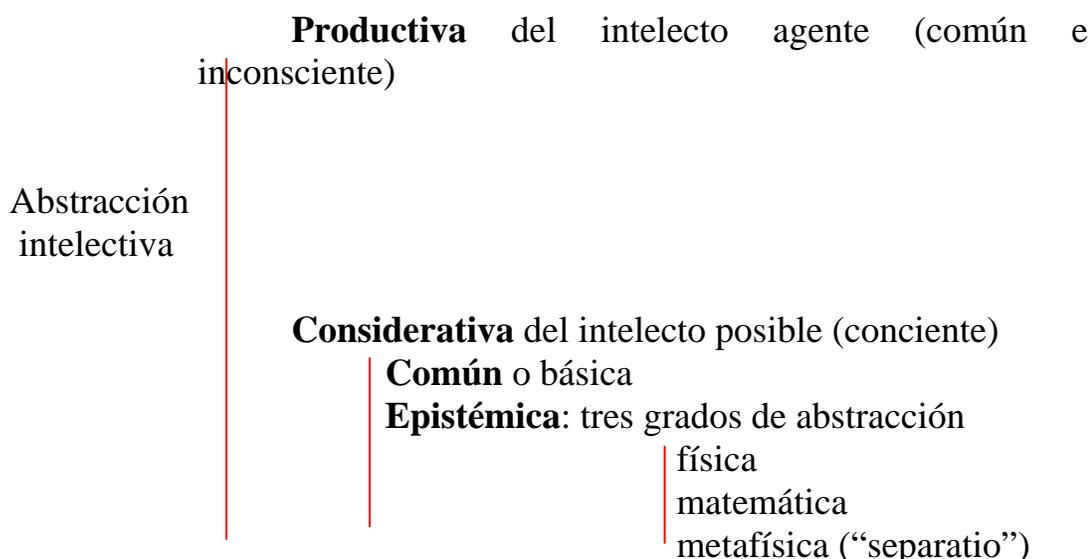
Hay tres *grados de abstracción epistémica: física, matemática y metafísica*.

- *En la abstracción física*, el espíritu considera las *cualidades sensibles* de la cosa *aparte* de sus caracteres individuales.
- *En la abstracción matemática*, el espíritu considera la *cantidad*, *aparte* de todas las cualidades sensibles.
- *En la metafísica* (que Tomás de Aquino llama más bien “*separación*” o *trascendencia*), el espíritu considera al *ente*, *aparte* de toda cantidad y toda cualidad, *el ente en cuanto ente o el ser de todo ente*.

<sup>313</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 84, 3 y 4. Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Pág. 443.

<sup>314</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 85, 1.

<sup>315</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-446.



La abstracción tiene dos sentidos básicos<sup>316</sup>:

1. La *abstracción productiva inconsciente*, del intelecto agente.
2. La *abstracción considerativa o consciente*, del intelecto posible.

La abstracción productiva<sup>317</sup> del intelecto agente. Éste no es un procedimiento consciente sino *preconsciente o inconsciente* (es consciente el efecto, no el proceso). *El intelecto agente es llamado “intelecto” en sentido analógico*, no porque formalmente entiende, sino porque es un dinamismo que interviene *causalmente* en el proceso del entender; *es llamado “agente”* porque es *activo, transformador de objeto*.

Es una *espontaneidad constitutiva de lo inteligible a partir de la sensibilidad*. El intelecto *no añade nada a la imagen*, ningún elemento que no estuviese ya incluido en la imagen, pues en ese caso *sería creador* del objeto inteligible. Su papel consiste en *actualizar lo inteligible, revelarlo o desvelarlo; pues la “quiddidad” está (en potencia) en lo sensible, pero no aparece a los sentidos*.

La abstracción considerativa del intelecto posible es la que hacemos al considerar o subrayar *conscientemente* un aspecto de una cosa dejando de lado otros. Es el *acto segundo* del entender de la inteligencia sobre un material inteligible previamente existente. El entendimiento *reelabora el objeto* producido *según distintos niveles de inteligibilidad epistémica o grados de abstracción*.

Coincide esto con la explicación metafísica de la abstracción que brinda Verneaux. El problema consiste en explicar el acto por el que la inteligencia capta una esencia abstracta en lo sensible y representada en un concepto<sup>318</sup>.

El *acto de intelección* puede descomponerse en *tres fases*, no propiamente cronológicas o sucesivas, sino *lógicas*:

1. **El intelecto posible.** La inteligencia es una *potencia pasiva*, al principio es como una “tabla rasa” en la que no hay nada escrito; no se encuentra en posesión de ideas innatas. Esta *función* de la inteligencia recibe el nombre de *intelecto posible*. Para que el intelecto posible *pase de la potencia al acto*, se necesita que le

<sup>316</sup> Cf. también Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 445-450.

<sup>317</sup> “Productiva” no en sentido absoluto, como si creara su objeto, el inteligible, que lo hallará, aunque en potencia, en la imagen. Nota del profesor.

<sup>318</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 79, 2 y 3; 84, 6 y 7; 85, 1 y 2.

sea presentado un objeto inteligible. Es la forma cognoscitiva o *especie inteligible impresa*.

2. ***La forma cognoscitiva inteligible impresa. El Intelecto Agente.***

La “especie” sólo puede proceder de la experiencia sensible, pues *no hay nada en la inteligencia que no proceda de los sentidos*. El grado más elevado de elaboración del objeto sensible es *la imagen* (forma cognoscitiva sensible expresa). Es de ella de donde hay que obtener lo inteligible. Pero la imagen es de orden sensible, no es inteligible, no puede actuar sobre la inteligencia, que es espiritual. Para pasar del plano sensible al intelectual, *la iniciativa debe venir de la misma inteligencia*. Hay, pues, que admitir en ella una función activa, *el intelecto agente*. Su papel consiste en *hacer inteligible* a la imagen; o, más exactamente, en *actualizar los elementos inteligibles* que están contenidos en la imagen. Esta acción es comparable a una *iluminación*<sup>319</sup>. Así, *para constituir la forma cognoscitiva inteligible impresa*, son necesarias dos causas conjugadas que concurren a un mismo efecto (la forma cognoscitiva inteligible impresa): la imagen (como causa eficiente instrumental) y el entendimiento agente (como causa eficiente principal, único que puede actualizar lo inteligible)<sup>320</sup>.

3. ***La forma cognoscitiva inteligible expresa. El Intelecto Posible.***

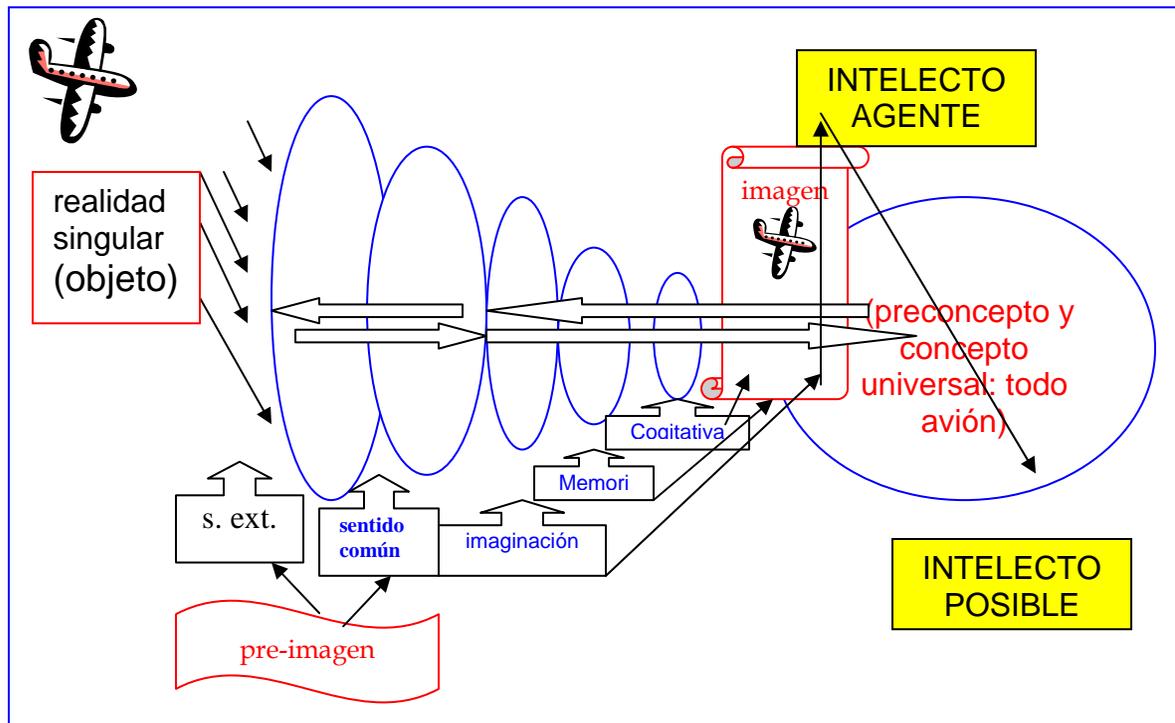
Una vez constituida la forma cognoscitiva inteligible impresa, ya hemos pasado al plano intelectual. El intelecto posible, pasivo y receptivo, *recibe* la forma cognoscitiva inteligible impresa y *reacciona* (que sea una potencia pasiva no significa que sea puramente pasiva y receptiva, sino que *no puede actuar si primero no es impresionada*). Su acción es *inmanente: expresa en sí misma la “quiddidad” en una forma cognoscitiva inteligible expresa (“especie inteligible expresa”), verbo mental o concepto*. El concepto *no es el objeto que se conoce, sino el medio gracias al cual la esencia es conocida*. El concepto por sí mismo no es conocido más que por reflexión.

Aristóteles dice que el intelecto agente es *como una luz* (De Anima III, 5). Se habla de la luz del intelecto y que ilumina las imágenes. Tomás de Aquino dice la inteligencia pero *constituye la inteligibilidad poniéndola en acto*. Es como un *faro constitutivo* que produce la inteligibilidad. Podemos decir que poseemos en nosotros *la luz y la máquina proyectora* de un film, pero lo que yo proyecto es lo que pasa por la luz del proyector, el rollo de la película. La realidad corpórea, en su producto más alto como imagen, suministra la materia para un proceso abstractivo en el que el intelecto agente *promueve* el contenido de la imagen *a un nivel más alto*, la “especie inteligible impresa”, que *fecunda* a la inteligencia para entender<sup>321</sup>.

<sup>319</sup> Cf. Tomás de Aquino, Contra Gentiles II, 76.

<sup>320</sup> Cf. Tomás de Aquino, De Veritate 10, 6 ad 7.

<sup>321</sup> Blanco, G.; Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 448-449.



Explicuemos con otras palabras y ejemplos: El intelecto agente puede compararse a *un buzo* que, armado de una linterna, se sumerge en el mar para buscar un tesoro en un barco hundido. Frente al tesoro los peces se muestran indiferentes, ya que el mismo no tiene un significado especial para ellos como es un valor para el buzo. Así, el intelecto agente, ilumina la imagen para buscar y revelar en ella *un tesoro* oculto: el inteligible.

En efecto, la acción del intelecto agente es comparada a la iluminación dirigida hacia la imagen, que dejaría al inteligible en la oscuridad a no ser por la eficiencia de aquel.

La imagen sensible del aparato sensorio humano es portadora de inteligible. Y el hombre está dotado de *un scanner* que conoce el código de acceso para abrir la imagen y descubrir el inteligible. La imagen es como un *archivo protegido* cuyo contenido sólo puede abrir y leer quien conoce la *clave de acceso* (el intelecto agente).

Como se dijo, la imagen es siempre singular, como la cosa sensible que representa (éste avión), pero el inteligible es universal, o sea predicable de todos los individuos comprendidos en la extensión de una especie o género (todo avión).

Y el inteligible, fruto de la abstracción a partir de la imagen, sigue siendo la quiddidad o esencia universal de algo aunque se trate de realidades únicas como el sol o la luna, tal hecho, tal persona. *Universal, que no es lo mismo que general ni el resultado de una generalización*, ya que en esta última permanecen los elementos comunes y se quitan las diferencias.

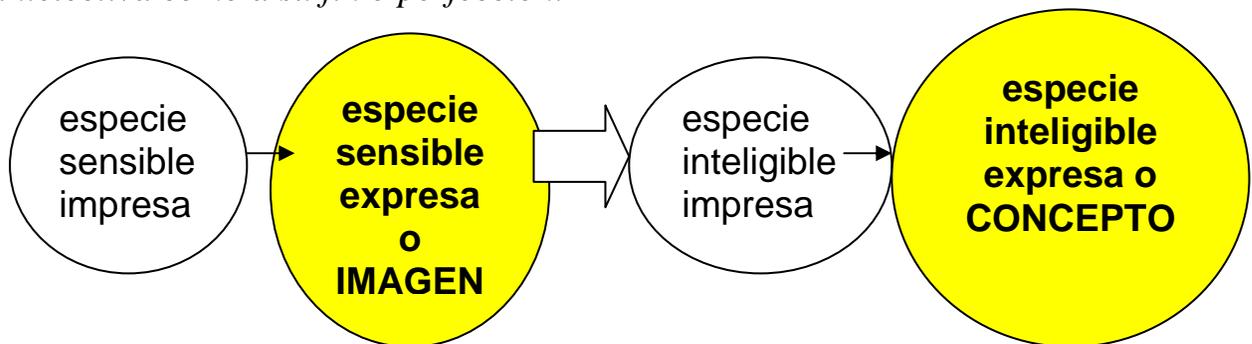
El intelecto agente o activo está *siempre despierto*. Su función es secundaria, debe reunir el material para que el otro intelecto, el posible o pasivo, contemple y considere o propiamente piense. El intelecto agente *despierta al* intelecto posible, lo hace pasar al acto de conocer.

El intelecto agente es como alguien que sale de pesca, tira la línea y el anzuelo en el mar de la sensibilidad y *pesca en las imágenes los inteligibles* o conceptos aunque en un estado virtual.

El intelecto agente es como un empleado o pasante *enviado a buscar en una biblioteca libros que él no entiende ni conoce* pero que hace el servicio de llevar a los que los consultarán y usarán.

La primera operación de la inteligencia puede compararse con la intuición sensible. En realidad sólo ésta es intuitiva, ya que las otras dos operaciones de esta potencia o facultad son discursivas, es decir que se mueven de un conocimiento a otro.

A la simple aprehensión sigue el juicio y luego el raciocinio, pero la inteligencia no descansa en el movimiento sino en la quietud de la contemplación. Por ello afirmamos que lo discursivo, propio del hombre en esta vida, no tiene sino razón de medio que se ordena a la contemplación intelectual como a su fin o perfección.



## 1. 2) El Juicio

### Descripción del Juicio:

El juicio es un acto por el cual la inteligencia **afirma o niega** como real una identidad entre dos conceptos distintos.

*Lo que constituye el acto de juzgar, su elemento esencial, es la **aserción o la afirmación**.*

- **No hay afirmación pura o vacía.** Lo que se afirma es una **relación** entre dos términos. En el juicio “S es P”, los términos son conceptos distintos; por el juicio se afirma que son idénticos en la realidad.
- **El juicio es el acto principal de la inteligencia.**
  - El juicio supone la simple aprehensión, que le proporciona su materia.
  - Por otra parte, el razonamiento no tiene como fin más que llegar a una conclusión, es decir, a una proposición, que es obra de un juicio.
- Por último, **el juicio es el único acto intelectual que es susceptible de verdad.** El juicio es el único acto en el que la inteligencia tiende a conformarse con lo real.

### Naturaleza y papel del juicio:

El papel del juicio es perfeccionar el conocimiento, es decir, llevarlo a su punto de perfección<sup>322</sup>. Y es lo que hace desde un doble punto de vista:

- **Subjetivamente, aclara un concepto confuso** distinguiendo sus elementos, y completa un concepto inadecuado añadiéndole diversas notas.

<sup>322</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 85, 5.

- **Objetivamente**, el juicio hace salir al pensamiento de la esfera de la subjetividad llevándolo a lo real.

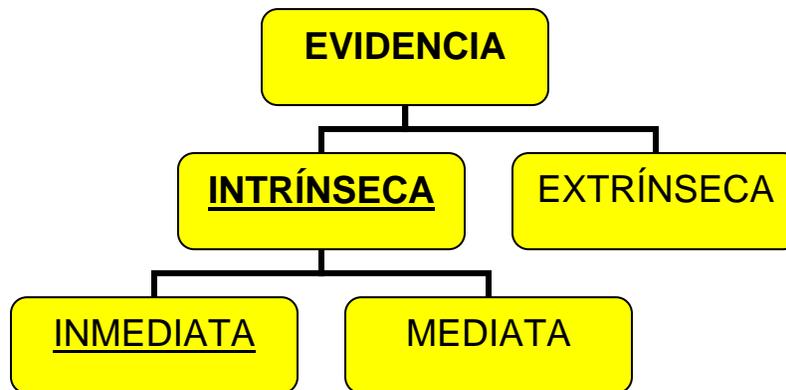
Las causas del Juicio:

Si se admite lo precedente, la causa del juicio es evidentemente **la inteligencia**, porque el juicio es un acto intelectual. Pero la cuestión que se plantea enseguida es **saber lo que determina la inteligencia a juzgar**.

Los principales factores del asentimiento son:

- **La evidencia intrínseca.** Hay evidencias que se imponen: en algunos casos, el juicio es determinado por la evidencia con la que el objeto, o la verdad, se presenta al sujeto. El tipo de evidencia que así se impone es la **evidencia intrínseca inmediata**: se encuentra en la experiencia sensible, que es una intuición de lo real, y en todos los principios primeros, proposiciones conocidas por sí mismas, es decir, tales que basta comprender sus términos para darse cuenta de la verdad. Por ejemplo: “el todo es mayor que la parte”. La **evidencia intrínseca** puede ser también **mediata**: es la que resulta de una demostración. La conclusión no es allí evidente por sí misma de un modo inmediato, pero está unida por un lazo necesario a unos principios inmediatamente evidentes, y participa de su evidencia.
- **La voluntad.**
  - La voluntad interviene siempre, al menos *indirectamente*, en el juicio moviendo a la inteligencia para que aplique la atención y aparte provisoriamente las objeciones posibles.
  - Pero la voluntad interviene *directamente sólo en los casos* en que solamente hay una **evidencia extrínseca o por testimonio**: el juicio no está determinado por los motivos intelectuales, de suerte que la afirmación depende de la voluntad, que en cierto modo refuerza la inteligencia. Es lo que ocurre en todos los conocimientos fundados en el testimonio de otro hombre, que, por grande que sea su autoridad, no hace intrínsecamente evidente para otro lo que dice. Todos nuestros conocimientos históricos, y una gran parte de nuestros conocimientos geográficos se basan en el testimonio. Incluso en el dominio propiamente científico, *nadie puede hacer por sí mismo todas las experiencias y todos los cálculos* que fundamentan las afirmaciones más seguras. Hay que fiarse, pues, del testimonio de otros hombres. Pero *el testimonio no hace a la verdad inmediatamente evidente*, y el juicio no es determinado por evidencia.
  - Por último, ocurre que *la voluntad supla a todo motivo intelectual*. Se afirma sin ninguna especie de evidencia, ni intrínseca ni extrínseca, simplemente *porque se quiere que esto sea así*. Tal juicio es una *creencia ciega*, un puro fanatismo.
- **La afectividad.** Los sentimientos, el interés, las pasiones, pueden mover también e influir sobre el juicio en cierta medida. Una pasión, por ejemplo, puede influir sobre el juicio de la inteligencia de dos maneras:
  - *Dirigiendo la atención*, de tal modo que no vemos más que lo que nos place.
  - *Gobernando la voluntad*, que a su vez manda a la inteligencia afirmar lo que conviene a la pasión del momento.

- **La práctica.** Es cierto que *la conducta influye sobre el juicio*. Esto se comprende por una exigencia de unidad de la consciencia humana: no se puede estar mucho tiempo dividido interiormente. *Si la práctica no se regula por las ideas, son las ideas las que se regularán por la práctica*, y siempre se hallarán razones para *justificarse* ante sí mismo y ante los demás. Inversamente, *si se vive según las exigencias de una verdad que sólo se ha entrevisto, ésta se va iluminando poco a poco en el espíritu y pasa al plano de las convicciones profundas*.



Explicuemos mejor con un ejemplo: La evidencia intrínseca, inmediata o mediata, es la que impone la luz misma, de una puesta del sol por ejemplo, vista directamente o indirectamente, a través de un filtro polarizador.

La luz de la evidencia extrínseca, en cambio, llega al sujeto indirectamente y se puede comparar al reflejo que destella sobre un espejo, como el poniente visto a través del espejo retrovisor del automóvil. Un testigo, en efecto, es el que ve, y por la luz que él refleja ven otros que confían en él. La evidencia extrínseca es el sentido más débil de evidencia.

### **Verdad, duda, opinión y certeza**

El hombre puede descubrir **la verdad** en el orden real dado en cuanto conocido. La verdad, incluyéndolo a él mismo, es anterior al hombre, en el sentido de que él no la crea ni construye sino que tiene la capacidad de descubrirla.

Es fundamental afirmar que *el hombre es capaz de la verdad*, evidencia que niega el escepticismo. Frente al *escepticismo*, afirmamos algunas evidencias primeras fundamentales entre las cuales *la capacidad de conocer la verdad*.

Pero distingamos que **la verdad**, a la que se opone *el error*, plantea el problema de la **relación de adecuación o inadecuación entre la inteligencia - a través del juicio - y la realidad**.

La **duda**, la **opinión** y la **certeza**, en cambio, se refieren a **estados del sujeto** (de la inteligencia) de acuerdo a la *repercusión* en ella de la cosa conocida. De modo que *podrían darse una certeza sin verdad o una verdad con asentimiento opinable*.

La duda, opinión y la certeza se corresponden correlativamente, *por parte del objeto* conocido: la duda con la *posibilidad*, la opinión con la *probabilidad*, la certeza con la *evidencia*.

**El único criterio auténtico de certeza es la evidencia.** Sin evidencia no debe emitirse un juicio con certeza, aunque muchas veces los hombres emiten juicios como si fueran “ciertos” aunque fundados en mera probabilidad e incluso en mera posibilidad.

La *evidencia*, propiedad del objeto, *único criterio válido de certeza, estado del sujeto*, corresponde con *la verdad en cuanto relación de adecuación del sujeto al objeto*. Esto hace a la *verdad objetiva*.

Cuando no hay evidencia sino solamente *probabilidad*, la inteligencia no debe emitir un juicio cierto sino una *opinión*, que es **un juicio pero con temor a equivocarse**. Si hay juicio, hay alguna verdad; pero una verdad que no cuenta con un asentimiento firme o cierto por parte del sujeto.

Cuando ni siquiera hay probabilidad sino solamente *posibilidad*, ante igualdad de pros y contras, la inteligencia *suspende el juicio*. En eso consiste la *duda*, en la suspensión del juicio. En ese caso, *no se puede hablar de verdad*, porque ni siquiera hay juicio.

<b>POR PARTE DEL SUJETO</b>	<b>RELACIÓN DE ADECUACIÓN SUJETO Y OBJETO</b>	<b>POR PARTE DEL OBJETO</b>
certeza	Juicio: verdad o error	<b>evidencia</b>
opinión	Juicio: verdad o error	probabilidad
duda	Suspensión del juicio	posibilidad

La *verdad* se define como **la adecuación de la inteligencia y la realidad**.

En la verdad “la que mide” es la realidad, y *la inteligencia “es medida por”* las cosas. Eso es así en el *orden teórico*, aunque en el *orden práctico* es la inteligencia del artista o técnico la que “mide” la materia que transforma. Sin embargo, como el orden práctico se fundamenta en el orden teórico, en definitiva, *es la realidad la que mide a la inteligencia del hombre*, incluso del artista, que copia de la naturaleza las formas bellas que imprime en la materia<sup>323</sup>.

Esa verdad humana, adecuación de la inteligencia a la realidad, no puede, pues, resultar del **consenso**, como muchos hoy sostienen, a no ser que se entienda del consenso que provoca la evidencia de las cosas o que es *resultado* de ella.

A la verdad *no la crea* el hombre, negando lo que afirma el **constructivismo**. A la verdad el sujeto *la encuentra como algo objetivo dado*, que tiene en el sujeto una resonancia intencional esencial. A medida que *la va descubriendo* el hombre va “*construyendo*” *gradualmente el edificio del conocimiento como reflejo de la realidad*.

A la verdad no la ve de golpe sino que *la va encontrando y completando de a poco*, porque la realidad siempre *trasciende* su capacidad de comprenderla y abarcarla. Unos hombres ven más que otros y cada uno desde una *perspectiva o contexto* distinto pero complementario, aunque sin negar la exigencia de objetividad. *A la verdad total no la descubre un hombre solo* y no se puede prescindir de la *tradición y cultura* de la humanidad, como si el conocimiento pudiese comenzar de cero (vano intento de Descartes y otros modernos).

<sup>323</sup> Cf. Tomás de Aquino, cuestión disputada De Veritate.

### 1. 3) El Razonamiento discursivo

#### Descripción de la inferencia:

- *El acto mental de razonar, la inferencia, aparece a primera vista como una serie o sucesión de juicios. De ahí viene el nombre de discurso que a menudo se le da (que viene de correr o pasar de un punto a otro).*
- *Pero una simple sucesión de juicios no constituye un razonamiento. Las enunciaciones de los juicios pueden ser sin consecuencia, aunque se sucedan, como ocurre a menudo en el pensamiento espontáneo: “Esto es lindo, pero tengo frío y hambre”. O bien, los juicios pueden seguirse en un orden meramente cronológico, como cuando relatamos el desarrollo de los acontecimientos de una historia. Para que haya razonamiento, es necesario que los juicios dependan los unos de los otros. Esta dependencia objetiva se expresa en nuestra lengua por las conjunciones “ahora bien”, “pues”, “porque”, “por consiguiente”, “por tanto”, etc.*
- *Así, el acto de razonar consiste no en poner las proposiciones de los juicios, premisas y conclusión, ni tampoco en pasar de unas a otras, sino en ordenarlas de tal modo que se encadenen, o relacionarlas por un lazo necesario, o incluso simplemente en ver su dependencia.*
- *El razonamiento no tiene su fin en sí mismo. No se razona por razonar sino para concluir. El fin del razonamiento es, pues, su conclusión. Ésta ordinariamente es conocida de antemano, pero su verdad no aparece, y, por tanto, queda sólo como posible, verosímil o probable. El razonamiento tiene como fin verificarla, es decir, verla como dependiente de juicios ya tenidos como verdaderos; así se la hace participante de su evidencia. Si fuese evidente por sí misma, no habría motivo para razonar.*
- *La pretensión de demostrarlo todo es absurda. La demostración supone unos principios primeros evidentes; solamente se hace posible apoyándose en ellos. Estas evidencias están implicadas en el razonamiento mismo. Así, el razonamiento tipo de la matemática “ $A=B$ ,  $B=C$ , por lo tanto,  $A=C$ ” supone el principio evidente: “Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí”.*

#### Propiedades del conocimiento intelectual

Inserto aquí el resumen de un texto de B. Mondin<sup>324</sup> en el que señala las propiedades más importantes del conocimiento intelectual: universalidad, intencionalidad, mundanidad, prospectividad, personalisticidad e historicidad.

- *Universalidad:* por oposición al conocimiento sensible, que representa objetos singulares.
- *Intencionalidad:* o sea, la propiedad de referirse a otra cosa distinta de sí, al objeto.
- *Mundanidad:* o la relación que el conocimiento intelectual tiene siempre con el mundo, como consecuencia lógica de la intencionalidad; la apertura o tendencia al ente real, a las cosas.
- *Carácter Prospectivo:* o la capacidad del conocimiento humano de alcanzar *aspectos parciales* de la realidad, siendo que la

<sup>324</sup> Cf. L'Uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica, Milano, Massimo, 1993, sett. edizione, p. 90 ss.

realidad posee muchos aspectos que es imposible comprender de un solo golpe y que son alcanzados situándose la inteligencia en una prospectiva particular.

- *Carácter personalístico*: o el carácter humano del conocimiento, a la medida del hombre, de sus exigencias, su ambiente, su cultura.
- *Historicidad*: o la propiedad de estar profundamente marcado por el sello del tiempo, sin perder no obstante objetividad.

Blanco<sup>325</sup> se detiene a explicar *la progresividad del conocimiento intelectual*. El conocimiento intelectual, en razón del proceso abstractivo mismo, es un proceso de conocimiento que *va de formas más generales a formas más específicas*. Nunca se parte de un conocimiento comprensivo, abarcador de esencias; *el concepto comprensivo se da al término del proceso intelectual*. Esto supone:

- Una multiplicidad numérica de actos intelectuales.
- Que cuando el sujeto descubre algo, busca afirmarlo o negarlo, pasa al acto judicativo; y de ciertos juicios pasa a formas nuevas de conocimiento mediante el raciocinio.

Esta progresividad del conocimiento tiene como *punto de partida conceptos y principios primeros*: el concepto del ser y la nada; el primer principio, el de no contradicción; los conceptos de lo otro, la alteridad, de lo uno y lo múltiple, de bien y de mal, de causa, de sustancia y accidente; los principios de identidad, de causalidad; el primer principio práctico de hacer el bien y evitar el mal, etc.

La progresividad del conocimiento puede realizarse de dos maneras:

- *De manera empírica o presistemática*, ligada a la experiencia de la vida, personal o generacional histórica.
- *De manera epistémico o sistemática*: es la que se da en el saber o las ciencias y la sabiduría.

La progresividad del conocimiento supone *la conservación de lo adquirido* y se apoya en *la memoria intelectual*, como función del intelecto que tiene cuatro tareas fundamentales:

1. La memoria es la capacidad que tiene la inteligencia de *retener las especies inteligibles* abstraídas de las imágenes.
2. La memoria *conserva los hábitos intelectuales*: sabiduría, ciencia, etc.
3. La memoria *reconoce el acto intelectual anterior*, como intelección del intelecto sobre sí mismo en cuanto tiene conciencia de sus actos pretéritos (reflexión propia).
4. La memoria es *conciencia de un acto de la sensibilidad que pertenece a la experiencia pretérita* (reflexión impropia).

## 2. El objeto de la inteligencia

El conjunto de las tesis correspondientes al objeto de la inteligencia podría ser formulado así:

---

<sup>325</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 456-459.

**La inteligencia humana es una potencia o facultad de conocimiento de naturaleza espiritual, que tiene por objeto general todas las cosas en cuanto inteligibles, por objeto formal común el ente, por objeto formal propio directo (“lo primero conocido”) la “quididad” universal de las cosas materiales obtenida por abstracción a partir de las imágenes ; por objeto formal propio indirecto (segundo) ella se conoce a sí misma y a las cosas en cuanto singulares por reflexión, y conoce por analogía las cosas espirituales.**

### 2.a) El objeto general de la inteligencia

El *objeto general* de la inteligencia es *la suma de todas las cosas o todos los objetos en cuanto cognoscibles o inteligibles*, una esfera de extensión prácticamente infinita.

### 2.b) El objeto formal común de la inteligencia

*El objeto formal común de la inteligencia*, se refiere al objeto formal de *toda inteligencia*, cualquiera que sea, divina o creada, espiritual pura o encarnada; el aspecto bajo el cual la inteligencia *en cuanto tal* alcanza su objeto general. Se trata de las leyes y caracteres válidos para toda inteligencia.

***El objeto formal común de toda inteligencia es el ente.***

***El objeto formal común<sup>326</sup> es el ente, el ente en toda su universalidad. Ente, “lo que es”, comprendiendo:***

- “lo que es”: esencia
- “lo que es”: existe, es (es real)

### 2. c) El objeto formal propio de la inteligencia humana, directo e indirecto<sup>327</sup>

*El objeto formal propio de la inteligencia humana*, se refiere no ya a toda inteligencia sino a la inteligencia humana, finita y encarnada, con sus leyes y objetos especiales. El objeto formal propio de la inteligencia humana es una *determinación* del objeto formal común. Puede ser *directo* (o primero) e *indirecto* (o mediato).

***El objeto formal propio directo de la inteligencia humana, o lo primero conocido por ella, es la “quididad” de las cosas materiales, representadas por las imágenes, “quididad” que es conocida por el intelecto como abstracta y universal.***

*El horizonte natural de la inteligencia humana está dado por el mundo corpóreo, la totalidad de las sustancias corpóreas. En este horizonte, el **objeto adecuado** de la inteligencia humana es lo corpóreo, y de lo corpóreo*

<sup>326</sup> Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, Págs. 415-421.

<sup>327</sup> Cf. Santo Tomás, Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles, Libro III, Lección VIII, del cual existe edición en español.

una esencia o naturaleza determinada que primariamente es captada a un nivel abstracto y universal (*S. Th. I, 84, 1; 86, 1 ad 4*).

*Tal realidad, pensada como abstracta y universal, lo inteligible, es primariamente la sustancia corpórea y secundariamente sus accidentes. Lo que la inteligencia mediante la sensibilidad capta en la realidad es la sustancia, que, al ser captada es universalizada.*<sup>328</sup>

El objeto formal propio indirecto (segundo) de la inteligencia humana:

**Además de la “quiddidad” abstracta de las cosas materiales, la inteligencia humana puede alcanzar otros objetos por caminos mediatos o indirectos: ella misma y las cosas singulares por reflexión, y las cosas inmateriales por analogía.**

## **2.c) 1) La inteligencia se conoce a sí misma (en cuanto a su existencia) por reflexión**

La inteligencia es capaz de autoconciencia propia.

Pero la inteligencia *no es para sí misma un objeto directo o primero*; solamente se conoce por reflexión *después* y sobre un acto directo de conocimiento del mundo. El orden de las operaciones es el siguiente: Hay primero *un acto directo* de conocimiento que tiene por objeto una esencia de una cosa material; por *reflexión* la inteligencia conoce primero *su acto*, después llega a conocerse *a sí misma como principio del acto*. Esto no es un razonamiento sino *una percepción refleja o una intuición de la inteligencia en y por su acto*.

La inteligencia *percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia*, pues por ser ente espiritual *sólo puede conocerse por analogía*, y no sin alguna dificultad<sup>329</sup>.

Si el objeto formal propio de la inteligencia humana es una o varias o todas las quiddidades corporales del universo, se sigue que ella puede revertir sobre sí misma y conocer algo que *no es su objeto propio pero que conoce a través de su objeto propio: su propia subjetividad pensante*.

## **2. c) 2) La inteligencia conoce lo singular por reflexión**

Es también un hecho evidente que el hombre puede tener alguna idea de las cosas en cuanto *individuales o singulares*. El conocimiento intelectual de lo singular se produce también *“como por una especie de reflexión”*, como dice Santo Tomás<sup>330</sup>, pero orientada *en sentido inverso*.

Se da primero el acto directo de conocimiento del mundo, después la reflexión sobre este acto, pero en lugar de remontar del acto a su principio

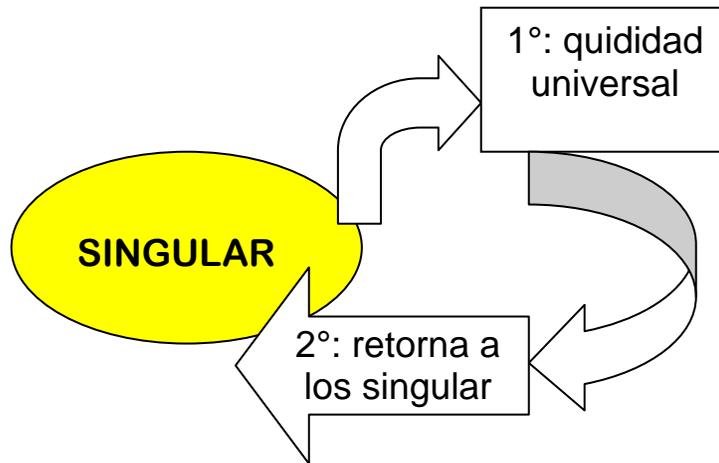
<sup>328</sup> Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, Págs. 414-315.

<sup>329</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 87, 1 y 3.

<sup>330</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 86, 1; De Veritate, 10, 5.

activo, la reflexión desciende hacia la fuente objetiva del acto, a saber, la imagen.

El conocimiento de lo singular se expresa en un juicio de la inteligencia que capta lo real singular: “Sócrates es hombre” (en donde la cópula tiene también valor existencial), en unión con la imaginación, la memoria y la cogitativa. Pero se trata de un conocimiento inmediato, no argüitivo.



### 2. c) 3) La inteligencia conoce entes espirituales por analogía

Podemos conocer otros objetos distintos de las cosas materiales: entes inmatrimales y espirituales. Pero no podemos tener de ellos una idea propia, sino sólo una idea analógica<sup>331</sup>.

El conocimiento de los entes espirituales por analogía, supone previamente conocida la existencia de esos entes espirituales, y tiene por finalidad determinar su naturaleza o su esencia.

Ahora bien, la existencia de la cosa puede ser obtenida por la experiencia y la razón o por la revelación divina y la fe. La existencia del alma espiritual nos es dada por la experiencia; la existencia de Dios, por la razón o por la fe; la existencia de los ángeles, solamente por la fe.

La inteligencia humana también conoce por analogía su propia naturaleza espiritual (su existencia por reflexión). Y, una vez que la revelación divina le habla de los ángeles, el conocimiento analógico (filosofía) ayuda a la teología en su profundización acerca de la naturaleza de los espíritus puros.

### 3. Naturaleza de la inteligencia como potencia o facultad espiritual

*La inteligencia humana es una potencia o facultad espiritual, es decir, subjetiva, intrínseca y ontológicamente (en cuanto al ser) independiente del cuerpo, aunque objetiva (extrínsecamente), genética y funcionalmente (en cuanto al operar) dependiente de él.*

Y se prueba así:

#### 1º) Por la experiencia de las tres operaciones de la inteligencia.

- **Por la simple aprehensión**, la inteligencia capta una “quiddidad” abstracta y universal. Ahora bien, ésta no puede ser corpórea, pues

<sup>331</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 88, 1 y 2.

*todo cuerpo es singular*. Por lo tanto, el acto que aprehende la “*quididad*” es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

- **Por el juicio**, la inteligencia afirma o capta una *relación abstracta* entre dos conceptos abstractos. Ahora bien, esta relación no puede ser material. Por lo tanto el acto de juzgar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.
- **Por el razonamiento**, la inteligencia capta un lazo de *dependencia necesaria* entre unos juicios. Esta *necesidad lógica* es también *abstracta*, porque el razonamiento despliega las propiedades de la esencia, y, por tanto, inmaterial. Luego el acto de razonar es espiritual, y el principio de ese acto, la inteligencia, lo es igualmente.

2°) **Por la capacidad de reflexión**. Por la reflexión la inteligencia capta su acto y a sí misma. Pero, si fuera orgánica no lo podría hacer. Porque un órgano no puede volverse sobre sí mismo, pues está constituido por partes extensas y dos partes físicas no pueden coincidir en virtud de la impenetrabilidad de la materia. Por tanto, el acto de reflexión es espiritual y lo es igualmente la inteligencia que lo realiza<sup>332</sup>.

La reflexión no consiste en examinar un problema, “reflexionar” sobre alguna cosa, sino en *reflexionar sobre sí*.

Quede claro, pues, que se trata de una *espiritualidad estricta y rigurosamente hablando*, y no de una cierta inmaterialidad como algo más sutil dentro de la materia. *La inteligencia y la voluntad son potencias o facultades espirituales tanto como el alma*, forma sustancial del hombre, en la que inhiere directamente y de cuya *subsistencia* participan después de la muerte y de la separación del alma y el cuerpo.

Entre los *corolarios* o consecuencias de la tesis, importa destacar que:

***El cerebro no es órgano sino condición del pensamiento*** (de ahí la dependencia objetiva y extrínseca). El cerebro y todo el sistema nervioso es el órgano de todas las operaciones sensibles que son la condición del pensamiento. Pero si entendemos por pensamiento los actos intelectuales estrictamente tomados, no corresponde hablar de ningún órgano corpóreo. La *dependencia extrínseca u objetiva* de la inteligencia en relación con el cuerpo basta para explicar por qué *las lesiones del cerebro* provocan enfermedades mentales, y por qué ciertas sustancias químicas pueden influir en el pensamiento.

Los sentidos y el cerebro “*le proporcionan el material para pensar*”; “el cerebro es la *condición* para pensar, pero no es la *causa productora* del pensamiento”; “la inteligencia tiene la capacidad de colocarse, de algún modo, *más allá y más arriba* del propio cerebro, puesto que *consigue pensarlo*; el ojo no se ve a sí mismo”<sup>333</sup>.

Esta ***intrínseca trascendencia*** de la inteligencia sobre toda organicidad, o exclusión de órgano propio, que se expresa como *independencia* o espiritualidad en sentido estricto no contradice la ***dependencia objetiva, genética y funcional***, de la inteligencia con respecto a la imaginación<sup>334</sup>.

<sup>332</sup> Cf. Tomás de Aquino, Contra Gentiles II, 49 y 65.

<sup>333</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Págs. 142-143.

<sup>334</sup> Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. VII.

### **Noción de inteligencia**<sup>335</sup>:

#### **La inteligencia no es sólo ni principalmente:**

**Capacidad de conocimiento relacional**, como si su función fuera organizar el caos sensorial mediante la estructuración en relaciones. Es propio de la inteligencia, *el conocimiento de relaciones abstractas; pero la capacidad de percibir relaciones concretas ya se da al nivel de la sensibilidad.*

**Capacidad de fabricar utensilios** (*teoría del homo faber*) y de variar indefinidamente su fabricación, capacidad de acción y no de conocimiento. La *dimensión productiva del hombre* está fundada en la capacidad de captación del universo por la inteligencia. La *dimensión técnica* es un aspecto o uso de la inteligencia pero no su naturaleza más profunda.

**Capacidad de adaptación a situaciones o circunstancias nuevas**, no previstas para la especie. Esta definición vale para la estimativa o inteligencia animal. Es una noción biológica que no vale para la inteligencia conceptual. En el hombre *hay otras finalidades que desbordan la finalidad biológica*. Si en el hombre hay adaptación a situaciones nuevas es porque hay una comprensión previa de la situación por la capacidad de conocimiento de esencias o de lo real.

Estas teorías corresponden a tres modos inadecuados de definir la inteligencia según Blanco: *la inteligencia relacional, la inteligencia fabricadora y la inteligencia adaptativa.*

#### **Pero la inteligencia tampoco es sólo ni principalmente:**

**Rendimiento, nivel o éxito en tareas**. Esta noción se maneja en psicometría. Es difícil separar en el sujeto, y, por tanto, difícil determinar qué es lo que los tests miden: saber adquirido, habilidad innata o potencia intelectual del sujeto. Sin negar esto, se plantea la pregunta por *la potencia fundamental que lo hace posible*.

**Reestructuración del campo perceptivo** (*Gestalt*). La pregunta queda pendiente: *¿qué es lo que hace posible esa reestructuración del campo perceptivo?*.

#### **La inteligencia es:**

**Una potencia o facultad de naturaleza espiritual capaz de conocimiento de las esencias y de la verdad de las cosas.**

#### **Conclusiones:**<sup>336</sup>

1) El **carácter potencial e indeterminado de la inteligencia humana**, en cuanto **“intelecto posible”** o capacidad de conocimiento, en cuanto *depende genéticamente de la sensibilidad*, la que es fuente de los contenidos intelectuales, en cuanto *se actualiza progresivamente*.

<sup>335</sup> Cf. Blanco, G. – Apuntes de clase para uso de los alumnos y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 402-409.

<sup>336</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 435-440 y 459-462.

2) La inteligencia es **una potencia de conocimiento única en cada individuo humano pero no única para todos los individuos pensantes** (como pensaban erróneamente los árabes medievales, sobre todo Averroes, quienes, interpretando textos del libro “De Anima” de Aristóteles, afirmaban *un intelecto separado común para toda la especie*). *El principio efector del acto intelectual tiene que ser constitutivo de cada uno porque de otra forma no soy yo quien entiende sino alguien que entiende en mí.*

3) La inteligencia es **una potencia inorgánica o espiritual**, porque si fuera orgánica su órgano la limitaría a lo corpóreo presente y singular, mientras que la característica de la inteligencia es *no estar limitada a lo corpóreo presente y singular y versar sobre lo abstracto universal*, y dar el paso hacia las cosas espirituales. Si fuera orgánica le sería imposible *trascender* lo corpóreo.

4) En la inteligencia y en la vida espiritual **el momento más alto es siempre el momento teórico o contemplativo**. Porque *condiciona* todos los demás y porque todos los demás lo suponen y se apoyan en él. El momento contemplativo siempre es *lo primero*. La acción, la **praxis** y el amor suponen y se fundan en el conocimiento.

### El sentido de los términos “inteligencia” y “razón”:<sup>337</sup>

La potencia o facultad humana que *los latinos* llamaron “**intellectus**”, “**intelligentia**”, “**ratio**”, “**cogitatio**” y “**mens**” corresponde a lo que *los griegos* denominaban “**nous**”, cuyo acto es la “**noésis**” o intelección, cuyo objeto es el “**nóema**” o lo inteligible. El “**nous**” era también llamado “**diánoia**” en cuanto la misma potencia o facultad atraviesa, penetra, segrega, separa, distingue.

En la Edad Media se usó el verbo “**pensare**”, que significa primariamente *la acción de pesar*, a la que se parece nuestra actividad intelectual que mira el pro y el contra de algo, que *pondera* (ponderar viene de “**pondus**”, que significa peso). Del latín “**pensare**” derivaron en las lenguas romances: “**pensée**” en francés, “**pensiero**” en italiano, “**pensamiento**” en español.

“**Intellectus**” viene del latín “**inter legere**”, que quiere decir “**leer entre líneas**”, *entreleer en las cosas que es lo básico o entreleer en el mundo fenoménico algo mucho más profundo que los datos de los sentidos*. Esto es para él más firme que la etimología propuesta por Tomás de Aquino, que aunque expresa algo adecuado, como etimología era falsa: “**intus legere**”, o sea, “**leer adentro**”, *la inteligencia lee dentro*.

La potencia o facultad de razonar se llama “**razón**”<sup>338</sup>.

Pero el término “**razón**” tiene *diversos sentidos*.

- **Sentido etimológico**. Razón viene del verbo latino “**reor**”, que significa: *creer, pensar, calcular*; “**ratio**” significa: *cuenta, razonamiento, justificación*.
- **Sentido subjetivo**. Es el sentido más corriente. Se trata, en general, de *una potencia o facultad de conocimiento, pero con numerosos matices*:  
“**Razón**”
  - *El conocimiento natural que engloba todas las potencias o facultades, incluso los sentidos*. En esta acepción, “**razón**” *se distingue de la fe*,

<sup>337</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires, 2002, Págs. 398-402.

<sup>338</sup> Cf. Verneaux, Filosofía del hombre.

conocimiento por revelación divina sobrenatural que tiene por objeto las verdades inaccesibles a la razón.

- Estrictamente, la potencia o facultad de “razonar” (“Ratio”) o la función “discursiva” de la inteligencia. Se opone a la inteligencia en cuanto potencia o facultad de comprender (“intellectus”), de captar como intuitivamente la “quiddidad” o esencia, y de juzgar. Es el sentido del realismo tomasiano.

#### Naturaleza de la razón:

*La potencia o facultad de razonar no es diferente de la potencia o facultad de comprender y juzgar*<sup>339</sup>. Entre la inteligencia y la razón existe solamente la diferencia que hay entre *el reposo y el movimiento*, lo perfecto y lo imperfecto. La inteligencia es una función que podemos llamar *intuitiva* que capta la verdad; la razón es una función *discursiva* que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, *el objeto formal es el mismo: la verdad*; la diferencia reside solamente en *el modo* de alcanzar la verdad.

*La razón es la inteligencia misma en cuanto se mueve*, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra. La *necesidad* que tenemos de razonar para establecer verdades es *el signo de la imperfección de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda la verdad a la primera mirada*. Dios no necesita razonar porque toda verdad está presente a su mirada. Por otra parte, el razonamiento es para nosotros *un instrumento de progreso* porque, gracias a él, descubrimos verdades nuevas.

*La razón no puede bastarse a sí misma*. Se enraíza en la “intuición” de los *primeros principios*, que son indemostrables porque son primeros, pero no tienen necesidad de ser demostrados porque son evidentes<sup>340</sup>.

Comentando el texto de Verneaux diremos que *la discursividad es un accidente “propio” del hombre* en cuanto totalidad de espíritu y cuerpo y en la medida en que el alma permanece unida al cuerpo. El alma separada del justo en la bienaventuranza eterna no necesita razonar para contemplar la esencia de Dios, lo que hace intuitivamente y sin mediación de especie inteligible (“cara a cara”), por una gracia que eleva la naturaleza. Tampoco el ángel necesita razonar; su conocimiento es intuitivo y por ideas infusas. Por ello, afirma J. Maritain en alguna de sus obras que Descartes, al identificar el hombre con el “cogito” y fundar su dualismo, hizo del hombre un ángel (Maritain habla del “angelismo” de Descartes).

La discursividad es un “propio” del hombre en su estado actual y tiene *su raíz en la corporeidad humana*. Es signo de su imperfección ontológica en la escala jerárquica de las inteligencias creadas e increada. No obstante, esto debemos equilibrarlo con la advertencia que hace J. Pieper en su obra “El ocio y la vida intelectual”, para quien Kant es el culpable de la identificación que normalmente hacemos entre *pensamiento y esfuerzo*. En efecto, el carácter discursivo de la inteligencia humana tiene sentido de *medio en orden al fin*, y *el fin de la inteligencia es el descanso o la quietud* (no el esfuerzo discursivo) en la contemplación de la verdad, que tiene razón de fin o acto.

Pieper habla de momentos contemplativos (“intellectus”) que deben *cortar perpendicularmente* el ascenso discursivo de la inteligencia. Queda pendiente la polémica acerca de si se puede en rigor hablar de una *intuición intelectual*. El sentido fuerte de la intuición se da propiamente en la sensación,

<sup>339</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 79, 8.

<sup>340</sup> Tomás de Aquino, De Veritate, 8, 15; Suma de Teología I-II, 51, 1, I, 79, 12.

pero, al menos en sentido derivado, se puede llamar como *una suerte de intuición* la captación de la “quiddidad” o esencia o en la de los primeros principios.

### Los hábitos intelectuales

Después de haber estudiado las operaciones de la inteligencia, corresponde tratar de los hábitos operativos que la perfeccionan.

Este capítulo debe inscribirse en el contexto de otro más amplio que es el de los hábitos del hombre, que normalmente se estudia en Ética.

Retengamos que los hábitos son *cualidades o disposiciones estables que inhieren sobre el sujeto o sobre algunas potencias o facultades*.

Hay hábitos *entitativos* (la salud) y hábitos operativos. Si el sujeto de inherencia es una potencia o facultad, el hábito se denomina *operativo y cualifica* a esa potencia o facultad para *obrar mejor*, esto es: *más fácil, más pronto y más deleitablemente*.

Las potencias o facultades en las que inhieren *propiamente* hábitos son las superiores, la inteligencia y la voluntad. Sólo las potencias o facultades espirituales pueden ser, *propiamente, sujeto de hábitos virtuosos*, porque *por la universalidad e indeterminación de su objeto* no están inclinadas establemente hacia objetos determinados, lo que logran por esas cualidades que las perfeccionan.

Los hábitos que *hacen bueno al hombre* se denominan *virtudes*. Los hábitos que no hacen bueno al hombre se denominan *vicios*.

De los *hábitos que cualifican la inteligencia* sólo uno se llama propiamente virtud y es *la prudencia*. Los demás hábitos intelectuales, si se dicen virtudes lo son impropiamente, porque el poseerlos no hace necesariamente bueno al hombre.

Son *hábitos intelectuales naturales innatos* “la inteligencia” de los primeros principios teóricos evidentes (de contradicción, etc.) y “la sindéresis” de los primeros principios evidentes del obrar (“hay que hacer el bien y evitar el mal”).

Son *hábitos intelectuales naturales adquiridos teóricos* la ciencia y la sabiduría (según sean de las *conclusiones* por las *causas* inmediatas o las causas últimas) y *prácticos* la prudencia (que aplica las normas universales de la ley moral al obrar de la situación concreta) y el arte o la técnica (hábito que aplica las reglas universales del manejo de la materia para que el hombre fabrique cosas útiles y bellas).

Son *hábitos intelectuales sobrenaturales o infusos* que inhieren sobre la inteligencia la virtud teologal de la fe y los dones del Espíritu Santo intelectuales (estos últimos hábitos *dispositivos* a la acción del Espíritu Santo): entendimiento, ciencia, sabiduría, consejo.

Más adelante estudiaremos las *virtudes que inhieren y perfeccionan la voluntad*, y a través de ella en las otras potencias o facultades imperadas por la voluntad: la esperanza y la caridad, entre las teologales; la justicia, la templanza y la fortaleza, entre las cardinales, éstas dos últimas para el dominio político de los apetitos concupiscible e irascible respectivamente; los dones infusos del Espíritu Santo: fortaleza, piedad y temor de Dios.

De acuerdo a la *tipología* de Lersch, en los distintos sujetos, los hábitos intelectuales, o el pensamiento puede ser<sup>341</sup>:

---

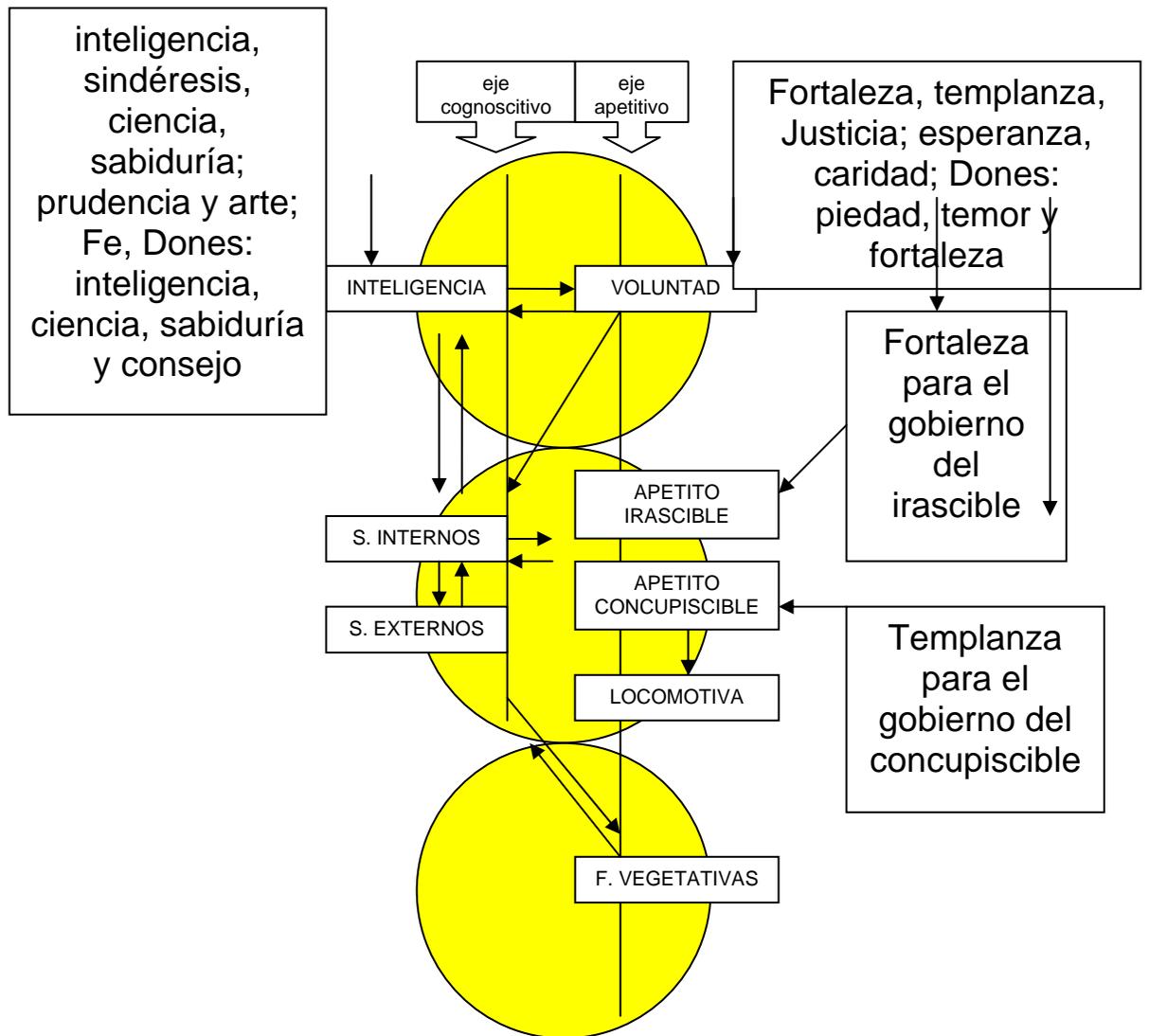
<sup>341</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pág. 155-156. La tipología es modificada por la autora.

- ✚ *Profundo o superficial*, de acuerdo con la capacidad de penetración en los distintos niveles de una misma realidad.
- ✚ *Objetivo o apasionado*, por su dependencia del orden real y su mayor o menor capacidad de autonomía respecto de la afectividad.
- ✚ *Móvil o rígido*, según su capacidad de considerar desde diversas perspectivas una misma realidad.
- ✚ *Particular, universal abstracto o universal en lo concreto*, según el modo y dirección de su operación: si se queda con facilidad en lo particular, si es más inclinado a universalizar (en abstracto) o si es capaz de interpretar lo singular con los principios universales y descubrir con facilidad un orden universal en lo singular.
- ✚ *Preciso o confuso*, por su mayor o menor capacidad de distinguir aspectos en las realidades que son materia de juicio.
- ✚ *Parcial o integrado*, atendiendo a su capacidad de ubicar lo conocido en un esquema de totalidad (en un orden real, no meramente formal).
- ✚ *Autónomo o heterónomo*, de acuerdo con la capacidad de esfuerzo creativo y juicio crítico que inclina al sujeto a adherir a lo que con su intelecto ha visto claro, no simplemente al juicio de otro.

Se observan hoy como *obstáculos más comunes en el modo de proceder del intelecto*: la confusión, la falsa movilidad con detrimento de la profundidad, la falsa autonomía (por la cual el intelecto se independiza del orden real), la fragmentación (más allá de la parcialidad) y, unas veces como causa, otras como consecuencia, el predominio de la actividad sobre la dimensión contemplativa del intelecto<sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pp. 155-156.



## UNIDAD 9 EL APETITO RACIONAL: LA VOLUNTAD

### 1. Noción. Descripción del acto voluntario: querer y deseo; análisis del acto voluntario

*La voluntad es el apetito elícito racional. Es la potencia o facultad tendencial despertada e iniciada (aunque no determinada) por el conocimiento de un bien por parte de la inteligencia.*

La voluntad es *una potencia o facultad de naturaleza espiritual* cuyo objeto formal es *el bien* tal como es concebido y presentado por la inteligencia.

El *acto propio* de la voluntad se denomina *acto voluntario*.

El “querer” de la voluntad se presenta como *irreductible y superior* al “desear” del apetito sensitivo, aunque a veces querer y desear sean *concomitantes y concurrentes*. La diferencia aparece claramente cuando hay *oposición* entre el querer de la voluntad y el deseo. Así, por ejemplo, *no deseamos* el jarabe de mal gusto aunque *queremos* tomarlo porque sabemos que nos hará bien para curarnos; y *queremos* abstenernos de carne el viernes aunque *deseamos* un buen asado que está cocinando el vecino y que huele tan bien.

*Acto Voluntario es aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento de fin (con advertencia y consentimiento).*

O también: *el acto que procede de la voluntad en el orden de la causalidad eficiente, que proviene del interior de la potencia (lo que excluye la violencia), con conocimiento y querer del fin<sup>343</sup>.*

El voluntario se clasifica en *voluntario elícito* y *voluntario imperado*, según se refiera a actos directamente producidos por la misma voluntad o a actos producidos por otras potencias pero bajo el influjo o imperio de la voluntad.

Lo opuesto al acto voluntario se denomina *no voluntario o involuntario*.

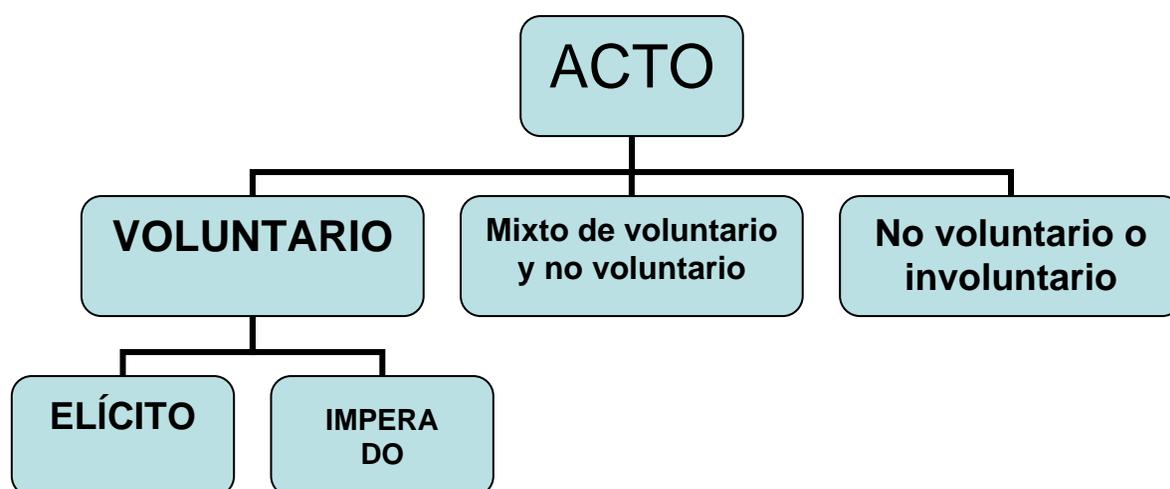
En Ética se estudian las causas del acto no voluntario o de un acto que resulta *mezcla de voluntario y no voluntario*, y, por lo mismo, no imputable o imputable con atenuantes: violencia, miedo, pasiones, etc. Importa, por tanto, establecer los fundamentos antropológicos que serán requeridos ulteriormente para la reflexión ética.

El acto voluntario libre es el que se denomina “*acto humano*”, en oposición a otros actos llamados “*actos del hombre*” (que solamente *ocurren o acaecen* en nosotros pero no son producidos voluntariamente por nosotros).

En el análisis del acto voluntario se puede apreciar la intervención de las dos potencias o facultades superiores del hombre, la inteligencia y la voluntad, y el ejercicio de la libertad.

---

<sup>343</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Pág. 485.



### Análisis del acto voluntario: las doce fases

Un acto voluntario completo tiene doce fases. Como hay interferencia constante entre la inteligencia y la voluntad, seis de estas fases conciernen a la inteligencia y seis a la voluntad.

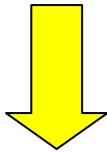
En el esquema que sigue, la columna de la derecha comprende los momentos de la inteligencia; la de la izquierda, los momentos de la voluntad. La secuencia numérica señala la sucesión de las intervenciones de la inteligencia y de la voluntad.

El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución. Por ello, el orden del fin y de los medios en la intención, se invierte en la ejecución, y se convierte en: medios que realizan el fin.

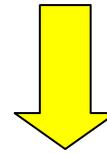
Se trata de un acto voluntario libre. Los primeros momentos de la voluntad donde formalmente aparece la libertad están puestos en mayúsculas: la intención del fin y la elección de los medios. Pero la voluntad no obra sino movida por la inteligencia.

ACTO VOLUNTARIO<sup>344</sup>

Fases de la inteligencia



Fases de la voluntad



ORDEN DE LA INTENCIÓN  
Respecto al fin

1. Juicio sobre la apetibilidad del objeto → 2. Complacencia, amor o veleidad  
3. Juicio sobre el bien posible aquí y ahora → 4. INTENCIÓN del fin

Respecto de los medios

5. Búsqueda de los medios o deliberación → 6. Consentimiento en general

7. Juicio acerca del medio más apto → 8. ELECCIÓN del medio

ORDEN DE LA EJECUCIÓN  
Respecto de los medios

9. Imperio o plan que ordena la ejecución → 10. Uso activo: la voluntad impera a las otras potencias

11. Uso pasivo: La inteligencia y las otras potencias imperadas por la voluntad.

Respecto del fin

12. Descanso y gozo en el bien poseído.

Así, *por ejemplo*, mi inteligencia concibe en general la intención de tomarme un fin de semana libre (1), y se lo propone a la voluntad, la que acepta la propuesta en general (2). Y luego la inteligencia pasa del plano ideal posible al plano real “aquí y ahora” y concibe y repropone ese fin a la voluntad (3), potencia o facultad a la que corresponde la intención (libre) del fin (4).

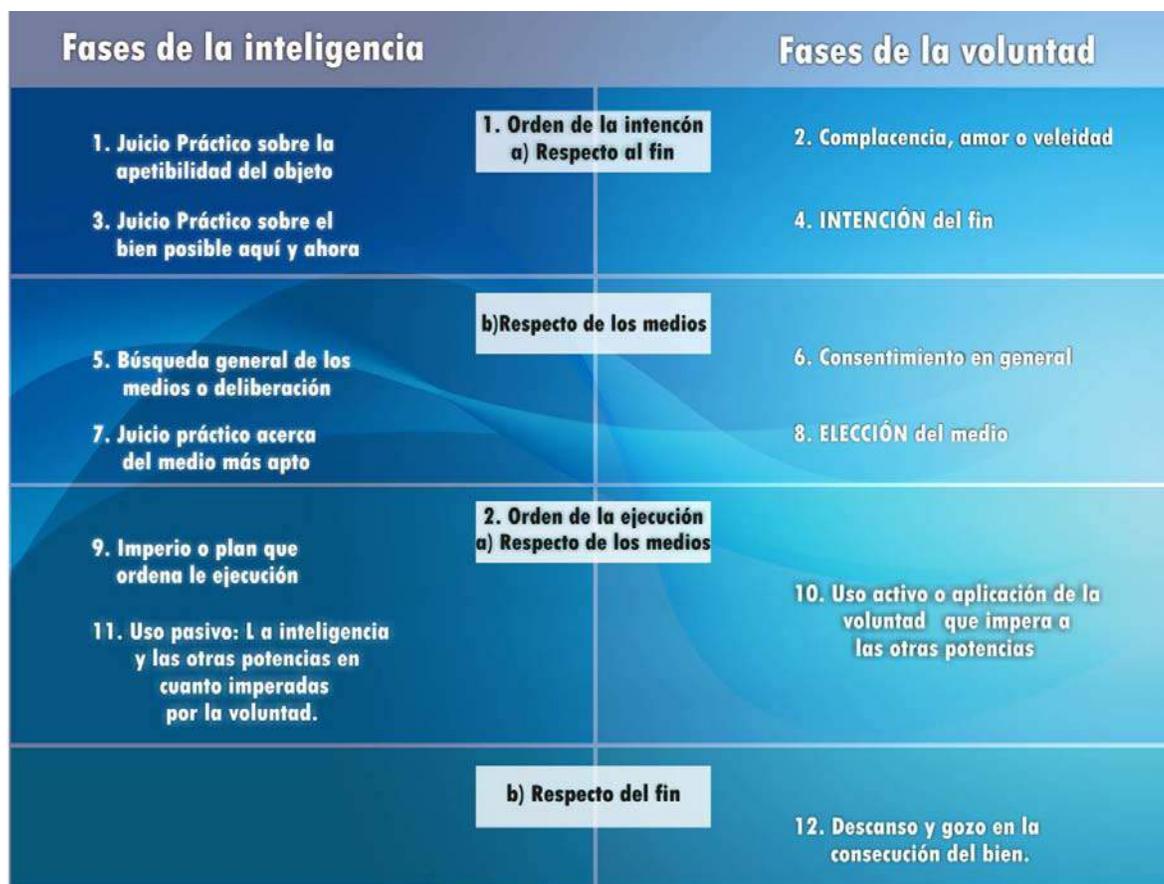
La inteligencia, siempre en el plano general de la intención (previo a la ejecución), pasa a la consideración de los medios en general y propone un paquete de medios a la voluntad (5): me voy a la playa o me voy al campo a cazar o me voy a la Abadía de Victoria a hacer un retiro espiritual. La voluntad acepta o no acepta en general el paquete de medios que le propone la inteligencia (6). Entonces, la inteligencia propone a la voluntad una opción, un medio, como el mejor “aquí y ahora” (7) y la voluntad, libremente, lo elige o no lo elige (8).

Si la voluntad elige un medio, por ejemplo ir a cazar al campo, entonces terminan las fases de la intención y se pasa al estadio de la ejecución, a no ser que por algún motivo el proceso se paralice aquí (surge algo inesperado, una fecha de examen el lunes). Si se procede a la ejecución, la iniciativa del plan o proyecto la tiene el entendimiento (9), pero es la voluntad la que debe llevar a cabo, paso a paso, directamente o imperando a las otras potencias, el plan propuesto por la inteligencia (10): pedir prestada la camioneta a mi padre,

<sup>344</sup> Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 494-497.

ponerme de acuerdo con mis amigos, comprar cartuchos para la escopeta, salir de viaje y ponerme tras la presa.

Mientras se realiza la ejecución, imperada por la voluntad, la inteligencia y las otras potencias actúan en cuanto imperadas por ella (11), mientras la voluntad disfruta y goza cuando lo planeado se ha ejecutado (12).



## 2. La voluntad como potencia o facultad: naturaleza, espiritualidad y objeto<sup>345</sup>

*Etimológicamente* “voluntas” viene del verbo latino “volo”, que significa “querer”, por lo que la voluntad se puede definir como *la potencia o facultad del querer*.

**Qué es la voluntad:**

1. Es el apetito elícito cuyo objeto formal (que la especifica) es el **bien** presentado por la inteligencia.
2. La voluntad es **una**, dada la universalidad de su objeto formal, por lo que no cabe diversificación de potencias sino de hábitos.
3. La voluntad es **una potencia espiritual**, por cuanto se mueve hacia un objeto presentado por una potencia espiritual (la inteligencia).
4. La voluntad es una **potencia subordinada a la inteligencia**, en cuanto ésta la especifica.

Podemos agregar, siguiendo a Blanco:

1. El **apetito racional puede coincidir o no con el apetito sensitivo**, la diferenciación viene por el objeto formal de la voluntad que es *la razón de bien*.
2. El **bien al que tiende la voluntad no es necesariamente un bien espiritual**; puede ser una realidad material pero que ha sido mostrada como un bien por la inteligencia.

<sup>345</sup> Blanco, G., Manual de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 469-482. El autor se ocupa del tema de la naturaleza de la voluntad antes de estudiar el acto voluntario.

3. El **bien** se caracteriza por su **efecto** (apetibilidad) o su **fundamento ontológico** (perfección). De allí la distinción entre lo perfecto *en sí* y lo perfecto *con relación al* apetito.
4. La **voluntad siempre apetece bajo alguna razón de bien**, aunque apetezca el mal a sabiendas.
5. El conocimiento que hace que nuestra voluntad se mueva es **un juicio práctico**, es decir un juicio de valor o de utilidad para mí.
6. La **voluntad especificada por la razón universal de bien**, se mueve hacia el bien universal (yo “odio” el delito, por ejemplo).
7. Cuando el hombre ha sido motivado concientemente, *puede dar razón de lo que quiere voluntariamente y es responsable de sus actos*.
8. Mi voluntad quiere *necesariamente* es el bien total, cuya consecuencia es la felicidad, pero con respecto a los bienes particulares la voluntad debe autodeterminarse, es libre.
9. *Es posible la estimación errónea del juicio práctico de la inteligencia, con sus consecuencias para la voluntad*.
10. *El objeto de la voluntad, el bien, se relaciona con ella y la mueve como causa final, atrayéndola*.
11. *El bien es lo que en la cosa misma fundamenta su apetibilidad: el acabamiento de la cosa, su perfección intrínseca (bueno en sí mismo). El fin es el mismo bien de la cosa en cuanto yo me he propuesto llegar a conseguirlo. El valor es el mismo bien en cuanto yo me siento atraído por él y genera en mí una respuesta afectiva y es término de mi acto de amor (me atrae)*.

Respecto de la **naturaleza espiritual** de la voluntad, Verneaux lo prueba con dos argumentos:

1. *Si el objeto al que se dirige la voluntad es espiritual*, porque concebido por la inteligencia, el acto y la potencia o facultad de querer son también espirituales.
2. *Si la voluntad es capaz de reflexión* sobre sí misma, por lo que puede “querer querer” o “amar amar”, lo que está implícito en el acto directo de amor, entonces ella es espiritual<sup>346</sup>.

Respecto del **objeto formal de la voluntad**, afirma Verneaux, que consiste en **el bien concebido por la inteligencia**. hay tres corolarios que la explicitan:

1. Que *el mal nunca puede ser querido ni amado por sí mismo*. Cuando “se quiere el mal”, es siempre por algún aspecto o apariencia de bondad que se ha visto en él.
2. Que *no puede quererse lo que no se conoce*.
3. Que *la voluntad ama necesariamente el Bien puro*, perfecto y absoluto, que constituye su **fin último** y que la inteligencia concibe como un **ideal**<sup>347</sup>.

Escribe Stella Vázquez:

Como tendencia espiritual es apetito racional o voluntad, cuyo **objeto es el bien de toda la persona**, no de un sector como en el caso del orden sensible, el “bonun integrale” de la antropología tomista, **el bien total, real, concreto**, no meramente intencional universal<sup>348</sup>.

<sup>346</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología II-II, 25, 2.

<sup>347</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 1; I-II, 10, 1; De Veritate 22,5.

<sup>348</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pp. 167-168.

Los *bienes sensibles* son siempre *bienes particulares*, satisfacen parcialmente, pues se refieren a una dimensión de la persona. En cambio *el bien que presenta el intelecto es el bien de toda la persona*. El bien total del hombre, del cual depende el logro de la plenitud personal, no se define en el plano afectivo-tendencial sensible. Es obvio que esta dimensión tiene sus propias exigencias de realización pero integradas *como parte del bien total*. *Sólo el intelecto puede discernir el bien íntegro* (el bien moral) y presentarlo a la voluntad<sup>349</sup>.

La doble dimensión afectiva y tendencial de la voluntad, así como su relación con el momento cognoscitivo espiritual, fueron negadas en el *pensamiento moderno* (Tetens, Kant). La *ruptura entre el momento de aprehensión y el afectivo* implicó la *inmanentización de lo afectivo*, ruptura que fue seguida por la *separación entre el momento afectivo y el activo*, restringiéndose a este último el contenido conceptual de lo que en adelante se entendería por voluntad.

En el panorama de la *psicología contemporánea*, sobre todo por el peso creciente del *cognitivismo*<sup>350</sup>, reaparece esta concepción de la ***voluntad-actividad***; aunque en este caso no se la desvincula de lo cognoscitivo, más aún, en algunos casos se establecen relaciones de *causalidad casi necesaria* entre ambos momentos.

En esta *orientación cognotivista* un punto común en las diversas posiciones es la conceptualización de *la voluntad como capacidad ejecutiva y de control del desarrollo de la acción*.

Esa concepción ***deja fuera del acto de voluntad el momento de ser afectado por la cualidad de valor de un objeto***. Es decir que *la voluntad sólo controla la acción, pero no participa en el acto de determinación de un fin de esa acción*. Esta concepción tiene su raíz en la *filosofía práctica del idealismo*, pero también hay que reconocer en ella una reacción a la influencia dominante que ejercieron, durante casi todo el siglo XX el conductismo y el psicoanálisis (deterministas).

***El momento motivacional no puede ser escindido del volitivo***, sino que es un aspecto de éste, en la medida en que ***la voluntad no puede reducirse a pura actividad***, sino que debe considerarse como *una capacidad bipolar: afectivo-tendencial*.

La *motivación* pertenece, en primera instancia, al momento afectivo, en el cual se vivencia el valor de lo que ha sido conocido, la relación que tienen las dimensiones de lo real con la propia subjetividad. De allí surge la *respuesta afectiva-tendencial*, no meramente sensible, sino *desde la totalidad del sujeto*, ni clausurada en la inmanencia de esa subjetividad, sino con un *carácter intencional* propio de la intrínseca referencia de toda capacidad a su

<sup>349</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pág. 210.

<sup>350</sup> “El *movimiento cognotivista* nace del seno mismo del *conductismo* pero a la vez recoge la tradición filosófica racionalista y crítico-idealista. Eso es evidente a partir de la *prioridad que da al conocimiento reflejo sobre el directo*, de la casi identificación que hace entre consciencia y auto-consciencia, y de la *prioridad que asigna a la función cognoscitiva por sobre la afectivo-tendencial* (en cuanto privilegia y en algunos casos reduce el desarrollo personal al desarrollo de *funciones y habilidades* de conocimiento)”. “En su *acepción estricta* el *cognotivismo* es la denominación que asume al *teoría del procesamiento de la información* (E.U., años 50). En *sentido amplio*, son cognotivistas las corrientes europeas tales como: Gestalt, epistemología genética, teoría de la actividad de Vygotsky, teoría de los esquemas de Bartlett. Todos ellos toman como *objeto central de la Psicología el proceso del conocimiento humano*”. “La *teoría del procesamiento de la información* introduce la *metáfora computacional*, que implica la *paradoja de pretender explicar la inteligencia humana por medio de su efecto, la inteligencia artificial*, que se toma como modelo”. “R. Mayer señala que a medida que la teoría cognitiva fue madurando, dio lugar a la *metáfora del aprendizaje como construcción del conocimiento*, que reemplazó a la del *aprendizaje como adquisición de respuestas (conductivismo)* o como *adquisición de conocimientos* (primera etapa del cognotivismo)”. Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pág. 131 y ss.

objeto propio, que es la base del carácter finalista, propositivo de la conducta<sup>351</sup>.

### 3. Causalidad mutua entre la inteligencia y la voluntad. La voluntad y las demás potencias

El último punto del que se ocupa Verneaux es el de la *relación de la voluntad y las otras potencias o facultades*.

A) Primero la relación entre la voluntad y la inteligencia. Y en este punto se plantean dos cuestiones, una que concierne a la *preeminencia*, otra a la *influencia* de una sobre otra.

1) Para la cuestión de la preeminencia entre la voluntad y la inteligencia, el principio de la solución es que la inteligencia tiene por objeto la “*ratio boni*”, la bondad tomada formalmente, abstracta, que está en ella en forma ideal, mientras que la voluntad tiene por objeto el “*bonum*”, el bien en sí mismo, tal como está en concreto fuera de nosotros<sup>352</sup>.

De ahí se sigue, que si se consideran *las potencias o facultades en sí mismas* (“*secundum se*”), **la inteligencia es superior a la voluntad**, porque su objeto es más simple y más absoluto. En otro lugar<sup>353</sup>, Tomás de Aquino aporta otro argumento más convincente: La inteligencia *es más noble* que la voluntad porque *es más perfecto tener en sí la forma del objeto que estar ordenado a una cosa que existe fuera de sí*.

Pero, si se considera *las potencias o facultades relativamente* a diversos objetos (“*secundum quid*”), hay que distinguir *tres casos*:

- **Si el objeto es ontológicamente inferior al alma**, si es una cosa material, *más vale conocerla que amarla*, pues el conocimiento *la eleva* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos baja* al nivel material de la cosa.
- **Si el objeto es superior al alma**, muy especialmente si se trata de Dios, *más vale amarlo que conocerlo*, pues el conocimiento *lo rebaja* a nuestro nivel, mientras que el amor *nos eleva* al suyo.
- **Si el objeto está al mismo nivel que el alma**, o sea si se trata de otro hombre, el “prójimo”, vale más amar, porque el amor procura una unión concreta, el amor supone el conocimiento y engendra un conocimiento más íntimo, como nos enseña, por otra parte, la revelación divina al priorizar la caridad.

<sup>351</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pág. 170 y ss.

<sup>352</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 3; I, 16, 1; I, 27, 4.

<sup>353</sup> Cf. Tomás de Aquino, De Veritate 22, 11.

## Las potencias o facultades relativamente a diversos objetos

Si el objeto es ontológicamente inferior al alma.  
**ES MEJOR CONOCERLO.**



(Sujeto-Objeto)



(Sujeto-Dios)



Si el objeto es superior al alma.  
**ES MEJOR AMARLO.**

Si el objeto está al mismo nivel que el alma.  
**ES MEJOR AMARLO.**



(Sujeto-Sujeto/s)

2) La **cuestión de la influencia**<sup>354</sup>. La voluntad *sigue* a la inteligencia, *depende* de ella, puesto que solamente *es despertada* por la concepción de un bien. Pero, una vez despierta la voluntad, por la inteligencia, existe una ***reciprocidad de acción e influencia*** entre las dos facultades.

La voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor dando precisión a su objeto. Hay, pues, una especie de ***“circulación”*** entre la inteligencia y la voluntad. *Cada una es causa de la otra a su manera*, lo que no tiene nada de contradictorio. ***La inteligencia mueve a la voluntad como causa formal y final***, presentándole un bien que debe ser amado. ***La voluntad mueve a la inteligencia como causa eficiente***, aplicándola a la consideración de su objeto.



B) **La voluntad y las pasiones**. Aquí no se plantea la cuestión de la *preeminencia*, pues siendo la voluntad un apetito racional, de naturaleza espiritual, es evidentemente *superior* a las pasiones de los apetitos sensitivos, que son de naturaleza material.

Queda, pues, la cuestión de la **influencia**.

<sup>354</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 4.

1) **Las pasiones mueven la voluntad**<sup>355</sup>. En el caso en el que la pasión desencadena una acción *antes* de que se la haya podido detener para deliberar sobre su conveniencia, no hay ninguna influencia de la pasión sobre la voluntad; *la pasión es causa de movimientos involuntarios*.

Cuando la pasión actúa sobre la voluntad, nunca lo hace directamente, pues hay entre ellas una diferencia de orden: actúa ***de modo indirecto***. Y actúa de dos modos que en el fondo no son muy distintos: por parte del sujeto y por parte del objeto.

- ***Por parte del sujeto***. La pasión y la voluntad tienen un sujeto común que es el hombre.
  - De un modo general, ***la pasión modifica las disposiciones del hombre*** y, en consecuencia, modifica su estimación de los bienes y de los males. Por ejemplo, si yo estoy encolerizado, consideraré que puedo pronunciar palabras que consideraría malas estando en calma, y las diré voluntariamente; por ello constituye un pecado de cólera.
  - De un modo más particular, ***la pasión actúa por una especie de distracción***. Porque el poder de atención de un hombre es limitado, de modo que, si la pasión es viva, absorbe toda la atención, y no podemos considerar en el objeto otros aspectos que los que nos complacen.
- ***Por parte del objeto***. La pasión mueve también la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea requerido necesariamente. Esto se logra por mediación de la imaginación. La pasión excita la imaginación; la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad, por último, sigue al juicio de la inteligencia<sup>356</sup>.

### **La pasión y la voluntad tienen un sujeto en común que es el HOMBRE**



**La pasión modifica las disposiciones del hombre  
La pasión actúa por una especie de distracción**

<sup>355</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 9, 2; I-II, 10, 3; I-II, 77, 1.

<sup>356</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 77, 1.



**La pasión mueve a la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea requerido necesariamente.**

2) **La voluntad puede gobernar las pasiones**<sup>357</sup>. La voluntad no tiene sobre las pasiones un *poder despótico*, sino solamente un *poder político*, según la fórmula de Aristóteles. Ello significa que las pasiones no son sus esclavas, como los miembros del cuerpo que le obedecen sin resistencia, sino que, teniendo las pasiones una actividad propia, disfrutan respecto de la voluntad de una *cierta autonomía y poder de resistencia*.

¿Qué puede hacer la voluntad?

- La voluntad puede *dirigir el pensamiento*, apartando la atención del objeto que seduce, ya sea percibido o imaginado, aplicándolo a otra cosa.
- Puede, por otra parte, *imperar acciones físicas* que aparten la presencia o la imaginación del objeto; por ejemplo, apartar los ojos, dar vuelta la cabeza, salir, caminar, etc.

En ambos casos, la voluntad, si es perseverante, obtendrá a la larga, que la pasión se adormezca. Los mismos procedimientos, de hecho, sirven para suscitar voluntariamente una pasión.

## La voluntad puede gobernar a las pasiones:

**Modo Político:** Goberna las pasiones pero con dificultad.



**Modo Despótico:** Obedecen sin resistencia (miembro del cuerpo - locomoción)



<sup>357</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 81, 3.

El cuadro que sigue sintetiza lo expuesto por Verneaux:



Este otro cuadro de Blanco completa el tema del mutuo influjo de las potencias<sup>358</sup>:

#### *Relación de la voluntad con las otras potencias*

##### *1) De las otras potencias con relación a la voluntad*

a) Ninguna la mueve como causa eficiente, unas por ser orgánicas, otras (la inteligencia) por carecer de eficiencia transitiva.

b) La inteligencia la mueve inmediatamente con causalidad formal y final, en cuanto le presenta el objeto como bueno o valioso.

c) Las demás potencias la mueven mediatamente con causalidad formal y final a través de la inteligencia en cuanto conciencia de los actos de las mismas como bien o valor.

##### *2) De la voluntad con relación a las demás potencias*

a) A todas las mueve como causa eficiente buscando el bien total del hombre (función unificadora de la voluntad).

b) Inmediatamente a la inteligencia y a los sentidos.

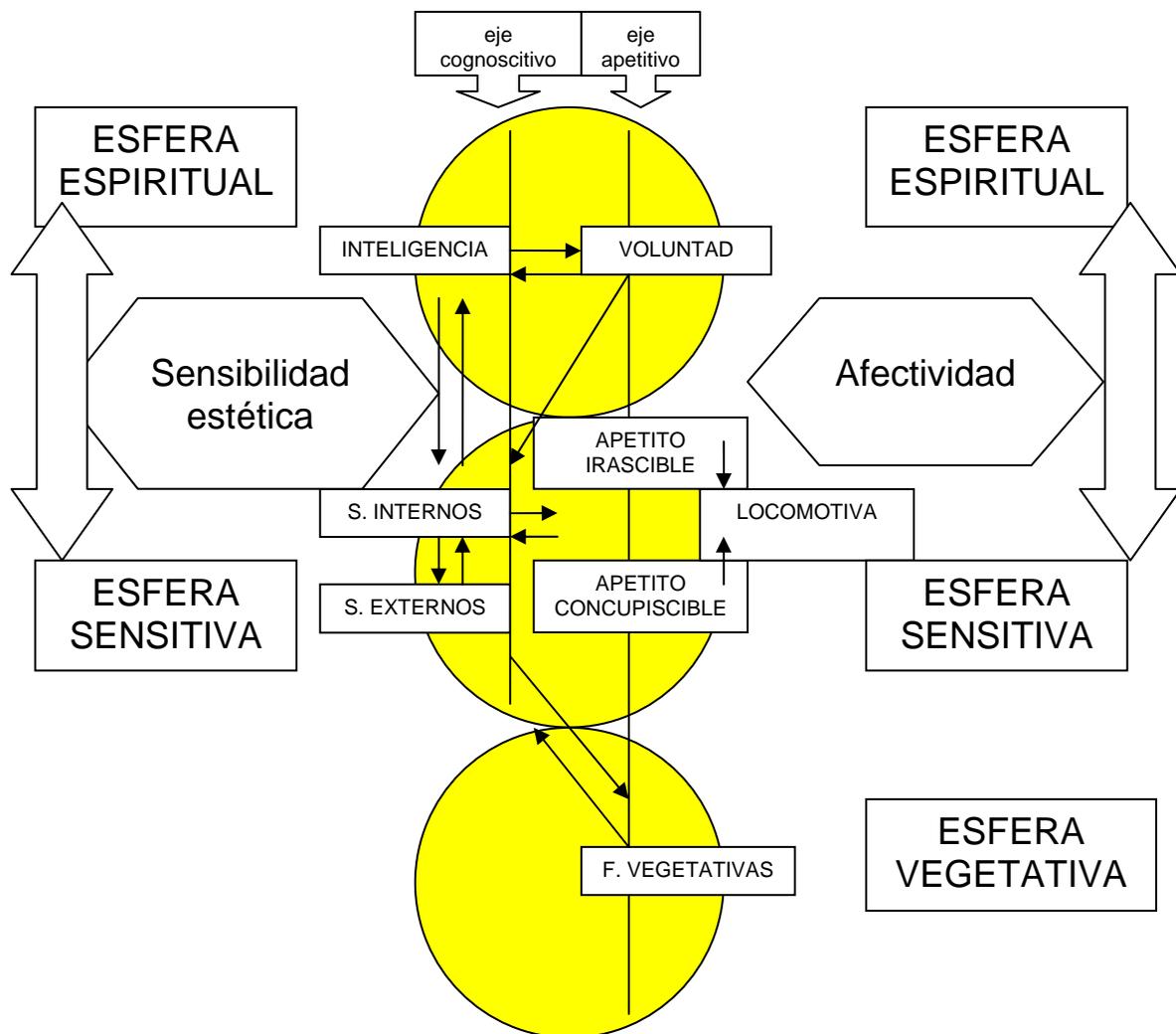
c) Mediatamente a los apetitos sensitivos, la motricidad intencional y aún a las potencias vegetativas.

d) A unas de **modo despótico** (la motricidad), a otras de **modo político** (a los apetitos sensitivos), según que la potencia imperada pueda o no resistir tal imperio.

e) En consecuencia, la voluntad, como *única energía eficiente espiritual transitiva*, dirige e instrumentaliza las energías psicofísicas de los apetitos sensitivos, y las inhibe si es

<sup>358</sup> Cf. Blanco, Guillermo, apuntes de las clases de Antropología en Buenos Aires (UCA). Y G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 490-493.

necesario. Los restantes dinamismos humanos no dependen uniformemente de la voluntad.



#### 4. Los hábitos o virtudes morales.

Son hábitos que *inhieren (residen en)* y *cualifican* a la voluntad: *las virtudes infusas teologales* de la esperanza y la caridad y *los dones del Espíritu Santo no intelectuales* (piedad, justicia y temor de Dios); *las virtudes morales*, adquiridas e infusas, o sea *las virtudes cardinales* de la justicia, la fortaleza y la templanza, y sus virtudes conexas.

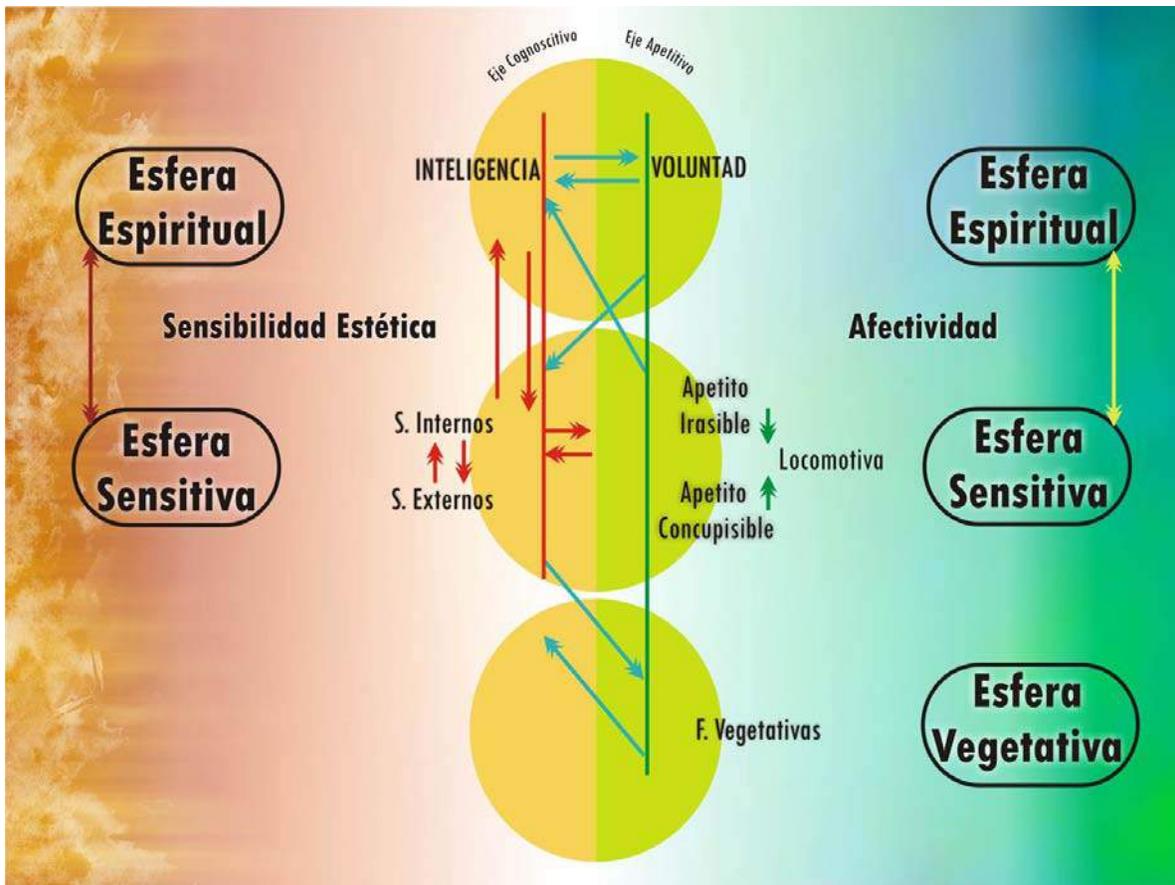
Los hábitos buenos que cualifican a la voluntad se llaman propiamente *virtudes* y a través de ellos *se perfecciona todo el hombre*, por la voluntad y las potencias imperadas por ella. Así, *la templanza* ayuda a la voluntad a *impear políticamente* el apetito concupiscible. Y *la fortaleza* eleva la voluntad para el gobierno y ordenamiento, también “político”, del apetito irascible.

Los hábitos de la voluntad tienen también las dos *dimensiones, formal y “material”*, de todo hábito. La dimensión “material” se refiere a los *contenidos u objetos*: los bienes y valores.

Según la tipología de Lersch, que propone, modificada, Stella Vázquez<sup>359</sup>, la voluntad puede ser:

- + decidida o indecisa
- + autónoma o heterónomo, de acuerdo a la autonomía de fines.
- + fuerte, débil u obstinada, de acuerdo a su fuerza.
- + recta o no recta, conforme su adhesión al bien.

<sup>359</sup> Vázquez, Stella: Filosofía de la Educación, Bs. As CIAFIC, 2001, pág. 217 y ss. Las tres primeras divisiones son formales; la cuarta, material.

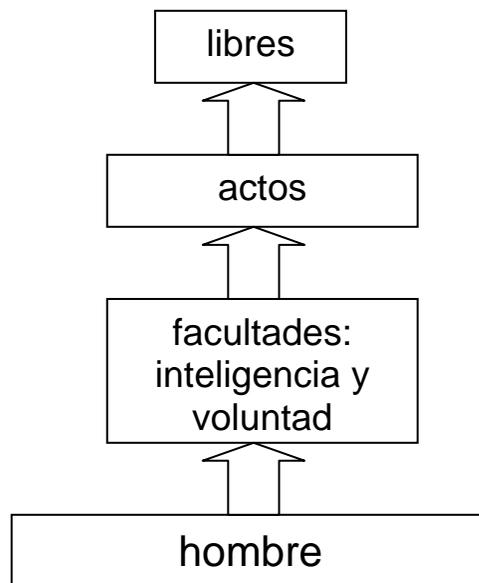


UNIDAD 10

**LA LIBERTAD DEL HOMBRE**

**1. Naturaleza y formas de la libertad<sup>360</sup>.**

La libertad *no es una substancia, ni una potencia o facultad, ni tampoco un acto* de alguna potencia o facultad. La libertad es *un carácter o propiedad de ciertos actos de la voluntad de la persona humana.*



Formas o dimensiones de la libertad<sup>361</sup>:

1) *de querer (interior) o “libertad para”* es el “*libre arbitrio*” o libertad de decisión o elección (moral)

Se divide en:

de ejercicio : entre actuar o no actuar

de especificación : entre hacer esto o aquello

2) *de actuar (exterior) o libertad de coacción o “libertad de”* concierne a la EJECUCIÓN y no al voluntario en sí (interior)

Puede ser:

física: ausencia de coacción física de cadenas, de muros

social : aus. de reglas o convencionalismos sociales

civil: frente a las leyes

política: frente a los poderes del Estado

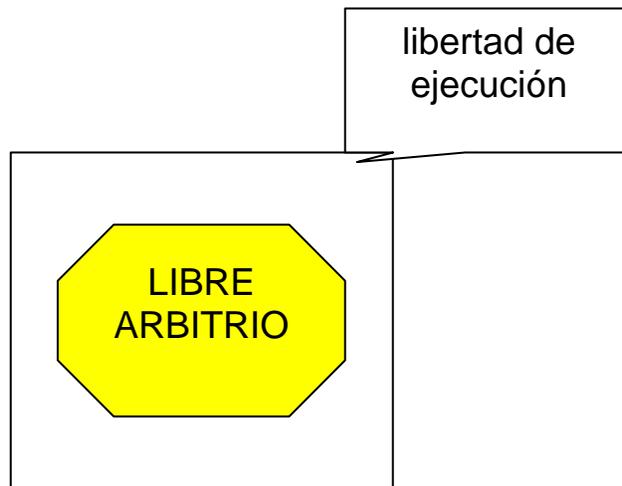
moral: de la obligación o deber; ausencia de la presión de premios, castigos, amenazas o leyes

<sup>360</sup> R. Verneaux, Filosofía del hombre, Cap. XV.

<sup>361</sup> Cf. también B. Mondin, L' Uomo. Chi è ? Elementi di Antropologia Filosofica, cap. IV.

Entonces, hay que distinguir *la libertad de actuar y la libertad de querer*.

La *libertad de actuar* corresponde a los cuatro últimos momentos del acto voluntario, los de la ejecución. La primera forma o dimensión de la libertad, la interior, la *libertad de querer*, pertenece a la intención, a los primeros ocho pasos del acto voluntario.



La *libertad de querer* es la libertad interior, la libertad de la intención, decisión o elección, que constituye la fase esencial del acto voluntario.

La *libertad de querer* se define fácilmente por analogía con la libertad de coacción. Consiste en *estar exento de una inclinación necesaria a poner el acto*, es decir a tomar tal decisión, a hacer tal elección.

*El acto libre no está predeterminado.*

La voluntad, ella sí primero indeterminada, *se determina a sí misma a ponerlo, es dueña de su acto, es su árbitro*. De allí viene el nombre "libre arbitrio" que se da a esta forma de libertad.

La libertad interior se define como **exención de predeterminación o de inclinación necesaria** o como **autodeterminación de la voluntad**, que es **causa, dueña o madre** de su acto; la voluntad **se mueve por sí misma y a sí misma**, de tal modo que **el sujeto posee el dominio activo de su propio acto**.

La *libertad de elección* puede tomar *dos formas*, pues puede darse sobre dos alternativas diferentes.

- *Puede elegirse entre actuar o no actuar*, ejecutar el acto o no. Es lo que se llama *libertad de ejercicio*.
- *O la elección puede hacerse entre hacer esto o lo otro*, ejecutar este acto o aquel otro. Es la *libertad de especificación*<sup>362</sup>.

Estas dos formas de libertad *son distintas*. *Puede tenerse la primera sin poseer la segunda*. Por ejemplo, puedo elegir salir o no salir, pero si decido salir no puedo elegir por dónde, pues sólo puedo salir por la puerta.

Pero la segunda (libertad de especificación) *supone* la primera (libertad de ejercicio), que es *fundamental*. En efecto, no tengo libertad de elegir un acto u otro más que si tengo la *libertad de poner o no cada uno de ellos*.

Lo que hemos llamado libertad de ejercicio y libertad de especificación, son en realidad *dos momentos de la libertad interior*. La libertad de ejercicio se refiere al *aspecto formal* del ejercicio del libre arbitrio; la libertad de especificación, *al contenido* al que la libertad aplica su ejercicio.

<sup>362</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 10, 2.

La *libertad de actuar o de hacer* es una libertad puramente exterior. Es cierto que es importante, pero todas las libertades exteriores posibles *no bastan* para hacer un hombre libre.

Un acto puede ser llamado libre con libertad de actuar o hacer, *cuando está exento de toda coacción exterior, cuando no lo hace necesario una intervención de fuera o no está determinado por una fuerza superior.*

Bajo la fórmula negativa (libertad *de coacción*) se dibuja una noción positiva. Pues, si un movimiento dado no está coaccionado, entonces es “natural”. La libertad reside, pues, en *el movimiento al que una cosa tiende por naturaleza y que realiza cuando se la abandona a sí misma.* De este modo se habla de un “globo libre” o de una “caída libre”.

En este sentido, para que una acción humana se llame libre, *basta que no esté obligada desde fuera.* La noción es demasiado amplia y se aplica entonces tanto al *acto automático o reflejo, al hábito, al acto pasional* y como al *acto voluntario.* Pero esta libertad *es esencial* al acto voluntario, pues un acto violentado no es evidentemente un acto voluntario<sup>363</sup>.

La libertad de coacción *concierna solamente a la ejecución de los actos;* no concierne a los actos voluntarios en sí mismos (orden de la intención) que son interiores. Podemos muy bien *querer libremente sin poder ejecutar* lo que hemos decidido en la intención.

La *libertad de acción* se diferencia según los *diversos tipos de coacción* de los que el sujeto está libre.

- La *libertad física* consiste en poder moverse o actuar sin ser detenido por una fuerza superior, como el peso, las cadenas, los muros de una prisión.
- La *libertad civil* consiste en *poder actuar sin que lo impidan las leyes* de la ciudad o Estado o dentro de los límites fijados por ellas. Se tiene la libertad física de quebrantarlas, pero entonces se entraría en contravención con la ley, se cometería *un delito*, y la fuerza pública de la autoridad legítima, que debe velar por el bien común y el cumplimiento de la ley, intervendría para privar de su libertad física a aquel que abusó de ella.
- La *libertad política* consiste en *poder participar y actuar en el gobierno* de la ciudad o Estado del que se es miembro. Se opone a la *tiranía o la dictadura*, régimen político en el que los ciudadanos están sometidos a las órdenes de una autoridad sin poder participar o influir en sus decisiones.
- La *libertad moral o de conciencia o pensamiento*, consiste en *poder actuar exteriormente* sin ser retenido por una ley moral, es decir, por una *obligación.* La obligación pesa no sólo sobre los actos exteriores, sino en lo más íntimo de la conciencia. No obstante, la obligación es del mismo orden que las coacciones precedentes, pues *no quita la libertad física ni la libertad psicológica:* “podemos” siempre quebrantar las leyes morales.

**La libertad como libre arbitrio.** Es libre aquel que es *causa de sí mismo*<sup>364</sup>. No en el sentido de que se crea a sí mismo, pues nada puede ser

<sup>363</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 82, 1.

<sup>364</sup> Cf. Tomás de Aquino, Contra Gentiles II, 48; De Veritate 24, 1.

causa de su propia existencia<sup>365</sup>, sino en el sentido de que *es causa de su acto*<sup>366</sup>. Por su libre arbitrio, el hombre *se mueve a sí mismo* a obrar.

**LA LIBERTAD SE DEFINE** e implica<sup>367</sup>:

**negativamente:** *la ausencia de la necesidad o la indeterminación en orden al actuar, lo cual implica independencia tanto del factor extrínseco necesitante o coactivo como del factor intrínseco de necesidad natural.*

**positivamente:** *el señorío o dominio de la voluntad sobre su propio acto, por lo que puede autodeterminarse a actuar o no actuar, a actuar en éste o en este otro sentido.*

La libertad *no es prerrogativa de la voluntad sola* sino de la *inteligencia y la voluntad*, las potencias o facultades espirituales del alma.

La libertad *no es sólo la capacidad o poder* (lo potencial), sino también y más formal y perfectamente, *el acto de elección* (lo actual), *al que aquella se ordena* (como la potencia al acto).

## 2. Pruebas del libre arbitrio

Verneaux se ocupa de *las pruebas del libre arbitrio*, y pasa revista a algunos de los argumentos clásicos a favor de la libertad, precisando la naturaleza y el valor de los mismos.

Verneaux expondrá *cuatro argumentos*. El primero no prueba. El segundo y el tercero prueban pero no son suficientes. El argumento que en rigor cuenta es el cuarto.

### 1. Prueba moral.

Este argumento deriva de **Kant**. En la Crítica de la Razón Pura, sostiene que la razón teórica no puede demostrar la libertad, pero que tampoco puede negarla. En la Crítica de la Razón Práctica restituye la libertad como un postulado de la moral (no se tienen razones para afirmarla, se la afirma por un acto de fe). Estamos obligados a creer en la libertad porque la libertad es una condición de la moralidad, y estamos obligados a vivir moralmente.

*¿Cómo evaluar este argumento?* Es cierto que la libertad es una condición de la vida moral: la obligación sólo atañe a los sujetos libres. Pero no necesitamos hacer un acto de fe en la libertad, ya que la libertad puede probarse con certeza por la razón. Una vez demostrada la libertad, se hace posible la moral.

### 1. Prueba por el consentimiento universal.

Esta clase de pruebas ha estado de moda en el siglo XIX. Encontramos huellas de ellas en **Tomás de Aquino**<sup>368</sup>. Si el hombre no estuviese dotado de libre arbitrio, no tendrían razón de ser los consejos y las exhortaciones, los preceptos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos, los contratos, las promesas y todas las formas de compromiso. Pues, como muestra muy bien Gabriel Marcel, hacer una promesa solamente tiene sentido porque puedo faltar a ella.

*Esta prueba es válida pero su valor es relativo.* Es evidente que todos esos actos sólo tienen sentido si el hombre *se cree libre*. Y como se dan en todas

<sup>365</sup> Cf. Tomás de Aquino, Contra Gentiles II; Suma de Teología 47.

<sup>366</sup> Cf. Tomás de Aquino, Contra Gentiles II, 48; Suma de Teología I, 83, 1 ad 3.

<sup>367</sup> Cf. Blanco, G. - Apuntes de clase. Cf. G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 500-501.

<sup>368</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología, I, 83, 1.

las sociedades, podemos dar por cierto que todos los hombres se creen libres. Y es una presunción seria que en efecto todos los hombres *son libres*, pues es poco verosímil que se equivoquen todos, y habría que tener razones muy sólidas para ir contra una creencia tan general.

No obstante, no es más que *una presunción*. La verdad no depende del consenso o del número, y puede ocurrir que la creencia común sea un error común, y que un solo hombre tenga razón contra todos. Queda, pues, sin resolver la cuestión de saber si los hombres tienen razón de creerse libres.

### 1. Prueba psicológica.

Esta prueba se ha difundido desde **Descartes** (Principes, I, 41). La han adoptado los tomistas contemporáneos, aunque es desconocida por Tomás de Aquino. Culmina en H. Bergson en el capítulo III° de “Données immédiates”.

La libertad es un hecho. Existe una *experiencia de la libertad* como libertad de elección. Esta experiencia de la libertad tiene *dos momentos*. Primero hay consciencia de *indeterminación* de la voluntad, indecisión, vacilación, oscilación que puede prolongarse mucho tiempo y sentirse hasta el sufrimiento. Ninguno de los motivos de obrar es por sí mismo determinante. Si se sale de ese estado, es por una *autodeterminación* de la voluntad, de la que tenemos consciencia como de una tensión estrictamente original. Después de sopesar todo bien, me decido.

Importa destacar que la libertad de que hablamos no es la libertad tal como la concibe Descartes, como indiferencia, ni la libertad de Bergson, que es pura espontaneidad interior.

*El valor de esta prueba también es relativo*. Solamente es valedera para los que hombres que han realizado algún acto de querer libre. Ahora bien, es posible que algunos hombres no realicen ningún acto libre en toda su vida. Objetarán, pues, que la descripción no responde a su experiencia. Pero *la mayoría* de los hombres han tomado al menos algunas decisiones libres y están en situación de verificar el argumento psicológico.

### 2. Prueba metafísica.

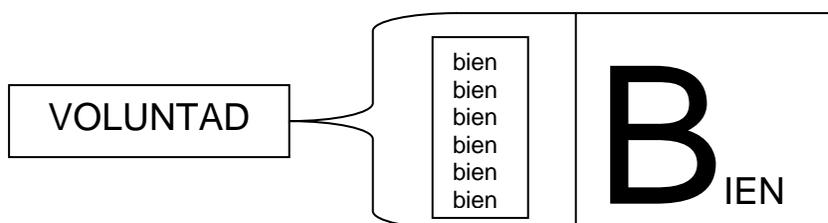
La primera cuestión es saber si, en el caso de la libertad, *es posible una demostración*. Es una idea bastante extendida que la libertad no puede demostrarse, porque demostrar es hacer la conclusión necesaria, y declarar necesaria la libertad es contradictorio. La libertad sólo podría afirmarse libremente.

Esta idea tiene su origen en Kant. A juicio de Verneaux allí hay un sofisma, una falacia. Se supone que hay que optar entre una libertad absoluta y una necesidad también absoluta. Si el hombre es libre, debe serlo entero, en todas sus funciones. Pero esta afirmación es falsa. El hombre puede muy bien ser libre sin ser totalmente libre. De hecho, la razón no es libre. *No hay, pues, contradicción en intentar fundamentar racionalmente la libertad*.

Sin embargo, *es imposible demostrar la libertad de un acto dado en un individuo dado*. Sólo él puede saber si ha puesto un acto libre: es el misterio de la intimidad y la subjetividad. La metafísica se limita a *demostrar que la libertad es posible*, que resulta del hecho de que el hombre está dotado de inteligencia y voluntad. La metafísica no pretende demostrar *en particular* la existencia de ningún acto libre, sino sólo *en general* que la libertad es un atributo de la naturaleza humana, o mejor *que el hombre está dotado de libre arbitrio*.

De las cuatro argumentaciones de **Tomás de Aquino** que cita Verneaux<sup>369</sup>, bastaría comprender y retener la primera, que es la que reproducimos aquí. *La voluntad sigue a la concepción de un bien. Si el objeto representado es bueno absolutamente y en todos sus aspectos, la voluntad tenderá necesariamente hacia él. Si el objeto no es absolutamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado no-bueno y no-amable. La voluntad entonces no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud es el Bien Perfecto. Por consiguiente, la voluntad no se determina con necesidad por ningún bien particular. Si lo quiere, se autodetermina a sí misma, lo elige<sup>370</sup>.*

Así, *la raíz de la libertad está en la inteligencia* que concibe el Bien Perfecto y juzga los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, pues, “a priori” atribuir la libertad a todo existente inteligente<sup>371</sup>.



Blanco sintetiza las pruebas en dos<sup>372</sup>:

- Justificación psicológica: Es la *conciencia de la libertad* que precede, acompaña y sigue a nuestro actuar; conciencia que crece en nosotros en proporción directa de la fuerza de los motivos que nos solicitan en un sentido u otro.
- Justificación por la razón esencial: El fundamento de la libertad es el hecho de que el existente humano, en la deliberación, emite un *juicio práctico no necesitante o indiferente*, el cual le dice que *este bien es un bien pero no es todo bien*. De esa indeterminación de la voluntad el hombre sólo puede salir por su propia elección a la luz de la razón, por la que *autodetermina* qué juicio práctico será el último.

#### 4. Límites de la libertad

La libertad humana es una *libertad de creatura*, contingente. Importa destacar que *la libertad no es absoluta, tiene límites, ya que de otra forma se autodestruye*. La idea misma de una libertad absoluta es intrínsecamente contradictoria. *La indeterminación total del querer sería una tendencia que no tendería hacia nada*, sería la espontaneidad de un ente sin naturaleza definida.

La libertad también presupone la *naturaleza humana* como su límite.

Cada hombre *se hace* a sí mismo por su elección, pero *no puede hacerse más que un hombre*, éste o aquél, pero hombre. No puede trascender su ser ni hacia arriba ni hacia abajo, *no puede hacerse Dios o caballo, ángel o pez*.

*El hombre elige los fines de su acción pero no elige su fin último*, que es para él una necesidad de naturaleza, un límite.

<sup>369</sup> Cf. también Tomás de Aquino, De Malo 6, 1; De Veritate 24, 1 y 2; Contra Gentiles II, 48.

<sup>370</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, 10, 2; I, 82, 2.

<sup>371</sup> Cf. Tomás de Aquino, Suma de Teología I, 59, 3.

<sup>372</sup> G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 504-505.

Esta imagen puede ayudarnos a comprender los límites de la libertad: Cuando la libertad es frenada o limitada por lo prohibido, como ocurre con los mandamientos morales negativos en su formulación, ocurre algo semejante a lo que sucede en una represa. El río, frenado por las compuertas levantadas, encuentra la forma de ser canalizado de tal modo que puede transformarse en energía, y sus aguas son mejor aprovechadas para el riego (hoy habría que aclarar: siempre y cuando ello no provoque daños ecológicos).

## 5. La libertad y los determinismos<sup>373</sup>

Conviene distinguir entre los *condicionamientos* que atenúan la libertad, sin negarla, y los determinismos, que, cuando existen, provocan un acto no voluntario y no libre.

- *Determinismo fisiológico.* Nuestros actos, ¿no estarán determinados por un estado de nuestro organismo, por la salud o la enfermedad, el temperamento, la herencia, el régimen alimenticio, el clima, etc.? Sin lugar a dudas, la influencia de estos factores es enorme: limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio, puede llegar a suprimirla. Pero *no puede afirmarse “a priori”, de un modo absoluto que suprima la libertad.* Puede dejar lugar a actos libres. Para ello, es suficiente que se haya podido deliberar la propia conducta.

- *Determinismo social.* Algunos han pretendido que la presión social determina todos los actos de los individuos. Los actos que podrían creerse más libres, son previsibles de un modo casi infalible.

Hay que reconocer que la influencia de la sociedad es muy grande, que limita la libertad. La educación, las costumbres, las influencias del medio, de la familia, del trabajo, las fuerzas económicas forman al individuo y determinan su comportamiento en una medida más o menos grande.

Pero, ¿cuál es el valor de las estadísticas? Es evidente que no registran de ningún modo el mecanismo interior de los actos, sino solamente el resultado objetivo. Ahora bien, la libertad se sitúa precisamente en la intimidad de la consciencia que escapa a toda observación exterior.

E incluso, desde un punto de vista objetivo, las estadísticas establecen promedios; solamente permiten prever el total, nunca un caso individual. Y una decisión es siempre individual. Podemos prever aproximadamente, conforme a la proyección, el número de delitos que se cometerán en Argentina el mes próximo; pero ello no permite prever que un individuo dado vaya a cometer un crimen.

- *Determinismo psicológico.* La idea general es que la vida psíquica puede ser reducida a leyes: que el carácter es constante, que nuestra conducta está gobernada por los instintos, especialmente por la “libido”, que el comportamiento es un conjunto de reflejos condicionados, etc.

Hay una gran parte de verdad en estas afirmaciones. Pero habría que ver si los hábitos y el carácter no se han formado libremente. El instinto es sin duda poderoso, pero no bastante preciso en el hombre para determinar siempre una conducta: las situaciones nuevas plantean problemas sobre los que hay que reflexionar para poder resolverlos.

Por otra parte, el psiquismo escapa a toda medida directa porque no está en el espacio. Y las leyes psicológicas rigen campos en los que no

---

<sup>373</sup> Sobre las posiciones deterministas cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 502-504.

pretendemos que haya libertad: leyes lógicas del pensamiento, leyes de asociación de la imaginación, leyes de transferencia de los sentimientos, etc.

En cuanto a la previsión de la conducta, no tiene nada de absoluto. Todos los datos que podemos poseer sobre un hombre, no permiten rebasar la simple probabilidad. La propia libertad puede siempre desmentir las previsiones más seguras.

### Lectura Complementaria

Con el fin de ayudar a una comprensión más perfecta de la libertad humana, propongo a continuación *textos*.

“Afirmar que el hombre es libre significa decir que posee la *capacidad de tomar en mano su propio actuar hasta el punto de poder decir verdaderamente ‘es mío’*” (Ramón Lucas Lucas)<sup>374</sup>.

Cardenal Estanislao Karlic, Arzobispo Emérito de Paraná (extracto)<sup>375</sup>:

*La libertad no existe por sí misma sino que pertenece al hombre y existe para el bien del hombre.*

*Su naturaleza es la de servir al verdadero destino del hombre. La libertad tiene como acto propio, como fin propio que define su ser, el bien de la persona. Cuando elige el bien, se realiza como libertad humana. Cuando elige el mal, se desvirtúa como libertad.*

*El hombre no puede, viviendo su verdad de hombre, obrar para lastimarse. Cuando obra para lastimarse actúa contra su condición humana. Eso es un acto libre, no se puede negar, pero es defectuoso. Se trata de una falla de la libertad que llamamos pecado.*

*Muchas veces creemos que la libertad existe antes del acto de la elección. Parece que se es libre para elegir o no elegir, para elegir una cosa u otra, de suerte que cuando elegimos perdemos la libertad, o acabamos de ser libres. Si elegiste casarte: te casaste y perdiste la libertad; si elegiste consagrarte al Señor, perdiste la libertad; si elegiste ser de un equipo de fútbol, perdiste la libertad; si elegiste entrar a la Universidad, perdiste la libertad. Esa es una concepción realmente inferior, pobrísima de la libertad. **La libertad no está antes de la elección sino que el acto de la libertad, la plenitud de la libertad es la elección misma.***

*Son más libres los que sabiamente, más profundamente y más decididamente eligen.*

*Pero preguntémosnos de nuevo: ¿qué es ser libre? No es simplemente capacidad de elegir o no elegir, sino elegir aquello que plenifica a la persona, a todas las personas, a cada una de ellas.*

*La libertad es una capacidad de crecer en el ser persona y de gozar en ese ser persona. No es una capacidad de elegir o no elegir cualquier cosa: la droga o el pan, sino la capacidad y el deber, es la urgencia de ser más como*

<sup>374</sup> R. Lucas Lucas, El hombre espíritu encarnado, Pág. 179.

<sup>375</sup> Estanislao Esteban Karlic, Arzobispo de Paraná, conferencia pronunciada en la Biblioteca Popular, Paraná, con ocasión de la celebración del Día de la Universidad, el 26 de agosto de 2001

persona, en medio de las otras personas y junto con ellas, para llegar a la plenitud.

Quiero subrayar algo que pertenece a las entrañas de la libertad: **soy libre en el mismo acto de la libertad porque la libertad se hace más plena cuando elijo**, no solamente porque elegí lo bueno sino **porque soy señor de ese acto**. Cuando yo elijo estoy señoreando no solamente al hombre que elevo, sino a la elevación misma. **La elección no es la cancelación de la libertad, sino su realización.**

*Las piedras no eligen, el árbol no elige. El animal no elige. **Elige sólo el hombre, el hombre que es ser espiritual, que vale por sí mismo.***

*La persona vale por sí misma porque es capaz de elegir, elegirse en cada opción, y así labrar su destino desde sí misma.*

*Desde el punto de vista antropológico, la libertad es la **capacidad de señorío del hombre sobre sus actos y sobre sí mismo**. El libre es un señor, no un esclavo. El libre es un señor de sí mismo, frente a Dios y por Dios frente a los hombres.*

A Sartre le daba espanto tal reclamo de grandeza. Él decía que *estamos condenados a elegir*. Es una tragedia porque queremos ser Dios por nuestra opción, y siempre quedamos frustrados. *El hombre es un proyecto frustrado de ser Dios*, según Sartre. San Pablo, por el contrario, dice que *estamos destinados a la libertad* realmente destinados. Ser libre *no es una tragedia sino una dignidad*.

**La medida de un hombre es su libertad.** *La medida de la libertad es el amor, en definitiva, es el bien y el amor de Dios. Somos grandes o pequeños según seamos libres o no seamos libres, entendiendo plenamente la libertad en su acto propio que es el amor verdadero. Por eso podemos decir: **dime qué eliges y te diré quién eres**. Por eso se ha dicho que en la libertad de nuestras opciones nos hacemos **padres de nosotros mismos**.*

Dios es libre, por eso somos libres nosotros. **Yo puedo ser libre porque Dios funda mi libertad.**

*Porque la libertad se funda en Dios, la libertad no tiene otro destino que Dios. Dios es su último fin. En esto manifiesta la verdadera naturaleza, la profunda metafísica de la libertad. **La libertad es capacidad de Dios** porque expresa y realiza al hombre en su capacidad de Dios.*

**La libertad nos asemeja a Dios** porque por ella y con la ayuda de Dios, **existimos desde nosotros**. *Yo soy lo que yo elijo. Yo soy lo que para mí elijo. No es solamente elegir cosas sino que es **elegirse a sí mismo**, no solamente es transformar el cosmos en el trabajo sino que es transformarme a mí mismo mientras trabajo.*

Juan Pablo II: La libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad.<sup>376</sup>

Y en una poesía de Juan Pablo II<sup>377</sup> expresaba:

“¡La libertad hay que conquistarla permanentemente, no basta con poseerla!

*Llega como un don, se conserva con ardua lucha.*

<sup>376</sup> Citado por Ramón Lucas Lucas, Explicame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 120.

<sup>377</sup> Juan Pablo II, “Memoria e Identidad”, Buenos Aires, Planeta, 2005, Págs. 96-97.

El don y la lucha están escritos en páginas ocultas y, sin embargo, evidentes.

*Pagas por la libertad con todo tu ser, llama entonces libertad a eso, a lo que,*

*pagando, puedes poseer siempre de nuevo.*

Con este pago entramos en la historia,

Recorreremos todas sus épocas.

¿Por dónde pasa la división de las generaciones

entre los que no han pagado bastante

y los que tuvieron que pagar más de la cuenta?”.

## UNIDAD 11

### LA PERSONA HUMANA

En la presente unidad seguiremos el siguiente orden. Primero estudiaremos la *historia* de la noción de persona, después pasaremos a la *descripción fenomenológica* y el *estudio metafísico* de la persona humana.

Para ello echaremos mano a las siguientes nociones: substancia (ser en sí) y accidente (ser en otro); hilemorfismo: composición en la sustancia corpórea de forma sustancial y materia primera; esencia y naturaleza del hombre; esencia y acto de ser.

Una vez introducidos en la ontología de la persona humana deberemos tratar de la *unidad substancial* y la *relación entre el alma espiritual y el cuerpo*.

Y nos preguntaremos ¿qué le da el alma al hombre?, y ¿qué le da el cuerpo al hombre. A la primera pregunta responderemos que el alma es en el hombre: principio de ser y de obrar, le da la especie y la eficiencia. Frente a la segunda cuestión diremos que del cuerpo recibe el hombre la individuación, la inserción en el mundo y la condición sexuada.

En el estudio del *alma espiritual*, que no se reduce a la función de animar el cuerpo, al que trasciende, merece una sección especial el tema de la subsistencia, simplicidad, e incorruptibilidad del alma y la inmortalidad del hombre.

#### 1. Evolución histórica del concepto de persona<sup>378</sup>

Muchos coinciden en afirmar que *el pensamiento griego no conoció ni el término ni el concepto de persona*.

El término “*prósopon*”, designa en primera instancia *la máscara de teatro* o, a lo sumo, *la faz*. De su uso teatral parece haber surgido el latino “*persona*” (*de personare = resonar*), que recoge la función amplificadora de la voz de los actores.

El concepto acabado de persona recién se alcanza en la *teología judeocristiana*, a partir de la revelación que Dios hace de Sí mismo y de la relación del hombre con Él.

Aunque la Biblia propiamente no emplea el término “*persona*”, describe al *hombre* por medio de una *triple relación*:

1. de *dependencia* frente a *Dios*,
2. de *igualdad* frente al *tú humano*,
3. de *superioridad* frente al *mundo*.

Este triple frente hace del hombre bíblico *un existente relacional*

El hombre, imagen de Dios, fue creado como *capaz de escucha y respuesta*. Creado por Dios como *estructura dialogante, existente responsorial, comunicativo y capaz de autodonación, existente relacional, y, por tanto, persona*.

El primer intento de acuñar una definición precisa de *persona* se debe a *Boecio* (siglo VI): “*substancia individual de naturaleza racional*”. En la “*racionalidad*” se incluye potencialmente *lo relacional* o intencional, aunque en lugar secundario.

---

<sup>378</sup> Cf. Ruiz de la Peña: Imagen de Dios, Antropología Teológica Fundamental, Santander, Sal Terrae, 1988.

**Justiniano** describió la persona desde el *punto de vista jurídico*, contradistinguiéndola de las cosas y del esclavo. *Sólo el hombre libre, que puede disponer de sí*, es existente personal.

**Tomás de Aquino** consolida la línea de la definición boeciana. Subraya la noción de *subsistencia: aquello que existe en sí y por sí y no en otro*. **Persona es “lo más perfecto de toda la naturaleza, el ente subsistente en una naturaleza racional”**<sup>379</sup>.

La relación está excluida como constitutivo ontológico de la persona humana. *En el hombre la relación es accidente. En Dios, las relaciones son subsistentes*. La noción de relación se aplica a la persona humana analógicamente.

Las **definiciones medievales enfatizan lo substancial sobre lo relacional**. Se proponen ante todo diferenciar al hombre frente a los animales y las cosas y *dotar a la persona de una consistencia propia*. Sin un fondo óptico duro y compacto, el sujeto de relaciones *se difumina en mera encrucijada de encuentros, en puro actualismo relativo*.

La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una *existencia independiente*, de una substancia o una subsistencia, sobre la **autoposesión del propio ser**. Persona significa que *en mi ser mismo no puedo ser poseído por ninguna otra instancia sino que me pertenezco a mí mismo* (R. Guardini).

En la **época moderna y contemporánea se ha oscilado hacia una concepción relacional dessubstanciada de la persona**, con el peligro de *disolverla en puros actos puntuales de respuesta*.

No se comprende por qué han de plantearse antinómicamente los dos polos: *o substancialismo desrelacionado o relación dessubstanciada*.

Persona es *el existente que dispone de sí, la infraestructura óptica ineludible. Esa configuración óptica posee la capacidad para la relación, tanto en la respectividad e intencionalidad propias del ser espíritu, con su apertura constitutiva a lo otro, como en la instalación mundana y en la comunicatividad expresiva de ser cuerpo*. La aptitud para la relación no se circunscribe al elemento racional del hombre; alcanza también al cuerpo en cuanto mediador de todo encuentro.

*El ser para la relación es la finalidad última de esa autoposesión subsistente*. El hombre subsiste y dispone de sí para hacerse disponible o relacionarse. *Pero sólo puede relacionarse si dispone de sí*.

*Subsistencia y relación, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. Ni la sola subsistencia ni la pura relacionalidad bastan para configurar adecuadamente la noción de persona*.

## **2. Fenomenología y ontología de la persona**

### ***Fenomenología de la persona***<sup>380</sup>

Fenomenológicamente, la persona humana se nos presenta con los siguientes caracteres:

1. *Unidad*
2. *Intencionalidad y trascendencia objetiva*
3. *Inmanencia y soledad*
4. *Libertad*

<sup>379</sup> Cf. S. Th. I, 29, 3.

<sup>380</sup> Derisi: Estudios de Metafísica y Gnoseología, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: Antropología Filosófica, p. 403 y ss. y Arregui-Choza: Filosofía del hombre, cap. XII, p. 241 y ss.

### 1. Unidad.

*La persona se nos revela como una unidad, un yo siempre el mismo y permanente por debajo de los actos u operaciones.*

### 2. Intencionalidad y trascendencia objetiva.

*La persona es un existente abierto a la trascendencia, al ser distinto del propio, a diferencia de la cosa material, cerrada sobre sí misma. Por el conocimiento y por la voluntad libre, la operación de la persona es intencional, como sujeto en tensión a un ser objeto que no es ella y que está más allá de ella.*

*A través del lenguaje, la persona alcanza la interioridad trascendente de otras personas con las que se comunica.*

### 3. Inmanencia y soledad.

*La persona es posesión lúcida consciente de su propio ser, de su interioridad o inmanencia, inmediatamente incomunicable en su última realidad. Sólo la persona, cada persona, conoce su propio ser y actividad como tal. No sólo es y existe sino que se sabe a sí misma existiendo y siendo.*

*Esta interioridad está velada a las miradas y a la acción de los demás, inviolable e impenetrable a no ser por Dios. La persona está siempre a solas consigo misma, aunque rodeada y comunicada con las demás personas. El acceso al propio cuerpo permanece abierto; el acceso a la interioridad está abroquelado con los muros de la propia inmanencia.*

### 4. Libertad.

*La persona está en posesión de su actividad, ser y destino; posee el dominio activo de su propio acto, es libre.*

*La persona es, ante todo, autonomía en el ser, señorío de sí mismo, inviolabilidad, individualidad, incomunicabilidad, unidad.*<sup>381</sup>

*El hombre es persona porque está dotado de un modo de ser que supera netamente el modo de ser de las plantas y de los animales. Lo que es absolutamente peculiar de la persona es su apertura intencional por el conocer y por el querer, por la cual la persona es capaz de comunicación con las cosas, con los otros hombres y con Dios.*

## ***Ontología de la persona***<sup>382</sup>

*La persona implica la unidad substancial del cuerpo y del alma espiritual, raíz ontológica de donde brota la actividad espiritual y la actividad sensible. El alma es el principio especificante o formal, da unidad substancial permanente al compuesto humano, pese al cambio sucesivo del cuerpo, elemento material, principio pasivo y potencial.*

*La substancia, que no necesita de otra con quien o en quien existir, es toda en sí misma subsistente o incomunicada en su propio ser con otro ser.*<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> Cf. B. Mondin, *l'uomo: Chi è? Elementi di Antropologia Filosofica*, Massimo, Milano, 1993, sett. edizione, Parte seconda, III.

<sup>382</sup> Derisi: *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, 1, Buenos Aires, EDUCA, 1985; cf. también Choza: *Antropología Filosófica*, p. 403 y ss., Arregui-Choza: *Filosofía del hombre*, cap. XII, p. 241 y ss. y G. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, Págs. 507 y ss. y especialmente Págs. 538-541.

La espiritualidad es la diferencia específica de la persona..

*Persona es, pues, la substancia espiritual o racional.*

*Es una individualidad ontológicamente cerrada en sí misma pero operativamente abierta o comunicable<sup>384</sup>.*

**Persona es el sujeto de atribución de todo lo que esa realidad substancial espiritual es, tiene, hace y recibe<sup>385</sup>.**

La persona<sup>386</sup> es *el hombre espiritual, que trasciende al universo por su libertad, abierto a todo ente* y capaz de entrar *en comunión* con las demás personas. Lo cual implica lo siguiente:

1. La persona humana engloba el cuerpo tanto como el alma.
2. La persona humana, por estar dotada de inteligencia y de libertad, es un sujeto en el *sentido moral* de la palabra, **sujeto de deberes y de derechos** fundados en el fin último al que está ordenada.

El hombre es *ontológicamente* persona, no se hace. Pero, *en cuanto perfectible* la persona humana *se perfecciona* *dinámica u operativamente* en la *relación con los otros, con el Otro (Dios) y con lo otro (las cosas)*.

3. Totalidad substancial de alma y cuerpo

***La unión del alma y del cuerpo es substancial.*** Y se prueba por tres experiencias:

- a) El mismo hombre tiene consciencia de pensar y de sentir.
- b) La actividad intelectual y la actividad sensible se presentan como opuestas precisamente porque derivan de un principio único.
- c) Hay en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, como el sentir.

***El alma es la forma substancial del cuerpo,*** aunque *no está enteramente absorbida* por su función de información, *ni enteramente inmersa* en la materia como la forma de los otros cuerpos incluso vivientes inferiores, sino que la *domina* en cierta medida, y en esto consiste su nobleza.

- a) *Como principio de ser.* El alma *hace existir* al cuerpo, le confiere y mantiene *su organización y unidad*; está unida al cuerpo de tal modo que *solamente hay un solo acto de ser en el hombre.*
- b) *Como principio de acción.* Como forma, el alma es el primer principio intrínseco de todos los actos vitales del hombre.

Esta tesis tiene las siguientes implicaciones:

---

<sup>383</sup> Cf. Blanco, G.: Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, apuntes de clase de los alumnos.

<sup>384</sup> Cf. Blanco, G.: Clases de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, apuntes de clase de los alumnos.

<sup>385</sup> L. M. Etcheverry Boneo, Teología y Espiritualidad sacerdotal, 15 de junio de 1968, Buenos Aires, para uso de los oyentes.

<sup>386</sup> Cf. R. Verneaux, Filosofía del hombre, cap. XVII, III.

El alma humana, aunque subsistente, no es una substancia completa ni una persona. No es un ente completo, individual, que se basta a sí mismo, es una “parte” del hombre. Su relación a un cuerpo le es esencial; está hecha solamente para informar un cuerpo; necesita de él.

El alma humana está situada en los confines de dos regiones ontológicas (es como el horizonte).

La unión del alma y el cuerpo es natural y no contra natura como creía Platón. La muerte pone al hombre en un estado que *no le es natural*; en el alma separada hay un *deseo natural* de la resurrección de su cuerpo. Pero el estado del alma separada *tampoco es contra su naturaleza*; ya que el alma es subsistente.

Si el alma es forma del cuerpo, sin embargo, ella tiene del cuerpo su individualidad. La forma especifica y actualiza la materia, pero a su vez la materia individualiza la forma. Los individuos de una especie se distinguen por la “materia cuantificada” (la cantidad y lo que deriva de la cantidad: tamaño, peso, figura, lugar, etc.). Las almas se diversifican en razón de los cuerpos diferentes que informan. El alma hace *ser hombre*; el cuerpo hace *ser este hombre*, un yo distinto de todos los demás.

En cada hombre hay un alma y sólo una y hay tantas almas como hombres.

El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo. No es extensa, no tiene partes. Está presente en cada parte del cuerpo según el modo de ser y de acción que conviene a cada parte.

#### 4. El alma espiritual: su naturaleza y su relación con el cuerpo<sup>387</sup>

1. *El alma humana es espiritual y subsistente.* De la espiritualidad de las potencias o facultades (inteligencia y voluntad), se sigue la espiritualidad del sujeto, de quien son aquellas accidentes. Que el alma es espiritual significa no sólo que no es un cuerpo sino que *no depende del cuerpo en cuanto a su existencia.*
2. *El alma es simple.* La simplicidad se deduce de la espiritualidad. La cantidad y la extensión son propiedades de los cuerpos. Se define como la *indivisibilidad* o *ausencia de partes.*
3. *El alma es inmortal.* Lo que no implica negar que *el hombre sea mortal.*

Hay dos argumentos para probar *la inmortalidad del alma*<sup>388</sup>:

- a) La muerte es la corrupción o disolución del ente vivo. Un ente puede corromperse de dos maneras: en sí mismo directamente o en razón de la dependencia en que se encuentra respecto a otro que se corrompe. *El alma no puede corromperse por sí*, puesto que es simple. *El alma no puede tampoco corromperse en el segundo modo*, puesto que *no depende del cuerpo para existir.*

<sup>387</sup> Cf. Manual de Verneaux: cap. XVII, el alma humana, pp. 215 a 231.

<sup>388</sup> Cf. también G. Blanco, Curso de Antropología Filosófica, Buenos Aires, EDUCA, 2002, págs. 526-527.

- b) *Un deseo natural no puede ser vano. Todo ente tiende a perseverar en la existencia. El temor de la muerte, que es natural en el hombre, es una prueba de la inmortalidad de su alma.*
4. *Cada alma humana es inmediatamente creada por Dios.* El alma de un niño no puede proceder de las almas de sus padres, porque es espiritual, y porque éstas son simples y no pueden dividirse. El alma es creada por Dios, pues Él es el único capaz de dar existencia a un espíritu. Si el espíritu no puede proceder de una transformación de la materia, es sacado de la nada, lo que equivale a decir que es creado. La creación del alma humana se hace *según las leyes naturales*. Porque es natural que un hombre engendre a otro hombre, incluso si esta generación *requiere una intervención especial de Dios*. Cada alma humana resulta de una voluntad particular, de un acto de amor único de Dios. *El alma no preexiste al cuerpo.* En efecto, si el alma es la forma sustancial del cuerpo, no tendría razón de ser si existiese antes de vivificar un cuerpo. *El alma es creada en el momento en que es infundida en un cuerpo en el instante de la concepción.*

Lucas Lucas<sup>389</sup> presenta así su demostración de la *espiritualidad*:

- 1) *La estructura biológica humana exige la dimensión espiritual del hombre.* Desde un punto de vista exclusivamente biológico, el hombre se presenta como un “ser insuficiente” que desafía las leyes biológicas fundamentales; es como un animal sin futuro destinado a sucumbir ante otros animales mejor dotados y más fuertes. Sin embargo, eso no sucede; al contrario, prevalece y supera a los demás. Esto quiere decir que una interpretación puramente biológica y materialista del hombre no es suficiente para comprenderlo. Se hace necesario explicar por qué esta estructura biológica es tan original que requiere una instancia ultrabiológica. Se explicará así la supervivencia y superioridad humana no obstante la inferioridad biológica. Esta instancia es la racionalidad o dimensión espiritual. Sin embargo, la peculiaridad del hombre no sólo se da por la espiritualidad sino por el hecho de que, incluso desde el punto de vista biológico, es un ser aparte respecto de los animales. La biología humana está permeada de espiritualidad. A pesar de la continuidad zoológica, existe una discontinuidad biológica entre el hombre y el animal. Visto morfológicamente, el hombre es un ser primitivo carente de especialización que debería haberse extinguido. Sin embargo, la misma carencia de especialización permite al hombre afrontar cualquier tipo de ambiente. La carencia es la condición de posibilidad de una perfección superior: el espíritu. Su precariedad instintiva requiere la presencia del espíritu para poder sobrevivir. Su espiritualidad se hace patente no sólo en la inteligencia y la voluntad sino también en su cuerpo. El nivel biológico del hombre es tal porque está vivificado por el espíritu.
- 2) *El conocimiento intelectual muestra la dimensión espiritual del hombre.*

---

<sup>389</sup> Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, págs. 201 y ss.

- a. La inteligencia conoce de modo abstracto e inmaterial; por tanto, el conocimiento intelectual mismo y la inteligencia de donde procede tiene que ser también inmaterial. Mientras la sensación está ligada a lo material y a lo concreto singular, la inteligencia forma conceptos universales e inmateriales. Si el acto intelectual es espiritual, debe ser también espiritual la facultad, la inteligencia. Por último, una facultad espiritual forma parte de la esencia del hombre y es también manifestación de ella. El hombre es, por tanto, un ser de naturaleza espiritual.
  - b. A la misma conclusión se llega analizando la *autoconciencia humana*. La capacidad de percibir el propio acto de forma refleja, implica la libertad e independencia de la materia. Así como el ojo no puede verse a sí mismo, si la inteligencia estuviera ligada a la materia, no podría pensarse a sí misma.
- 3) *La libertad humana requiere la dimensión espiritual del hombre.*
- a. El hombre escapa a la determinación instintiva del animal y no sólo controla sus propias tendencias sino que además puede actuar contra ellas. Esto manifiesta su libertad interior, su independencia de la materia, porque es espiritual.
  - b. Un razonamiento análogo vale para la experiencia del *amor*. El amor es esencialmente don y apertura al otro. Tenemos necesidad de amar y de ser amados. El hombre es feliz si ama y se dona a alguien o a algún ideal grande. Esta experiencia supone una estructura abierta al otro, o sea la dimensión espiritual de la persona. La estructura espiritual es la condición de posibilidad de la experiencia del amor.

En cuanto a la *inmortalidad*, Lucas Lucas<sup>390</sup> dice que es inmortal *aquel ser cuya existencia personal y consciente continúa existiendo más allá de los límites espacio-temporales marcados por la muerte*. Y esto implica:

- 1) Una continuidad personal entre el ser que existe en este mundo y el ser que sobrevive.
- 2) Que la existencia después de la muerte no es abstracta sino personal, individual y consciente.

*La reencarnación no es inmortalidad*. Según la creencia en la reencarnación, después de la destrucción del cuerpo, y según el grado de purificación alcanzado, el alma humana puede volver:

- A otro cuerpo infrahumano (transmigración de las almas), o
- A otro cuerpo humano (reencarnación), o

No es verdad que la reencarnación satisfaga la justicia, antes bien algunos elementos de aquella están en contradicción con la justicia:

- 1) La falta de identidad entre la persona de esta vida y el individuo de la otra, donde el cuerpo y la identidad personal es de otro.
- 2) La falta de memoria de la vida anterior, sin una relación con la vida que se debe purificar.

*¿Cómo mostrar la inmortalidad?* La fe en la supervivencia es universal, común en todos los tiempos y pueblos del mundo.

1. *El consentimiento universal del género humano*, demostrado a través de:
  - a. El culto y honor otorgado a los muertos.
  - b. Las religiones en todos los pueblos y culturas.

---

<sup>390</sup> Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 262 y ss.

c. Los filósofos

2. *El argumento racional.* Resulta de la naturaleza misma del espíritu, substancia simple (no compuesto de partes), subsistente por ello por sí misma, que no puede corromperse ni ser destruida. Siendo independiente en su ser de la materia, puede subsistir después de la disolución de la materia.
3. *El argumento moral.* El orden moral exige una justicia según la cual los actos buenos sean premiados y los malos castigados. Pero esto no se da en la tierra. Esto exige que la persona moral sea la misma aquí y después de la muerte. Una entidad incompleta a nivel ontológico ¿podría tener la misma identidad? Sabemos que el hombre no se identifica con el cuerpo biológico, que de hecho cambia continuamente. La identidad de la persona permanece la misma que existió en esta vida porque el sujeto es el mismo. El espíritu subsistente, ciertamente con un modo de relación diferente con la materia, antes una relación de afirmación, después de la muerte de privación.

### 5. Valor de la corporeidad:

“Santo Tomás ha llamado la atención sobre la *razón de ser o finalidad de la estructura vertical en el hombre* (S. Th. I, 91, 3 ad 3). A este respecto señala como *primera razón* el ejercicio de la sensibilidad no en función de fines biológicos sino con *finalidad contemplativa de lo bello en sí y capacidad de ser fuente de conocimiento inteligible*. Como *segunda razón*, *la libertad del cerebro por su puesto elevado*. Como *tercera*, *la libertad de disposición de sus brazos*. Y como *cuarta* *la libertad de su boca en orden a la locución que es la obra propia de la razón*”<sup>391</sup>.

El *cuerpo humano no es la materia prima* sino la *materia prima en cuanto* substancialmente unida, determinada y especificada por el alma espiritual, y con las modificaciones accidentales del accidente *cantidad* y las otras determinaciones cuantitativas (forma, figura, ubicación, situación, etc.). Lo que vemos no es la materia prima, ya que ésta tiene carácter inmaterial e indeterminado. El cuerpo no es la materia prima en estado puro.

Se puede hablar de la *ambivalencia del cuerpo humano*<sup>392</sup>.

El cuerpo, *por una parte*, *concorre a la perfección del existente humano* en tres dimensiones radicales: **en la conexión con el mundo, en la individuación del sujeto y en la distinción radical de varón y mujer.**

Pero, *por otro lado*, la corporeidad es *límite del espíritu*, hace que el existente humano esté sometido al proceso de desarrollo en *el tiempo* y en *el espacio* y también a las necesidades, las enfermedades, el desgaste y la muerte.

---

<sup>391</sup> Guillermo Blanco, en Estudio Preliminar al Comentario de Santo Tomás de Aquino al Libro “De anima” de Aristóteles, Buenos Aires, Arjé, 1979, pág. XIII.

<sup>392</sup> Abelardo Lobato, El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy, EDICEP, Valencia, 1995.

Con respecto al puesto del hombre en el mundo: *Por su cuerpo*, aunque *no reducible* a los otros cuerpos, el hombre *forma parte del mundo de los cuerpos*, entra de lleno en el universo visible y lo trasciende. Es *pequeño* en relación con la inmensidad del universo, pero hay algo en el hombre que supera todos los demás cuerpos del universo. El hombre es un *microcosmos* y al mismo tiempo ocupa *un lugar de privilegio* en la totalidad del universo. El universo es uno por su origen, por la relación de sus partes, y *el universo tiene unidad por su ordenación al hombre como fin*. S. Tomás llegó a decir que el mundo ha sido hecho *para el hombre*, ordenado *a su servicio*<sup>393</sup>. El hombre es uno de los lazos de la unidad del cosmos. Está en el orden intermedio entre las sustancias corporales y espirituales, *en el horizonte o confín*, debido a la corporeidad que está informada por el espíritu. En la cadena de los seres del universo, el hombre es *un anillo central*. Es imagen de Dios por su condición espiritual y está *en el vértice* de la condición corporal. Reúne en sí mismo, *como en un manojo*, todas las perfecciones que están dispersas en las demás creaturas del universo, y por eso se llama mundo menor, *microcosmos*. El hombre está en la materia como los demás cuerpos pero *como señor y administrador*.

**La situación del hombre en el lugar.** *Hacia fuera, la cantidad pone en relación al hombre con todos los entes del universo*: hay distinción y distancia entre ellos. Por su cantidad, el hombre se encuentra *situado* en un lugar del espacio y *confinado* en él, ubicado, localizado. El hombre *puede cambiar de lugar pero no puede no estar en un lugar* mientras esté en el cuerpo. El *lugar apropiado* al hombre es la tierra, porque su cuerpo está formado para vivir en la tierra.

Confinado en el lugar o en el espacio, el hombre tiene una condición de no resignarse a ello y busca senderos de *emergencia y evasión*. *Por un lado*, en un lugar ha nacido, en un lugar se encuentra en cada momento, un lugar lo envuelve en la casa, en la ciudad, en la nación, y en un lugar muere y queda sepultado; *el hombre tiene raíces* en el suelo, como los árboles. Pero, *desde otra perspectiva*, hay que decir que *el hombre no está determinado por el lugar como los demás entes*, es *capaz de cambiar de lugar*, es *caminante* del mundo. Y en el mismo lugar *puede cambiar de posición*: erecto, tumbado, sentado. El modo humano de estar en el mundo es también *dar sentido a los lugares*: *puede transformar un espacio en hogar, palacio o templo*. Esta cierta evasión del lugar es debida al *dominio de la forma espiritual* sobre la mera condición corporal.

La maravilla del cuerpo humano. El cuerpo humano es *análogo y diferente* al de los demás animales. Ya decía Aristóteles que el hombre es el único animal *erecto*, el único que ríe, el único que tiene *manos*. El cuerpo humano es una obra maestra porque está hecho por Dios para ser la materia del alma racional, instrumento de sus acciones en el mundo. La *dignidad del cuerpo humano* no está sólo en su perfección por encima de los demás cuerpos, sino en el carácter que da a todo lo corporal el alma en cuanto forma espiritual, que está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

*Battista Mondin*, en su Antropología Filosófica, a propósito de la dimensión corpórea del hombre, habla del “homo somaticus”. A continuación recogemos algunas de sus reflexiones fenomenológicas:

---

<sup>393</sup> In IV Sent., d. 47, q. 2, a. 1, q. 1, citado por Lobato.

Propiedades del cuerpo humano<sup>394</sup>:

Por otra parte, mientras que los animales por lo general nacen con un cuerpo ya perfecto, prefabricado, con autonomía ya desde los primeros días, *el hombre nace con un cuerpo en fase de estructuración, frágil, dependiente*. Pero mientras que el cuerpo de los animales no es capaz de desarrollarse ulteriormente de modo importante, *el cuerpo del hombre está dotado de un poder de desarrollo maravilloso*. El hombre no es solamente *patrón de su cuerpo* sino que también, gracias al cuerpo, se convierte en *patrón del mundo* (en particular con el instrumento de *sus manos*).

En esta carencia inicial y gran desarrollo sucesivo ulterior del hombre, ven algunos la diferencia específica del hombre con respecto a los animales y por eso lo definen como **“el existente no especializado”**. Mientras que el animal está de algún modo especializado en una u otra función orgánica, el hombre aparece como *uniformemente dotado*. Además, su pobreza de instinto deja al hombre totalmente desprovisto para una reacción inmediata frente a las situaciones concretas de la naturaleza. Pero *aquello que el hombre no posee desde el inicio como don de la naturaleza, lo puede adquirir después gracias a su inventiva*. *El cerebro del hombre compensa abundantemente su indigencia inicial* y aparece como un factor de equilibrio biológico, *como una hipercompensación de una inferioridad biológica constitucional*.

La deficitaria especialización orgánica y la débil dotación de instintos no es de ningún modo un defecto en el hombre sino más bien la *condición preliminar* que le permite tomar iniciativas, desarrollar un actuar consciente y libre y construir su mundo. Así, el hombre puede responder no sólo a situaciones determinadas sino a todas las *situaciones en general*.

Otro aspecto que caracteriza el cuerpo humano y *lo distingue* netamente de todos los cuerpos de los animales, es *su posición vertical*. Esta actitud requiere naturalmente una correspondiente *estructura del cuerpo*, y así un cambio radical frente a la estructura somática del animal. La construcción del cuerpo del hombre está hecha para la **posición erecta**, y *esto no es un hecho adquirido desde el nacimiento*. La postura vertical y el andar erecto *son un acto libre y consciente del hombre*. Valen, por lo tanto, como características distintivas del hombre. Mientras que los animales presentan un equilibrio horizontal, el hombre posee estatura erecta.

Funciones de la corporeidad en general:

Lo somático es un componente fundamental del existir, del vivir, del conocer, del desear, del hablar, del hacer, del poseer, etc. El cuerpo es elemento esencial del hombre. *No hay ninguna operación del hombre que no posea un ingrediente somático más o menos manifiesto*.

De todas las funciones algunas tienen especial importancia para la comprensión de la naturaleza específica del existente humano.

### **1. Función mundanizante**

Una de las principales funciones de la somaticidad es la de “mundanizar” al hombre, en el sentido de hacer de él *un ‘existente en el mundo’*. Es por obra del cuerpo que el hombre forma parte del mundo; él se reconoce constituido de los mismos elementos que el mundo, sujeto a sus mismas leyes, a causa de su cuerpo.

---

<sup>394</sup> Battista Mondin, L Uomo: Chi è? Elementi di Antropologia Filosofica, Milano, Massimo, 1993.

La somaticidad sitúa al hombre en el mundo de las cosas y le hace partícipe de sus restricciones espaciales. Como todo otro cuerpo, también el cuerpo del hombre *se inscribe en una situación espacial bien definida* y debe ocupar siempre una determinada porción del espacio. *La somaticidad lo condiciona a tener relación óptica solamente con las realidades que le son espacialmente vecinas. Con relación a su cuerpo cada otra cosa adquiere su puesto y es situada. Este cerco, ambiente u horizonte del hombre, tiene a su cuerpo como centro o focolar de todo su universo espacial, aquello por lo cual y mediante lo cual los demás objetos existen.*

## **2. Función epistemológica**

El cuerpo es *instrumento necesario para el conocimiento del mundo* a través de los sentidos.

También la somaticidad es instrumento necesario *para el autoconocimiento*. La autoconsciencia se cristaliza siempre en *la cenestesia*. Cuando dudamos si alguna cosa está sucediendo realmente o si la estamos imaginando o soñando, palpamos nuestro cuerpo. Nuestro conocimiento del mundo, posee un corte fuertemente somático. *El mundo es recortado de acuerdo a categorías somáticas*. Las voces principales de la anatomía son transferidas a la denominación de las cosas: el pie de la mesa, la fachada de la Iglesia, el corazón de una flor, etc.

## **3. Función económica o de posesión**

El cuerpo es indispensable para *poseer la existencia*. El hombre existe poseyendo un cuerpo; cuando lo pierde, muere, o sea, cesa de existir.

*La posesión de toda otra cosa pasa por el cuerpo*. En efecto, solamente aquello con lo cual puede entrar en contacto por medio de su cuerpo puede ser reclamado como suyo por el hombre.

Con el ejercicio de la función de posesión, el hombre tiene la impresión de que se realiza *como una extensión de su cuerpo*, de su dimensión somática. El hombre considera las cosas como posibles *prolongaciones de su cuerpo*: instrumentos, alimentos, objetos de consumo. Así, el propio automóvil se convierte en *parte del propio yo*, de la propia figura. Órgano específico de la función económica como de la función mundanizante es *la mano*. *Con las manos el hombre se hace patrón o señor de las cosas, las modela y las transforma. En sus manos se efectúa el movimiento bivalente del hombre hacia el mundo y del mundo hacia el hombre. En efecto, con sus manos el hombre al mismo tiempo “manipula” e “incorpora” las cosas.*

## **4. Función ascética**

Algunos como Platón pensaron que el cuerpo constituye un peso o lazo para el alma que le impide su ascenso hacia el mundo espiritual, y, por tanto, proponen como ideal el desprendimiento de lo corpóreo.

Otros, en cambio, como Aristóteles y Tomás de Aquino, sostienen que el cuerpo, en cuanto constitutivo esencial del hombre, está directamente *exigido* en el proceso de perfeccionamiento del hombre. El cuerpo está directamente *incluido* en las acciones buenas o malas, virtudes o vicios, en el continente y en el fumador.

No hay ninguna duda de que el cuerpo tiene una función capital también en orden a la ascética moral y a la vida espiritual.

### Implicaciones onto-antropológicas

Las principales implicaciones del análisis fenomenológico de la somaticidad humana son las siguientes:

1. *La somaticidad es un **componente esencial** del ser del hombre.*
2. *Él **trasciende** la dimensión de la somaticidad por su vocación a la universalidad.*
3. *El cuerpo **no es el hombre**: aun perdiendo una parte del cuerpo, el sujeto se siente substancialmente el mismo; el cadáver no es ya el hombre; la autoconsciencia distingue netamente entre el propio ser y el cuerpo.*
4. *El cuerpo está dotado de una **profunda unidad**.*
5. *El cuerpo humano manifiesta mejor que cualquier otra cosa el estado de **finitud, contingencia e indigencia** del hombre.*
6. *El cuerpo es también motivo de **ambigüedad y disimulación**.*
7. *La somaticidad del cuerpo humano **trasciende la misma naturaleza de la somaticidad** en cuanto **densa de consciencia**, abierta al ser, en tensión hacia la felicidad completa; fenómeno o manifestación, símbolo de una realidad más profunda que la permea y transforma.*

Lucas Lucas<sup>395</sup> habla del *lenguaje del cuerpo humano*:

Es la actuación del yo espiritual, su campo expresivo, su presencia y su lenguaje, un semáforo que envía continuas señales sobre su identidad. Todas las partes del cuerpo intervienen, pero el rostro y la mano han adquirido un papel privilegiado en el lenguaje corporal

- 1) *El rostro*. Es la identidad visible de la persona y cada uno se reconoce por el propio rostro. Riqueza del lenguaje facial mediante su anatomía: frente, ojos, labios, nariz, mentón, etc., y su fisiología: mirada, risa, llanto, tensión serenidad, acogida, desprecio. El arte nos ha dejado innumerables maravillas de la expresividad del rostro: la Gioconda de Leonardo da Vinci. El ojo ha sido considerado siempre fuente de fuerzas misteriosas, la “ventana del alma”. En el Moisés, Miguel Ángel representa el momento en que baja del monte Sinaí y mira airado a los hebreos idólatras. Se ha interpretado como expresión del carácter irascible y orgulloso del artista.
- 2) *La mano*. La parte dorsal, más rígida y fría, representa la agresividad, mientras que la palma es cóncava, cálida y suave y parece expresar acogida y ternura. Los sicólogos han mostrado la importancia del contacto físico en las distintas edades del hombre. Cuando se ama, se siente la necesidad de tocar al amado.

El autor señala que se puede decir “*tengo un cuerpo*” como hablar así: “*soy mi cuerpo*”. El cuerpo no es extrínseco al espíritu del hombre ni el espíritu humano extrínseco a la corporeidad. Tengo un cuerpo pero no como si éste fuera un objeto externo a mí. Soy un cuerpo pero no en una identidad tal que no me permita la posibilidad de distinguirme de él. Mi cuerpo es mi modo de ser como lo es mi espíritu.

El hombre es al mismo tiempo cuerpo y espíritu, todos sus actos tienen simultáneamente un aspecto corporal y otro espiritual. Por ello, el cuerpo tiene *un valor moral*. La vida corporal humana participa de la dignidad de la persona. La actividad moral depende también de la corporeidad.

<sup>395</sup> R. Lucas Lucas, Explícame la persona, Roma, Edizioni ART, 2010, pág. 171 y ss.