

MAGISTER EN ÉTICA BIOMÉDICA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1-NIVEL EPISTÉMICO DE LA ANTROPOLOGÍA

1.1-La ciencia antropológica: definición- objeto-método

Definición

Para saber qué es la Antropología Filosófica conviene comenzar por la definición, ya que ésta es la que responde a la esencia del objeto por el que nos preguntamos. La definición puede ser: **nominal** o **real**. Como el término lo indica una definición nominal es la que surge del nombre mismo del objeto que intentamos definir. Esta definición **nominal** puede ser **etimológica** o **semántica**. La **definición nominal etimológica** apela al origen de los términos a definir, en este caso, antropología filosófica. **Antropología** viene de la combinación de dos términos griegos: **ανθρωπος** (hombre) y **λογος** (tratado-verbo-razón), que nos permite explicar el término **antropología** como **tratado del hombre**. Para el término “filosófico” buscamos la etimología de **filosofía**, que proviene de los términos griegos **φιλια τεσ σοφιας**, que significa **amor a la sabiduría**.

La **definición nominal semántica** es la definición por el sentido de los términos, vale decir, que en este caso concreto nos dice qué es la antropología según sea el adjetivo calificativo que la acompañe. De este modo podemos referirnos a una **antropología filosófica**, a una **antropología teológica** o a una **antropología cultural**, cambiando el sentido del estudio o tratado del hombre, de acuerdo al tipo de antropología de la que se trate. La **antropología cultural** hace referencia a un estudio del hombre a partir de los objetos culturales por él creados. La **antropología teológica** se refiere a un estudio del hombre como creatura que es imagen y semejanza de Dios. Finalmente, la **antropología filosófica** es el estudio del hombre desde el punto de vista de la razón en su uso filosófico- reflexivo.

Desde luego, la **definición nominal** nos acerca al sentido del objeto por el que nos estamos interrogando, pero no nos da con toda precisión y rigor la esencia del mismo. Para esto necesitamos apelar a la **definición real**. La **definición real** de **antropología filosófica** nos indica que la misma es la **parte de la filosofía natural que se ocupa del ente viviente formalmente considerado bajo razón de movilidad, según la luz natural de la razón**. En esta definición podemos hacer un doble análisis:

por un lado distinguir entre género próximo y diferencia específica, y por otro, determinar el objeto material, el objeto formal y objeto formalísimo. El **género próximo** es “**parte de la filosofía natural**”, siendo la **diferencia específica** todo el resto de la definición.

Objeto

El **objeto material** es la **totalidad de los entes vivientes**; el **objeto formal** es el ente viviente considerado bajo razón de **movilidad**, entendiendo esta última como todo tipo de cambio o transformación, y el **objeto formalísimo** es la **luz natural de la razón**, pues es desde la sola razón que el hombre trata de escudriñar el objeto material y formal de esta disciplina, a diferencia de la **antropología teológica** cuyo objeto formalísimo es la **luz de la razón iluminada por la fe**.

Es pertinente hacer hincapié en la amplitud del objeto material, que contempla a todos los entes vivientes, de los cuáles el hombre es el ápice. Esta amplitud responde, precisamente, a la necesidad de ver al hombre como un viviente entre otros vivientes, para poder establecer que es lo específicamente humano. Y la disciplina (Antropología Filosófica) recibe el nombre por el viviente de más alto grado.

Método

El método de la Antropología Filosófica es inicialmente fenomenológico. Parte de la experiencia, pero no se reduce a una “descripción de lo dado”, porque nunca puede ser una descripción libre de condicionamiento sobre “los datos”, porque nosotros mismos somos “los datos”. Tomás de Aquino dice que el método es el adecuado al modo de conocer humano: va de lo más conocido a lo menos conocido, de los efectos a las causas. Esto exige una reflexión que se remonte por encima de nosotros mismos, una reflexión metafísica que enraice la Antropología Filosófica en una meditación sobre el ser del ente. Esta reflexión es un momento de análisis teórico. Se usa tanto el análisis como la síntesis, pero a diferencia de las ciencias naturales no se recurre al experimento, sí en cambio a la experiencia del mundo material común a todos los hombres, y por tanto objetivo y no subjetivo, experiencia sobre la que se reflexiona filosóficamente, es decir, buscando las causas. Finalmente, se vuelve a la experiencia para la verificación de la elaboración teórica. Cabe acotar que es conveniente, de todos modos, que el filósofo amplíe sus percepciones y se apoye en los resultados de las ciencias naturales, pero teniendo en cuenta que su tarea propia no es la del científico.

1.2- Ubicación de la Antropología Filosófica en el contexto de las distintas disciplinas filosóficas

Las disciplinas filosóficas se dividen básicamente en **especulativas** y **prácticas**, de acuerdo a su objeto y a su fin. El objeto de las especulativas es algo dado por naturaleza, y el fin es el saber por el saber mismo. El objeto de las prácticas es algo hecho por el hombre, y el fin es el saber para la acción.

Existen muchas y distintas divisiones de la filosofía, pero si nos atenemos a esta primera división básica en filosofía especulativa y filosofía práctica, y luego a la división que surge de los grados de inteligibilidad del objeto y los grados de abstracción de sujeto, podemos ubicar dentro de las **disciplinas especulativas** a la **Filosofía de la Naturaleza**, dentro de la cuál ubicamos, como una parte, a la **Antropología Filosófica**; a la **Filosofía de la Cantidad** y a la **Metafísica**, que comprende la **Ontología**, la **Gnoseología** y la **Teodicea**.

Entre las **disciplinas prácticas** distinguimos dos tipos: las **práctico-poiéticas** y las **práctico-morales**. Las primeras son las que se ocupan del **hacer** y las últimas del **obrar**. La diferencia consiste en que en el hacer la perfección pasa a la obra, y en el obrar la perfección permanece en el que obra. Dentro de las **práctico-poiéticas** ubicamos a la **Filosofía del Arte** y a la **Filosofía de la Técnica**. En las **práctico-morales** ubicamos a la **Ética o Filosofía Moral** y a las **Éticas especiales**, entre las cuáles estaría la **Bioética**.

1.3- Grados de abstracción y niveles epistémicos

Atendiendo a su significado etimológico, abstracción significa el acto de extraer algo a partir de otro algo. Esto es, extraer la esencia a partir de las cosas materiales. Equivale a ir quitando diversos grados de materialidad a los objetos. Básicamente reconocemos **tres grados de inteligibilidad** a los objetos, que generan en el sujeto que conoce (sujeto cognoscente) **tres grados de abstracción**, vale decir, tres tipos diferentes de profundización en la esencia del objeto a conocer. Cada grado de abstracción supone un esfuerzo mayor de parte del sujeto. Por ejemplo: conocer un árbol es menos complejo para el sujeto que conocer una operación matemática, y esta última, a su vez, supone menos complejidad que conocer a un espíritu puro como es el ángel, o conocer a Dios .

En el **primer grado de abstracción** el sujeto quita la materia individual y queda la materia sensible. Esto se corresponde con el primer grado de inteligibilidad del

objeto. Es ese objeto que en la realidad existe con materia y cuando lo pienso también lo pienso como material. Por ejemplo: una planta, un perro, un hombre, todos existen con materia, y cuando los pienso también los pienso como materiales, pues no puedo pensar en una planta, un perro o un hombre absolutamente inmatriciales. Desde luego, que al conocerlos ejercito el primer grado de abstracción, es decir, les quito todas las características particulares o individuales, y así obtengo el concepto de planta, perro u hombre.

En el **segundo grado de abstracción** el sujeto quita la materia sensible y queda la materia inteligible. Esto se corresponde con el **segundo grado de inteligibilidad del objeto**. Se trata de un objeto que en la realidad existe siempre inmerso en la materia, pero cuando lo pienso, lo pienso sin materia. Es el caso típico de los números o cantidades. En la realidad existen 2 manzanas, 10 vacas, 100 aulas. Pero cuando pienso en la unidad, la decena o la centena, en sentido matemático, no necesito pensarlas vinculadas a la materia.

En el **tercer grado de abstracción**, llamado así impropriamente, se prescinde de toda materia. Precisamente, porque se trata de conocer objetos totalmente inmatriciales, el término propio es la "*separatio*" o separación absoluta de la materia. Esto se corresponde con el **tercer grado de inteligibilidad del objeto**. Se trata de un objeto que tanto en la realidad como cuando lo pensamos es absolutamente inmaterial.

Cada una de las ramas de la filosofía se ocupa de un objeto con un determinado grado de inteligibilidad. La **Filosofía de la Naturaleza**, dentro de la cuál ubicamos a la **Antropología Filosófica**, por ejemplo, se ocupa del ente móvil que tiene un **1er grado de inteligibilidad**, y cuando el sujeto cognoscente lo estudia realiza un primer grado de abstracción. El resultado de ese conocimiento es una ciencia que pertenece a un **primer nivel epistémico**. La **Filosofía de la Cantidad** o **Filosofía de las Matemáticas** se ocupa de un objeto que tiene un **2do grado de inteligibilidad**. El sujeto que intenta conocerlo realiza un segundo grado de abstracción. La ciencia resultante pertenece a un **segundo nivel epistémico**. Finalmente, la **Metafísica** se ocupa de un objeto que tiene un **tercer grado de inteligibilidad**; el sujeto que lo estudia realiza un tercer grado de abstracción o "*separatio*"; y la ciencia resultante pertenece al **tercer nivel epistémico**.

Queda claro que la **Antropología Filosófica** se ocupa de un objeto que pertenece al **primer grado de inteligibilidad**. Para conocerlo el sujeto realiza un **primer grado de abstracción**. La ciencia resultante, es decir, la **Antropología Filosófica**, es una ciencia de **primer nivel epistémico**.

1.4- Relación de la Antropología Filosófica con otras disciplinas

La **Antropología Filosófica**, como todas las disciplinas filosóficas, guarda una relación de **subalternación común** con la **Metafísica**. En este caso la **Antropología Filosófica** es subalternada y la **Metafísica** subalternante. La subalternación recibe el nombre de común por ser la relación que tienen todas las disciplinas filosóficas con la **Metafísica**, pues todas deben usar nociones metafísicas para poder explicar sus contenidos propios.

En cambio, en la relación de la **Antropología Filosófica** con la **Ética**, la ciencia subalternante es la **Antropología Filosófica** y la subalternada es la **Ética**. Esta relación recibe el nombre de **subalternación propia**, porque es la que específicamente guarda la **Ética** con la Antropología, puesto que la **Ética** se ocupa de los actos humanos, del estudio de la conducta humana, y por tanto debe buscar sus principios en la Antropología.

Finalmente, hay disciplinas que se complementan, tal es el caso de la **Antropología Filosófica** y la **Teología**.

BIBLIOGRAFÍA

- Buela, Alberto, *Epítome de Antropología*, Ed. Cultura et Labor, Bs.As.,1993, unidad I.
- Elders,Leo, *La filosofía della natura di San Tommaso d'Aquino*, Lib. Ed. Vaticana,1996, Introduzione.
- Maritain, Jacques, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Bs.As., 1983, Primera parte, cap.II.

2-NOCIÓN FILOSÓFICA DE VIDA

2.1-Noción vulgar, noción científico-experimental, noción filosófica

De la vida podemos dar muchas nociones. Nosotros, por motivos didácticos, las reducimos a tres: la vulgar, la científico-experimental y la filosófica.

La **noción vulgar** liga la vida con la capacidad de movimiento. Pensemos, por ejemplo, que al entrar a oscuras en una habitación nos tropezamos con un bulto, si se mueve, pensaremos que hemos tropezado con un perro dormido, o con un ser vivo acostado en el suelo. Si no se mueve, pensaremos que, simplemente, hemos tropezado con un bolso, un mueble o algo parecido.

La **noción científico-experimental** vincula la vida con la propiedades físico-químicas que son estrato común de la vida orgánica. Pensemos en los partes médicos que se dan en una sala de terapia intensiva. La vida y su calidad están traducidas en un lenguaje cuantificado, solamente comprensible para los especialistas. La vida del paciente y su estado se traduce en números, tablas y porcentajes.

Finalmente, la **noción filosófica** parte de la noción común de vida y extiende el movimiento a todo cambio o mutación (ejemplo: paso de la potencia al acto). Recoge también los elementos que le proporciona la noción científico-experimental, siempre que no se reduzca a una cuantificación. Pero lo propio de la **noción filosófica** es el agregar a la noción vulgar tres características: **inmanencia- espontaneidad y automoción.**

Se explica la **inmanencia** diciendo que el movimiento vital permanece en el viviente. Etimológicamente proviene del latín. “ *manere in* ” (permanecer en).

La **espontaneidad** indica que el sujeto es capaz de una respuesta ante un estímulo por la naturaleza que tiene. Por ejemplo: si yo, mediante diversos movimientos, molesto a un perro, espontáneamente éste me ladrará, gruñirá o intentará agredirme en defensa propia. Sigo ejemplificando: por más que estimule una piedra, ésta no tendrá posibilidad de reacción porque el movimiento para ella no es espontáneo; sólo se mueve si un agente externo la mueve.

Finalmente, la **automoción** indica que el movimiento vital brota, surge, del mismo viviente. Por ejemplo: la marcha de un soldado tiene su origen en el hombre que es el soldado; si , en cambio, se tratara de un soldado de juguete su marcha tendrá origen en la cuerda o pila que impulsa ese movimiento.

2.2- Definición de viviente

El viviente es un **unum per se** (unidad sustancial) que se opone a todo **unum per accidens** (unidad accidental). Por ejemplo: tomemos una flor natural y una flor artificial. La natural es una unidad sustancial: si la deshojo, luego no puedo volver a unir esas hojas o pétalos de ningún modo posible. La artificial, por el contrario, es una unidad accidental porque puede ser dividida en partes y luego reconstruida, sin que nada cambie fundamentalmente. Piénsese lo mismo respecto de un perro de verdad y uno de juguete; o de un niño y de un muñeco.

El viviente, por lo tanto, puede definirse como **unidad sustancial que se automueve.**

Ahora bien, ¿cuál es el principio que da vida a esa unidad sustancial? En otros términos ¿cuál es el principio vital sustancial? La respuesta es: el **alma**. Alma en su sentido etimológico latino: **anima**= lo que da vida. Repárese que no identificamos **alma** con **espíritu**. Entendemos aquí por **alma** el principio de vida, aquello que anima una materia. Aristóteles en el *De Anima* da dos definiciones de alma. Una descriptiva: “*alma es aquello por lo que primero vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos*” y otra definición real: “*alma es la actualidad primera de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia*”.

Observemos en la definición real que el alma en tanto “*actualidad primera*”, es el acto primero, el acto que da vida, que convierte un “*cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia*” en un organismo viviente. Se deduce de esta definición que todo otro acto del viviente es un acto segundo. El viviente es tal porque tiene un principio vital que lo anima. Si desapareciera esa “*actualidad primera*” no habría viviente.

2.3- Características de la vida

Enumeraremos a continuación características que se observan en todo viviente, sea vegetal, animal o humano:

- **Crecimiento y evolución:** En todo viviente se observa un desarrollo proporcionado que responde a una idea configuradora, vale decir a un modelo propio del viviente del que se trate. Este desarrollo es teleológico, pues responde a un fin inherente a la naturaleza misma de cada viviente. Pero el proceso de autodesarrollo no es mero crecimiento, supone también una evolución pues se va dando una diferenciación progresiva en una doble dirección: morfológica y funcional. Es decir, el organismo progresa desde lo sencillo-no organizado a lo múltiple-organizado (diferenciación progresiva morfológica), y, a la vez, las partes de esta multiplicidad adquieren una especialización en la función (diferenciación progresiva funcional). Tómese como ejemplo el huevo humano fecundado que empieza a dividirse y diversificarse en las funciones. Sin embargo, la diferenciación no impide la unidad del viviente, que se mantiene por el principio de centralización.
- **Totalidad, estructura, integración:** El viviente es un todo sustancial, una totalidad de miembros. La **totalidad** permite entender qué es el principio de centralización, que explica cómo los miembros diferenciados durante el desarrollo no quedan desconectados entre sí. Como **totalidad de miembros** es opuesto a una **suma de**

partes. Si volvemos a la noción de viviente podremos identificar al *unum per se* como una *totalidad de miembros* y al *unum per accidens* como una *suma de partes*. Ahora bien, la relación que existe entre los miembros que conforman el todo se denomina **estructura**. La estructura es la organización jerarquizada de los distintos miembros de la totalidad. Si bien **totalidad** y **estructura** son necesarias para la comprensión de los fenómenos vitales, no son categorías biológicas específicas porque existe la totalidad estructurada mecánica: una máquina, por ejemplo. También lo son las figuras geométricas y no son vivientes. Para que una totalidad estructurada sea un viviente es necesaria la **integración**. Llamamos integración a la dependencia recíproca de los miembros, es decir, que la alteración de un miembro provoca alteraciones en los demás tanto morfológicas como funcionales.

- **Tendencia y capacidad de autoconservación:** En los vivientes hay curiosos procesos de **autorregulación** que sólo se encuentran en los organismos. En los sistemas mecánicos, cuando algún engranaje falla, se detiene toda la maquinaria, y solamente vuelve a funcionar si la pieza es reemplazada por una acción externa. En los vivientes, por el contrario, si un miembro es lesionado, otro miembro asume su función. También es una prueba de esta capacidad de autoconservación la **regeneración** ya sea de la piel, en el caso del hombre, o de la cola en el caso del lagarto, por poner algún ejemplo. Todos éstos son procesos de autorregulación compensadora, que se hallan en estrecha relación con el autodesarrollo y la autoconfiguración.
- **Comunicación:** El medio ambiente cumple una función imprescindible para el desarrollo, configuración y autoconservación del viviente. Por lo tanto, se establece una necesaria comunicación entre el ser vivo y el mundo circundante. Las formas más elementales de comunicación son los procesos de metabolismo. Así, podemos decir que la comunicación incluye dos procesos: la **asimilación** (lo que el viviente ingiere lo convierte en su propia sustancia) y la **desasimilación** (eliminación de los productos de desecho).
- **Adaptación:** Si bien todo organismo necesita de ciertas condiciones para desarrollarse, las mismas no son rígidas ni invariables. Esto se debe a la capacidad de adaptación que posee el viviente, capacidad que es directamente proporcional al grado de vida. En otros términos, el animal posee mayor capacidad de adaptación

que el vegetal, y el hombre mayor capacidad que el animal. Esta capacidad está al servicio de la autoconservación.

- **Autoactividad y comportamiento:** La **autoactividad** es la característica central de la vida e implica procesos internos del organismo que se dirigen a un fin común para lograr la forma ideal. Se identifica con la **automoción** que hemos presentado como una de las características de la noción filosófica de vida. Cuando la actividad propia del organismo es puesta en marcha como reacción al ambiente, o sea en comunicación con éste, la llamamos **comportamiento**, esto es, respuesta frente a los estímulos. No es una mera trasmisión cuantitativa de fuerzas, como sucede en el movimiento de una bola de billar que es empujada por otra. Los comportamientos varían porque las respuestas a los estímulos varían de viviente a viviente.
- **Temporalidad de la vida:** Una de las características de la vida es que se desarrolla dentro de las coordenadas espacio-temporales. Pero podría objetarse que también lo inanimado está sujeto al tiempo. La diferencia es que el viviente no sólo se desarrolla *en* el tiempo, sino que el tiempo *está en* el viviente. En otros términos, en el viviente podemos distinguir un *tiempo externo* y un *tiempo interno*. El primero es algo extrínseco al organismo vivo, donde el presente aparece como una línea divisoria entre pasado y futuro. El segundo es la expresión del cambio que experimenta un ser vivo en el curso de la vida. Una máquina se desgasta siempre, pero ni se desarrolla ni se transforma. En cambio lo viviente nunca es definitivo, acabado, siempre está en proceso de devenir, es una realidad temporalizándose en la que el pasado está incluido en el presente, que es una anticipación del futuro al que tiende. El pasado va creciendo y el futuro se va acortando hasta llegar a la muerte.
- **Reproducción y herencia:** La temporalidad de la vida tiene su contrapeso en la **reproducción** y en la **herencia**. Cuanto más breve la temporalidad de una especie mayor es su capacidad de reproducción. En el ritmo de nacimiento, desarrollo, maduración, envejecimiento y muerte de los individuos la vida de la especie se conserva por el eslabón de la herencia. Gracias a ella la “idea configuradora” de la especie se trasmite a nuevos individuos.

2.4- Propiedades operativas del viviente

Ya hemos definido al viviente como una unidad sustancial que se automueve. Por tanto, el mismo viviente, sea planta, animal u hombre es la **causa eficiente principal** del movimiento. Pero, a su vez, el viviente utiliza **causas eficientes instrumentales** para realizar diversos tipos de movimiento. Estas causas eficientes instrumentales son las **propiedades operativas** del viviente, también llamadas **potencias**. Observemos en el siguiente esquema su clasificación:



Las **potencias** radican en el **alma** en tanto principio vital sustancial. El alma, en tanto acto primero, no puede realizar otros actos del viviente, que serían actos segundos. Éstos los realiza a través de las **potencias** o **propiedades operativas** del viviente. Es importante tomar conciencia que no es el alma la que, directamente, realiza los actos de nutrirse, sentir o entender, por ejemplo, porque dejaría de ser **acto primero**. Para esto están la diversas potencias o capacidades propias de cada tipo de alma, según el grado de vida del que se trate.

Antes de pasar a explicar los diversos grados de vida, es importante tener en cuenta la relación entre **alma, potencias** y **actos**.

Existen dos vías explicativas de la relación:

a) Vía ontológica: Alma → potencias → actos

Esta vía pertenece al orden del ser. Según sea el tipo de alma, como principio vital sustancial, tendrá determinado tipo de potencias, que permitirán al viviente realizar determinados tipos de actos. Por ejemplo, si se trata de un alma vegetativa poseerá potencias vegetativas que permitirán al viviente nutrirse, crecer, reproducirse, etc. Si, en cambio, se trata de un alma racional tendrá potencias racionales que permitirán al viviente razonar, amar, elegir, etc.

b) Vía gnoseológica: actos → potencias → Alma

Es la vía del conocimiento. Nosotros en general conocemos a los vivientes primeramente por sus actos. Éstos nos remiten al tipo de potencias. Ellas nos indican el tipo de alma o principio vital sustancial que da vida a ese viviente.

2.5-Grados de vida

Básicamente podemos hablar de tres grados de vida. Partimos del grado inferior hasta llegar al grado superior de vida:

- **1º grado de vida: VIDA VEGETATIVA:** Se caracteriza por poseer un **Alma vegetativa** que posee **potencias y actos vegetativos** de organización, nutrición, desarrollo y reproducción.

- **2º grado de vida: VIDA SENSITIVA:** Se caracteriza por poseer un **Alma sensitiva** que posee **potencias y actos vegetativos**, a los que agrega específicamente **potencias locomotivas** (en los animales superiores) , y **potencias y actos sensitivos**→en el orden del conocimiento: los **sentidos**

↓en el orden afectivo-tendencial:los **sentimientos**

Es pertinente explicar que en cada grado de vida superior hay una asunción de las formas inferiores. Esta teoría de la asunción se funda en la noción metafísica de participación. Todo el universo tiene una estructura jerárquica de participación, de modo tal que la forma inferior de vida participa por los grados del ser, del 1ª Ser absoluto y perfecto.

- **3ª grado de vida: VIDA RACIONAL O ESPIRITUAL:** Se caracteriza por poseer un **Alma racional o espiritual** que posee **potencias y actos vegetativos, potencias y actos sensitivos, potencias y actos locomotivos**, a los que agrega específicamente

potencias y actos inorgánicos→en el orden del conocimiento: la **inteligencia**

↓en el orden afectivo-tendencial: la **voluntad**

En la vida racional la asunción de las formas inferiores es eminente y perfecta.

La vida animal está asumida por la humanidad de modo eminente porque:

1-la animalidad está en la humanidad elevada a nivel de ésta.

2-todo en el hombre es humano, es decir, que aun las características que el hombre comparte con el animal, en el hombre se dan de un modo diferente que en aquél. Por ejemplo: el hambre humana no es igual al hambre animal. El animal no es capaz de sufrir el hambre por una causa más noble, sólo busca

saciar su hambre. El hombre, en cambio, puede soportar el hambre y entregar su ración de comida a alguien más débil que él. Recordemos los miles de casos ocurridos en campos de concentración donde los padres se privaban de comer para que sus hijos tuvieran una ración extra.

Es importante recordar, cuando nos referimos a los grados de vida, que por cada viviente hay un principio vital sustancial y sólo uno: su alma. Esto viene a explicar porque habiendo potencias vegetativas y sensitivas en el animal su alma es sensitiva, o porque habiendo potencias vegetativas, sensitivas y racionales en el hombre su alma es racional. Si bien hemos aludido a la teoría de la ascunción de las formas inferiores, esta insistencia está orientada a entender que no puede haber más que un alma por cada viviente. Y esto, a su vez, tiene una gran importancia para la Bioética, porque en el caso de hallarse un hombre, por un accidente, reducido a la vida vegetativa, como comúnmente se dice de quien no puede manifestar sus sentimientos ni pensamientos, ese paciente sigue siendo un hombre, y no un vegetal, porque su alma es espiritual. Esto también supone que no tenemos el derecho de decidir sobre su vida o su muerte, porque aunque no pueda manifestarse sigue siendo tan humano (racional) como cualquiera de nosotros.

Diversas clasificaciones

Con referencia a los grados de vida hemos seguido la clasificación tradicional que fue elaborada ya por Aristóteles (384-322 a.C.) y seguida luego por Tomás de Aquino (1225-1274).

En realidad, Aristóteles se refería a cuatro grados de vida porque subdividía la vida sensitiva en vida sensitiva imperfecta (la de los animales sin locomoción) y vida sensitiva perfecta (la de los animales con locomoción).

En el caso de Tomás de Aquino, lo que podemos agregar es el criterio usado para la clasificación, a saber, la misma se realiza según tres factores:

- a) ejecución vital.
- b) plan de ejecución vital.
- c) fin de la ejecución vital.

Según Tomás de Aquino la planta sólo cumple con el factor a). En los vegetales sólo se da la ejecución vital, sin que sean capaces de ningún plan y menos aún de tener conciencia de algún fin. Los animales, para el Aquinate, cumplen con el factor a y b. Es decir, además de la ejecución de actos vitales, el animal puede acumular y guardar

comida para otro momento, puede marcar su territorio, etc. También conoce objetos que son fines pero no sabe que lo son. Para Tomás de Aquino sólo el hombre cumple con los tres factores: a, b y c, porque sólo el hombre tiene conciencia del fin, puede realizar un plan en orden a cumplir ese fin y ejecuta actos vitales ordenados a ese fin.

Desde luego, hay muchas otras clasificaciones que no nos parecen pertinentes para este breve curso, pero a modo de ejemplo expondremos sintéticamente la de Max Scheler (1874-1928). Este filósofo contemporáneo, destacado luchador contra el vitalismo de Klages, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos* distingue cuatro grados de seres:

minerales→no vivientes o inorgánicos

vegetales→caracterizados por el impulso afectivo, vale decir sienten
placer=lozanía y dolor=estar marchito

animales→muestran comportamiento adquirido inteligente.

hombre→tiene comportamiento inteligente, pero no es lo específico.

↓posee **Espíritu**→es lo específico

↓está fuera de los grados de vida y es opuesto a la vida.

Según este esquema sólo los vegetales y los animales quedarían dentro de los grados de vida. Los minerales como es natural son inorgánicos, pero lo inaceptable de Scheler es que el hombre quede fuera de los grados de vida, porque así define al espíritu que es lo específico del hombre. Para explicar esta postura de Scheler hay que entenderla en su contexto histórico. En la época de Scheler dominaba el vitalismo de Klages (1872-1956), que reducía la vida a lo vegeto-sensitivo, y consideraba que el desarrollo de lo espiritual en el hombre llevaba a la destrucción de la especie. Scheler, para oponerse a este vitalismo, destaca el **espíritu** como lo específico del hombre, pero queda enredado en el lenguaje vitalista, pues en lugar de defender que el espíritu es el modo más alto de vida sostiene que es opuesto a la vida, porque sigue entendiendo por vida solamente lo vegeto-sensitivo.

Por cierto, tampoco es aceptable que atribuya sensibilidad a las plantas e inteligencia a los animales, si por inteligencia entendemos la potencia espiritual de

conocimiento, que por ser espiritual sólo puede darse en el hombre. En cuanto a la sensibilidad de las plantas, tal posición aún no ha sido biológicamente probada, por lo que el filósofo prudente debe continuar sosteniendo los grados de vida tradicionales, que son los que en el diálogo interdisciplinario entre filosofía y ciencia siguen siendo compatibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Elders, Leo, *La filosofía della natura di San Tommaso d'Aquino*, Lib. Ed.Vaticana, 1996, Parte Speciale III, Cap.primo: La vita in generale.
- Lersch, Philipp, *Estructura de la personalidad*, Ed.Scientia, Barcelona, Introducción A: "Características de la vida".

3-RELACIÓN CUERPO-ESPÍRITU EN EL HOMBRE

3.1- ¿Unidad o dualidad? Diversas respuestas

El problema de la unión de lo orgánico y lo espiritual en el hombre ha preocupado a los filósofos desde la antigüedad hasta nuestros días, dando las más diversas respuestas. Históricamente podemos reducirlas a las siguientes:

- **Unión accidental o dualismo:** El primero en plantearlo fue Platón (s.V a.C). Según el mito del *Fedro*, Sócrates cuenta a Fedro que el alma en su situación originaria se compara a un carro tirado por dos caballos alados, uno dócil y otro díscolo, dirigidos por un auriga (la razón). El carro circula por el *mundo de las ideas* que el alma contempla con dificultad. Ésta se da, también, para guiar el tiro de los dos caballos y esto hace que el alma caiga, los caballos pierden las alas y el alma queda encerrada en un cuerpo. Éste es visto por Platón como la cárcel del alma. Si ésta hubiera visto las ideas, el cuerpo en el que queda encerrada será humano y no animal. El hombre intenta despojarse del cuerpo porque el alma es inmortal, es simple e inmaterial y guarda adecuación con las ideas eternas y con la verdad. Platón, en su diálogo el *Fedón*, se refiere al cuerpo como cárcel de la que el hombre se puede liberar por la práctica ascética de la virtud. Como podemos observar a partir de los *Diálogos* platónicos, en el caso de Platón la respuesta al interrogante que nos hemos propuesto en este punto es dualista porque lo orgánico y lo espiritual en el hombre no se integran y actúan como co-principios, sino que sólo se unen de modo accidental y por un castigo.

Esta posición fue retomada en el s. XVI por Descartes, para quien el hombre de divide en—*res cogitans* = ente pensante, donde predomina la razón que es

↓ la única que le puede dar certeza de su existencia.

res extensa= cuerpo.

Las dos sustancias, para Descartes, la *res cogitans* y la *res extensa*, son sustancias completas que actúan una sobre otra. El alma tiene su sede en la glándula pineal que se encuentra entre los dos hemisferios del cerebro. Allí se produciría la unión accidental entre esas dos sustancias.

- **Paralelismo psicofísico:** posición sostenida por filósofos racionalistas como Malebranche y Leibnitz, ambos del s.XVII, para quienes lo orgánico y lo espiritual son sustancias completas que, como las paralelas, nunca se tocan o interactúan.
- **Panpsiquismo:** sostenido por Spinoza (s.XVII) para quien cuerpo y alma son dos modos de una misma sustancia: la sustancia infinita=Dios.

Frente a todas estas respuestas, si pretendemos ser realistas, debemos colocarnos en la situación concreta de la que se parte, esto es: que el **hombre es uno**. Decir esto no parece aportar nada nuevo. Pero, a veces, la solución está tan cerca que no la vemos. Al afirmar que el hombre es uno queremos decir:

1. Es el mismo hombre el que siente y piensa.
2. Diversas actividades orgánicas y espirituales pueden oponerse e incluso suprimirse. Si proviniesen de principios distintos unas no impedirían las otras.
3. Hay actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, por ejemplo: tener miedo, encolerizarse, etc. Son, generalmente, actos psíquicos con modificaciones físicas, pero es difícil establecer el límite.

Estas afirmaciones reflejan experiencias que avalan la unidad del hombre, unidad que no surge del reduccionismo ni—*materialista*= El hombre es su cuerpo.

↓*espiritualista*= El hombre es su alma espiritual.

La unidad a la que nos referimos es la **unión sustancial** que propone Aristóteles, posición que considera que lo orgánico y lo espiritual son sustancias incompletas, que sólo unidas forman la sustancia completa= el hombre concreto.

3.2- Hilemorfismo aristotélico

La doctrina de la unión sustancial se funda en el **hilemorfismo aristotélico**. El término “**hilemorfismo**” es una palabra compuesta de dos términos griegos: *hylé* (materia) y *morphé* (forma). Aristóteles en el *De Anima* sostiene que para todo ente natural hay dos co-principios: materia y forma.

El hilemorfismo no puede entenderse sin otra doctrina aristotélica : la del **acto** y la **potencia**, enunciada en la *Física*. Con esta doctrina Aristóteles pone fin al dilema presocrático, expresado por Parménides y Heráclito. Para Parménides la realidad es o no es. Su visión de la realidad es estática y no puede explicar el cambio. Para Heráclito, por el contrario, todo cambia, la realidad es un continuo devenir, y no puede explicar la permanencia de ciertas realidades. Aristóteles soluciona el dilema porque demuestra que en la realidad hay siempre algo que permanece y algo que cambia, porque todo ente es algo en acto y otra cosa en potencia. Por ejemplo: la semilla es en acto semilla, pero en potencia árbol. Y esto se verifica en la experiencia porque si planto una semilla de naranjo obtendré con el tiempo un árbol de naranjo y no de mandarina, aunque las semillas me parezcan iguales.

Con respecto a la relación entre ambas doctrinas: la hilemórfica, y la del acto y la potencia, leemos en otra obra de Aristóteles, *Metafísica IX,6, 1048b8* “*el acto es tomado tanto en el movimiento, con relación a la potencia, como en la sustancia formal, con relación a la materia*”

Para que quede más clara la relación entre las dos doctrinas podemos establecer la siguientes proporciones:

<u>Acto</u>	=	<u>forma</u>
Potencia		materia

3.3-Función de alma y cuerpo en el compuesto

Alma y cuerpo son dos co-principios que no tienen existencia propia por separado. Lo que existe es la materia informada en el individuo sustancial. Veamos, ahora, los funciones de cada uno de estos co-principios.

El **alma** es **principio de ser** y **de acción** del cuerpo, y por lo tanto, es su **forma**. En tanto forma **especifica y actualiza a la materia**.

Hace existir al cuerpo como sustancia viviente, le confiere su organización y unidad manteniéndolas mientras hay vida. Está unida al cuerpo de modo tal que hay un solo acto de existencia, constituyendo los dos elementos una sola sustancia.

El **cuerpo** es **materia cuantificada** (*materia signata quantitate*). Como tal es **principio de individuación**. La materia individualiza la forma. Las formas idénticas en la especie se diversifican en razón de los cuerpos que informan, lo que es igual que decir que **las almas se diversifican en razón de los cuerpos que informan**. Incluso el alma separada (por la muerte) sigue individualizada por su relación u ordenación a un cuerpo determinado.

Sto.Tomás de Aquino distingue entre “las cosas que *son* simplemente cuerpo y magnitudes como las piedras u otros entes inanimados, de otras que *tienen* cuerpo como las plantas y los animales”.

Corolarios

1-En cada hombre hay un alma y sólo una. Que hay **un** alma se afirma en contra del averroísmo (doctrina proveniente del filósofo árabe- español Averroes del s. XII). Esta doctrina sostenía que había un alma para todos. En ese caso todos serían idénticos en cuanto al ser, y las diferencias serían sólo accidentales. El “yo” no tendría realidad.

Y sólo hay un alma porque cada hombre es una sustancia. No puede haber varias almas en un hombre porque no sería **un** hombre, sino tantos vivientes cuantas almas hubiera. La solución ya fue adelantada: el alma racional asume eminentemente las funciones de las formas inferiores.

2-El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo. Este corolario significa que el alma no está en ninguna parte porque no es extensa; y está presente en cada parte porque ella misma no tiene partes.

3.4- Dignidad del cuerpo

Resumiremos esta cuestión en ocho afirmaciones:

1. El hombre no es su alma, sino un compuesto sustancial de cuerpo y alma.
2. Las almas se diversifican en razón de los cuerpos que informan.
3. La corporeidad del hombre condiciona el valor del pensamiento humano, funda su verdad, ya que el conocimiento se inicia en lo sensible y termina en lo sensible para su verificación.
4. El cuerpo humano es la más evolucionada de las sustancias corpóreas; es síntesis de todos los procesos de la materia, por lo que al hombre se lo considera como un microcosmos.

5. Para actualizar todas sus potencialidades el hombre necesita del cuerpo. Necesita de los sentidos para llegar al conocimiento espiritual, y de las pasiones para llegar al amor espiritual.
6. Ciertas características específicas del hombre, lo que clásicamente se ha dado en llamar un “*proprium*” (propiedad esencial) del hombre como la temporalidad, la historicidad del hombre, la risa como expresión de humor, devienen de su ser corpóreo.
7. El cuerpo tiene un valor expresivo directamente relacionado al mundo de la cultura. Este es un mundo paralelo al mundo natural dado que sólo el hombre puede hacer, entender y usufructuar. Ahora bien, la persona humana necesita del cuerpo para expresarse en el arte, en la palabra, en el baile, en la poesía, en el deporte, en el juego como expresión lúdica, etc.
8. Incluso la beatitud perfecta (desde un enfoque teológico) no es del alma sino del hombre, por este motivo Tomás de Aquino apela a la resurrección de los cuerpos, que en sí misma es una verdad de fe, como argumento de conveniencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I,q.75,a.4: Si el alma es el hombre.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I,q.76, a.1: Si el principio intelectual se une al cuerpo como forma.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q.76, a.5: Si es conveniente que el alma intelectual esté unida al cuerpo que tiene.
- Pithod, Abelardo, *El alma y su cuerpo: una síntesis psicológico-antropológica*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994, pp.323.
- Elders, Leo, *La filosofía della natura di San Tommaso d'Aquino*, Lib. Ed.Vaticana, 1996, Parte Speciale III, cap. sexto: Anima, corpo ed unità dell'uomo.
- Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, Herder, 1970, Cap.XVII, 1 y 2.
- Pithod, Abelardo, “El alma y su cuerpo”, Actas del IX Congreso Tomista Internacional, T.3, *Studi Tomistici* 42, Lib.Ed.Vaticana, 1991, T.3, p.72-80.
- Zoffoli, Enrico, “La dignità del corpo humano nella dottrina di S.Tommaso”, Actas del IX Congreso Tomista Internacional,T.3, *Studi Tomistici* 42, Lib.Ed.Vaticana, 1991, p.81-90.
- Donadio M. de Gandolfi, María C., “Justificación racional de la incorruptibilidad del alma humana”, Actas del IX Congreso Tomista Internacional, T.3,*Studi Tomistici* 42, Lib Ed.Vaticana, 1991, T.3, p.22-36.
- Lukac de Stier, María L., “El fin último del hombre en tanto que compuesto sustancial de cuerpo y alma”, Actas del IX Congreso Tomista Internacional, T.3, *Studi Tomistici* 42, Lib.Ed.Vaticana, 1991, T.3, p.233-241.
- Palumbo, Carmelo, “Expresiones de la persona humana a través del cuerpo”, *El Hombre*, Cursos de Cultura Católica, Vol. VIII, Bs.As., 1990, p.123-137.

4-NATURALEZA HUMANA DEL HOMBRE

4.1-Esencia y definición del hombre

La definición expresa lo que es la esencia de algo. Hay dos tipos de definiciones esenciales:

- a) *per essentialia*: definición por las notas esenciales.
- b) *per propria* : definición por las propiedades esenciales

Ambos tipos de definición cumplen con las exigencias de una definición completa, esto es, por género próximo y diferencia específica. Difieren en esto: que la diferencia específica de la definición por las notas esenciales es irreductible, mientras la definición por las propiedades esenciales, si bien proporciona características específicas de lo definido, son características derivadas de las notas esenciales, es decir, reductibles a ellas. Por ejemplo: el lenguaje, la historicidad, el humor, etc. son un “*proprium*” del hombre, por lo tanto son sus propiedades específicas, pero todas ellas se derivan de la racionalidad, son reductibles a la racionalidad. En otros términos, para que haya lenguaje, conciencia del sentido histórico de la existencia humana, sentido del humor, es necesaria la racionalidad.

La definición clásica del hombre como **animal racional** es una definición *per essentialia* (por las notas esenciales), donde **animal** es el género próximo y **racional** la diferencia específica. Esta definición clásica expresa la **naturaleza humana**. Ésta debe ser entendida en un doble sentido:

- a) Como **conjunto de determinaciones intrínsecas específicas**. Éstas distinguen al hombre de todo otro viviente.
- b) Como **principio de orientación** hacia fines perfectivos (fines connaturales) y **principio de actividades naturales**. Estos principios distinguen la actividad propiamente natural del hombre.

A continuación citaré un texto de Tomás de Aquino que resume con diáfana claridad la relación de las notas esenciales con la naturaleza humana y con el todo sustantivo que es el hombre concreto: *“el género y la diferencia significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas materiales, de este modo la diferencia significa el todo, y el género también: pero el género denota el todo significándolo por lo que es como materia, la diferencia, significándolo por lo que es como forma; la especie, significando ambas cosas. Así, en el hombre la naturaleza sensitiva es como materia respecto de lo intelectual, y por eso “animal” se llama a lo que tiene naturaleza sensitiva; “racional”, a lo que tiene naturaleza intelectual, y “hombre” a lo que tienen ambas. Y así es el mismo todo el que se significa por estas tres denominaciones, pero no bajo el mismo aspecto. Es por tanto manifiesto que no siendo la diferencia más que designativa del género, removida ella, la sustancia del género no puede permanecer la misma, y así no permanece la misma animalidad si es otra clase de alma la que constituye al animal”* (*Summa Theologiae* I-II, q.67,a.5,c).

Este texto muestra como en el pensamiento de Sto. Tomás está siempre presente la unidad del todo sustantivo humano. La animalidad del hombre, que por su evidencia no necesita demostración alguna, guarda semejanza con la sensibilidad de los animales inferiores a él. Sin embargo, aunque las características sensitivas sean semejantes, por el hecho de pertenecer al hombre son humanas. El hambre del hombre, como ya hemos señalado, no es idéntico al hambre del animal. La diferencia no se debe a la función orgánica en sí, sino a que en el hombre ésta se halla asumida por un principio superior, al que llamamos espíritu. La racionalidad, en cambio, sí necesita demostración pues no es tan evidente, al punto de ser cuestionada y negada por muchas corrientes contemporáneas. La razón pertenece al ámbito de lo espiritual y expresa la existencia del espíritu en el hombre como algo real, distinto e irreductible a toda función orgánica

o psíquica inferior. El análisis de las actividades humanas sirve como demostración de esa realidad espiritual. Precisamente es la racionalidad lo que cuestionan las corrientes antropológicas contemporáneas.

En cuanto a lo **racional**, como **diferencia específica**, deben tenerse en cuenta las siguientes consideraciones:

- Se toma la actividad específicamente humana, esto es: captar el “*quid*” de las cosas.
- No se emplea el término “inteligente” porque se toma la forma característica humana del conocimiento: el discurrir, es decir, el ir conociendo de modo discursivo las esencias de las cosas, ya que el hombre, a diferencia de los espíritus puros, por ser un espíritu encarnado no tiene una captación directa de las esencias.
- Implica el intelecto como su fundamento, ya que la potencia que capta las esencias es la inteligencia, que siendo una única potencia tiene dos modos de operar: el conocimiento directo de las esencias y el conocimiento racional o discursivo.

Crítica contemporánea a la definición clásica

Todas las críticas que, desde distintas posiciones filosóficas, se le hacen a la definición clásica se reducen a señalar que es insuficiente, porque no aporta todas las determinaciones específicas del hombre. Para refutar estas críticas conviene recordar que según la lógica toda definición debe regirse por el principio de economía, esto es, usar el menor número de palabras para dar la esencia de algo.

La definición clásica del hombre como animal racional es cuestionada en primer lugar por aquellas corrientes que no aceptan siquiera la posibilidad de definir al hombre, tal es el caso del agnosticismo, del intuicionismo de Bergson o del existencialismo. Pero aún aquellas corrientes y filósofos que aceptan definir al hombre no reniegan de la animalidad cuanto de la racionalidad. El denominador común de todas esas objeciones es el aspecto restrictivo que otorgan al término racionalidad, sugiriendo, según sus

respectivas posturas, diferentes alternativas para reemplazar el término cuestionado. Es en este punto en el que conviene tener bien presente el último párrafo del texto enunciado de la *Suma*: “no siendo la diferencia más que designativa del género, removida ella, la substancia del género no puede permanecer la misma”.

4.2-Posiciones sobre la definibilidad del hombre en la filosofía

contemporánea

Negaciones de la definibilidad del hombre

El agnosticismo : en su uso actual, el término fue empleado primeramente por *Th. H. Huxley* en 1869 (*Collected Essays*), derivado del griego, con el significado de “renuncia a saber”. Designa aquella dirección filosófica que defiende la incognoscibilidad de lo suprasensible. Niega a la razón humana la capacidad para conocer con certeza la existencia y, con mayor razón, la esencia del ente metaempírico. Por lo tanto, niega la posibilidad de definir al hombre.

El intuicionismo de Bergson : *Henri Bergson* (1859-1941) es el representante más original y destacado de la nueva filosofía de la vida. Para Bergson la inteligencia es el órgano del *homo faber*. Su reino es la materia. Dentro del campo de la materia la inteligencia no sólo capta los fenómenos, sino también la esencia de las cosas. Pero la inteligencia es impotente para comprender la *duración real*, la vida. Nosotros constituimos una realidad diferente al reino de la materia. Nuestra realidad interior es libre, no es espacial ni calculable, es pura duración. Esta es conocida por la intuición, que tiene rasgos contrapuestos a la inteligencia. Es el órgano del *homo sapiens*. Si la inteligencia analiza y divide para preparar la acción, la intuición consiste en una visión simple que ni divide ni compone, sino que *vive* la realidad del durar. La realidad toda es un puro devenir. Como la actitud de la inteligencia es exclusivamente práctica, la

filosofía no puede emplear sino la intuición. Las visiones que así logra no puede expresarlas en ideas claras y precisas, ni tampoco puede realizar demostraciones. Sus obras fundamentales para estos temas son *Essai sur les données immédiates de la conscience*(1889), su teoría del conocimiento, y *Matiere et Mémoire*(1896). Lo único que puede hacer el filósofo, según Bergson, es ayudar a otros para que vivan una intuición parecida a la suya. Se desprende de lo dicho que es imposible pedir a este filósofo una definición de hombre.

El existencialismo : filosofía de posguerra que tiene fuerte influencia de Kierkegaard y Husserl, reúne a filósofos bastante diversos en su elaboración filosófica, tales como : *Karl Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen,1919)*, *Gabriel Marcel (Journal métaphysique, 1927)*, *Martin Heidegger (Sein und Zeit,1927)* y *Jean Paul Sartre (L'Être et le Néant,1943)*. El tema principal que reúne a estos filósofos es la “existencia”. Es difícil precisar el sentido que asignan a esta palabra. Pero básicamente se trata del “modo de ser” peculiarmente humano. El hombre raramente es denominado hombre, pues más bien se lo llama *Dasein, Existenz, Yo, ser-para-sí*. Él es la única realidad que es su existencia. La existencia precede a la esencia y ésta se va dando a través de su existir libre. La existencia es concebida como una actualidad absoluta. No es nunca, sino que *se crea* a sí misma en libertad, deviene. Es un *pro-yecto*. El hombre se crea libremente a sí mismo, *es* su libertad. Desde el momento que se disuelve el problema del ser en el del existir, se caracteriza al hombre como proceso abierto e inconcluso (contrariamente a los demás entes, que *son en sí* porque están acabados y cerrados) y se añade además que, en el mejor de los casos, el proceso de autorrealización se remata en la muerte (Heidegger).

Ahora bien, todos los existencialistas rechazan la distinción entre sujeto y objeto y desvalorizan así el conocimiento intelectual, por lo tanto niegan toda posibilidad de

definir al hombre. Según ellos, no es la inteligencia la que logra el conocimiento verdadero, pues es menester vivir la realidad. Eso se logra mediante la angustia, por la que el hombre se percata de su finitud y de la fragilidad de su posición en el mundo.

Diversas definiciones del hombre

Pasemos ahora al análisis de algunas corrientes y filósofos, que aceptando la posibilidad de definir al hombre, reniegan o bien de lo que Sto. Tomás denomina la “forma”, o bien de la sustantividad del hombre individual.

Consideremos a *Karl Marx* como representante del *socialismo hegeliano*. Marx (1818-1883) en su obra *Tesis sobre Feuerbach*, escrita en 1845 y publicada por Engels en 1888, como obra póstuma, define la esencia humana como el “conjunto de relaciones sociales” (*Sexta Tesis*). La intención de Marx no es resaltar el carácter social del hombre, sino referir a la realidad misma de la esencia humana, que sólo es tal, por el conjunto de las relaciones sociales. Obviando toda referencia a la evidente influencia de Hegel en dicha aseveración, es clara su negación de la sustantividad del hombre individual.

Analicemos ahora otra corriente como la del *naturalismo vitalista*, a través de la figura de *Ludwig Klages* (1872-1956). Klages proclama el antagonismo entre el alma (*Seele*) y el espíritu (*Geist*). Pero identifica, por un lado, lo anímico con lo vital y dionisiaco, por otro, lo espiritual con lo racional, lógico y demoniaco. (Ver *Der Geist als Widersacher der Seele*, Vol. I y II 1929, Vol. III 1932). Klages analiza el proceso histórico de la humanidad como “*la progresiva lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin, lógicamente previsible, de la aniquilación de la última*”. En su esquema la animalidad del hombre es la que le permite tener una comunión íntima con la Naturaleza, en cambio la razón en tanto espíritu, convierte al hombre en “*la vía*

muerta de la especie". Es un claro ejemplo en el que se reniega de lo que el hombre es por su forma.

Frente al vitalismo de Klages surge con toda la pasión de su creador, la antropología scheleriana. *Max Scheler* (1874-1928) contemporáneo a Klages, se propone revalorizar el espíritu como lo que al hombre lo hace persona. En su conocida obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) se propone dar una respuesta al "concepto esencial del hombre", en oposición al "concepto sistemático natural". Ese concepto esencial confiere al hombre un puesto singular, incomparable con el que ocupan las demás especies vivas. Ese puesto singular lo adquiere por el espíritu, el que según Scheler, parafraseando a Kant, "se eleva sobre la psique, negando expresamente que el espíritu sea sólo un grupo de funciones pertenecientes a una supuesta alma sustancial, cuya ficción es debida sólo a una injustificada sustancialización de la unidad actual del espíritu". En estas breves líneas, transcriptas del cap.II de la obra citada, podemos observar su alejamiento de la posición tomista por negar la sustantividad del alma y del espíritu. Aún más, Scheler define al espíritu como *actualidad pura*. Cito: "El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un plexo y orden de actos". Lamentablemente, el pensamiento antropológico contemporáneo no tomista, más cercano a la doctrina del Aquinate, cae en un actualismo que negando la sustantividad del hombre, lo reduce a sus puros actos. Esta postura niega la noción de sustancia porque la concibe como una suerte de sustrato inerte, y por ende inútil para explicar la realidad que siempre se manifiesta en algún tipo de actividad. Indudablemente, Scheler parte de un equivocado concepto de sustancia, pues ésta no es un mero sustrato estático, sino un real principio dinámico del que proviene y en el que se funda toda actividad, sin confundirse con la realidad sustancial. Cada hombre es el sujeto sustantivo que cumple

diversas actividades, distintas entre sí y a la vez distintas de él mismo, fuente de ellas. Es principio fontal de dinamismo y no mero sustrato o soporte. Por eso la explicación actualista resulta insatisfactoria para dar cuenta de la efectiva realidad humana.

Contemporáneo a Klages y a Scheler, es el neokantiano de la escuela de Marburgo *Ernst Cassirer* (1874-1945). En su obra *An Essay on Man* (1945) sostiene que el hombre vive en un universo simbólico, siendo el lenguaje, el mito, el arte y la religión partes de este universo, que forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Termina su cap. II : “*Una clave de la naturaleza del hombre : el símbolo*”, sosteniendo que “*la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad*”. Propone, por lo tanto, reemplazar la definición tradicional de hombre como animal racional por la de *animal simbólico*. De este modo, podremos según Cassirer, designar su diferencia específica y comprender el nuevo camino abierto al hombre : el camino de la civilización. Cassirer no desconoce el valor de la razón. Es más, afirma que la racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas, pero que no alcanza a cubrir y explicar todo el campo de la cultura. Rescata, incluso, el sentido que, según él, los grandes pensadores daban a la definición del hombre como animal racional. Según Cassirer, tal definición expresaba, más bien, un imperativo ético fundamental. Desde luego, estamos en presencia de una filosofía en la que la noción de signo y significación, a la luz de una peculiar filosofía del lenguaje, adquiere un valor diverso del que le atribuye la lógica formal tradicional. Desde nuestra perspectiva, el símbolo sólo puede ser explicado por la capacidad de abstracción de la razón, por lo que lo simbólico es captado como una propiedad derivada de la nota esencial de la racionalidad. Esto convierte la definición de Cassirer en una definición *per propria*, por lo tanto reductible a una definición *per essentialia*.

Pretendiendo Cassirer dar una definición más amplia, a la luz del tomismo, sólo obtiene una definición más restringida y fundada.

Acercándonos a nuestro tiempo, y debido a las restricciones en la extensión de este trabajo, he decidido seleccionar dos de los filósofos más representativos e influyentes de nuestros días : Herbert Marcuse y Gianni Vattimo.

Marcuse (1898-1979) perteneció en su primera etapa a la Escuela de Frankfurt, fundada en 1920 por G.Lukács. Su pensamiento es una curiosa mezcla ideológica originada en la interpretación de Hegel y Marx como profetas de una *utopía racionalista*. Luego evolucionó hacia una ideología popular de la *revolución global*, en la cual la liberación sexual jugaba un papel preponderante, y en la que la clase obrera fue desplazada rápidamente, para dar lugar a los estudiantes, a las minorías raciales y al *lumpen proletariado*. Su antropología aparece desarrollada, fundamentalmente, en su obra más difundida *One-dimensional Man* (1964), aunque también hay antecedentes en *Eros and Civilization* (1955) y en sus últimos ensayos de 1970 *Five Lectures*, uno de ellos traducido como “*Un ensayo sobre la liberación*”. Toda su filosofía se orienta a la crítica de una civilización tecnológica que ha instaurado un orden social en el que el *hombre unidimensional* adquiere la alienación suprema, la pérdida de la libertad. Acusa al positivismo y al análisis del lenguaje por contribuir a la formación de ese *hombre unidimensional*. Su característica es la esclavitud imperceptible pero verdadera por su degradación a simple instrumento, por la carencia de autonomía y capacidad de decisión. Marcuse pone como causa de esta sociedad cerrada y opresora, formadora del *hombre unidimensional* a la racionalidad. En *One-dimensional Man*, encontramos expresiones como éstas : “*vivimos en el signo de la racionalidad y la producción*”, “*imponer la razón a toda una sociedad es una idea paradójica y escandalosa*”, o bien caracteriza a la sociedad actual por la “*índole racional de su irracionalidad*”. Para

obtener una ontología bidimensional que resuelva el antagonismo entre libertad y opresión propone rechazar todo orden establecido mediante la *liberación del eros*. Marcuse propone reemplazar *animal racional* por *animal erótico*, que supone el desarrollo espontáneo de los instintos sin ningún tipo de represión. Esto, para él, conduce a la paz y a la armonía en la que el placer será reconocido como un fin en sí mismo (Cfr. *Eros y Civilización*). Desde una perspectiva crítica, podemos decir que Marcuse no propone nada nuevo y pretende reinstaurar un hedonismo que ya existe en la sociedad actual, y que no ha demostrado ninguna eficacia para combatir la esclavitud de la tecnología.

Vattimo, filósofo italiano contemporáneo, nacido en 1936, es uno de los representantes más populares del postmodernismo. A diferencia de otros teóricos de la postmodernidad no quiere adoptar un tono apocalíptico, sino uno mesurado. Toma de Nietzsche y de Heidegger una ontología nihilista que supera la metafísica porque, a diferencia de ésta, no identifica al ser con el ente y no busca estructuras estables (esencias) ni fundamentos eternos. Capta al ser como *evento*, como algo epocal. Para Vattimo la *hermenéutica* (ontología nihilista que realiza la fusión del ser en el lenguaje) es el nuevo lenguaje común, o la nueva *koiné* de los años 80. Su propuesta personal es la del *pensiero debole* para contrarrestar las formas de dominio propias de la metafísica y de la razón calculadora (Cfr. *El pensamiento débil*, volumen colectivo publicado por Pier Paolo Rovatti, 1983, versión castellana 1987). En lugar de la racionalidad propone el pensamiento débil que es pensamiento abierto. Cuando habla de debilidad se refiere a la disolución de muchas rigideces que, para el filósofo italiano, son los verdaderos obstáculos para nuestra libertad. Según Vattimo, en cuanto cae la idea de la racionalidad, desaparece la idea de una sola forma verdadera de realizar la humanidad. Aparece un mundo plural. Vattimo habla del alcance emancipador y liberador de la

pérdida del sentido de la realidad. Este efecto emancipador de la liberación de la racionalidad reside, por un lado, en la posibilidad de manifestar cada uno lo que es : negro, mujer, homosexual, protestante, etc., y por otro, en la vivencia de *extrañamiento* cuando comprendo que mi sistema de valores no es el único. Para el postmoderno el ser no coincide con lo estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver con el *evento*, el *consenso*, el *diálogo* y la *interpretación*, apareciendo esto como una *chance* de un nuevo modo de ser humano, donde básicamente se pierden las determinaciones de sujeto y objeto (Cfr. *Etica dell' interpretazione*, 1989, versión española 1992). No hay en Vattimo un interés por la definición de hombre porque su hermenéutica no busca esencias, ni nada permanente. En todo caso describe el nuevo modo de ser humano como evento, consenso, diálogo e interpretación, siempre dentro del marco del *pensiero debole*.

Breve conclusión

Podemos afirmar, fundándonos en la experiencia personal, que toda crítica contemporánea al tomismo deviene o bien del desconocimiento o bien de una interpretación errónea de su doctrina. Más allá de que ciertos tomistas y neo-tomistas tengan responsabilidad en el asunto, y carguen la culpa de haber desvirtuado el verdadero espíritu de Tomás de Aquino, quien se acerque a las obras del Aquinate con espíritu abierto e intención de búsqueda de la verdad no podrá adscribirle el racionalismo que, injustificadamente, se le atribuye incluso en el ámbito católico.

Desde la perspectiva antropológica no puede desconocerse que Tomás de Aquino pone junto a la *ratio* el *intellectus*, como una misma potencia. El *intellectus* es la simple aprehensión de la verdad inteligible, la *ratio* el discurrir de un concepto a otro para conocerla. Tal como lo afirma expresamente en *S.Th. I,q.79,a.8,c* : “*Los hombres llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro, por lo*

que se les llama racionales”, pero también sostiene, en el mismo texto, que el razonar humano, cuando sigue la *via inventionis* parte de ciertas verdades captadas por el *intellectus*, que son los primeros principios, para volver después, por *via iudicii*, a comprobar las verdades halladas con esos mismos primeros principios. Con una hermosa imagen Tomás compara la *ratio* y el *intellectus* con el movimiento y el reposo, respectivamente, para demostrar que ambos son una misma potencia.

Gran parte de los actuales rechazos a la definición de hombre como animal racional, por considerarla restrictiva con relación al hombre concreto, se deben al desconocimiento del *intellectus* y de su constante y dinámica relación con la razón.

BIBLIOGRAFÍA

- Elders, Leo, *Hombre, Naturaleza y Cultura*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, capítulos: “El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino”; “La antropología de Santo Tomás y algunas teorías recientes acerca del hombre”.
- Cravero, José M.J., *La crisis del hombre a la luz de las concepciones antropológicas*, UCA, Facultad de Cs.Sociales y Económicas, Buenos Aires, 1993.
- Elders, Leo, *La filosofia della natura di San Tommaso d’Aquino*, Lib.Ed.Vaticana, 1996, Parte Speciale III, cap. dodicesimo: Antropologia tomista a confronto con recenti opinioni sull’ uomo.
- Lukac de Stier, María L., “Naturaleza e historia”, *El fin de la historia*, OIKOS, Bs.As., 1993, cap.II.

5-ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

5.1-Personalidad y personeidad

El tema de la **persona humana** puede suscitar diversas consideraciones, según qué ocupe el centro de nuestro análisis. Así pues, podremos realizar una consideración psicológica si centramos nuestro estudio en la **personalidad** como algo que se adquiere, un proceso dinámico al que se llega; o bien haremos una consideración metafísica si nos ocupamos de la **personeidad**, neologismo acuñado por Zubiri para indicar aquello de lo que se parte, aquello que se es desde el mismo momento de la concepción.

Una consideración psicológica debe considerar los factores y notas que integran la *personalidad*. Podemos resumir los **factores** en cuatro grandes grupos:

- 1.- **ORGÁNICOS**: todo aquello que hace a la unidad funcional, centrada en el sistema nervioso; en síntesis: todo lo que proviene del cuerpo.
- 2.- **PSICOLÓGICOS**: las vivencias de placer, dolor, emociones que el hombre pueda experimentar.
- 3.- **SOCIALES**: usos, costumbres, estímulos y castigos,
- 4.- **INTELLECTIVO-VOLITIVOS**: la determinación de la misma personalidad por vía de la inteligencia y la voluntad.

Los tres primeros son factores condicionantes y el cuarto es determinante.

Lo intelectual-volitivo debe ser el factor determinante y los tres primeros tienen que ser condicionantes para tener una personalidad normal. De lo contrario, si invirtiésemos alguno de los condicionantes colocándolo como determinante, obtendríamos una personalidad patológica. Por ejemplo, si una persona tiene una disminución orgánica y hace de la misma un factor determinante en lugar de un factor condicionante, va a elaborar una personalidad patológica, que se va a verificar en algún momento de su vida. No le compete a la antropología filosófica determinar el tipo de patologías, ya que es un enfoque destinado al hombre normal, pero a grandes rasgos puede apreciar las personalidades patológicas cuando se trastoca el orden de los factores condicionantes y del determinante. Por tanto, considerar el factor intelectual-volitivo como determinante nos asegurará la obtención de una personalidad normal. Los factores orgánicos, psicológicos y sociales pueden condicionar más o menos, pero siempre está la posibilidad, que es lo que nos importa antropológicamente hablando, de que lo intelectual-volitivo supere las dificultades, cualquiera sea el factor de donde provengan.

En cuanto a las **notas** de la personalidad también podemos resumirlas en cuatro, a saber:

1.- UNIDAD : nos muestra como diversos actos surgen o brotan de un único centro vital.

2.- IDENTIDAD: reconocerse el mismo yo a través del tiempo.

3.- AUTONOMÍA: reconocer al yo como principio de todos mis actos.

4.- INMATERIALIDAD: permite trascender el espacio y el tiempo. Por ejemplo, una personalidad puede ser desarrollada en el s. XX como si fuera del s. XIX. En cuanto al espacio, podemos trasladar, desarrollar en el seno familiar una personalidad que tenga un modo de comportamiento habitual distinto del argentino. Por ejemplo, en las comunidades menonitas han logrado educar trascendiendo el espacio y el tiempo, siguiendo pautas culturales pertenecientes a otro tipo de sociedad y época histórica, sin integrarse al lugar geográfico y al tiempo histórico en el que se desarrolla dicha comunidad.

Cuando alguna de estas notas es ignorada, también aparece una personalidad patológica.

5.2-Persona como personeidad

El enfoque metafísico analiza las características ontológicas que un ente debe poseer para ser denominado **persona**.

Una primera aproximación al tema nos impone analizar la etimología del término persona. Si bien el término es latino, proviene de la voz griega *prósopon*, que significa máscara que cubre al actor que desempeña su papel. Según esto, persona sería el personaje, ya sea el cómico, el trágico, etc. También se hace derivar del verbo latino *personare*, “sonar a través de algo” o “hacer resonar la voz”, que de algún modo

coincidiría con la etimología griega pues se trataría de “la voz del actor que resuena a través de la máscara”. Sin embargo, el término persona, tal como hoy lo empleamos, tiene un sentido totalmente opuesto al etimológico, pues por persona entendemos un ser único e irrepetible que no apunta a un arquetipo humano, como lo serían los personajes teatrales, sino al hombre concreto de carne y hueso. Ya Boecio, por el 500 d.C., sostenía que el significado de máscara era sólo un punto de partida para entender el significado último de **persona** en el lenguaje filosófico y teológico.

Para una mejor ubicación histórica del tema se impone señalar que en la filosofía pagana no aparece la cuestión de la persona, en su consideración metafísica, que es introducida por el cristianismo. Por cierto, era impensable hablar de algo único e irrepetible en un mundo cíclico. Evidentemente no se está negando la existencia de personas en la antigüedad clásica, ni la noción jurídica de persona en el Derecho Romano, sino la noción metafísica de persona y la conciencia del carácter personal entre los filósofos paganos. Concretamente, el tema de la persona penetra en el mundo de la cultura occidental a través del cristianismo. Éste lo introduce en relación a dos dogmas centrales de la fe cristiana : el de la Santísima Trinidad (tres Personas divinas y un solo Dios verdadero) y el de la Persona divina de Cristo (doble naturaleza, divina y humana, en una única Persona divina -Concilio de Calcedonia, 451 d.C.). De la afirmación dogmática se siguieron consecuencias filosóficas que con el tiempo impusieron la noción de persona aun fuera del ámbito teológico, hasta llegar a adquirir un valor independiente del contexto sacro, en una cultura secularizada que parte de la modernidad y llega hasta nuestros días.

Pasemos a enumerar las consecuencias filosóficas que para cada uno de nosotros, personas humanas, se deducen de la distinción en Cristo entre naturaleza y persona :

1°-Si hay tal distinción en Cristo también en mí, hombre, se distingue mi naturaleza humana de mi persona. Por mi naturaleza soy igual a todos los de mi especie. La noción de persona incluye, además de la naturaleza, la existencia real y todos los accidentes. Por mi persona soy único e irrepetible.

2°-Si la noción de persona abarca la naturaleza humana pero la trasciende, como persona que soy no estoy al servicio de mi naturaleza, como los animales inferiores, sino que mi naturaleza está al servicio mío como persona.

3°-Por ser persona trasciendo las exigencias de la muerte que manan de mi naturaleza humana y me convierto en un ser abierto a la trascendencia.

5.3-Estructura metafísica de la persona humana

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿cómo pasó el tema de la persona de la teología a la filosofía? La respuesta la encontramos en Boecio, teólogo cristiano y a la vez filósofo neoplatónico, cuya vida e historia coinciden con la caída del Imperio Romano, quien en su obra *De persona et duabus naturis* acuña la definición de persona humana que perdura filosóficamente hasta nuestros días : ***“Persona est rationalis naturae individua substantia”*** (Persona es sustancia individual de naturaleza racional).

En esta definición aparecen las tres notas ontológicas que necesita un ente para ser denominado **persona: ser subsistente, plenamente incomunicable, dotado de naturaleza racional.**

Convendría analizar más detalladamente los términos de la definición enunciada. En primer lugar, **sustancia** hace referencia a lo que tiene el ser en sí, en oposición al accidente. Todo lo que mana de una persona es personal, pero no es su persona. La inteligencia, la voluntad, el aspecto físico, son accidentes de la persona, pero no la persona misma. Esta noción de la sustantividad tiene una gran importancia para, desde

ella, oponerse a consideraciones contemporáneas que reducen la persona a sus actos, actividades o impulsos. Estas posiciones consideran a la sustancia como un mero sustrato estático, y por tanto lo niegan, desconociendo que es un real principio dinámico, del que proviene y en el que se funda toda actividad, pero a la vez sin confundirse con la sustancia. Podemos decir : “mi sustancia humana se manifiesta en múltiples actos : pensar, comer, hablar, etc., pero ellos no son mi sustancia” ; la prueba es que pueden variar o cesar sin que yo deje de existir. Por eso la explicación actualista resulta insatisfactoria para dar cuenta de la efectiva realidad humana. Cada hombre es el sujeto sustantivo que cumple diversas actividades, distintas entre sí y a la vez distintas del él mismo, y fuente de ellas. Es principio fontal de dinamismo y no mero sustrato, ni mero soporte.

El término “**individual**” nos indica que la persona no es el hombre universal, sino el hombre concreto, la sustancia primera. Si bien algunos, como Ricardo de San Víctor, opinan que ya la palabra “**sustancia**” designa la sustancia primera o hipóstasis, no es superfluo añadir el término “**individual**” porque se excluye de la persona la razón de poder ser asumida (**incomunicabilidad metafísica**). Así, la naturaleza humana en Cristo no es persona porque fue asumida por otra más digna, el Verbo Divino. Considerando esta cuestión Sto.Tomás concluye que es mejor decir que la palabra “**sustancia**” se toma en general aplicándose indistintamente a la sustancia primera (individuo concreto) y a la sustancia segunda (géneros y especies), y al añadir el término “**individual**” se especifica que tratamos y nos referimos a la sustancia primera (*S.Th.I, q.29, a.1, ad2*)

De la individualidad se deriva que la persona es un ser completo en sí mismo. Es un todo sustantivo pues es más que sustancia individual o individuo de la naturaleza, es la *última perfección en el género de sustancia* (*Sent.3,d.5,q.3,a.3; Cont.Gent.4,18*).

Añade algo real a la sustancia individual que es precisamente la *incomunicabilidad ontológica*. La persona, que psicológicamente supone plena comunicabilidad, ontológica o metafísicamente es incomunicable. Esto significa que el todo sustantivo es plenamente uno e indiviso respecto de sí y absolutamente distinto respecto de todo lo que no es él. La incomunicabilidad ontológica niega cuatro tipos de comunicación, a saber :

- a) la propia del accidente con respecto al sujeto en el que existe.
- b) la del universal predicable de los singulares.
- c) la que tienen las partes sustanciales incompletas respecto de las demás para constituir una sustancia completa.
- d) la de una sustancia completa e individual en orden a otra persona para existir en ella.

Finalmente la persona es ser *sui juris*, sustancia que existe por derecho propio. Sto.Tomás afirma que lo particular e individual se halla de manera más especial y perfecta en las sustancias racionales que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas sino que se impulsan a sí mismas. El signo distintivo del ente personal es ser “*dueño de sí*”. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás sustancias un nombre especial, el de “*persona*”. Así pues, en la definición de persona se pone “*sustancia individual*” para indicar lo singular del género de sustancia y se añade “*de naturaleza racional*” para significar lo singular de las sustancias racionales (*S.Th.I, q.29, a.1, c*).

BIBLIOGRAFÍA

- Guardini,Romano, *Mundo y Persona*, “La estructura del ser personal”, Ed.Guadarrama, Madrid, 1967.
- Rodríguez, Victorino, *Estudios de Antropología teológica*, Speiro, Madrid, 1991, Cap.1.

-Azzaro Pulvirenti, Rosalía, “Il concetto tomista di persona in relazione alla bioetica”, Actas del IX Congreso Tomista Internacional, T.3, *Studi Tomistici 42*, Lib.Ed.Vaticana, 1991, p.172-183.

-Forment, Eudaldo, “El personalismo de Santo Tomás”, *Sapientia*, N°178, Bs.As., 1990, p.277-294.

6-POTENCIAS ESPECÍFICAS DEL HOMBRE

6.1- Inteligencia: potencia- objetos- actos

Como se dijo previamente, el hombre posee dos potencias espirituales específicas: **inteligencia** y **voluntad**, gracias a las cuales rige su conducta orientándola a la **verdad** y al **bien**.

A continuación nos referiremos a las características de la **inteligencia** en tanto potencia:

- Es la potencia de conocimiento más alta que le permite al hombre captar lo universal, a diferencia de las potencias orgánicas (sentidos) que proporcionan un conocimiento de lo particular.
- Es el principal accidente necesario de nuestra alma espiritual porque fluye inmediatamente de la forma sustancial. Luego de la inteligencia racional fluyen la cogitativa y de ella los demás sentidos internos, tema al que nos referiremos un poco más adelante.
- La inteligencia es una facultad espiritual con dependencia objetiva del cuerpo. Es espiritual porque no inhiere en ningún órgano, realiza actos que excluyen la participación activa de un órgano, capta la *quidditas rei materialis* (la esencia de las cosas materiales) y puede reflexionar sobre sí misma lo que no puede hacer ningún órgano. Si capta esencias, que son espirituales, y realiza actos espirituales, la inteligencia como potencia también debe ser espiritual. En cuanto a la dependencia objetiva del cuerpo se explica porque, si bien los actos

son espirituales versan sobre objetos obtenidos por los sentidos. Es decir, los actos de la inteligencia, en sí mismos, no dependen de lo orgánico, pero los objetos sobre los que se ejercen sí guardan esa dependencia.

- Es una facultad innata y específica, esto es, todo hombre nace con inteligencia por el solo hecho de pertenecer a la especie humana. Lo que no niega el desarrollo posterior que depende de cada individuo.
- Es infalible, no porque no se equivoque sino porque ella misma descubre y corrige los errores. No hay otra potencia superior a ella para realizarlo.
- Tiene dos modos de conocer: **intuitivo** y **abstractivo**. El conocimiento intuitivo equivale a la captación directa de las esencias; es lo que sucede con los primeros principios metafísicos o como coronación de todo un proceso discursivo previo. Este modo de conocimiento es el que se conoce, técnicamente, como *intellectus*. El conocimiento abstractivo es discursivo o racional (llega a la verdad pasando de un concepto a otro) y se lo denomina, técnicamente, *ratio*. Es el modo propio del conocimiento humano, tanto por parte del objeto como por parte del sujeto. Este último es la inteligencia encarnada, que por esta condición le impide a la potencia el conocimiento directo de las esencias, lo que es propio de los espíritus puros. La inteligencia humana es abstractiva, también, por parte del objeto, pues, si bien el objeto propio es la *quidditas*, ella está inmersa en la materia singular, que debe ser dejada de lado para llegar a la esencia.

Santo Tomás compara la *ratio* y el *intellectus* con el **movimiento** y el **reposo** para mostrar que ambos pertenecen a una misma potencia: la **inteligencia**. La *ratio* es al *intellectus* como el **movimiento** es al **reposo**. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo del ser perfecto, y así como el **movimiento** y el

reposito pertenecen a una misma potencia, del mismo modo *ratio* e *intellectus* son dos modos de una misma potencia.

Objeto de la inteligencia

El objeto de la inteligencia recibe el nombre general de “**inteligible**”. Se divide en: **-objeto común:** el ser, todo lo que es.

-objeto formal propio: la *quidditas* (esencia) de las cosas materiales.

-objeto indirecto→la misma inteligencia por reflexión.

↓los objetos inmateriales por analogía. Por ejemplo: Dios.

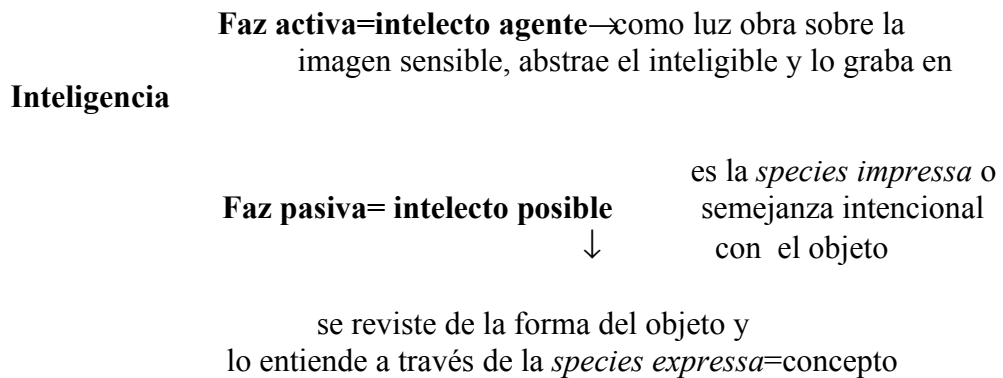
Dios puede ser conocido→por vía negativa o *via remotionis*
(no es material- no es extenso)

↓por vía eminente o *via causalitatis*
(sumo bien- suma verdad- suma belleza)

Actos de la inteligencia:

- **Simple aprehensión:** comprende algo sin afirmar ni negar nada de ello.

Capta la esencia, la *quidditas*, **en** o **por** un **concepto**, al que se llega por un proceso de abstracción. Si no hay ideas innatas, ni intuición intelectual de las esencias de las cosas materiales, debe, sin embargo, existir una interacción entre la realidad sensible y el entendimiento o inteligencia porque el inteligible no está en acto. Frente a este problema Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* I,q.79, a.3 afirma: “como las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, es necesario admitir una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De ahí la necesidad de admitir el **intelecto agente**”. Por lo tanto, podemos sostener que la inteligencia como potencia única tiene dos faces:



- **Juicio:** cuando juzga la inteligencia relaciona conceptos; en esa relación se afirma o niega la conveniencia de un concepto respecto del otro.

Ej: **S es P** o **S no es P**

(El hombre es mortal) o (El hombre no es eterno)

Es en esta operación donde aparece formalmente la verdad, pues el predicado (P) afirma o niega algo del sujeto (S); si la afirmación o negación es conforme a la realidad ese juicio es verdadero.

- **Razonamiento:** relaciona juicios, ordenándolos y mostrando su dependencia. Tiene como fin demostrar o probar una verdad construyendo silogismos. Por ejemplo:

El hombre es mortal ←Premisa Mayor
 Juan es hombre ←premisa menor
 Juan es mortal ←conclusión

6.2- Relación de la inteligencia con los sentidos

La inteligencia depende de los sentidos en la obtención de su objeto y los sentidos dependen de la razón en la ordenación adecuada y armónica hacia sus fines dentro de la naturaleza humana. Cabe recordar que desde una postura realista todo conocimiento se inicia en la experiencia. Ya decía Aristóteles: “nada hay en nuestro entendimiento que no haya pasado previamente por los sentidos”. Por lo tanto, el conocimiento intelectual

parte de los resultados obtenidos por el conocimiento sensible, tanto externo como interno.

A continuación explicaremos sintéticamente en qué consiste el conocimiento sensible externo. El sujeto de este conocimiento es cada uno de los cinco sentidos externos: **vista, oído, tacto, gusto, olfato**. Son potencias orgánicas porque cada uno reside en un órgano. Inicialmente son potencias pasivas que pueden convertirse en activas si son excitadas externamente. Existe una jerarquía entre los sentidos externos que varía según se lo considere desde el objeto o desde el sujeto. Desde el objeto la primacía la tiene la vista y le sigue el oído. Desde el sujeto la primacía la tiene el tacto porque es el conocimiento corporal primario y nos da el conocimiento más rudimentario. El objeto del conocimiento sensible externo se conoce generalmente como el “**sensible**”; es exterior al sentido y debe hallarse siempre presente para que se produzca el conocimiento. Se divide en:

a) **objeto formal propio**= el que sólo puede ser captado por un sentido determinado, por ejemplo, el color es el objeto formal propio de la vista

b) **objeto común**= el que puede ser captado por varios sentidos, por ejemplo, el movimiento, la figura física, etc.

Los actos del conocimiento sensible externo se conocen como las **sensaciones**. Hay tantos tipos de sensación como sentidos externos. Es decir, hay sensaciones visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles. Las sensaciones proporcionan un cierto conocimiento de la realidad exterior pero el sujeto no es consciente.

El conocimiento sensible externo es infalible respecto de sus objetos propios, porque o funciona bien o funciona mal, pero no hay error de los sentidos como supone Descartes cuando sostiene que “los sentidos me engañan”. El error proviene de la interpretación de los datos sensoriales.

El conocimiento sensible externo proporciona datos aislados del objeto sensible, por lo tanto es necesaria una unificación de todos esos datos. Esta función la cumple el conocimiento sensible interno. El sujeto de este conocimiento es cada uno de los sentidos internos: **sentido común**, **imaginación**, **memoria**, **estimativa** para los animales y **cogitativa o ratio particularis** para los hombres. Acerca de estos sentidos internos no hay una teoría universalmente aceptada, ya que determinadas corrientes filosóficas y psicológicas cuestionan alguno de ellos como el sentido común o la estimativa, sin embargo nadie pone en duda la imaginación y la memoria. No obstante, veremos como la función del sentido común es imprescindible para el proceso cognoscitivo. Hay dos hechos que conducen a admitir la existencia del sentido común. El primero es que nosotros distinguimos y unimos cualidades sensibles diferentes, como un color y un sabor. Por ejemplo: ante un terrón de azúcar distinguimos el blanco de lo azucarado y lo referimos al mismo objeto. Pero para **comparar** hay que probar a la vez los dos términos, y esto no puede hacerlo ningún sentido particular. Por lo tanto hay que admitir una función única que experimenta las diversas sensaciones y las compara. El segundo hecho es que nosotros conocemos nuestras sensaciones. No sólo sentimos el objeto, sino que sabemos que lo sentimos. Ahora bien, como ya hemos dicho, lo orgánico no tiene capacidad de reflexionar, por tanto ningún sentido externo reflexiona sobre sí mismo. Ejemplo: el ojo ve los colores, pero no su visión de ellos. Así pues, es el sentido común el que tiene por objeto los actos directos del conocimiento sensible. El **sentido común** es el que recibe las formas sensibles de los sentidos externos; distingue y unifica los datos recibidos de cada uno de los sentidos externos en la **conciencia sensible**. Su objeto son las sensaciones de los demás sentidos, la cosa corpórea bajo la formalidad del sensible común.

La **imaginación** produce **imágenes sensibles** a partir de lo recibido del conocimiento sensible externo. Lo que distingue a la imagen de la sensación es que su objeto es irreal. La imagen no es la presentación, sino la representación de un objeto real, en ausencia de éste. Reanima imágenes, por asociación, que proceden del sentido común o por la moción de la razón, allí es cuando la imaginación puede producir figuras nunca vistas.

La **memoria** en sentido amplio es la facultad de **conservar y reproducir imágenes**. Conserva las imágenes recibidas del sentido común y también de las percepciones obtenidas por la estimativa o *cogitativa*, que no son sensibles sino intencionales. Pero lo que especifica a la memoria es su objeto formal: el pasado. Su acto propio es, por tanto, el **reconocimiento de los recuerdos**. En el hombre la memoria está perfeccionada por influencia de la inteligencia. Ésta organiza los recuerdos, los reúne y los encuadra en ideas generales, facilitando su evocación y localización.

La **estimativa** es el sentido interno que capta las intenciones que fluyen de las cosas animadas e inanimadas, integrantes de situaciones concretas del animal. Está movida por el **instinto**, ya que la estimativa es el elemento de conocimiento que está implicado en el instinto, siendo el otro elemento el apetito natural. En otros términos, el instinto puede definirse como una tendencia y una habilidad innatas. La tendencia innata es lo que llamamos apetito natural; la habilidad es la estimativa. Este nombre está reservado al instinto animal; en el hombre, la misma función se llama ***cogitativa o ratio particularis*** porque está perfeccionada por la razón. Este sentido interno capta la **utilidad o nocividad** de las cosas percibidas. Como la utilidad no es una cualidad sensible, por eso decimos que capta las intenciones, presiente la utilidad o nocividad del entorno. Por ejemplo: la oveja huye del lobo sin haber visto como devoraba a otra oveja.

Simplemente, presente por instinto la malignidad para su especie. Este es el modo más alto de conocimiento que tienen los animales. De tal manera que, cuando impropia-mente se habla de **inteligencia animal**, en realidad se está refiriendo a la estimativa, que se diferencia de la inteligencia como potencia espiritual, porque la estimativa capta sólo lo singular y concreto. Siendo una potencia sensible no puede captar lo universal. Como ya hemos señalado, esta función en el hombre se denomina *cogitativa o ratio particularis* y constituye el nexo entre lo sensible y lo espiritual. Podemos decir que en el hombre fluye de la inteligencia para captar lo singular y concreto. Se trata de una captación intuitiva de lo concreto singular. Está más desarrollada en los artistas, las mujeres y los niños, probablemente, porque los hombres desarrollan más la inteligencia dejando de lado, casi despectivamente, este insustituible modo de conocer la realidad práctica. La ciencia no puede sustituirla, precisamente, porque es abstracta y establece leyes universales, mientras que la acción versa siempre sobre situaciones concretas. A la *ratio particularis* también le podemos atribuir todos los fenómenos meta-psíquicos o parapsicológicos.

Finalmente, cabe decir que cada uno de los modos de conocimiento parte del resultado obtenido por el modo próximo inferior, es decir, el conocimiento sensible interno parte de las sensaciones obtenidas por el conocimiento sensible externo. Y el conocimiento intelectual parte de las imágenes sensibles obtenidas por el conocimiento sensible interno.

6.3- Voluntad: características de la potencia afectivo-tendencial

La **voluntad** se define como el **apetito elícito racional**. Es un **apetito** porque es la tendencia a un bien. Es **elícito** porque esa tendencia es despertada por un

conocimiento previo. Es **racional** porque el tipo de conocimiento que origina la tendencia es racional y no sensible.

Para aclarar esta definición debemos remontarnos a lo que es un apetito y a sus posibles formas. Apetito, en la terminología clásica, significa la tendencia a un bien. Hay dos formas de apetito: uno espontáneo, innato, independiente de todo conocimiento previo, al que denominamos **apetito natural**. La otra forma de apetito es la que surge a partir de un conocimiento previo y recibe el nombre de **apetito elícito** (proviene del verbo *elicere*= producir), en síntesis, es una tendencia producida por un conocimiento. El valor del apetito natural reside en el dirigirse siempre al bien sin desviarse ni equivocarse, porque su principio está en su propia naturaleza. En cambio, el apetito elícito se dirige hacia lo que parece bueno; su valor depende del valor del conocimiento. Si el conocimiento es verdadero la tendencia es recta. Pero el conocimiento puede ser falso y la tendencia será viciada.

A su vez, los apetito elícitos se dividen, según el tipo de conocimiento del que derivan, en **apetito elícito sensible** y **apetito elícito intelectual o racional**. El primero está fundado en un conocimiento sensible y se divide en **concupiscible** e **irascible**. El segundo se funda en un conocimiento intelectual o racional y constituye la **voluntad**.

Características de la voluntad

- Es una potencia espiritual. Su espiritualidad se explica por la espiritualidad de la inteligencia. Es decir, los mismos argumentos usados para la espiritualidad de la inteligencia valen para la espiritualidad de la voluntad.
- Es una potencia formalmente inferior a la inteligencia por dos motivos: por la primacía de lo especulativo sobre lo práctico y por depender de la inteligencia en cuanto a su objeto formal. No obstante, relativamente hablando, puede darse a veces la superioridad de la voluntad.

Específicamente, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, por comparación a esta realidad, la voluntad es más noble que la inteligencia. En cambio, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, la inteligencia es superior a la voluntad. Por eso, es preferible amar a Dios que conocerlo; y viceversa, mejor es conocer las cosas corporales que amarlas.

- Es una sola potencia: a) es una potencia por cada ente que quiere.
 - b) es la misma única potencia tanto para lo agradable como para lo difícil.

Objeto formal

El objeto formal de la voluntad es algo intelectualmente conocido bajo razón de **bien** en general. La expresión “bien en general” significa que el bien que mueve a la voluntad no se identifica con el bien moral. El bien como objeto de la voluntad puede ser: **bien honesto**→lo que es bueno en sí y apetecible en sí (sería el bien moral).

bien útil→lo que es puro medio y no es apetecible en sí (ej.: sacar una muela para restablecer la salud dental).

bien deleitable→lo que produce placer.

El objeto formal de la voluntad ejerce una triple causalidad:

1. Como especificador de la potencia.
2. Como causa final: el bien ejerce atracción sobre la voluntad, que aquí aparece como potencia pasiva.
3. Como causa eficiente: el bien engendra mi eficiencia y la voluntad se transforma en potencia activa, que a su vez mueve a otras potencias para la obtención de ese bien.

Actos de la voluntad

Primeramente debemos distinguir entre los actos voluntarios y los meramente queridos. Estos últimos suponen un mero término afectivo que no llega a la eficiencia, quedan solamente en la intención. Llamamos, en cambio, **acto voluntario** a todo lo que procede eficientemente de la voluntad. Hay dos tipos de actos voluntarios: los **elícitos** y los **imperados**. Los **actos voluntarios elícitos** son los actos internos de la voluntad, los que emergen directamente de esta potencia, como, por ejemplo: el **amor espiritual**, el **consentimiento** o la **elección**. Los **actos voluntarios imperados** son los actos que realizan otras potencias bajo el imperio de la voluntad, como, por ejemplo: la locomoción, los actos de los sentidos externos e internos, etc.

6.4- Relación de la voluntad con las pasiones

Antes de referirnos a la relación como tal, debemos aclarar que las pasiones son los actos del **apetito elícito sensible**, que como ya explicamos es la tendencia o amor a un bien conocido sensiblemente. Este apetito se divide en:

- **concupiscible**→tendencia a lo conveniente rehuendo lo nocivo.
- **irascible**→se ordena al concupiscible. Su función consiste en rechazar y luchar contra los obstáculos que se interponen en la consecución de lo conveniente.

Todos los **actos de concupiscible y del irascible** reciben el nombre de **pasiones**.

Primeramente, describiremos los actos de concupiscible:

1. **Amor sensible**: se experimenta en relación a un bien en sí conocido sensiblemente.
2. **Odio**: surge en relación a lo que se capta como un mal en sí, o la privación de un bien en sí, conocido sensiblemente.

3. **Deseo sensible:** este acto surge cuando yo reconozco sensiblemente algo como bueno para mí, y ese bien sensible aún no es poseído.
4. **Aversión:** lo experimento cuando yo reconozco sensiblemente algo como malo para mí, y ese mal sensible aún no es poseído.
5. **Placer- Alegría:** estos actos surgen cuando llego a la posesión del bien sensible. Experimento **placer** cuando el bien sensible es conocido por los sentidos externos (ej.: paladeo una rica comida). Experimento **alegría** cuando el bien sensible proviene de los sentidos internos (ej.: traigo a la memoria un momento feliz de mi vida)
6. **Dolor- Tristeza:** estos actos surgen cuando estoy en posesión de un mal sensible, o cuando no llego a la posesión del bien sensible. Experimento **dolor** cuando el mal sensible es captado por los sentidos externos (Ej.: sufro una enfermedad, me pincho con la aguja de una jeringa, etc.). Experimento **tristeza** cuando el mal sensible, o la no posesión del bien sensible, proviene de los sentidos internos (ej.: recuerdo la muerte de un ser querido, imagino mi vida lejos de mi familia, etc.).

Pasamos a describir los actos del **irascible** que siempre se ordenan hacia el bien arduo o difícil de obtener y hacia el mal difícil de evitar:

- 1) **Esperanza:** este acto se experimenta frente a un bien difícil de obtener pero posible de alcanzar.
- 2) **Desesperación:** surge frente a un bien difícil de obtener y también imposible de alcanzar.
- 3) **Cólera:** se experimenta frente a un mal presente difícil de evitar. Consiste en la lucha contra ese mal.

4) **Audacia**: surge frente a un mal difícil de evitar, aún ausente pero vencible.

5) **Temor**: surge frente a un mal difícil de evitar, todavía ausente pero invencible.

Hasta aquí hemos visto por separado los actos del concupiscible y del irascible, pero en el hombre concreto estos actos o pasiones se intercalan como veremos en el siguiente esquema:

a) Frente a un bien en sí, sensiblemente conocido, surge el **amor** y, simultáneamente, el **odio** a todo lo que se ponga como obstáculo.

b) Si ese bien es reconocido como bien para mí surge el **deseo sensible** y, simultáneamente, la **aversión** al obstáculo.

c) Si el obstáculo : c.1- es superable se experimenta **esperanza**.

c.2- es insuperable se experimenta **desesperación**.

Partimos ahora de: **audacia**→disposición para luchar contra el obstáculo

↑
c.1-La **esperanza** engendra →**cólera**→aborda el obstáculo para vencerlo.
↓**placer-alegría**→al lograr la posesión del bien.

c.2-La **desesperación** engendra→**temor**:surge al saber que el obstáculo es invencible. Engendra
↓**dolor-tristeza** por la no posesión del bien.

Siendo la **voluntad** la potencia más alta en el ámbito afectivo-tendencial le corresponde ejercer cierto dominio sobre las **pasiones**, como actos de potencias afectivo-tendenciales inferiores. Ese dominio debe ser un **dominio político** y no un **dominio despótico**. Este último consiste en intentar anular las pasiones. En cambio, el

dominio político, que corresponde a la voluntad, consiste en encauzar las pasiones y toda su energía vital.

6.5-Relación entre inteligencia y voluntad

Finalmente, la explicación de la conducta de la persona requiere de la interacción entre las dos potencias específicamente humanas, inteligencia y voluntad, teniendo en cuenta que la voluntad mueve como causa eficiente, pero es movida como causa final por la inteligencia. Como ya se ha dicho el primer acto le corresponde a la inteligencia, ya que ésta le presenta el objeto formal a la voluntad. Ese primer acto recibe el nombre de **simple aprehensión**, acto por el que la inteligencia presenta algo como bueno en sí a la voluntad. De la voluntad brota, como su primer acto, la *voluntas* o **amor espiritual**, que consiste en querer alcanzar ese bien que la inteligencia le presenta. Le sigue un nuevo acto de la inteligencia, el **juicio**, por el cual la potencia cognoscitiva presenta a la voluntad algo como valioso “para mí”. Frente a esto surge un segundo acto de la voluntad que se denomina *intentio* o **deseo**, nombre de la tendencia hacia lo intelectualmente presentado como bueno “para mí”. Es nuevamente la inteligencia la que debe proponer los medios a través del *consilium* o **deliberación** sobre los medios, frente a lo cual la voluntad responde con el *consensus* o **consentimiento**. La inteligencia, entonces, determina mediante el **juicio práctico** el mejor medio y lo presenta a la voluntad, que, a través de la *electio* o **elección**, elige libremente conseguir el bien propuesto a través del medio que la inteligencia juzgó como el mejor. Corresponde, seguidamente, elaborar un plan de acción, tarea que compete a la inteligencia y que la realiza a través del acto de **imperio** en el que propone como aquí y ahora deben hacerse las cosas. Frente a este plan la voluntad puede o bien pasar al orden de la ejecución mediante el acto de **uso**, poniendo en marcha el plan, o bien

suspender todo el proceso quedándose en el orden de la intención. Si la voluntad pone en marcha el plan propuesto por el imperio moviliza otras potencias. Los actos de todas esas potencias, que no son ni la inteligencia ni la voluntad, quedan reunidos en la denominación **uso pasivo**. Por último, al alcanzar el bien propuesto, la voluntad experimenta el **gozo** o *frui*, último acto en el orden de la ejecución, que, sin embargo, estaba presente como motivación desde el primer momento en el orden de la intención.

Ahora bien, como la voluntad humana no está obligada frente a ningún bien en este mundo, pues en la vida terrena es imposible la visión cara a cara con el Bien Supremo, cada uno de los actos de la voluntad previamente mencionados gozan de esa propiedad específicamente humana, como es la libertad, para continuar o interrumpir el proceso de la consecución de ese bien particular propuesto por la inteligencia.

Por último, hemos dicho que la voluntad depende de la inteligencia pues el apetito sólo es despertado por el conocimiento de un bien. Pero, una vez despertado el apetito racional, existe reciprocidad de acción entre inteligencia y voluntad. La voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor precisando su objeto. Hay, pues, una especie de influencia mutua entre ambas potencias específicamente humanas. Cada una es causa de la otra a su manera, lo que no es contradictorio pues surge de la aplicación del principio metafísico : *Causae ad invicem sunt causae*. La inteligencia mueve a la voluntad *per modum finis*, presentándole un bien que debe ser amado, y la voluntad mueve a la inteligencia *per modum agentis*, aplicándola a la consideración de su objeto.

BIBLIOGRAFÍA

- Elders,Leo, *La filosofia della natura di Sap Tommaso d'Aquino*, Lib.Ed.Vaticana, 1996, Parte Speciale III, capitolo ottavo: L'intelleceto e il suo oggetto; capitolo nono: La volontà e il suo oggetto, il libero arbitrio e la cooperazione tra la facoltà.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q.79, a.8: Si la "ratio" es potencia distinta del "intellectus".

-Lukac de Stier, M.L., “La relación razón-fe en Santo Tomás y en la modernidad”, *Philosophica 15*, Valparaíso, 1992, p.27-35.

-Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.82, a.3: Si la voluntad es potencia más excelente que el intelecto.

-Mirabella, Miguel A., *El mundo natural y el mundo humano*, EDUCA, Bs.As., 1997, cap.II, puntos 5,6 y 7.

7-LA LIBERTAD HUMANA

7.1- Definición de libertad

Es la propiedad de los actos del apetito elícito racional en virtud de la cuál el apetito es dueño de su propio acto.

Técnicamente podemos denominarla **accidente de 3º grado**, porque la libertad, igual que la vida, no es un ente, una substancia, ni una facultad, ni tampoco un acto, sino solamente una propiedad, un “carácter” de ciertos actos de la voluntad. La sustancia es el hombre; la voluntad como una de las facultades específicas del hombre es un accidente de 1º grado; el acto voluntario que emana de la facultad es un accidente de 2º grado; la propiedad de los actos voluntarios es accidente de 3º grado.

7.2- Características de la libertad

Siguiendo la vía negativa podemos decir que **la libertad no es**:

1. Indiferencia psicológica, porque la libertad se juega allí donde las cosas no me son indiferentes.
2. Fuerza suprapersonal , *fiat* (hágase) como voluntad pura, porque mi acto de voluntad es el de un sujeto en situación. No hay ni voluntad ni libertad absolutas, porque son siempre relativas al sujeto que está condicionado por las coordenadas espacio-temporales.
3. Hacer lo que quiero sino querer lo que quiero o no quererlo.

La libertad es:

1. **Negación de necesidad extrínseca.** Es decir, para que haya libertad debe desaparecer toda coacción externa. Ej.: no soy libre si realizo algo a punta de pistola. La libertad fundada en esta falta de coacción externa es la **libertad de actuar**, que incluye distintos tipos de libertad como la **libertad física**, la **libertad civil**, la **libertad política**.

2. **Negación de necesidad intrínseca.** Esto es, que el obrar libre no puede ser el que brota de las exigencias de nuestra propia naturaleza. Ej.: no soy libre de respirar, o de digerir, porque éstos son actos naturales necesarios a mi naturaleza. Del mismo modo no es correcto decir que el pájaro es libre al volar, porque el volar es una necesidad intrínseca del pájaro, brota de su misma naturaleza. La libertad como negación de necesidad intrínseca es la **libertad de querer o libertad interior**.

3. **Autodeterminación**, es decir, la libertad es la capacidad del hombre para autodeterminarse, siendo de este modo dueño o árbitro de sus actos. De ahí viene el nombre **libre arbitrio** que se da a esta forma de libertad. Este último término es mucho más claro y preciso que el término “libertad”, terriblemente confuso y equívoco según sea el contexto filosófico en el que se use. Por ejemplo: la libertad tal como es entendida por los existencialistas (el hombre *se crea* por su libertad) nada tiene que ver con esta noción de libre arbitrio.

7.3-Clasificación de la libertad

Acabamos de ver que hay una **libertad de actuar** y una **libertad de querer**.

Ahora bien, esta libertad interior o libertad de querer se divide en dos clases:

- **Libertad de ejercicio:** gracias a este tipo de libertad yo quiero o no quiero algo. Es el modo más profundo de la libertad de querer.

- **Libertad de especificación:** consiste en querer esto o aquello. Se funda en la libertad de ejercicio, pues primero quiero o no quiero algo y luego quiero esto o aquello.

7.4- Límites de la libertad

En primer término, debemos dejar en claro que la libertad absoluta no existe. Como ya lo hemos afirmado, en el apartado 7.2., no existen ni la voluntad ni la libertad absolutas porque pertenecen a un hombre en situación. Pero que la libertad tenga límites no es sólo un hecho que surge de la imperfección del hombre, en tanto ente finito y contingente, sino que la idea misma de una libertad absoluta es intrínsecamente contradictoria. La libertad, en tanto propiedad de una tendencia, debe tender a algo, y esto es el **bien**. Si fuera una indeterminación total del querer sería una tendencia que no tendería a nada, lo cual es absurdo.

Ahora bien, los límites de la libertad varían según se trate de la **libertad de ejercicio** o la **libertad de especificación**.

Con respecto a la **libertad de ejercicio** podemos afirmar que la voluntad no es movida de modo necesario por ningún objeto en esta vida, ni siquiera por Dios, de quien no tenemos un conocimiento directo durante nuestro peregrinar terrenal. Por lo tanto, podemos concluir que nuestra **libertad de ejercicio es ilimitada**.

Con respecto a la **libertad de especificación** debemos afirmar que no somos libres de querer otra cosa que no sea el **Bien Absoluto** como fin último. Tampoco somos libres respecto de un medio reconocido como necesario para alcanzar el Bien; lo queremos con la misma necesidad que se quiere el fin. Por cierto, hay libertad en la elección de los medios, pero en tanto son medios no necesarios. Se quiere necesariamente *un* medio, pero libremente *este* medio. Por lo tanto, nuestra **libertad de especificación** está limitada por el **bien**.

7.5- Negaciones de la libertad: determinismos

Las doctrinas que niegan la libertad reciben el nombre de “determinismos”. Estos determinismos nada tienen que ver con el **determinismo científico** fundado en la regularidad de la naturaleza y supuesto básico de todas las ciencias. Siendo el fin de la ciencia establecer las leyes de los fenómenos, el científico debe presumir que los fenómenos obedecen a leyes. Si se afirmase *a priori* la hipótesis contraria, la de que en la naturaleza todo se produce al azar, la investigación científica no tendría sentido. El científico no puede profesar el indeterminismo universal y, por otra parte, nadie lo hace. Pero esto es para el científico una hipótesis de trabajo, no es una tesis dogmática.

Con respecto a los determinismos como doctrinas que niegan la libertad, hay diversos tipos que podemos agrupar y resumir del siguiente modo:

- **Determinismo filosófico:** pertenecen a este tipo de determinismo todas aquellas posiciones que sostienen que los actos de la voluntad emergen necesariamente de ella. Un ejemplo de este tipo de determinismo pueden ser Hobbes (1588-1679) y Leibnitz (1646-1716) con el **principio de razón suficiente** (todo lo que sucede tiene una razón determinante que explica por qué esto es así y no de otro modo). Este principio es un postulado del racionalismo que suprime toda contingencia y toda libertad. Leibnitz, por ejemplo, sostiene que elegimos conforme a la motivación más fuerte. Es decir, nuestra voluntad está determinada por ese motivo más fuerte. Aquí se impone una crítica de sentido común: no es el motivo el que determina a la

voluntad, sino la voluntad al elegir entre los motivos, convierte a uno de ellos en el mejor de los motivos para obrar de un determinado modo.

- **Determinismo teológico:** el espíritu reformista de Lutero (1483-1546), llevado luego a sus últimas consecuencias por Calvino (1509-1564), sostiene que hemos nacido predestinados a la salvación o a la condenación porque el hombre está “preordenado” desde siempre por la voluntad absoluta de Dios, sin que nuestros actos, por pertenecer a una naturaleza caída, puedan influir en nuestro destino. Para salvarse basta la sola fe, no son necesarias las obras.

- **Determinismos contemporáneos:** Hoy no es tan frecuente toparse con determinismos filosóficos o teológicos, lo que no significa que hayan sido erradicados del pensamiento contemporáneo. Pero hay otros tipos de determinismos que se han convertido en los modelos más recurrentes. Éstos son básicamente dos, si bien no excluyen la existencia de otros, a saber:

- **Determinismo biológico:** incluimos en esta postura toda aquella corriente que sostenga que nuestros actos están determinados por nuestra constitución genética. El desarrollo de las investigaciones genéticas ha llevado a extrapolar, impropriamente, los resultados del ámbito orgánico al ámbito de la conducta humana.

- **Determinismo sociológico:** se incluyen en esta postura todas aquellas corrientes que afirmen que nuestros actos están determinados por la sociedad en la que vivimos. Algunos sociólogos han pretendido que la presión social determina todos los actos de los individuos. Ponen como prueba que la conducta de los hombres, según la sociedad en la que viven, está regida por leyes constantes que revelan las estadísticas. Basándose en ellas

sostiene que determinados actos que podrían creerse libres, como matrimonios, crímenes, suicidios, etc., son previsibles de un modo casi infalible. Como crítica, podemos argumentar que las estadísticas establecen promedios, que solamente permiten prever el total de ciertas conductas, pero nunca un caso individual y personal. Y una toma de decisión es siempre personal. Por ejemplo: las estadísticas pueden prever el número aproximado de crímenes que se cometerán en la Argentina el próximo año, pero no permiten afirmar que un determinado individuo deba cometer un crimen.

7.6-Pruebas de la existencia de la libertad

Frente a los determinismos, para demostrar la libertad del hombre, expondremos a continuación los argumentos clásicos a favor de la libertad, precisando también su naturaleza y su valor:

- **Prueba moral de Kant:** en la *Crítica de la razón práctica* Kant (1724-1804) demuestra que la libertad es un *postulado* de la moral. Lo que sostiene Kant es que no se tienen razones para afirmar la libertad, pero debemos hacerlo por un acto de fe. Ciertamente, la libertad es una condición de la moralidad. A nadie se le ocurriría atribuir moralidad a un animal, por ejemplo un perro, porque no tiene libertad. Y, según Kant, como estamos obligados a vivir moralmente, estamos obligados a creer en la libertad. La filosofía de Kant supone que la libertad no es un hecho de experiencia y que la moral es una especie de absoluto que se impone a todo ser racional. Verdaderamente, este argumento kantiano trastoca el orden normal de las ideas. En realidad, primero hay que demostrar la libertad para hacer posible la moral. Si yo no supiera que soy libre, consideraría nulas todas las obligaciones

morales sin ninguna clase de remordimientos. Por lo tanto, la validez de esta prueba es muy cuestionable.

- **Prueba por el consentimiento universal:** sostiene que todos los hombres se creen libres. Es una *presunción* seria que lo son en efecto, porque es poco probable que se equivoquen todos y constituye una creencia general. No obstante, la verdad no depende del número. Puede suceder que la creencia general sea un error común, que un solo hombre tenga razón contra todos. Este argumento deja sin resolver la cuestión de saber si los hombres *tienen razón* de creer en la libertad.

- **Prueba psicológica:** es una prueba que se ha difundido en la filosofía moderna, a partir de Descartes (1596-1650). Éste decía: “Estamos tan seguros de la libertad y de la indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que conozcamos más claramente” (*Principes* I,41). Ya en la filosofía contemporánea, Bergson (1859-1941) sostuvo algo similar: “La libertad es un hecho, y, entre los hechos que observamos, no hay otro más claro” (*Données immédiates*, p.169). Desde luego, la libertad a la que nos referimos no es la de Descartes ni la de Bergson, pero podemos aceptar que hay una experiencia de la libertad antes, durante y después de la elección. Sin embargo, la experiencia no puede hacer más que constatar la libertad como un hecho psicológico. Además, esta prueba, al remitir a cada uno a su propia experiencia no tiene validez universal, queda en el marco de la subjetividad.

- **Argumento metafísico:** 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. El argumento se expresa del siguiente modo: 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 necesariamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado como no-bueno o no-apetecible. La voluntad, entonces, no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud, que no se alcanza en esta vida, es el bien perfecto. Por consiguiente, la voluntad no es determinada por ningún bien particular. De este modo, la raíz de la libertad está en la inteligencia, que concibe el Bien perfecto y juzga a los bienes particulares imperfectos en comparación con el perfecto. Podríamos sintetizar todo el argumento en los siguientes términos: hay libertad porque la voluntad no se encuentra necesitada frente a ningún bien en esta vida, ni siquiera frente al Bien perfecto: Dios, porque no lo puede conocer directamente en su esencia, por lo tanto el **juicio práctico no necesitante de la voluntad es el que funda la libertad.**

BIBLIOGRAFÍA

- Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, Ed. Herder, Barcelona, 1970, cap.XV.
- Mondin, Battista, *I valori fondamentali*, Dino Editore, Roma, 1985, Parte seconda Cap.II: Valori personali.
- Basso, Domingo, OP, “Autoridad, libertad y ley moral”, *El Hombre: dimensión social y política*, Cursos de Cultura Católica, Vol. XIII, Bs.As., 1995, p.13-31.
- Basso, Domingo, OP, *Los fundamentos de la moral*, EDUCA, Bs.As., 2º ed.1997, cap.V, artículo I.
- Widow, Juan A., *El hombre animal político*, Univ. Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 1988, cap.IV: Libertad.
- Derisi, Nicolás O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, Bs.As., 1980, cap.V,1.

BREVE CURRICULUM VITAE

María L. Lukac de Stier es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la *Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*. Tiene una larga trayectoria en docencia e investigación. Actualmente es investigadora del *CONICET*, Profesora Titular Ordinaria de Antropología Filosófica en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas y en la Maestría de Ética Biomédica de la *Universidad Católica Argentina*. Es Profesora Honoraria de la *Universidad Autónoma de Guadalajara* (México), Secretaria de la *Asociación de Estudios Hobbesianos*, Tesorera de la *Sociedad Tomista Argentina*, miembro fundador del Consejo Académico de Ética en Medicina de la Academia Nacional de Medicina, miembro de la *International Hobbes Association*, colaboradora extranjera del *Centre Thomas Hobbes, GDR-1952* del *CNRS* (Francia), miembro correspondiente de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*,

Entre sus publicaciones se destacan *Neomarxismo Yugoslavo, Aspectos doctrinarios* (1981), *Teorías filosóficas de la propiedad* (1997) obra colectiva, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (1999), y numerosos artículos en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.