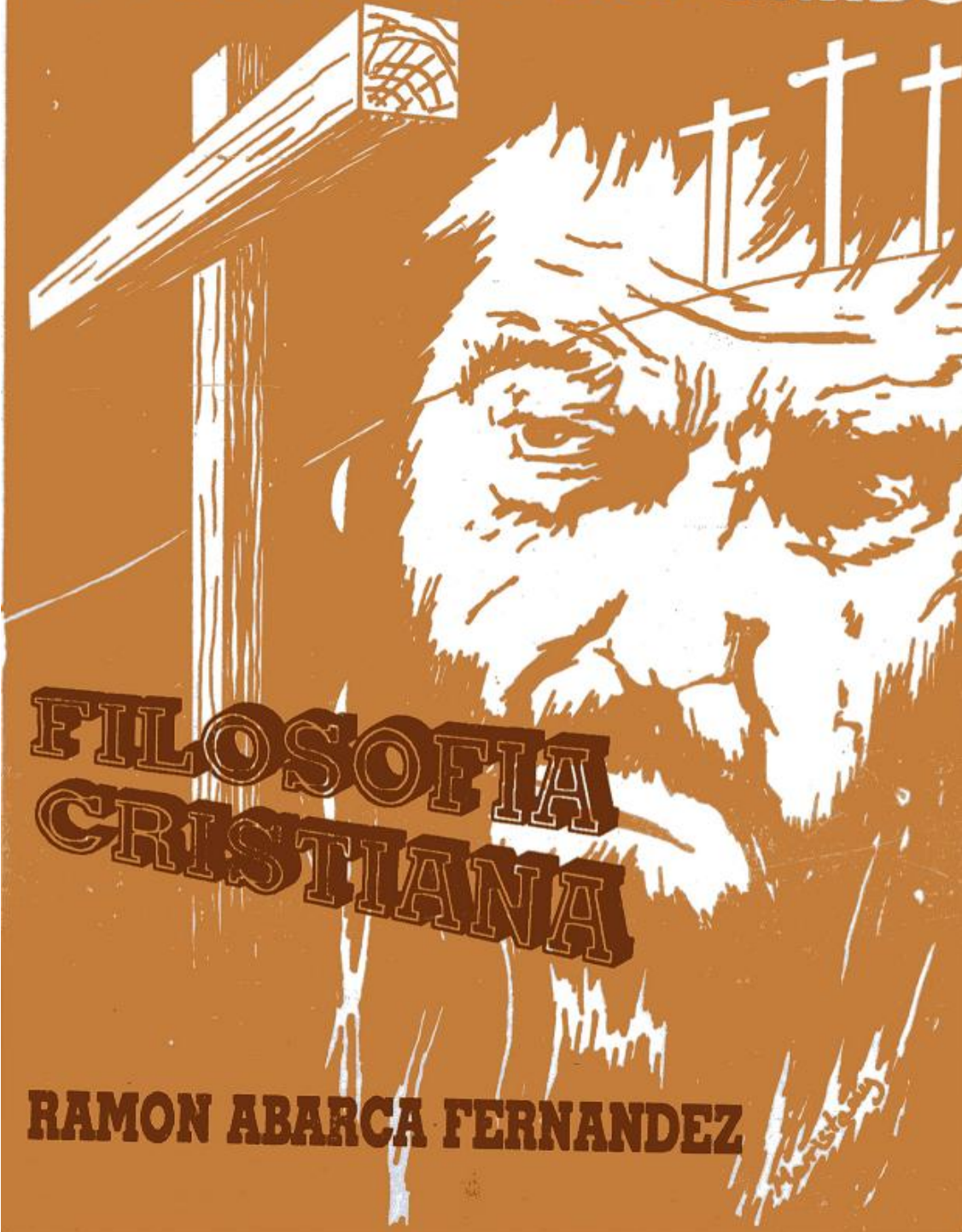


UNIVERSIDAD CATOLICA SANTA MARIA
ESCUELA DE POST GRADO



**FILOSOFIA
CRISTIANA**

RAMON ABARCA FERNANDEZ

FILOSOFÍA CRISTIANA

Segunda versión

Ramón R. Abarca Fernández

Arequipa, 2010

"Del viejo, el consejo. Del joven, la fuerza. Del
niño la inocencia".

"Cada profesión tiene su destino lógico. Ejercerla bien
consiste, a veces, en rebelarse contra su destino lógico"

Con el amor de siempre a mi esposa Marcela
y mis hijas Marcelita y Vikita,
A mi madre Victoria y en memoria de mi padre
Heraclio Abarca Valdivia.

CONTENIDO

A modo de introducción

0. Prolegómenos

1. Ciencia
 - 1.1. Res o cosa
 - 1.2. Categorías
 - 1.3. Predicables
 - 1.4. Universales
 - 1.5. Certeza y validez
 - 1.6. Concepción del universo

2. El universo

- 2.1. Nada
- 2.2. Naturaleza
- 2.3. Mundo
- 2.4. Esencia y Existencia

3. El hombre

- 3.1. Vida
- 3.2. Alma
 - 3.2.1. Entendimiento
 - 3.2.2. Voluntad
 - 3.2.3. Libertad de la voluntad
- 3.3. Origen del hombre
 - 3.3.1. Evolución u ontogénesis
 - 3.3.2. Aparición del hombre
- 3.4. Persona humana
 - 3.4.1. Interpretaciones parciales
 - 3.4.2. Interpretación integral
- 3.5. Acto y Potencia
- 3.6. Inmanencia-trascendencia

4. Dios

- 4.1. Existencia de Dios
- 4.2. Naturaleza de Dios
- 4.3. Operaciones divinas
 - 4.3.1. Inteligencia divina
 - 4.3.2. Voluntad divina
- 4.4. Omnipotencia divina
- 4.5. Providencia Divina
- 4.6. Verdades eternas

Bibliografía

A MODO DE INTRODUCCION

Adelantándose al tiempo, Tomás de Aquino llamó "pecado" a la tendencia de uniformar el método y contenido de todas las ciencias. Hoy podríamos decir con Fulton Sheen que es la "Falacia del Método Uniforme de la Ciencia" que quiere ser la medida, guía, intérprete e inspiración de todas las ciencias.

La historia de la filosofía atestigua que nuestra generación no es la primera en construir una metafísica y una religión sobre los datos de una ciencia, con exclusión de todo otro fundamento posible. Cada generación parece tener su propia ciencia, que es suprema en ese momento.

Augusto Comte (1798-1857) dio al mundo el método sociológico, genuinamente científico mientras se limitaba a la sociedad. Pero los líricos de la ciencia no aceptaban la idea de mantenerlo restringido a su objeto material; lo extendieron más allá de sus límites naturales y aplicaron el método sociológico a la religión y a Dios. Resultado de ello, es la actual interpretación sociológica de Dios como "sociedad divinizada".

Otra generación contempló la popularidad de la biología, llevada a nuevas alturas por Carlos Roberto Darwin (1809-1882), y de sus nuevas revelaciones del desarrollo del mundo orgánico. La biología es una ciencia perfectamente legítima y necesaria mientras es biología y se limita al estudio de los seres vivos; pero Darwin y todos los otros biólogos no pudieron sofrenar a los líricos. Pronto la biología fue aplicada no sólo a la filosofía (Herbert Spencer, 1820-1903) sino hasta a Dios mismo, "el Dios de la evolución" con Sir Henry Jones.

Otra moda fue la sicología, William James (1842-1910) y Edwing G. Boring (1886-1968) brindaron al mundo científico muchas conclusiones importantes e interesantes relativas al efecto de las ideas sublimadas sobre nuestra vida de vigilia. La falacia del método uniforme de la ciencia se impuso a algunos sicólogos, quienes rehusaron limitar la sicología al estudio de la mente y sus estados, e insistieron en obligar a la filosofía y a la religión a conformarse a las reglas sicológicas. La sicología se identificó con la teología, y la conversión se explicó como una erupción de un estado inconsciente.

En la actualidad, la ciencia de moda no es la sociología, ni la biología, ni la sicología, sino la física o el marxismo en decadencia. Jules Henri Poincaré (1854-1912), Pierre Duhem (1861-1916), Emile Meyerson (1859-1933), Alfred North Whitehead (1861-1947) y Albert Einstein (1879-1955), han brindado al mundo nuevas interpretaciones del universo físico que parecen adaptarse a los hechos mejor que a las teorías más antiguas.

Nuestra intención es aclarar términos a fin de no caer en el oscurantismo vivencial que es muy cruel, por la apariencia de ciencia y verdad, que sólo conlleva penumbras y nesciencia.

No haremos una historia de la filosofía, ni menos una filosofía del cristianismo, pero sí abordaremos los principios filosóficos que sustenta el cristianismo y que dan consistencia a un pensar filosófico cristiano alimentando aquel pensar de Mauricio Blondel (1861-1949) que la filosofía incluye al cristianismo, incluso, no puede ser, aún en su autonomía, sino cristiana, porque sólo en esta doctrina encuentra solución el problema de nuestra realidad y de nuestra plena realización.

0. PROLEGOMENOS

La sistematización tomista del pensamiento filosófico católico, que ya Pablo VI llamaba "filosofía escolástico-tomista", recibió comúnmente, desde León XIII, el nombre de *filosofía cristiana*, por ser la sola filosofía en plena armonía con los dogmas de la fe y base de la explicación teológica de los mismos. Su caracterización cristiana no le impide conservar su índole propia de un conocer intrínsecamente humano y racional, deducido de los principios de la razón natural, como se ha esclarecido con abundancia en las discusiones recientemente publicadas sobre el tema.

El carácter de cristiana le viene, primero, de su origen y especificación histórica y, sobre todo, del auxilio exterior que recibe de la Revelación. Desde el interior del sujeto creyente, la luz de la fe conforta la investigación de su razón natural, rectificándola y haciéndola evitar numerosos errores, a la vez que le descubre nuevas y elevadas verdades de orden natural que el filósofo creyente vuelve a asumir por la razón y demostrar en sus fundamentos racionales.

Hay por ello *identidad* de contenido con el sistema de una razón natural recta, produciendo la "sólida y sana filosofía" que llamaba León XIII al sistema aquiniano. Pero el problema de la *filosofía cristiana* se plantea porque filosofía, en oposición a teología, denota un saber fundado en argumentos racionales humanos, no en la Revelación divina, por un lado, y, por otro, determinadas formas históricas del pensamiento a las que sin vacilar suele llamarse "filosofía", como la filosofía patristica y la escolástica medieval y postmedieval, no se comprenden sin admitir en ellas una profunda influencia de la fe cristiana.

Algunos pensadores católicos como Pierre Mandonnet (1858-1936) y Manser intentan evitar la dificultad negando a la "filosofía" de los Padres de la Iglesia y a la escolástica primitiva el carácter de saber filosófico en sentido propio y consideran el aristotelismo como una filosofía de naturaleza puramente racional, independiente de la Revelación; según ellos, la noción de "filosofía cristiana" incluiría en realidad una contradicción interna. Con todo, esta concepción no podría hacer plena justicia a la realidad histórica.

Otros pretenden abandonar la noción usual de filosofía por demasiado racionalista y establecer un "filosofar en la fe" como única forma posible de filosofar para el cristiano. Tal modo de pensar parece moverse entre los pegados al tradicionalismo.

Para resolver el problema hay que distinguir entre el concepto general de filosofía y las formas históricas concretas de su realización; el concepto de filosofía en cuanto tal nada dice con respecto al predicado "cristiano"; la cuestión afecta sólo a determinadas formas de la filosofía aparecidas en el curso de la historia, como la patristica y la escolástica. En ellas hay que trazar una ulterior distinción entre la fundamentación lógica (demostración) de sus contenidos doctrinales y la influencia, el estímulo y el fomento psicológico que el pensamiento recibe de todo cuanto actúa sobre el alma del filósofo.

Es indudable que la fe ha influido de esta manera en la filosofía escolástica. En este sentido, la denominación de "filosofía cristiana" queda plenamente justificada.

Por otra parte, hay otros pensadores católicos que construyen sus sistemas con distintos métodos, al margen de esta filosofía de la Iglesia. Su contenido mantiene, al menos, el fondo sustancial de la doctrina cristiana, aunque no limpio de incoherencias y algunos errores. Son los modos de pensar que sostienen, al menos, el espiritualismo antropológico y teísta, es decir, un modo de realismo que distingue: el cuerpo material del alma espiritual e inmortal en el hombre, y a su vez, el mundo de los seres materiales de Dios, fundamentado en sus bases racionales. A estos sistemas y concepciones cabe denominar "filosofías de inspiración cristiana", porque tal fondo de verdades proviene de procesos de razonamiento influidos por la fe cristiana y provenientes de ella por vías más o menos indirectas.

Entre los pensadores más cercanos a la íntegra filosofía cristiana pueden situarse los seguidores del personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950). Otros muchos han sido clasificados en el marco de otras corrientes filosóficas, especialmente Mauricio Blondel (1861-1949) y su filosofía de la acción, de cuño tan hondamente cristiano; el grupo de existencialistas cristianos con Gabriel Marcel (1889-1973), Luis Lavelle (1883-1951), René Le Senne (1882-1954) y otros; algunos, como Franz Brentano (1838-1907) y muchos vinculados a la fenomenología "axiológico-emocional", con el mismo Max Scheller (1874-1928), salvo en su etapa final; los seguidores de la filosofía de Antonio Rosmini-Serbati (1797-1885).

Precisado ello, debemos indicar que el cristianismo es una doctrina que se fundamenta en hechos históricos. Henri-Dominique Lacordaire dice: "Junto a un pueblo mezquino, oscuro y despreciado por las otras naciones, se ha encontrado un libro que sería el más grande monumento del genio humano si no fuese obra de Dios".

Los libros de la Biblia muestran su valor histórico por su:

- Autenticidad, en realidad cada libro ha sido escrito por el autor a quien se atribuye,
- Integridad, por haber llegado hasta nosotros tal como fue escrito, sin alteraciones ni interpolaciones posteriores, y
- Veracidad, porque el autor no ha podido engañarse ni ha querido engañar.

Tal autenticidad, integridad y veracidad se hace más manifiesta en el caso de los libros del Nuevo Testamento por las referencias que de ellos hacen los discípulos inmediatos de los Apóstoles (San Clemente, Policarpo, etc.); ni los herejes se atrevieron a negar la autenticidad, integridad y veracidad; es más, los autores no cristianos de la época de alguna manera ratifican la presencia cristiana.

El emperador Trajano (53-117) en carta a Plinio el Joven gobernador de Bitinia, respondiendo a su consulta, le dice: "Has seguido, lugarteniente mío, el procedimiento que debiste en el despacho de las causas de los que te han sido delatados como cristianos. En efecto, sobre ello no se puede determinar nada universalmente válido. No se debe buscarlos; pero si son delatados y quedan convictos, deben ser castigados; de modo que, sin embargo, que quien negare ser cristiano y lo ponga de manifiesto por obra, es decir, rindiendo culto a nuestros dioses, por más que ofrezca sospechas por lo pasado, debe alcanzar perdón en gracia de su arrepentimiento. Los memoriales que se presenten sin firma, no deben admitirse en ningún género de acusación, pues es cosa de pésimo ejemplo e impropia de nuestro tiempo"

1. CIENCIA

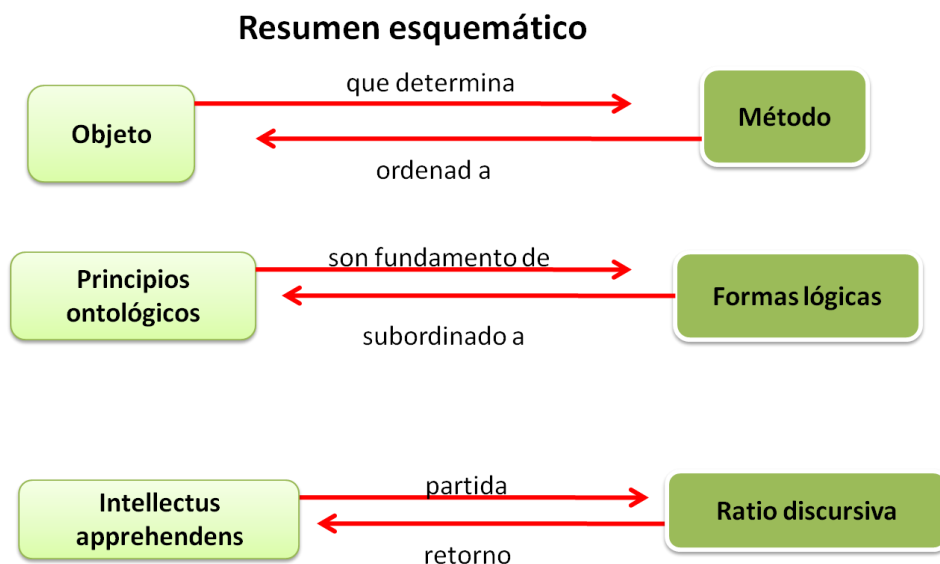
La ciencia es un conocimiento metódicamente estructurado (ciencia = saber + método). El método (del griego: *μεθοδος*) es el "camino" que lleva a la ciencia y la funda; es el arte (en griego: *τεχνη*) de la investigación y del razonamiento científico (o de la exposición razonada y, por lo mismo, lógica).

Suele distinguirse dos clases de métodos: los de investigación y los de demostración; por métodos de investigación se entiende la llamada técnica del trabajo científico; por métodos de demostración, los propiamente lógicos. A los métodos lógicos corresponde la elaboración conceptual, que da la unidad de la investigación del razonamiento. La metodología, en cuanto es la segunda parte de la lógica y se distingue de la doctrina elemental, es el estudio del método en general, y se ocupa menos de los métodos de cada una de las ciencias y de los grupos de ciencias, que son de la incumbencia de cada ciencia en particular.

La ciencia progresa por dos sendas distintas:

- Por la *via inventionis*: la ciencia actúa empíricamente, y así es capaz de descubrir y analizar un número siempre creciente de fenómenos.
- Por la *via doctrinae*: la ciencia opera mediante la teoría, que le posibilita reunir y sintetizar los hechos conocidos, formando así un sistema ordenado, coherente y consistente para predecir nuevos hechos o formular nuevas leyes. (Raymond Nogar, *La Evolución y la Filosofía Cristiana*, p. 212)

La marcha progresiva de nuestro pensamiento (*ratio discursiva*) tiene su punto de partida en una aprehensión del objeto y su término en la comprensión de la conclusión metódicamente fundada y asegurada. El espíritu sin método es ciego, el método sin espíritu desemboca en el vacío.



Etimológicamente, el término ciencia equivale a "el saber", conjunto de conocimientos que se refieren al mismo objeto y están entre sí en conexión de fundamentación. En dicha conexión de fundamentación se reflejan las relaciones existentes en el objeto mismo, sus razones ontológicas o sus causas.

Es en este contexto que la filosofía, como amor a la sabiduría, asume el saber universal, aunque el hombre nunca posee de manera perfecta la comprensión definitiva de toda la sabiduría, sino que lucha siempre anhelante por ella.

Por ello, la filosofía es aquel saber de la razón humana que, penetrando hasta las últimas razones, investiga la realidad total, especialmente el ser y el deber propios del hombre.

Una cierta inteligencia de sí mismo y del universo anima continuamente la acción del hombre adulto. Esta espontánea orientación de la existencia constituye su filosofía precientífica, que verdaderamente tiene un cuño instintivo y sentimental, pero no por eso nace menos de un pensar crítico en la conexión total de la vida, no aislado ni formulado en cuanto tal.

Más allá de este conocimiento, el hombre se siente impulsado a lo largo de los siglos hacia un saber seguro, sistemático, detallado y dotado de claridad lógica, acerca de lo real, precisamente hacia la filosofía científica.

El objeto de la filosofía puede perfilarse con mayor nitidez contraponiéndolo a las demás ciencias. Pues a medida que se fueron organizando las llamadas ciencias particulares se fue haciendo más intenso el movimiento de esa autonomía primero, y luego, de independencia de las ciencias.

La cuestión de la naturaleza del saber científico sólo puede ser tratada someramente; por lo que aquí nos limitamos a indicar que la ciencia es un modo de conocimiento que aspira a formular (mediante lenguajes rigurosos y apropiados) leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos.

Ante la pregunta de cuál es la relación entre la ciencia y la filosofía, puede emitirse tres respuestas:

- a. La ciencia y la filosofía carecen de toda relación.
- b. La ciencia y la filosofía están tan íntimamente relacionadas entre sí, que de hecho, son la misma cosa.
- c. La ciencia y la filosofía mantienen entre sí relaciones muy complejas. Pues:

1° La relación entre la filosofía y la ciencia es de índole histórica: la filosofía ha sido y seguirá siendo la madre de las ciencias, por ser aquella disciplina que se ocupa de la formación de los problemas, que luego son tomados por la ciencia para solucionarlos.

2° La filosofía es no sólo la madre de las ciencias en el curso de la historia, sino la reina de las ciencias en absoluto, ya sea por conocer mediante el más alto grado de abstracción, ya sea por ocuparse del ser en general, ya por tratar de los supuestos de las ciencias.

3° La ciencia o las ciencias constituyen uno de los objetos de la filosofía al lado de los otros; hay por ello una filosofía de la ciencia, como hay una filosofía de la religión, del arte, etc.

4° Las teorías científicas más comprensivas son teorías de teorías.

5° La filosofía se halla en relación de constante intercambio mutuo con respecto a la ciencia; proporciona a ésta ciertos conceptos generales (o ciertos análisis) mientras que ésta brinda a la filosofía datos sobre los cuales desarrolla tales conceptos generales (o lleva a cabo tales análisis).

6° La filosofía examina ciertos enunciados que la ciencia supone, pero que no pertenecen al lenguaje de la ciencia.

La filosofía, al igual que las otras ciencias, es un saber por las causas, pero de índole enteramente peculiar. Todas las otras ciencias son ciencias particulares, porque se limitan a un sector de la realidad e investigan únicamente las razones últimas dentro de ese círculo. La filosofía es una ciencia universal, porque abarca la totalidad de lo real, y penetra hasta sus razones últimas o sea, hasta las razones absolutamente últimas. Conocer el cómo están integrados los seres corresponde al científico empírico, al filósofo toca conocer el origen y el por qué.

El punto de partida más íntimo de la filosofía lo constituye el hacer humano, única cosa inmediatamente dada al hombre, en la que se revela su yo y todo lo demás.

Considerada desde este ángulo, la filosofía entera se presenta como una interpretación de aquel hacer humano llevada hasta sus más profundas raíces.

En sentido amplio, es punto de partida del filosofar cualquier saber acerca de lo real que preceda a la filosofía, no sólo el implicado en la vida cotidiana y en la creación cultural, sino también el proporcionado por las restantes ciencias. Si éstas sirven a la filosofía, también ella les presta servicio, aclarando y asegurando sus bases últimas.

La metodología analítica y sintética que emplea la filosofía permite que el despliegue metódico del saber filosófico precise la terminología, es decir, limite el uso de los términos dentro de sus nítidos significados.

Así, únicamente el diálogo respetuoso y a la vez crítico con la tradición filosófica de la humanidad conduce a la verdad integral. Pues las perennes preguntas encuentran perennes respuestas que perduran a través de todas las épocas y opiniones, formando la *Philosophia perennis* (filosofía perenne).

Es el diálogo de la filosofía y la fe, como acto de amor por el cual en forma racional y libre se acepta la llamada del Señor Jesús como palabra de Dios; pues la opción de la fe es posible a través del testimonio que de ella se da en cada acción.

No se trata de una fe ciega en la autoridad de las grandes figuras ni de una aceptación rígida de sus fórmulas; antes bien cada época ha de volver a plantear los problemas permanentes y darles solución. Kant pretendía "anular el saber para reservar un sitio a la fe"; y pasa él fe (moral) era la aceptación de los postulados de la razón práctica, en especial de la existencia de Dios, no por motivos racionales objetivamente suficientes, sino porque son subjetivamente necesarios como supuesto para la observancia razonable de la ley moral.

Menos se trata de una *superstición* definida como una falsa fe en la infalible eficacia de ciertas fórmulas o prácticas que, naturalmente, no son adecuadas para el efecto deseado y - de modo más o menos consciente - deben obligar a fuerzas extranaturales y misteriosas a ponerse al servicio del hombre.

La fe es vida, reflexión permanente, meditación racional sobre los grandes problemas a la luz de la Revelación y de la luz divina, como respuesta a la pregunta: ¿dónde está tu hermano?

Entonces, la filosofía, en oposición a la teología, denota un saber fundado en argumentos racionales humanos, no en la Revelación, por un lado; por otro, determinadas formas históricas del pensamiento a las que sin vacilar suele llamarse "filosofía", como la filosofía patristica y la escolástica medieval y postmedieval, no se comprenden sin admitir en ellas una profunda influencia de fe cristiana.

Para poder hablar de filosofía se requiere que la fundamentación lógica descansa únicamente en proposiciones y objetos accesibles a la razón natural; si se partiera de proposiciones de fe en cuanto tales no cabría hablar de filosofía. Pero ello no excluye el que la fe cristiana ayude psicológicamente de diversas maneras: estimulando el planteamiento de nuevas cuestiones, insinuando nuevos intentos de solución, facilitando la comprensión de verdades suprasensibles al favorecer la formación de conceptos "análogos".

De lo dicho se infiere que no puede negarse a una doctrina el auténtico carácter filosófico por el mero hecho de encontrarse solamente en pensadores cristianos y haber permanecido oculta incluso para los mayores filósofos ajenos al cristianismo.

1.1. RES O COSA

La traducción del vocablo *cosa* que en alemán es "ding", guarda conexión con "denken" (pensar) y significa: "lo pensado". La versión latina *res* de la palabra "cosa", tiene la raíz común con el verbo "reor", cuya traducción es: "lo que se piensa o cree". Pero, de hecho, es necesario distinguir en el significado del término *cosa* tres etapas:

- 1) La primera designa el ser individual concreto, espacio-temporal que nos sale al encuentro en la experiencia sensible; así hablamos del "mundo de las cosas", por ejemplo. [en este sentido, indudablemente el hombre puede ser también denominado cosa; con todo, acostumbramos contraponerlo a las cosas, porque lo consideramos persona espiritual diferenciándolo de cualquiera de aquellas.
- 2) En sentido más amplio, el vocablo *cosa* denota el objeto acerca del cual hablamos o pensamos, formulamos proposiciones o emitimos juicios; entonces comprende lo

abstracto: el número, la justicia, y lo suprasensible: Dios. Es en este plano donde surge la cuestión gnoseológica: ¿Es accesible para nosotros la cosa en sí?

- 3) En la más profunda acepción metafísica, *res* (cosa) pertenece a los determinantes fundamentales del ser, es decir, los trascendentales, y, por lo mismo, de todo ente en general.

Unido lo más íntimamente posible con el de "ente" tiene como contenido la esencia estática, el "ser tal" del ente, mientras que el concepto de "ente" destaca la existencia dinámica.

Si consideramos el término *cosa* etimológicamente procedente del latín *causa* (causa) significa todo lo que tiene entidad, esencia o existencia, es decir, todo lo que es o existe, sea corporal o espiritual, material o abstracto.

1.2. CATEGORIAS

El término "categoría" procede del griego *kategorain*, que significa "enunciar, declarar". Entonces, las categorías expresan los diversos modos de enunciación y, por consiguiente, los distintos modos de ser, puesto que de alguna manera siempre se enuncia el ser.

Idéntico significado se encuentra en el término latino "Predicamenta", conexo, a su vez, con "praedicare" (predicar, enunciar, decir). La explicación del término muestra que las categorías están íntimamente enlazadas con el juicio, en el cual se da la predicación.

Aristóteles (384-322 a.C.) fue el primero que utilizó el término "categoría" en sentido técnico; vocablo que a veces puede proceder por "denominación"; y frecuentemente por "predicación" y "atribución". Lo más frecuente es usar simplemente el vocablo "categoría" que es el que aquí estamos adoptando.

Aristóteles, en su tratado sobre las categorías divide las expresiones en expresiones sin enlace (como "hombre", "es vencedor") y expresiones con enlace como, "el hombre corre", "el hombre es vencedor".

Las expresiones sin enlace no afirman ni niegan nada por sí mismas, sino solamente cuando están ligadas a otras expresiones. Pero las expresiones sin enlace o términos últimos y no analizables se agrupan en categorías.

Según lo manifestado, las categorías expresan los diversos modos de enunciación, ya que siempre de alguna manera se enuncia el ser, los distintos modos de ser. La explicación del término muestra que las categorías están íntimamente enlazadas con el juicio, en el cual se da la predicación.

Aristóteles enuncia las siguientes categorías:

1. Sustancia: "hombre", o "caballo";
2. Cantidad: "dos o tres varas";
3. Cualidad: "blanco";
4. Relación: "doble", "medio", "mayor";
5. Lugar: "en el Liceo", "en el mercado";
6. Tiempo o fecha: "ayer";
7. Situación, o postura: "echado", "sentado";
8. Posesión o condición: "armado";
9. Acción: "corta", "habla";
10. Pasión: "cortado".

La doctrina categorial aristotélica plantea algunos problemas:

El primer problema es el de la naturaleza de las categorías, frente a lo cual se han sugerido varias interpretaciones, entre las cuales se puede mencionar:

- 1) Las categorías son equivalentes a las partes de la oración, y, consecuentemente, deben ser interpretadas en forma gramatical.

Debemos anotar que tal opinión olvida que unos y otros elementos no son exactamente superponibles y que Aristóteles aborda las partes de la oración separadamente.

- 2) Las categorías designan expresiones o términos sin enlace que, como el propio Aristóteles manifiesta, significan la sustancia, la cantidad, la cualidad, etc.

Esta opinión se fundamenta en una interpretación lingüística o, mejor dicho, semántica de las categorías y tiene un fundamento bastante firme en los textos aristotélicos.

- 3) Las categorías designan posibles grupos de respuestas a determinados tipos de preguntas: ¿qué es?, cómo está?, dónde está?, etc.

Cada tipo de pregunta "recoge" algunos tipos de predicados, de tal suerte que "cualesquiera dos predicados que satisfacen la misma forma interrogativa son de la misma categoría".

- 4) Las categorías expresan *flexiones* o casos del ser y pueden ser definidas como géneros supremos de las cosas.

La antedicha opinión es conocida como la tradicional, pues es admitida no solamente por los escolásticos, sino por muchos historiadores modernos.

Con todo, debemos acentuar que las categorías no son sólo para Aristóteles términos sin enlace no analizables ulteriormente, sino que son también diversos modos de hablar del ser como sustancia, cantidad, cualidad, etc., lo que sería imposible si el ser no estuviera articulado de acuerdo con tales modos de predicación.

Un segundo problema planteado por la doctrina categorial, es el de la relación entre la sustancia y las demás categorías. Si bien es cierto que a la pregunta qué es Sócrates? puede contestarse "Sócrates es una sustancia", siempre resulta que la categoría de sustancia es concebida como más fundamental que las otras, en virtud de conocidos supuestos filosóficos estagiritas.

Es más, mientras la sustancia se divide en sustancia primera y sustancia segunda, en las demás categorías no aparece tal división.

Un tercer problema es el del conocimiento de las categorías; pues puede preguntarse si su conocimiento es empírico o no empírico. La solución que Aristóteles da es intermedia: las categorías se obtienen mediante una especie de percepción intelectual, distinta de la que descubre el principio de no contradicción, pero distinta también de la que proporciona el conocimiento sensible.

El problema de las categorías pasó a la filosofía medieval, época en que se amplía y es tratada intensamente como doctrina de los predicamentos. Estos eran géneros supremos de las cosas, por lo cual, a igual que Aristóteles, se distinguió entre los predicamentos o categorías y los predicables o categoremata, de los cuales abordaremos luego.

En la época moderna los planteamientos categoriales siguieron el destino de las sucesivas elaboraciones metafísicas, pues dependía de la concepción del ente el hecho de que éste se articulara o flexionara de una determinada manera.

Para el racionalismo, las categorías comprendían generalmente la sustancia y sus modos. Leibniz admite las categorías de sustancia, cantidad, cualidad, acción o pasión y relación. Pero, según como el pensamiento moderno (racionalista o empirista) se mueve en la dirección que ha de desembocar en Kant, la categoría se va convirtiendo como en Locke, en "función del pensamiento".

La transformación radical apareció solamente con la doctrina kantiana. Kant observa que la enumeración aristotélica carece de principio; opinión que siempre ha sido refutada por cuanto los predicamentos aristotélicos están sustentados en la propia naturaleza de las cosas.

Emmanuel Kant (1724-1804), partiendo del único principio común de la facultad del juicio, sostiene las categorías de:

- 1) La cantidad: unidad, pluralidad, totalidad;
- 2) La cualidad: realidad, negación, limitación;
- 3) La relación: sustancia y accidente; causalidad y dependencia; comunidad o reciprocidad entre agente y paciente;
- 4) La modalidad: existencia-no existencia, necesidad-contingencia, posibilidad-imposibilidad.

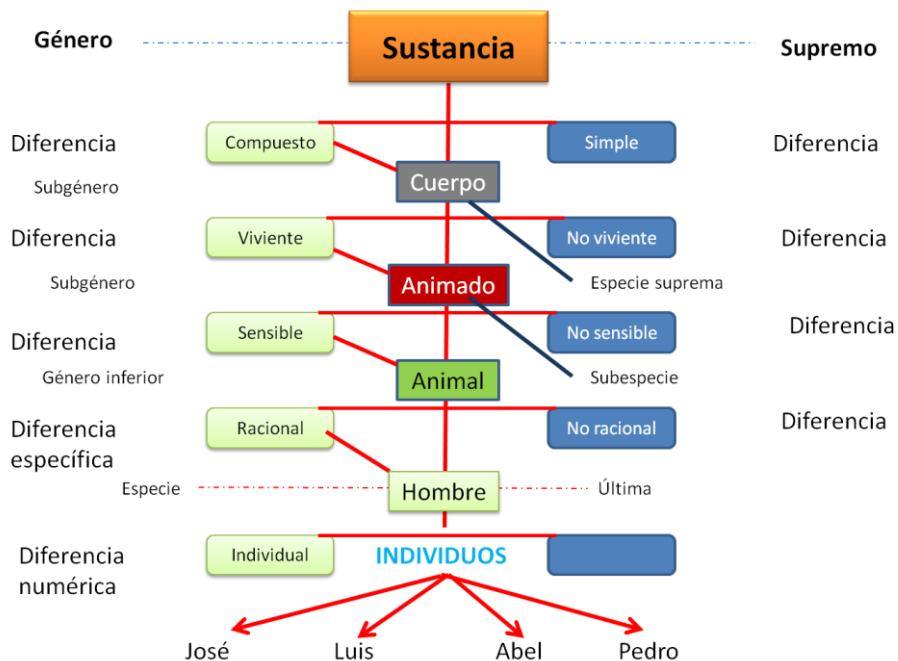
Como dijimos, las categorías se hallan íntimamente enlazadas con el juicio, por lo que en él nos enfrentamos con una desconcertante abundancia de modos de predicar y de ser, por ejemplo: hombre, mortal, de gran estatura, piensa, etc.. Cuando intentamos ordenarlos metódicamente, muchos de ellos se reducen a otros. Entonces, surgen los *conceptos inferiores* o *subordinados* de más escasa extensión, pero más rico contenido, que aparecen como subclases de *conceptos superiores* de más amplia extensión, pero menor contenido.

Así, "hombre" es un concepto inferior a "ser sensitivo", que como concepto superior incluye a los seres sensitivos dotados de razón y también a los irracionales. Este ascenso conduce a los conceptos superiores supremos que, por no ser ya inferiores de una unidad más elevada, se llaman *conceptos primitivos* (conceptos fundamentales).

Ellos constituyen la pluralidad primitiva y radicalmente diferenciada de las categorías o géneros supremos. Por encima de ellas está únicamente el ser, que en realidad no es ningún género, pero del que participan las categorías como originarios *modos de ser*. *Determinantes primordiales* (modi) del ser son, además de las categorías, los trascendentales.

Las categorías reciben el nombre de determinantes peculiares, porque fundamentan diversos órdenes o clases y siempre expresan lo peculiar del orden correspondiente, mientras que los trascendentales se llaman determinantes comunes porque dominan proporcionalmente todas las clases, siéndoles comunes. Por la propiedad que tienen de rebasar las categorías, se califican de *supracategoriales* el ser y los trascendentales.

En cambio las categorías, con todos sus géneros subordinados hasta la especie ínfima forman el reino de los *conceptos categoriales* (predicamentables). A los grados existentes dentro de este reino se les denomina también *grados metafísicos* porque son aprehendidos por una penetración en las cosas que trasciende las manifestaciones fenoménicas del orden físico. El llamado árbol de Porfirio (233-305) (Arbor Porphiriana), diseñado primeramente por el neoplatónico Porfirio, presenta de manera esquemática la jerarquía de estos grados para la categoría de sustancia.



No podemos olvidar que la lógica de Hegel es la más acabada tentativa de la deducción categorial. Desde él, hasta nuestros días, no han dejado de producirse continuamente importantes contribuciones. Ultimamente la filosofía existencial subraya la diferencia entre las categorías y los existenciales del existir (Dasein) humano. Nicolai Hartmann (1882-1950) alude también la modificación o flexión de las categorías en los estratos particulares del universo.

1.3. PREDICABLES

El término predicable, procedente del latín *praedicabilis*, significa *digno de ser predicado*, incluye cualquiera de las clases a que se reducen todas las cosas que se pueden predicar del sujeto; los conceptos agrupados forman cinco clases llamadas predicables, y atendiendo a su modo de predicarlos, son: género, especie, diferencia, propiedad y accidente.

Los conceptos universales pueden ser considerados según su contenido o según el modo como se predicán de los objetos comprendidos bajo ellos. Así, por ejemplo, los conceptos "casa", "máquina" difieren desde el punto de vista del contenido, pero uno y otro se predicán de la misma manera de los objetos por ellos significados: se predicán como género las especies existentes que se incluyen en él.

Aristóteles presentó una clasificación de los diversos modos como se relacionan el sujeto y el predicado a los que llamó predicables. Porfirio recogió la inspiración aristotélica y presentó los cinco predicables enumerados anteriormente, es decir, el género, la especie, la diferencia, la propiedad o lo propio y el accidente.

Según esta clasificación, las relaciones se tratan como cualidades; los conceptos mismos reciben el nombre de predicables en cuanto entran en una de estas clases. El pensar atiende primero al contenido y sólo después de reflexionar al modo de predicación; las categorías se denominan primeras intenciones universales y los predicables segundas intenciones universales reflejos. Las categorías pertenecen a la ontología; los predicables, a la lógica

Según Porfirio, los predicables tienen en común el hecho de ser atribuidos a una pluralidad de sujetos. El género es afirmación de las especies y de los individuos lo mismo que la diferencia; en efecto, el animal es atribuido a los caballos y a los bueyes, que son individuos; la diferencia es atribuida a los caballos y también a los bueyes y a los individuos de estas especies. Pero la especie es afirmada de los individuos que contiene; por ejemplo, la especie hombre, no es atribuida más que a los hombres particulares. Lo propio es afirmado de la especie de la cual es lo propio y de los individuos colocados bajo esta especie; por ejemplo, la facultad de reír se atribuye a la vez al hombre y a los hombres particulares. El accidente es afirmado a la vez de las especies y de los individuos; por ejemplo, lo negro es atribuido a la vez a la especie de los cuervos y a los cuervos particulares.

Significa que un concepto se predica de los objetos o como concepto correspondiente a la totalidad o como concepto de una parte. El concepto de la totalidad denota o la esencia enteramente determinada: la *especie*, por ejemplo, hombre, o la esencia ulteriormente determinable de manera conceptual: el *género*, por ejemplo, animal; el género abraza siempre varias especies. El concepto que corresponde a una parte expresa o bien el determinante radicado en el concepto específico: *diferencia específica*, por ejemplo, racional con respecto a hombre, o bien un determinante situado fuera del concepto de la especie. Este determinante puede estar unido necesariamente o *per se* con el concepto específico: *propio*, por ejemplo, la facultad de reír, o ser meramente accidental (per accidens): *accidente lógico*, por ejemplo la risa. La tabla de predicables elaborada por Aristóteles aparece en su deducción como necesaria y completa.

Los planteamientos de Porfirio ejercieron gran influencia en la filosofía medieval. La escolástica entendió los predicables no sólo en el sentido lógico, sino también en el ontológico. Lógicamente se los define como los diversos modos de efectuar una predicación y se dividen en esenciales: género, especie y diferencia, y accidentales: propio y accidente.

Es usual distinguir, siguiendo a Aristóteles, entre el predicable como forma de efectuar la predicación en un sujeto-predicado, y la categoría como determinación de un término en sí mismo, o término independiente y "absoluto".

1.4. UNIVERSALES

Los universales, denominados también "nociones genéricas" "ideas" y "entidades abstractas", se contraponen a los "particulares" o "entidades concretas"; ejemplos de universales son *el hombre, el triángulo*, etc.

El problema capital que se refiere a los universales, el mismo que fue abordado por Platón y Aristóteles, pero particularmente por la Edad Media, se refiere a su forma peculiar de "existencia". Se trata de determinar qué clase de entidades son los universales y, aunque parezca una cuestión ontológica ha tenido y tiene ramificaciones en la lógica, la teoría del conocimiento y hasta la teología.

Las cuestiones principales que suscita el problema de los universales son las siguientes:

- 1) La cuestión del concepto (naturaleza y funciones del concepto; naturaleza de lo individual y de sus relaciones con lo general);
- 2) La cuestión de la verdad (criterio o criterios de verdad y de la correspondencia de lo enunciado con la cosa);
- 3) La cuestión del lenguaje (naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas).

Los conceptos universales, como son, por ejemplo, de un hombre particular, el ser sustancia, ser cuerpo, ser extenso, ser alto o bajo de estatura, blanco o negro en cuanto al color de la piel, hacen referencia a otras tantas "naturalezas universales", porque no solamente las puede tener este hombre particular que de hecho las tiene, sino también otros muchos, prácticamente innumerables; y lo que es verdadero de cada una de tales naturalezas universales puede ser afirmado de cualquiera que la posea.

Estos mismos conceptos, por ser inteligibles, precisamente porque derivan de la forma sustancial y de las formas accidentales, no hacen referencia ni pueden hacerla a lo que deriva de la materia. Incluso son inteligibles en la medida en que son "abstraídos", es decir, hechos inteligibles prescindiendo de las concreciones singulares que tienen en cada individuo particular.

Por ello, la afirmación tomista de que la singularidad de lo *singular* no es conocida directamente por el entendimiento; en cambio, es percibida directamente por los sentidos, los cuales sienten, tocan y ven lo singular en su singularidad.

Los conceptos universales hacen referencia a las "naturalezas comunes": los elementos inteligibles presentes en las cosas. Con elementos universales y necesarios puede ser construida la *ciencia*, es decir, un conocimiento inteligible universalmente válido.

Pero no todas las "naturalezas comunes" son igualmente inteligibles para el entendimiento humano. Como lo inteligible para el hombre es lo abstraído de la materia, se comprende que la medida de la inteligibilidad sea el alejamiento de la materia (S.T. 1 q.84 a.2)

Atendiendo al grado de abstracción de la materia, las más abstractas son las "naturalezas comunes" metafísicas, o sea, los conceptos, por ejemplo de ente (para el cual es inmediata e incontrovertiblemente inteligible que el ser no es ni puede ser el no-ser), de sustancia, de causa, etc.; son menos abstractas las "naturalezas comunes" matemáticas, por ejemplo, los conceptos de número y de línea, para los cuales son inmediata y fácilmente evidentes la suma $2 + 2$ y los teoremas del triángulo; finalmente, las que poseen el menor grado de abstracción son las "naturalezas comunes" físicas, esto es, todos los demás conceptos; éstas no son ya inteligibles en sí mismas, por lo que sólo pueden ser individualizadas y distinguidas mediante las diversas propiedades que las manifiestan

Las esencias físicas específicas escapan al conocimiento inteligible del hombre a causa de su "inmersión" en la materia; de las cosas sensibles, afirma repetidamente Tomás de Aquino (1225-1274), nos son desconocidas las diferencias esenciales (S.T. 1 q.29 a.1 ad 3; q.77 a.1 ad7).

Por esta razón, de las esencias físicas sólo se tiene ciencia cuando se tiene ciencia de sus propiedades; en cambio, de las esencias matemáticas y metafísicas se puede tener verdadera ciencia. En efecto, por ser estas últimas inteligibles como esencias, de ellas se puede decir *por qué* son tal como son y no pueden ser de otro modo, es decir, se puede tener una ciencia demostrativa de sus propiedades; en cambio, de las esencias físicas no se tiene, ni se puede tener, una ciencia demostrativa, y por esta razón no podemos saber por qué el agua tiene que hervir a una temperatura determinada y no a otra.

Tomás de Aquino toma el universal en una triple dimensión:

- En la cosa: la naturaleza común que existe en los particulares;
- El posterior a los particulares, abstraído de los particulares; y,
- El anterior de la cosa: las formas universales en la mente de los ángeles (S.T. 1 q. 55 a.3 ad 1 ad 3).

Lo universal lo toma en dos sentidos: la naturaleza de la cosa con universalidad conceptual y la naturaleza como está en los particulares. En el primer modo, el universal es posterior; en el

segundo, el más universal es anterior al menos universal en el orden genético y temporal; lo contrario en el orden de perfección e intencionalidad (S.T. 1 q 85. a.3 ad 1).

El universal en la naturaleza es principio formal del ser y del conocimiento de los singulares; el universal en cuanto universalización conceptual solamente es principio de conocimiento.

Los principales planteamientos que se sostuvieron en la Edad Media respecto a estas cuestiones se pueden esquematizar del siguiente modo:

1) El realismo, nombre que se adjudica generalmente al realismo extremo. Según el mismo los universales existen realmente; su existencia es además previa a la de las cosas, pues se argumenta que de otro modo sería imposible entender ninguna de las cosas particulares ya que éstas se encuentran fundadas en los universales.

Esto no quiere decir que los universales sean reales como las cosas corporales o los entes situados en el espacio y en el tiempo. Si ocurriera esto los universales estarían sometidos a la misma contingencia de los seres empíricos y por lo tanto no serían universales.

2) El nominalismo, para quien los universales no son reales, sino que están después de las cosas. Se trata, pues, de abstracciones de la inteligencia.

3) El realismo moderado, para el cual los universales existen realmente, aunque sólo en cuanto formas de las cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en la cosa.

La cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea y se suscitaron dos posiciones extremas que en la actualidad se han aproximado mucho. Los realistas extremos o platonistas (entre los cuales se contó Russell a comienzos de siglo) reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, por su parte, no las reconocen.

1.5. CERTEZA Y VALIDEZ

El vocablo "certeza" procedente del latín "certo" como adverbio significa "ciertamente, sin duda alguna" y como verbo "combatir, debatir", es un problema que llena toda la historia de la filosofía: un problema de lógica y de metafísica indivisamente, muy discutido, pero no resuelto en absoluto hasta el día de hoy.

Jaime Balmes (1810-1848) le dedica gran parte del primer tomo de su Filosofía Fundamental sin dar solución. Sienta premisas claras y convincentes que encierran elementos que la moderna criteriología no puede utilizar para hallarla, materiales para su construcción, digámoslo así, pero no da una solución lógica.

Los filósofos antiguos salían del paso sin conceder gran importancia a la certeza, pretendiendo hallar su solución en las facultades cognoscitivas que se les ofrecían. "Estas facultades, decían, ordenadas para conocer la verdad por su naturaleza, nos hacen dueños de ella, y es imposible (seguían diciendo) inculpar a la naturaleza de habernos dado instrumentos inútiles".

Estas concepciones se derrumbaron por su base cuando la luz de la filosofía iluminó nuevos senderos para alcanzar el valor objetivo de las facultades cognoscitivas. Según no pocos, la certeza es ni más ni menos que una verdad demostrada; pero si consideramos cierto este criterio, nos veremos obligados a estimar como dudosas todas las verdades intuitivas, empíricas, racionales, que son ciertas por sí mismas y sirven de base a toda demostración.

Otros dividen la certeza en subjetiva y objetiva. La certeza subjetiva tiene dos grados: la meramente subjetiva, es decir, que no se funda en una certidumbre objetiva, y la propiamente subjetiva, que se funda en ella. La certeza objetiva no se relaciona tanto con el asentimiento firme del espíritu, como con el fundamento mismo de este asentimiento.

La relación de la certeza con la voluntad: la aprehensión ("visión") del objeto que corresponda inmediatamente a la evidencia, no depende de un modo inmediato de la voluntad libre, sino a lo más indirectamente, por la dirección voluntaria de la atención. Por el contrario, el ascenso y su firmeza dependen a menudo del libre querer, no sólo en la existencia o no existencia, sino también no raras veces en su decir sí o no al objeto mismo (certeza libre); lo que se aplica sobre todo a la fe.

Entonces, la certeza es la base objetiva de todo asentimiento firme, y puede considerarse o como una evidencia objetiva o como la seguridad derivada de la autoridad de un testimonio. Aquí, el problema de la certeza roza hasta coincidir con el problema de la evidencia.

La certeza existe o no existe, es o no es; admitiendo la variedad de modos y grados, y aún en el caso de tener distintas especies de certezas, al llegar al máximo de lo evidente son iguales entre sí, alcanzan el mismo valor. Por ejemplo, la evidencia de las matemáticas es distinta de la de las verdades morales, pero ambas descansan sobre la misma base, en la conciencia racional, y aceptando la mencionada división, existiría la posibilidad de dividir o separar las esferas de la certeza, haciendo de ella las clases metafísica, física, moral y de sentido común, con independencia de los asuntos referidos, y, en fin de cuentas, el fundamento de la certeza será siempre el mismo: la conciencia.

Tomás de Aquino distingue la certeza por su fundamento objetivo, es decir, según sea una ley ontológica, una ley natural o una ley moral.

La certeza *ontológica* es absoluta, por responder al conocimiento de las leyes del ser, que son necesarias y no admiten anulación alguna. Esta certeza incluye:

- los principios metafísicos, por ser aplicaciones directas de los primeros principios;
- las verdades matemáticas, que expresan relaciones necesarias entre esencias abstractas.

Tomás razona manifestando que el hecho no es necesario, es contingente; cada uno de nosotros podría no existir; pero la intuición revela una necesidad de hecho que es análoga a la necesidad de los principios: no es posible que cada uno de nosotros no exista cuando cada uno de nosotros tiene conciencia de existir. El dice: "los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues, si Sócrates corre, es necesario que se mueva" (S.T. 1 q.86 a.3; q.14 a.13).

La certeza *física* no es la que se funda en la experiencia sensible, sino la que se sustenta en el conocimiento de una ley natural; pues del conocimiento de las leyes naturales resulta una inducción. cuando la inducción es rigurosa se genera una certeza que solamente es general. No hay certeza absoluta porque siempre está latente una perturbación posible.

Esta perturbación puede darse por tres perturbaciones que debemos tener en cuenta:

- 1) La posibilidad de un milagro, que anularía alguna ley natural;
- 2) La posibilidad de que el juego de las fuerzas naturales esté perturbado por la intervención de alguna causa imprevista o desconocida hasta entonces;
- 3) La contingencia de los individuos.

Para la epistemología aristotélica, la ciencia puede trabajar solamente sobre lo general porque sólo lo general es necesario ya que la individualidad es ininteligible, por ser irracional e imprevisible (R. Verneaux, Epistemología General o Crítica del Conocimiento, p. 142)

Según el grado de conciencia, la certeza se divide en natural y científica (refleja); en la natural (espontánea) los motivos no son metódicamente examinados, y por eso generalmente son menos advertidos, al paso que la científica incluye una más elevada conciencia de la fundamentación.

La certeza *moral*, en sentido amplio, es una *certeza práctica* en la que basta que se excluya la probabilidad de lo contrario. A veces se llama relativamente cierta una convicción basada en motivos que bastan a un espíritu todavía no desarrollado para un ascenso razonablemente firme, pero insuficientes para un pensar independiente, plenamente desenvuelto; piénsese, por ejemplo, en la autoridad de los padres, fundamento de certeza para un niño.

Verneaux, cita la obra De la Certitudine Morale de Olé-Laprune y dice: "Por certeza moral, entendemos la certeza propia de las actividades morales, que tiene ella misma un carácter moral". Y Verneaux continúa, "cuáles son para él las verdades morales?. Las mismas que Kant había llamado 'postulados de la razón práctica, a saber, la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Roger Verneaux, con mucho pesar, se ve obligado a rechazar tal definición, pues los principios que constituyen el fundamento de la moral son objeto de una certeza metafísica o de un acto de fe. (Verneaux p. 143)

Tomás de Aquino, haciendo referencia a la certeza moral afirma que "en los actos humanos hay alguna certeza, aunque no como en las ciencias demostrativas, sino en el grado en que conviene a aquella materia; por ejemplo, cuando se prueba por testigos idóneos" (S.T. 2-2 q.60 a.3 ad 1)

La certeza metafísica es absoluta, la física y la moral reciben el nombre de hipotéticas o condicionales, porque su posibilidad depende de ciertas condiciones.

La certeza se nos presenta como el estado que produce en nosotros la verdad, cuyo estado, consiste en el conocimiento de la verdad por lo que conocemos de ella, o sea por la conciencia que de ella tenemos. El saber el qué y el por qué de las cosas es una verdad reflexiva que parece alcanzar la certeza, pero no lo es por ser sólo conformidad; es el entendimiento que se conforma con la cosa, mientras que la certeza requiere convicción de que se posee la verdad.

En un ligero recorrido por el tan vasto y espinoso campo de la filosofía, encontramos lo siguiente:

Protágoras (principal representante de la sofística escéptica), niega la certeza. Gorgias de Leontini (s. IV a.C), apoyándose en los principios de Parménides (representante máximo de la escuela eleática), destruye el escepticismo sofístico para caer en la filosofía dogmática. Los llamados "académicos", salidos de la escuela de Platón y capitaneados por Pirrón (el primero de los escépticos griegos) divididos en dos grupos: el primero de los cuales comprendía a los más radicales, quienes negaban la posibilidad de alcanzar por el entendimiento la certeza, y el segundo a quienes no querían aventurar juicio alguno con relación a esta idea, por cuanto la ignorancia de motivos suficientes les obligaba a esta actitud prudente.

Del escepticismo clásico y del dogmatismo nace la nueva tendencia filosófica de "probabilismo" para desaparecer con el problema de la certeza en los primeros tiempos y reaparecer de nuevo con el Renacimiento de las escuelas de la antigüedad.

René Descartes (1596-1650), partiendo de la duda metódica, llega a la evidencia racional de la verdad, que confirma con la verdad divina, de la que son partidarios Salignac Fenelón (1651-1715), Benito de Spinoza (1632-1677), Nicolás Malebranche (1638-1715), Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) y en cierto modo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), al fundamentar la certeza en los elementos razón y contradicción.

David Hume (1711-1776) consigue colocar la certeza en contacto con la creencia. Immanuel Kant (1724-1804) deja el dogmatismo para abrazar la filosofía propiamente científica, con la afirmación de que la ciencia cuenta con la certeza dentro de sus dominios, con la metafísica como motivo de creencia, mientras Christian Wolff (1679-1754) nos asegura a pie juntillas que "la creencia y la certeza no son posibles más que dentro de los límites del mundo fenomenal".

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) (reformador de la filosofía de Kant, cuyo sistema reforma radicalmente), Jorge Hegel (1770-1831) (cuyo sistema filosófico es el más vasto del siglo XIX y para quien la filosofía es la idea de lo absoluto 'razón, idea, espíritu'), Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) (cuya filosofía ocupa un término medio entre Fichte y Hegel) se oponen a la filosofía positivista que pretende hallar la certeza en la clasificación de los fenómenos considerados aisladamente.

Algunos filósofos modernos han pretendido definir la certeza desde el exclusivo punto de vista de la lógica, es decir, con la sola expresión de los principios de la prueba y de los métodos de investigación científica, como dice Stuart Mill en su Concepto de Lógica; y, llevados a esta idea, llegan a la afirmación de que la certeza se puede definir concretamente como una verdad evidente, o más claramente, como una verdad cierta, sin la menor duda, clara, patente, manifiesta, demostrada e incuestionable; pero para llegar al conocimiento de todas estas cualidades que debe reunir la verdad será imprescindible necesario que a la lógica acompañe la metafísica, y nos encontramos en el mismo sitio de antes.

No podemos pasar por alto que entendimiento y conceptos son medios con los cuales el alma humana conoce precisamente lo que existe; los conceptos pertenecen al conocer, no a lo conocido; lo conocido es el ser. Cuando se habla de conocer, se comprenden ya, en un conocer humano, los conceptos: con el conocer se conoce y con los conceptos se conoce; en todo caso, lo que se conoce es lo que de cualquier modo existe, el ser en sí, no el conocer,

aunque se conoce que se está conociendo, y entonces es el ser en sí del conocer lo que se convierte en objeto del conocer, en una reflexión que no es de un acto sobre otro, sino del acto intelectual sobre sí mismo: "La especie inteligible, dice Tomás de Aquino, es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende" (S.T. 1 q.85 a.2).

Los conceptos, "las especies", no son sustitutos de las cosas; son el cognoscente en acto. Decir que los conceptos, por su naturaleza, son "representaciones" *fieles* de las cosas, significa que el conocimiento, por su naturaleza, constituye una representación *fiel* de las cosas, que las puede tener presentes en sí como están presentes en su ser real; y significa también que el entendimiento, por su naturaleza, es capaz de poseer la verdad, de conformarse a las cosas: re-presentación y con-formidad expresan el mismo concepto.

En este contexto, la certeza podemos dividirla en:

- 1) Teórica o especulativa, que designa la certeza concerniente a un enunciado relativo a la esfera del ser. Frecuentemente, la certeza teórica es sinónima de certeza teóricamente (lógicamente) válida.
- 2) Práctica, aquella certeza que atañe a una ley, a un deber; designa un grado elevado de probabilidad del aserto suficiente para la vida, y a veces también la convicción que sólo tiene el valor de un postulado.

La validez, filosóficamente hablando, denota la existencia justificada de algo, distinguiéndola del existir o ser pensado únicamente de hecho. La validez no se atribuye tanto a las cosas como a los productos del pensamiento, como conceptos, juicios, raciocinios, ciencia, o en el dominio práctico, a normas y leyes. Puesto que el ser pensado de hecho no garantiza todavía la validez, ésta, cuando se refiere a productos mentales, apunta por encima de ellos a un fundamento que los trasciende.

Según el sicologismo, dicho fundamento es la subjetiva necesidad del pensamiento implicada en la peculiaridad anímica del hombre. En dicha opinión, la validez, por ejemplo, de las proposiciones matemáticas es tan sólo para nosotros; para otros seres intelectuales quizá sea válida otra matemática, como es el caso del relativismo que pretende encontrar al objeto fuera del mismo objeto.

Para eludir esta consecuencia, el criticismo de Kant ancla toda validez en la conciencia en general. Esta solución no es unívoca en modo alguno. Pues en el neokantismo de la escuela de Baden, la conciencia, en general, aparece todavía determinada por valores trascendentes, que como "verdades en sí" no poseen existencia real, sino que únicamente "valen".

Por lo tanto, la validez es concebida como algo enteramente independiente, existente "en sí", no obstante, carente de ser. Igualmente ocurre en otras formas del "transcendentalismo lógico". Pero tal concepción contradice la trascendencia del ser, o sea, el principio del tercero excluido: lo que de ninguna manera participa del ser es simplemente nada.

Por consiguiente, la validez sólo puede atribuirse al ser; en definitiva, es *validez ontológica* (real), la cual, tratándose del juicio, coincide con su verdad, y en el caso del concepto, expresa que su contenido no sólo es contenido de pensamiento, sino que también es o al menos puede ser ontológico.

Por ello, la validez universal puede entenderse de dos formas: o como validez para todos los sujetos pensantes, en oposición a "validez solamente relativa", o como validez de todos los objetos (de una determinada clase), en oposición a la que se refiere a objetos particulares de la misma.

Con mucha razón Tomás afirma que "la verdad se define por la conformidad del entendimiento y de la cosa" (S.T. 1 q. 16 a.2).

1.6. CONCEPCION DEL UNIVERSO

La expresión *concepción del universo* es esencialmente algo más que "imagen del universo"; por ésta se entiende la reunión y elaboración conceptual de los resultados de las ciencias naturales en una visión científica (o también filosófico-natural) de conjunto; considerada en cuanto tal, ésta se queda en un plano puramente teórico y no plantea las cuestiones últimas, metafísicas, acerca del ser y sentido del mundo visto como un todo.

La concepción del universo es una superación esencial de los límites de las ciencias particulares, una toma valorativa de posición frente a la totalidad que el universo incluye, y, por lo mismo, una respuesta a las cuestiones supremas acerca del origen, sentido y finalidad del mundo. Se utiliza la expresión "concepción del universo" para manifestar la comprensión en conjunto de la esencia, origen, valor, sentido y finalidad del mundo y de la vida humana.

Aunque la frase "concepción del universo" significa ante todo mundo visible, sin embargo, debido a las cuestiones del origen y del sentido, el alcance de dicha concepción se extiende hasta el Ser supremo, absoluto, puesto que sólo desde El puede explicarse el mundo entendido como conjunto.

La concepción del universo es primeramente convicción natural, precientífica; a diferencia de lo que ocurre con la filosofía, la forma científica no le es esencial. Aunque esté científicamente fundamentada y estructurada no coincide en su esencia con una metafísica del ser y del valor.

La oposición entre concepción precientífica y científica del universo no equivale a la de irracional y racional, pues también la concepción precientífica puede descansar en un pensamiento claro, aunque no haya sido elevado a objeto de conocimiento metódico.

El modo de pensar según el cual la concepción del universo en su más íntimo aspecto no ha de tener jamás una fundamentación racional, se basa en supuestos filosóficos falsos (agnosticismo universal o por lo menos irracionalismo de los valores). De conformidad con la fuente de conocimientos, hay que distinguir una concepción filosófica del universo, puramente natural, y otra cimentada en la revelación sobrenatural; según el contenido, la concepción del universo será teísta, panteísta o atea.

La posibilidad de una concepción atea (materialista) o panteísta (biologista o idealista) del universo, muestra ya *concepción del universo y religión* no son la misma cosa. Sin embargo, una concepción religiosa (por ejemplo la cristiana) del mundo no se identifica tampoco con la religión (cristiana).

La religión incluye ciertamente, en la mayoría de los casos, una concepción religiosa del universo, pero, como vinculación del hombre entero a Dios (por actos de adoración, entrega, amor, etc.), rebasa de una mera "concepción" (o visión) del mundo y de su relación con Dios.

Desde luego, para el hombre creyente no puede haber junto a su visión religiosa del conjunto ninguna otra concepción religiosa del universo, porque la explicación y valoración suprema de éste no puede prescindir de Dios. Pues es absolutamente imposible la "amigable" fijación de los límites intentada de vez en cuando, según la cual corresponde a una concepción del universo que prescinde de toda religión, el juzgar en última instancia todas las cosas terrenas, mientras a la religión se le reserva sólo el más allá.

Por lo que respecta al origen de la concepción del universo, firmemente sostenemos frente al irracionalismo que ella es en sus rasgos esenciales asunto propio de la mente cognoscente. En su acuñación particular, por ejemplo, la acentuación de tales o cuales verdades, está determinada por las influencias variables naturales e históricas (país, raza, carácter, tradición, ambiente, educación, etc.); más aún: el falseamiento de la concepción del universo ha de atribuirse casi siempre a una repercusión extraordinariamente intensa de aquellas.

2. EL UNIVERSO

Desde que el hombre es hombre, el árbol de la ciencia ha comenzado a verdear en el jardín de la tierra. Pero sólo lentamente, y mucho más tarde ha dado su flor. Y sólo ayer hemos comenzado a percibir el sabor divino de su fruto.

Teilhard de Chardin

Tales de Mileto (s.VII a.C.) creía que la Tierra era un disco plano y delgado. Anaximandro (s. V a.C.) que era cilíndrica. Pitágoras (s. VI a.C.) atribuía a la Tierra la forma esférica. Para Empédocles (s. V a.C.) los elementos que formaban el mundo eran tierra, agua, aire y fuego. Leucipo inició la teoría atómica. Platón (s. IV a.C.) creía que Dios se sirvió de cuerpos regulares para el *universo*: éste era esférico y la Tierra, en su centro, un cubo, lo que aseguraba la estabilidad. Marciano Capella (s. V), en base a los planteamientos de Ptolomeo, hizo girar en torno a la Tierra el Sol, Mercurio y Venus.

El polaco Nicolás Copérnico (1473-1543), apoyándose en Aristarco de Samos, se pronunció por el sistema heliocéntrico. En 1917, por la teoría de la relatividad general, se concluyó que el universo era infinito y esférico.

Christian Wolff (1679-1754) en su Teología Natural (1737) manifiesta que la Cosmología demuestra que el mundo es la totalidad de los seres finitos en relación recíproca, que los cuerpos están formados por elementos simples (*atomi naturae*) y que en el mundo nada ocurre por azar, ya que todo, como en una máquina, está sometido a un orden necesario. Algunas veces el universo es considerado no como una parte del objeto de la filosofía (distinta de Dios y del hombre), sino como el objeto único de la misma. Entonces cabe interpretar la filosofía como una concepción general (mecánica o energética, natural o espiritual) del mundo.

La existencia del mundo plantea con carácter general y orgánico la misma serie de problemas que suscita cada orden particular de seres. Su existencia es una cuestión gnoseológica, como lo es la del *yo* que la concibe. Su naturaleza, origen y fin son cuestiones de índole metafísica. Para su estudio se reserva el nombre de Cosmología. Considerada bajo esta concepción amplia, la Cosmología comprenderá el desarrollo de aquellos mismos problemas referidos a cada reino de la naturaleza: el inorgánico, el de las plantas, el de los animales y el del hombre, o a cada serie irreductible de fenómenos: mecánicos, vitales, conscientes y espirituales.

El universo tiene, además, un segundo aspecto para el hombre. En efecto, éste no sólo forma parte del universo, sino que es un mundo dentro de otro mundo. El hombre tiene la virtud de representarse el universo y la necesidad de conocerlo para cumplimiento íntegro de sus fines. La ciencia no tiene otro objeto: indagar las leyes de la naturaleza para poder servirse de ella. Pero, además, el mundo encierra un profundo sentido moral para el hombre. Es la obra de un Dios Creador, cuya mano se revela tanto en el conjunto como en las partes más recónditas.

Si no bastara la limitación humana para asegurarnos la existencia de Dios, bastarían la contemplación del universo para convencernos de esta verdad.

Los lógicos formalistas ingleses han introducido la expresión *universe of discourse*, que en nuestro idioma equivale a mundo de pensamiento. Augusto Morgan (1806-1871) parece haber sido el primero en emplearla (*philosophical Transactions* de Cambridge, 1846, y *Forman Logic*, 1847) y de él la han tomado William Stanley Jevons (1835-1882), George Boole (1815-1864), John Neville Keynes (1852-1949), Clarence Irving Lewis (1833-1964) y otros.

Morgan definía el mundo del pensamiento: conjunto de las ideas o, más exactamente, de las clases lógicas que son tomadas en consideración en un juicio o razonamiento. La idea de un mundo del pensamiento, en que los conceptos puedan tener un valor lógico distinto de otro mundo o sistema, parece dar a la verdad una base puramente convencional y relativa. Aún cuando es innegable que la verdad formal o consecuencia es independiente de la verdad material o verbal propiamente dicha, no puede concederse a la primera más valor que el puramente propedéutico.

La filosofía es definida en algunas escuelas contemporáneas como una concepción integral del universo. En este caso, universo es sinónimo de realidad total o de conjunto de todo cuanto existe en el espacio y en el tiempo. En sentido estricto, el universo comprende sólo la naturaleza, y en un sentido amplio, abarca también el espíritu. Los dos términos, Tierra y Humanidad, expresan las dos partes integrantes de Universo. *Summa rerum, universa res* son expresiones corrientes en filosofía.

El universo entero es uno, con unidad de orden, pues los inferiores están regidos por los superiores.

2.1. NADA

Tomás afirma que los antiguos filósofos sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente suponen algo anterior a su acción. "En este sentido era opinión común entre ellos que 'de la nada nada se hace'. Sin embargo, esto no tiene lugar en la producción primera por el principio universal de las cosas" S.T. 1 q.45 a.2 ad 1).

La nada no es algo propiamente tal que se dé además del ser, sino únicamente su falta o deficiencia; por eso su concepto se forma también por negación de aquel. Se distingue la nada absoluta o negativa y la nada relativa o positiva.

La primera niega la realidad y la posibilidad del ente; la segunda, sólo la realidad, pero no la posibilidad. En la proposición "Dios ha creado el mundo de la nada", este término se toma en la segunda acepción.

Ser y nada forman la oposición más fundamental que existe, cuya expresión se encuentra en el principio de contradicción. Jorge Hegel (1770-1831) parece negar la incompatibilidad de ser y nada expresada en dicho principio; pues en La Ciencia de la Lógica manifiesta que el ser y la nada son igualmente indeterminados, en efecto, "el ser, lo inmediatamente determinado es, en realidad, nada" y "la nada tiene la misma determinación o, mejor dicho, la misma falta de determinación que el ser"; afirma que del ser se dice lo mismo que del no ser, y por tanto, el ser y la nada son lo mismo.

El *nihilismo* disuelve de diversas maneras el ser en la nada. En su variedad metafísico-ética considera como ficciones vanas la realidad metafísica y los valores absolutamente válidos. Friedrich Nietzsche (1844-1900) creía inevitable este nihilismo y pretendió superarlo con su nueva fundación de valores. En última instancia, el mismo nihilismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980) carece de sentido, en cuanto que no admite a Dios ni orden alguno objetivo de esencias y valores y todo.

En su variedad político-social, el nihilismo rechaza el orden político existente y a menudo toda ordenación social o estatal. Este nihilismo nació en Rusia a mediados del siglo XIX como reacción contra la autoridad política brutalmente despótica y se desarrolló en parte hasta llegar al anarquismo completo, desembocando en el movimiento obrero bolchevique.

El movimiento místico del maestro Johann Eckhart (1260-1327) al dar a Dios el nombre de Nada, quiere decir únicamente que no existe como existe el único ente inmediato a nosotros, es decir, como finito y nombrable; puesto que su Ser supera a todo nombre finito, puede expresarse diciendo que es la Nada de todo lo finito.

La nada en torno al cual gira la filosofía de Martín Heidegger (1889-1976) fue interpretada a menudo en el sentido de la nada absoluta; pero según sus más últimas publicaciones, es en realidad el velo del ser. No se pregunta por qué se afirma que hay una nada sino por qué no la hay. La nada no es para él la negación de un ente sino aquello que posibilita el no y la negación.

Para Heidegger la nada es el "elemento" dentro del cual flota, braceando por sostenerse, la Existencia. Esta nada se descubre en el templo existencial de la angustia. Así la nada es lo que hace posible el trascender del ser, lo que "implica" (no lógicamente sino ontológicamente) el ser. Por eso hay una "patencia" de la nada sin la cual no habría libertad.

Pensadores de tendencia lógico-analítica han criticado esta concepción sosteniendo que proposiciones tales como "la nada anonada" significan lógicamente lo mismo que la "lluvia

llueve". Tales tesis acerca de la nada serían rebeldías inaceptables a las reglas sintácticas del lenguaje.

Con todo, hay que reconocer que Heidegger no pretende formular "proposiciones" acerca de la nada. Esto se ve con claridad en la exposición de Sartre, quien acepta y corrige los análisis de Heidegger sosteniendo que el ser por el cual viene la nada al mundo debe ser su propia nada.

Para dichos autores, sólo la libertad radical del hombre (entendida en el caso de Sartre como "nada") permite significativamente enunciar tales "proposiciones". Sartre explícitamente afirma que el problema de la libertad condiciona la aparición del problema de la nada por lo menos en la medida en que la libertad es entendida como algo que precede a la esencia del hombre y la hace posible, es decir, en la medida en que la esencia del ser humano se halla suspendida de la libertad.

El supuesto último de Heidegger y Sartre sería el de la "impotencia" de la lógica para afrontar semejante problema, pues la "lógica" aparecería sólo en el instante que hubiese un ser enunciador, que se haría posible justamente por haber trascendido la nada.

El cristianismo sustituyó el planteamiento según el cual de la nada no adviene nada, por el planteamiento según el cual de la nada adviene el ser creado. La concepción de que Dios dio la existencia al mundo de la nada transformó por entero las bases de la especulación filosófica y ejerció gran influencia en la filosofía moderna.

2.2. NATURALEZA

El vocablo "naturaleza", según Aristóteles, primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento, conforme se indica en su Física. Tomás, reseñando el mismo pensamiento, afirma que "se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la materia es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición, y este es el sentido en que se toma aquí la palabra "naturaleza". De aquí que diga Boecio que 'naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa'; pues la diferencia específica es la que completa la definición, y se toma en la forma propia del objeto" (S.T. 1 q.29 a.1 ad 4).

El término "naturaleza" procede del latino "natura", traducción exacta del griego (φύσις). Ambos términos manifiestan relación al nacimiento, al origen, designando, en primer lugar, la peculiaridad natural de un viviente, es decir, nativa, resultante o surgida del nacimiento. En sentido amplio, se llama naturaleza al modo de ser de "cada" ente tal como le corresponde por su origen.

Aunque con frecuencia no se hace distinción entre naturaleza y "esencia", con todo, tomando la palabra en acepción estricta, "naturaleza" añade a "esencia" un momento dinámico; o sea, ésta se llama "naturaleza" en cuanto principio de desarrollo del ente, en cuanto fundamento interno de sus dimensiones activa y pasiva (de su acción y pasión).

Considerado desde este punto de vista, todo ente tiene su naturaleza, incluso el hombre y Dios mismo (excluyendo cualquier imperfección y devenir). Esta naturaleza es el plan constructivo entrañado en todo ser y, por lo mismo, la norma determinante de su obrar; es decir, la ley natural tiene sus raíces en la naturaleza.

Las cosas inferiores al hombre siguen la ley natural sin inteligencia y, por lo tanto, necesariamente; en cambio, la ley natural correspondiente a la vida espiritual del hombre adquiere un carácter moral porque la conoce como un "deber" ético que invita a su libertad. Por consiguiente, se muestra *contrario a la naturaleza* lo que está reñido con las leyes naturales, especialmente con la ley moral natural.

Presupuesto lo anterior, la naturaleza (considerada como un todo completo) significa la totalidad de los seres que tienen una naturaleza sujeta al devenir.

Según el panteísmo, esta totalidad se refiere a lo existente en general, por ejemplo en Spinoza: "Deus sive natura" (Dios o naturaleza), al decir "entiendo por sustancia lo que es en sí, y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otro"; y añade "no puede haber más que una sustancia. Si hubiese muchas, deberían ser conocidas por atributos diferentes, y entonces no tendrían nada común; porque como el atributo constituye la esencia

de la cosa, dos sustancias de atributos diferentes no tendrían nada común, y la una no podría ser causa de la otra: pues para ser su causa debería contenerla en su esencia y producir efectos sobre la misma". Pero de ordinario la totalidad representa el conjunto de los seres espacio-temporales en tanto que en virtud de su particular naturaleza se producen, desarrollan y unen para constituir un orden: el *orden de la naturaleza*.

Vista como voluntad de orden que todo lo envuelve, la naturaleza es frecuentemente personalizada (la "madre" naturaleza); se dice que nada hace inútilmente, que no da saltos (natura non facit saltus). Esta voluntad de orden, a la que también el hombre está sujeto, se funda en última instancia en Dios, en su potencia creadora y conservadora.

Con todo, y para una mejor y más precisa determinación de cuanto venimos anotando, es necesario:

Primero, distinguir entre naturaleza y espíritu. En aquella están inscritos todos los seres que se desenvuelven de manera inconsciente e impulsivo-instintiva, y en primer término la esfera de la vida biológica. Aunque al hombre toca esta naturaleza inferior por muchos estratos de su ser, se le opone, no obstante, primordialmente en cuanto portador del espíritu, es decir, de la vida consciente, libremente realizada.

No comprende al hombre el naturalismo, que quería convertirle en un trozo de naturaleza (Friedrich Nietzsche, 1844-1900, Ludwig Klages, 1872-1956); sin embargo, esta opinión encierra el legítimo deseo de vencer el capricho y la conciencia morbosamente exagerada de un espíritu degenerado, lo cual exige del hombre que vuelva a la naturaleza uniéndose a ella de manera profunda.

Segundo, establecer una distinción entre naturaleza y cultura. La primera denota el estado del hombre y de todas las cosas visibles tal como de suyo resulta de las leyes naturales y se renueva de modo no histórico en el eterno ciclo del nacer y del perecer. En cambio, cultura es aquello que el hombre, por su intervención proyectante y plasmadora, desarrolla partiendo de sí mismo y de las cosas y en lo cual se realiza como ser histórico luchando por su constante y superior desenvolvimiento.

Puesto que el hombre crea necesariamente cultura, tampoco hay en este sentido (esencialmente distinto del antes citado), ningún puro *estado de naturaleza*; lo único que ocurre es que los pueblos naturales están más cerca de él que los pueblos de cultura. Si la cultura se aleja demasiado de la naturaleza, el lema "vuelta a la naturaleza", de Rousseau, tiene su justificación.

Tercero, distinguir lo natural de lo sobrenatural. La naturaleza o natural es todo lo perteneciente a un ser existente como elemento constitutivo (alma, cuerpo, miembros íntegros), ya como propiedad, disposición, fuerza operativa (entendimiento, voluntad) dimanante de él, ya, en fin, como medio necesario para que pueda existir, desenvolverse y alcanzar su fin (alimentación, educación).

Desde este punto de vista, la expresión *orden de la naturaleza* designa el conjunto de los seres existentes (incluidos los espíritus puros) con todo cuanto pertenece a su naturaleza como criaturas de Dios. En oposición a dicho orden, denominamos *sobrenatural* la participación de las naturalezas espirituales existentes en la naturaleza divina o vida de Dios por la gracia de la filiación; ésta, según la revelación cristiana, le fue concedida al hombre desde el principio, de manera que (aún en este sentido esencialmente distinto del antedicho) nunca se ha encontrado en puro *estado de naturaleza*.

Entendiéndose la naturaleza como naturaleza por esencia de un individuo o bien como la totalidad de los seres finitos, se distingue lo sobrenatural con relación a una naturaleza individual (= *extranatural*) y lo *sobrenatural* sin más, es decir, con relación a la totalidad de la naturaleza creada. Lo que para una individual naturaleza es extranatural, por ejemplo la vida para las piedras, puede resultar natural para otro ser, por ejemplo la vida para la planta. Lo sobrenatural sólo es natural para Dios y tan peculiar a El que por naturaleza no puede convenir a criatura alguna. Si Dios lo hace asequible, es por pura participación de la naturaleza divina como don. La sobrenaturaleza no destruye la naturaleza, antes bien la supone y perfecciona más allá de su campo propio.

Para la física moderna, el mundo externo carece de cualidad. Arturo Eddington (1882-1944) dice que el hombre de ciencia no posee órganos sensoriales salvo un ojo, con el que mira sea a través de un microscopio, sea a través de un telescopio. Es así porque el color, el sonido y el olor no están "allí". El calor es sólo la energía del movimiento molecular, el sonido es sólo un

conjunto de ondas atmosféricas, y el color, una onda dentro de un espectro electromagnético. Esta filosofía ha sido denominada "Filosofía debajo el sombrero", pues los únicos acontecimientos que podemos conocer son los que tienen lugar en nuestras propias mentes. Como ha dicho Alfredo Whitehead (1861-1947): "La naturaleza se adjudica el mérito que debiera, en justicia, reservarse para nosotros: la rosa por su fragancia, el ruiseñor por su canto, el sol por su irradiación".

Se califica de *extranatural* una perfección que sobrepuja las fuerzas de una determinada naturaleza existente, pero no de todas. Aquí debe incluirse también el milagro, que en casos excepcionales puede ser producido por la omnipotencia divina para dar testimonio de su revelación.

2.3. MUNDO

El término mundo, en contraposición a Dios, significa el conjunto de la realidad extradivina, cuanto existe, o sea, la creación. Pero mientras el concepto de creación incluye la relación del mundo a Dios, el concepto de mundo prescinde de ella y considera dicha realidad según su ser en sí. Este ser del mundo es tan independiente que puede incluso dirigirse contra el Creador con su querer espiritual y libre. Con todo, guarda relación el sentido religioso (bíblico) del vocablo mundo que denota entonces el poder contrario a Dios.

Con frecuencia se entiende por mundo la totalidad de lo visible: el *universo*, el *cosmos*. Muchas veces este concepto de mundo es referido a una parte del universo, por ejemplo, a nuestro sistema solar o a la tierra para diferenciarla de otros "mundos".

El vocablo mundo adquiere un sentido relativo a un sujeto cuando hablamos del mundo del animal, del hombre. Entecos expresa el espacio vital, la totalidad de aquello que es accesible al animal, al hombre, aquello a que conscientemente se refiere.

Sobre los conceptos mundo y Dios, el panteísmo, en la mayor parte de sus formas, admite una diferencia, por lo menos relativa. La concepción teísta que defiende la diversidad de ambos es inevitable tan pronto como se establece la verdadera contingencia del ser del universo. La supramundinidad de Dios excluye su ser-mundo o identidad absoluta con éste, pero no su estar-en-el-mundo.

El mundo tiene como fundamento de su unidad sus relaciones esenciales a Dios su Causa primera y Fin último, (en oposición al pluralismo del ser). La unidad del mundo significa que entre todos los seres corpóreos existe una conexión espacio-temporal, causal y de ordenación. De ello resulta que todos estos cuerpos en sí o en sus acciones son fundamentalmente experimentables para un ser sensitivo perteneciente a ese mundo. De ahí que se infiere, al mismo tiempo, que una eventual pluralidad de mundos nunca puede establecerse como medios astronómicos.

El universo accesible a nosotros está ordenado. De ahí la voz griega "cosmos" (orden, adorno). Por lo que respecta a la finalidad del mundo.

Prescindiendo de los datos de la Revelación según los cuales el mundo ha tenido un comienzo en o con el tiempo y que el mundo tendrá un fin consistente no en una aniquilación sino en una catástrofe y transformación ("nuevo cielo" y "nueva tierra"), el mero hecho de la creación no constituye una razón para suponer un comienzo temporal del mundo, pues la dependencia perpetua de un acto eterno, pero libre, de la voluntad de Dios no excluye el que nosotros, retrocediendo en el tiempo a los primeros sucesos y cosas del mundo, no lleguemos a un fin.

Pero, no por ello el mundo es pensado como coeterno con Dios, sino únicamente como producido sin principio o desde siempre en y con el tiempo. Tampoco la dependencia con respecto al Creador constituye una razón para admitir una terminación del mundo.

Para Arthur Eddington (1882-1944), el mundo tiene tres constituyentes:

- "Imágenes mentales" que están en nuestra mente, y no en el mundo externo;
- "una especie de contraparte en la naturaleza externa, de carácter inescrutable": y
- "lecturas de instrumentos", relacionadas con otras "lecturas de instrumentos" (Naturaleza del Mundo Físico).

La física no es un conocimiento de las cosas en sí mismas, sino de nuestras respuestas a las cosas por medio de diversas máquinas de medir. El mundo externo es más inferido que percibido. Es imposible concebir al hombre de ciencia del siglo XIX completando su tratado de física con un capítulo sobre el misticismo, mas eso es lo que realmente se encuentra en la *Naturaleza del Mundo Físico* de Eddington.

La naturaleza antiintelectual del misticismo moderno hace imposible distinguir entre un estado místico y una ilusión. La verdadera forma de distinguir una forma de misticismo de otra se basa en su contenido doctrinario. El enfoque místico es sólo probable. Una vez desprovisto de su contenido intelectual, nunca puede *definir* lo que percibe, y la definición está en la esencia misma del conocimiento; nunca puede *comunicar* lo que siente, pues un estado emocional es incomunicable. Los sentimientos, las emociones y los estados místicos son individuales; las ideas y las verdades son universales. El intelecto retornará una vez más a la filosofía cuando retorne el verdadero espíritu crítico, es decir, cuando los filósofos vean que el antiintelectualismo es una protesta contra la visión deformada del intelecto sostenida por los mecanicistas, mas no por los intelectualistas tradicionales de todos los tiempos.

Es más, la continua evolución del cosmos en el orden astronómico excluye una prehistoria ilimitada del mundo accesible a nosotros; la ley física de la entropía hace improbable una duración indefinida. Desde el punto de vista astronómico no sólo es posible, sino también probable que las condiciones de vida sobre nuestra tierra sean destruidas un día por una catástrofe cósmica.

Los sistemas panteístas han aceptado siempre una duración del mundo sin principio y sin fin, o bien su periódica repetición (Heráclito, pitagóricos y la filosofía oriental). En los tiempos modernos, Nietzsche habla *del eterno retorno de lo mismo*, frase con la cual quiere significar no sólo el retorno periódico del mundo considerado en conjunto, sino también el de cada estado o situación en particular, incluidas las vivencias humanas.

Ante el interrogante: ¿se trata de una continuidad homogénea o unívoca que elimina toda discontinuidad o diferencia entitativa entre los diversos momentos del devenir? Teilhard introduce la noción de *transformación creadora*, enraizada en una ley profunda del ser de la cual la ley de complejidad-conciencia no es sino la manifestación histórica: tal es la ley o principio de la *unión*. Teilhard recurre a la filosofía de la unión para justificar filosóficamente la ley científica de complejidad-conciencia y para expresar racionalmente su fe en el Cuerpo Místico de Cristo.

No siempre es claro en Teilhard el alcance filosófico del principio de la unión. Si se esfuerza por reducir todo a ésta, no es para "encontrar una solución metafísica del Universo, sino más bien para descubrir una forma histórica y práctica para los desarrollos de la Creación" (*Christianisme et Evolution*, 1945). No pretende construir una "Metafísica abstracta, sino una Ultrafísica realista de la Unión" (*La Centrología*). Pero habla también de la necesidad de una metafísica de la unión: "Sustituyamos (...) una Metafísica del *Esse* (ser), escribe, por una Metafísica del *Unire* (unir) (*Christianisme et Evolution*, 1945).

Desde el punto de vista dinámico, en efecto, "lo primero en el mundo, para nuestro pensamiento, no es el "ser", sino la "Unión" que engendra el "ser" (*Christianisme et Evolution*). De hecho, habiendo establecido la ley de la ocurrencia, Teilhard intenta reconstruir deductivamente, es decir, *a priori*, el sistema así observado. "La Filosofía de la Unión creadora, afirma, (...) no es sino el desarrollo, la generalización, la extensión al Universo, de lo que la Iglesia nos enseña respecto al crecimiento de Cristo. Es la Filosofía del Universo concebida en función de la noción de Cuerpo Místico" (*El Medio Místico*, 1917).

La unión de que se habla es la verdadera unión, la unión de síntesis, que engendra el más ser; la unión substancial que según los escolásticos y Leibniz existe entre el alma y el cuerpo, o la que según Descartes se da entre el espíritu y la materia. Lo que de allí resulta es una sustancia, un "unum per se" opuesto al "unum per accidens". Por ello sostiene: "En primer lugar, la unión (...) crea. Allí donde existe desunión completa de la trama cósmica (...) no existe *nada*. Y allí donde la conciencia da un paso adelante (...) este progreso está vinculado constantemente a un aumento de unión" (*La Centrología*).

2.4. ESENCIA Y EXISTENCIA

En una primera acepción, la esencia constituye primeramente el contrapolo de la existencia. Pues así como la existencia responde a la cuestión de "si" un ente existe, la esencia responde a la de "qué" es un ente; por eso la esencia se llama también *quidditas* (del latín *quidditas*).

Aquí nos referimos a la esencia individualmente determinada, o sea, al núcleo sustancial del ente en su concreta individualización (por ejemplo "este" hombre Pedro), porque lo universal en cuanto tal no puede existir.

La esencia de lo finito no llega, por ser finita, a la plenitud del ser, nunca comprende más que un sector de sus posibilidades, mientras que la esencia de Dios abraza la plenitud infinita del ser: es "el" mismo Ser (*Ipsium esse*). En consecuencia, la esencia de Dios excluye toda distinción respecto a la existencia; en cambio, lo finito se caracteriza por esta distinción en la que la esencia como potencia es objetiva y el ser (la existencia) como acto constituyen lo finito (como principios del ser).

Tomás de Aquino afirma que "no sólo se identifica Dios con su esencia, sino también con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras:

Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causada, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes propios de cada especie, por ejemplo, la cualidad de reír, que es inseparable del hombre y proviene de los principios esenciales de su especie, o bien por algún agente externo, como el calor del agua es producido por el fuego... Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios...

Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, se sigue que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia...

Tercero, porque así como lo que tiene fuego está encendido por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación. Pero Dios se identifica con su esencia, por tanto, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia" (S.T. 1 q.3 a.4).

En una segunda acepción, el término esencia denota el fondo esencial interno de las cosas por oposición a su forma exterior. Aquí, esencia es el ser propio o verdadero de aquellas, el cual produce, sustenta y hace inteligible su forma aparente. Propiedades opuestas diferencian a un dominio de otro. Mientras la forma aparente está sujeta a la individuación, al cambio, y, por lo tanto, a la ausencia de necesidad, la esencia aparece como algo superior a la individualización, permanente y necesario.

La esencia es aquello expresado por la definición. Lo que tiene por acto el existir. "Dios se identifica con su esencia o naturaleza... el hombre concreto tiene en sí algo que no tiene la humanidad, y por esto hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que humanidad significa la parte formal del hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto a la materia individuante" (S.T. 1 q.3 a.3).

Esencia y naturaleza son una misma cosa, pero se distinguen con distinción de razón, en cuanto la esencia es principio del ser y la naturaleza, de operación (S.T. 1 q.39 a.2 ad 3).

La teoría platónica de las ideas se entusiasmó interpretando la dualidad de la segunda acepción. El conceptualismo absorbe la esencia en el fenómeno haciendo, en definitiva, imposible la metafísica. El panteísmo disuelve el fenómeno en la esencia al hacer del ser absoluto el fondo esencial inmanente de las cosas.

La concepción que sustentamos se encuentra en el centro, pues entendemos que a las cosas les corresponde un fondo esencial inmanente propio, que representa a la vez una participación del fundamento último trascendente, del Ser absoluto, y refleja, por ello, analógicamente las propiedades de éste.

Nuestro conocimiento aprehende por abstracción el fondo inmanente esencial en el concepto universal, y por raciocinio en la demostración de la existencia de Dios, el fundamento último trascendente.

El fondo esencial inmanente puede ser considerado desde un punto de vista metafísico o físico. La esencia metafísica sólo expresa el núcleo íntimo sin el cual esta esencia desaparecería; la esencia física incluye además, las propiedades esenciales que se siguen necesariamente de aquel núcleo y sin las cuales esta esencia no podría realizarse físicamente.

Como decíamos, mientras la esencia dice "lo qué" la cosa es, la existencia expresa "que" la cosa es. La existencia de una cosa no consiste en que ésta sea sólo pensada o imaginada, sino en que, con independencia de dichos actos, esté simplemente en sí y de por sí ahí, en la realidad. Existencia significa "lo que está ahí".

Desde el punto de vista metafísico, hay dos modos de existencia fundamentalmente diversos. Nuestra existencia y la de todas las cosas del universo es limitada, de hecho es sólo un *ser-ahí*, (Dasein), es decir, un ser limitado a un determinado "ahí" espacial y temporal. Esta limitación fluye de nuestra esencia finita, pues únicamente podemos recibir el ser (esse), participar en él, en la medida de la capacidad de aquella.

Una esencia finita no alcanza la plenitud del ser ni se identifica con él: la esencia difiere del ser (esse) en el ente finito. En consecuencia, éste existe de un modo no necesario (contingente); porque de sí su esencia no dice ser, puede ser o no ser, ser existente o puramente posible. Al ente finito se opone el ente infinito, que agota la plenitud entera del ser, cuya esencia iguala a éste identificándose con él. Es el Ser subsistente y, por lo tanto, pura y simplemente necesario.

La esencia puede estar en las sustancias de tres maneras:

- 1ra. en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno;
- 2da. en las sustancias angélicas, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia; de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito;
- 3ra. en las sustancias compuestas de materia y forma el ser deviene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito.

Gustavo Fechner (1801-1887), ansioso por salvar lo mecánico y lo no mecánico, desarrolló una filosofía donde cabían ambos conceptos y en la cual lo físico era interpretado como una máscara de lo síquico. Lo físico y lo síquico no son aspectos de un *tertium quid*, sino que lo síquico es la realidad, y lo físico la apariencia de esa realidad.

Jorge Santayana (1863-1952) en "El Reino del Ser" expresa la relación que media entre el reino de la existencia y el reino de la esencia. Expresa la relación entre naturaleza y espíritu como aquel que indica entre existencia y esencia.

Las esencias constituyen un reino infinito, del cual forma parte todo lo que puede ser percibido, imaginado, pensado o, de un modo cualquiera, experimentado. La esencia es el objeto de contemplación estética o moral y de la disciplina espiritual, en cuanto emancipa al hombre de las necesidades animales.

Según Santayana el principio propio de las esencias es el de la identidad: toda esencia es lo que es, y es perfectamente individual. El reino de la esencia es infinito y todas las esencias son eternas e inmutables. Su ser no es la existencia, ni siquiera la existencia posible, que pertenece solamente al discurso y no concierne verdaderamente ni a la esencia ni a la existencia. La esencia es una *idea* en el sentido platónico, "un tema abierto a la consideración".

La existencia es siempre existencia sensible, material. Atención, razonamiento, discurso, presuponen la existencia; y la existencia es un reino completamente aparte del de las esencias. Es el reino de la acción, de la energía vital; en una palabra, de la materia.

La existencia humana y cósmica es esencialmente materia. Hay un gran cosmos inorgánico, astronómico, geográfico, químico, y sobre la tierra hay organismos vivientes capaces de adaptarse progresivamente al ambiente y de modificarlo para sus futuras necesidades.

La garantía de que hay algo más allá de las esencias es dada por la acción, por la espera, por el miedo, por la esperanza y por la necesidad; esta garantía es llamada por Santayana fe animal. El objeto de la fe animal es la realidad que encontramos en la acción.

Etienne Gilson (1884-1978) manifiesta que el primado ontológico de la existencia está proclamado en los famosos textos del Aquinatense que definen dicho acto de existir como "la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones" que repite con gran profusión de fórmulas tomadas de Tomás en su obra *El y la Esencia* (1948).

3. EL HOMBRE

Si sabiendo tantas cosas,
no te crees sabio;
Si sabes volver a estudiar,
con sencillez y esfuerzo;
Si al igual que interrogas,
sabes sobre todo responder;
Si sabes ser alumno,
permaneciendo maestro.

Autor desconocido
ADUCA 06.07.91

Para que un acontecer sea histórico debe tener relación con el hombre y no sólo con el individuo en cuanto tal sino con el universal humano. El hombre es miembro de la humanidad no inmediatamente, sino a través de un grupo, raza o nación. La historia reviste importancia para la antropología filosófica tanto por lo que respecta a su esencia general (como desenvolvimiento dinámico de la naturaleza humana y, por ello, camino para su conocimiento), cuanto en su forma concreta, porque la esencia de la historia sólo se hace manifiesta en lo concreto.

"Cada vez más se nos hace necesario, para vivir, comprender al hombre", escribe Teilhard (citado por Francisco Bravo, p. 185). Comprender al hombre es comprender la historia. Comprender la historia no es otra cosa que comprender al hombre, es decir, definir, intelectual y afectivamente, el lugar del ser humano en el universo.

En una carta a C. Cuénot (11.04.1953) Teilhard dice: "Usted observa que, si yo extrapolo, es apoyándome en una ley de recurrencia precisa (ley de complejidad-conciencia) y sobre exigencias "energéticas *actuales*". La ley genética de complejidad-conciencia viene a ser, de hecho, ley ontológica de la unión, ley del ser, si bien es verdad que no es ésta la primera intención del autor".

3.1. VIDA

La palabra vida se toma por lo que aparece primariamente al exterior: moverse a sí mismo. Pero se usa para significar la naturaleza a quien compete este movimiento. "El nombre de 'vida' se toma, afirma Tomás, de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a sí mismas... "vivir" no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y "vida" significa esto mismo en abstracto, como "carrera" es el mismo "correr" enunciado en abstracto... se emplea también a veces con menos propiedad la palabra "vida" para designar las operaciones de que toma su nombre" (S.T. 1 q.18 a.2).

El vocablo vida significa ante todo actividad vital, acción interna, "hacia adentro" (actio inmanens), en oposición a la acción externa, "hacia fuera" (actio transiens), dirigida únicamente a producir.

Algunas veces se "toma a palabra 'vida' por esencia, afirma Tomás, como lo hace san Agustín cuando dice que la 'memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida'; pero no es éste el sentido en que la toma el Filósofo cuando dice que 'la acción de entendimiento es vida'" (S.T. 1. q. 54 a.1 ad 2). De donde la actividad vital no viene dada con la esencia, sino que es repercusión, ya intensa, ya lánguida, de fuerzas que por sí denotan sólo virtud para obrar; la potencia para la acción inmanente se denomina también vida.

En lo primero que se manifiesta la vida es en el moverse a sí mismo. Por lo que, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie del movimiento. Y no se pueden llamar vivientes más que a éstos, a no ser en sentido metafórico (S.T. 1 q.18 a.1; 2-2 q.179 a. 1)

La vida no se ordena a vivir, como la esencia al ser, sino como la carrera al correr. En el primer concepto se indica el acto en abstracto; en el segundo, en concreto. De donde, no se sigue que si el vivir es el ser, la vida sea la esencia, aunque a veces la vida se tome por esencia, según hemos indicado.

La vida, o el vivir, puede ser tomada en tres sentidos: por el ser viviente, por la operación vital y por el principio directivo de los actos y operaciones vitales (S.T. 1 q.18 a.2; q.51 a.1; 1-2 q.3 a.2). Un ser vivo es un sistema molecular peculiar que produce "orden a partir de orden" según afirma E. Schrödinger en su obra *Qué es la vida?* (1956).

En Dios se da la vida en grado máximo y perfecto. La vida de Dios es su esencia. Dios es su vivir. Por tanto no tiene principio alguno de vida. El vivir de Dios es su entender. Tomás avanzando en un proceso inductivo de lo inferior hacia lo superior, concluye "el ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de la vida. Pues este ser es Dios, y, por tanto, la vida alcanza en Dios el grado máximo. Por esto el Filósofo, de la prueba de que Dios es un ser inteligente, deduce que tiene vida sempiterna y perfectísima, fundado en que su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto" (S.T. 1 q.18 a.3).

La vida natural es sustancial al hombre. Por eso no recibe ni más ni menos (S.T. 1-2 q.112 a.4 ad3). La vida es para el hombre el mayor deleite y a lo que con más fuerza tiende (S.T. 1 q. 18 a.2; 2-2 q.81 a.1; q. 179 a. 1). En el hombre hay una doble vida: corporal e intelectual. Por la segunda nos asemejamos a Dios, imperfectamente en esta vida y con perfección en la otra. "Doble es la vida del hombre, afirma Tomás. Una exterior según la naturaleza sensible y corporal, y con ésta no tenemos comunicación ni convivencia con Dios ni con los ángeles. Otra vida del hombre es la espiritual según el alma; con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente imperfectamente... más se perfeccionará en la patria" (S.T. 2-2 q.23 a.1 ad 1)

La vida se manifiesta por la naturaleza exterior en el brotar, crecer, verdear, florecer, fructificar las plantas; en el crecer, multiplicarse y moverse de los animales, y en el desarrollo de las especies que rebasa los organismos individuales, produciendo siempre nuevas formas a lo largo de los siglos.

Vista desde el interior, la vida se nos manifiesta en las vivencias propias, en el consciente ver, sentir, apetecer, cuya fuerza ciertamente depende del vigor y energía de los órganos corporales. En ambos casos la vida se presenta como un devenir continuo y un desplegarse de dentro hacia afuera inagotablemente multiforme, en oposición a la rigidez y uniformidad de los cuerpos sin vida, especialmente de las máquinas.

La vida vegetativa de las plantas, precisamente por ser una acción inmanente (interna, "hacia dentro"), posee ya una esencial superioridad sobre la acción mecánica de los cuerpos inorgánicos; pero su "interioridad" (inmanencia) depende del acarreo de materia desde el exterior (alimento) y en la generación apunta también, en último término, a producir otros seres vivientes; su riqueza se limita estrechamente, en cualquier especie, a posibilidades de cambiar circunscritas; su fuerza se agota, marchitándose y muriendo.

A semejantes limitaciones está sometida la vida sensitiva, si bien por el conocimiento que despierta, aunque sordamente, aventaja de modo esencial en "interioridad" (inmanencia) a la mera vida vegetativa. Pero, comparada con la "interioridad" del espíritu exento de materia, toda vida vegetativo-sensitiva, por ser orgánica, es decir, por estar vinculada a órganos corporales, ha de calificarse justa y cabalmente de "exteriorizada", puesto que se da siempre en un exterior espacio-temporal.

Frente a la riqueza de la vida del espíritu, cual se manifiesta en las múltiples formas de la cultura humana interior y exteriormente, la vida orgánica no sólo en el individuo, sino también en el conjunto de la naturaleza es, asimismo, una vida indigente, mezquina, a pesar de su abundancia.

En este contexto, no es posible comprender el origen de la vida recurriendo a las fuerzas materiales, sino únicamente a una inmediata intervención del Autor de la naturaleza. De manera análoga, los grados esencialmente superiores de lo vital no pueden derivarse causalmente de los que siempre son inferiores, en especial la vida intelectual de la orgánica.—

3.2. ALMA

Se denomina en el hombre alma (en griego *psijé*) la sustancia inmaterial que permanece a través de los cambios de los procesos vitales, produce y sostiene las actividades de la vida síquica y vivifica el organismo.

De conformidad con los tres grados de vida, hay tres niveles de alma:

- vegetativa (entelequia, principio vital);
- sensitiva (principio de la vida sensitivo-animal); y
- racional o espiritual (principio de las actividades vitales superiores, espirituales, del pensar y del apetecer).

El alma no es su existencia, pues Tomás afirma que "también se define el alma como 'acto del cuerpo que tiene vida por la potencia', sin que esta potencia, no obstante, 'excluya al alma'. Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia con respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra" (S.T. 1 q.77 a.1).

En el hombre no puede haber otra alma que la racional, ni otra forma sustancial, y es imposible que haya simultáneamente muchas almas en un mismo cuerpo (S.T. 1 q.76 a.3; q. 75 a.6). "Debe decirse, afirma Tomás, que el alma intelectual es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden" (S.T. 1 q. 118 a. 2 ad 2; q.90 a.4; q. 118 a.3; q. 91 a. 4; 2-2 q. 164 a. 1 ad 4).

El cuerpo al unirse al alma racional queda constituido en el ser en el cual el alma subsiste. El alma depende del cuerpo en el ser en cuanto principio, no en cuanto fin. Y por ello, destruido el cuerpo, sigue existiendo el alma (S.T. 1 q. 75 a.1,2; q.76 a.1; q.99 a. 4; 1-2 q.2 a.5; q.4 a.5).

El alma racional tiene virtudes y operaciones propias que no posee el cuerpo. Tomás sostiene que "el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. A hora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente". Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente" (S:T. 1 q.75 a.2).

El alma es causa eficiente del fin y formal de su cuerpo; el alma racional es la forma del cuerpo. "Es necesario afirmar, sustenta Tomás, que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo" (S.T. 1 q. 76 a.1). Por ello defenderá luego que "el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, y el entendimiento, las de todos los inteligibles; y así el alma humana se hace en cierto modo todas las cosas a través del sentido y el entendimiento" S.T. 1 q. 80 a.1).

La existencia del alma inmaterial fue impugnada por el materialismo para quien sólo hay materia y procesos físico-químicos (materialismo de salón de la Ilustración francesa, materialismo popular y de cátedra desde Karl Vogt y Ludwig Büchener (1824-1899) en el siglo XIX, reflexología en Iván Petrovic Pavlov (1849-1936), Bechterew y otros en el siglo XX).

El actualismo combate la existencia de un alma sustancial. Dicha filosofía disuelve todo ser estable en puro devenir, en acción sin agente y, según eso, considera únicamente como alma el complejo constantemente cambiante de actividades y vivencias anímicas (el *panta rei* de Heráclito, las modernas psicologías actualistas de Wilhelm Wundt (1832-1920) y Henri Bergson (1859-1941); Federico Paulsen (1846-1908) afirma que las acciones pueden existir sin sustancia agente lo mismo que las estrellas flotan en el cosmos sin estar adheridas al firmamento).

La cognoscibilidad filosófica del alma es negada: por el positivismo, quien postula que el pensamiento científico no permite dar un paso hacia lo metafísico y por el criticismo kantiano de la "crítica de la Razón Pura" para quien toda doctrina especulativa acerca del alma construye un edificio sobre un paralogismo.

La existencia del alma se infiere de la experiencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo y de la observación exterior de la vida. Vivimos el yo pensante, volente, etc. Vivimos la dilatada abundancia de todos los actos simultáneos de conciencia y la corriente cambiante de los sucesivos, como pertenecientes a un mismo y único yo que permanece idéntico en el cambio del acontecer síquico.

Tertuliano dijo que "el alma es naturalmente cristiana". Y si algo quiere decir ello es que el alma es impelida de alguna manera a retornar a la verdad. El racionalismo mecánico del siglo XVIII era una distorsión del alma; era un exceso; era como un vicio. La tendencia natural de los hombres a alejarse de excesos de esta índole dio origen a un espíritu que exageró los elementos que el racionalismo había descuidado.

El alma humana como principio de la vida intelectual es simple y espiritual. Es a la vez principio de la vida animal sensitiva (como muestra la unidad de la conciencia intelectivo-sensitiva) y en cuanto forma del cuerpo, principio también de la vida vegetativa del organismo.

El alma humana, como ser espiritual, no pudo desarrollarse a partir del alma puramente sensitiva de los brutos, cualquiera que sea el modo como se haya originado el cuerpo del primer hombre. Tampoco puede proceder de otras almas humanas (generacionismo, traducianismo), porque a un alma espiritual no le es posible dar partes de sí misma que se desarrollen para formar una nueva alma. El alma humana debe su origen a un acto creador de Dios. Ninguna fuerza creada es capaz de destruir (descomponer en sus partes) al alma simple y espiritual, y Dios, que la ha creado inmortal, no la aniquilará.

3.2.1. ENTENDIMIENTO

Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender (S.T. 1 q.108 a 1. ad 3), por lo que la facultad de pensar, o sea la facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. Por lo que difiere esencialmente de la denominada (con expresión confusa) inteligencia animal aún en sus más elevados efectos instintivos.

"El nombre de entendimiento, sustenta Tomás, implica un conocimiento íntimo. Entender, en efecto, significa como 'leer interiormente'. Esto se ve claro considerando la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, y el intelectual, en cambio, penetra hasta la esencia de las cosas, pues su objeto es 'lo que es el ser', como enseña Aristóteles... Y como el conocimiento del hombre comienza exteriormente por los sentidos, es manifiesto que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, tanto más íntimamente podrá penetrar. Mas la luz natural de nuestro entendimiento es finita y sólo puede penetrar hasta cierto límite" (S.T. 2-2 q.8 a.2).

Por ello Teilhard de Chardin nos dice que "cada vez se nos hace más necesario, para vivir, *comprender* al Hombre. Ahora bien, qué significa *comprender*, en términos de ciencia moderna, sino "integrar en lo evolutivo cósmico", es decir, encontrar la ley de nacimiento y desarrollo del objeto estudiado? Y cómo reconocer esta ley genética sino *analizando la estructura* de la cosa engendrada?" (Citado por Francisco Bravo, p. 183). Comprender es integrar, insertar una cosa en un conjunto. No existe oposición entre comprender y explicar, tampoco entre comprender y analizar. La comprensión lleva la marca del análisis que sólo puede hacerse intelectualmente.

El entendimiento tiene su base en la naturaleza del alma considerada como ser espiritual; tiene una doble acepción: alma intelectual por denominación como denotando su virtud principal, y potencia intelectual. "Al alma intelectual, sostiene Tomás, se le llama a veces 'entendimiento', por ser la más importante de sus potencias; como al decir el Filósofo que 'el entendimiento es una determinada sustancia'. Y, en este mismo sentido, san Agustín dice que la mente es 'espíritu' o 'esencia'" (S.T. 1 a.79 a.1 ad 1).

Sustenta que "en todas las facultades cognoscitivas nos encontramos con un doble estado de pasividad: uno, el del entendimiento posible, y otro, el del entendimiento denominado por Aristóteles 'pasivo' o 'la razón particular', que es integrada por las potencias cognitiva, memoria e imaginación" (S.T. 1-2 q.51 a.3).

Pues el conocimiento, en su sentido más general, es una relación, es decir, un *esse ad aliud* (un ser hacia otro). Esta relación consta de tres elementos esenciales: el punto de partida o sujeto, el término de la relación y la relación que media entre estos dos extremos.

Tomás sostiene que el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal (1 q.55 a.1). "El entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, puesto que el entendimiento posible es aquello 'por lo cual nos hacemos todas las cosas'. De ahí que ninguna diversidad en los seres establezca diferencia en el entendimiento posible. No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto a un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto... En el entendimiento no puede haber más potencias distintas que el entendimiento agente y el posible" (S.T. 1 a.79 a.7; q.82 a.4 ad 1; q.87 a.3 ad 1; q.105 a.4;).

El entendimiento agente y el entendimiento posible son potencias del alma, y no sustancias que tengan ser separadas del cuerpo. Y radican en la misma esencia del alma siendo en realidad distintos (S.T. 1 q.79 a. 2-5)

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su propia esencia, sino por su acto, de dos maneras:

- particularmente, al percibir alguien que tiene alma intelectual, mediante la percepción de su intelección, y
- universalmente, considerando la naturaleza del entendimiento, mediante su acto.

Para el primer modo basta su presencia; en cambio, no basta para el segundo, sino que se requiere una investigación diligente y sutil. "Por el modo de conocerse el alma separada a sí misma, podemos inferir cómo conocerá a las demás sustancias separadas... mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Y por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto entiende actualmente mediante la especie abstraída de las imágenes; es decir, se conoce a sí misma a través de su acto...; una vez separada del cuerpo, entiende no por conversión de las imágenes, sino a lo que es de suyo inteligible, y por ello se conoce a sí misma por sí misma" (S.T. 1 q.89 a.2).

Pierre Bayle (1647-1706) creyó que, desde el punto de vista del conocimiento, los misterios de la religión y la creencia en lo sobrenatural eran ofensivos a la razón y, por ello, absurdos. La elección era imperativa para él: o uno tenía que ser racionalista y dejar de ser cristiano, o ser cristiano y renunciar a la razón.

Christian Wolff (1679-1754) intentó construir una religión y una ética racionales bajo el amparo de las matemáticas, considerando que cuanto no podía demostrarse matemáticamente no podía ser verdadero; su método era cartesiano en tanto era cartesiano. David Hume (1711-1776) se creyó convencido de que había encontrado un principio universal comparable a la ley de gravitación en física, es decir, la ley de la asociación de ideas. Así como la ley de gravitación explicaba el movimiento de las masas así también la ley de asociación explicaba el agrupamiento y la acumulación de los fenómenos mentales.

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) niega la validez del entendimiento al defender su romanticismo sustentando: el odio a la razón, la primacía del sentimiento, y, el naturalismo. En su discurso sobre el *Origen de la Desigualdad* afirma: "el estado reflexivo es contrario al natural. El hombre que medita es un animal depravado".

Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952) considera que el conocimiento no es la verdad misma. Es solamente la noción que un existente tiene de otro existente y es, por tanto, siempre una forma de fe, aunque justificada por el continuo contacto físico entre el cognoscente y lo conocido.

Nuestro entendimiento puede entender infinitas cosas en potencia y sucesivamente, no infinitas en acto, indistintamente mediante un hábito. "Pues el conocimiento habitual, dice, proviene en nosotros de la consideración actual, ya que, como dice el Filósofo, entendiendo es como llegamos a sabios" (S.T. 1 q.86 a.2). Es más, si "los nombres, según el Filósofo, son signos de las cosas inteligibles, es necesario que el modo de nombrar una cosa corresponda al modo de entenderla. Nuestro conocimiento intelectual va de lo más conocido a lo menos conocido" (S.T. 1-2 q.7 a.1)

El sujeto y el predicado, en cuanto partes de una proposición, son entendidos simultáneamente en una intelección, pero no de modo absoluto; "si se toman como una sola cosa en el todo, dice Tomás, entonces son conocidas a la vez y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, cuando se considera el todo, y así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado en cuanto partes de una misma proposición" (S.T. 1 q.58 a.2)

La operación del entendimiento es doble: la simple aprehensión y la composición y división (S.T. 1q.85 a.2 ad3). Sólo el entendimiento del hombre entiende por discurso y necesariamente, componiendo y dividiendo; pues "el hecho de discurrir y el de componer y dividir provienen de la misma causa, o sea de que en la primera percepción del objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene, y esto debido a la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros" (S.T: 1 q.58 a.4).

Una acción se dice intelectual de dos maneras: de un modo, como existiendo en el mismo entendimiento, como la contemplación; tal operación no determina un lugar. De otro modo, en cuanto es regulada e imperada por el entendimiento, y así tiene, a veces, un determinado lugar (S.T. 1 q.112 a.1 ad 1).

En toda operación en la que nuestro entendimiento abstrae de los fantasmas, es necesario que abstraiga de los sentidos. El entendimiento entiende a veces las cosas de modo distinto a como son. Y ello puede suceder de dos maneras: por parte del objeto y por parte del entendimiento. En la primera hay falsedad, no en la segunda, pues es verdad que el entendimiento, al entender las cosas de manera distinta a como son, es falso si la palabra "distinta" se refiere a la cosa entendida, pero es verdadero, si se toma por el entendimiento. Pues no es falso el que el modo de estar las cosas en el entendimiento sea distinto del modo a como son en la realidad, porque el objeto entendido se encuentra en el sujeto de modo inmaterial según el modo del entendimiento, y no materialmente según su realidad (S.T. 1 q.13.a.12 ad 3).

Sólo el acto de conocer hace que una cosa llegue a ser objeto, pero mientras no existe el objeto, el hombre es incapaz de llegar a ser sujeto. Lo que hace brotar objeto y sujeto es el acto cognoscitivo, que pone en movimiento la "dialecticidad" contenida en cada uno de los términos. El sujeto entra en el objeto y lo transforma. Pero éste, a su vez, penetra en aquel y lo enriquece, de tal manera que objeto y sujeto se mezclan y transforman voluntariamente en el acto del conocimiento.

El acto del conocimiento es, no simple contemplación de algo que está fuera del "yo", sino también construcción de un conjunto objeto-sujeto, a saber, de lo real. La verdad que de ello resulta no es un ser de razón, sino más bien la razón que se construye, pues, ver es ser más, es actuar o servir como foco de convergencia para el abanico inmenso de las cosas que irradian en torno a nosotros. Entonces, para ser fieles a la existencia, es necesario saber, saber cada vez más.

3.2.2. VOLUNTAD

"La voluntad, dice Tomás, es un apetito racional, y todo apetito solamente desea el bien. La razón es que el apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se le asemeja y le conviene....El apetito natural corresponde a una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Y lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido" (S.T. 1-2 q.8 a.1)

La voluntad es como un término medio entre la razón y el apetito concupiscible, y puede ser movida por ambos; en el continente es movida por la razón; en el incontinente por el apetito concupiscible (S.T. 2-2 q.155 a.3 ad 2). Pues "no sólo el apetito sensitivo, sujeto de las pasiones, afirma Tomás, es racional por participación, sino también la voluntad, en la que no hay pasiones" (S.T. 1-2 q.59 a.4 ad 2). La voluntad es el principio de lo que puede ser de una o de otra manera, y, en cambio, el principio de lo que no puede ser más que de un sólo modo es la naturaleza (S.T. 1 q.41 a.2)

Por ello, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo (S.T. 1 q.111 a.2 ad 3). Tomás afirma que "la pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde el punto de vista de la moción del objeto, en cuanto el hombre, bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así. Esta inmutación pasional en el hombre sucede de dos maneras. La una, porque la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de razón; así acontece en quienes, bajo un violento acceso de cólera o de sensualidad, se tornan furiosos o dementes, lo mismo que por otra perturbación orgánica, ya que estas pasiones suelen producir trastornos fisiológicos. Sucede entonces a estos lo que a los brutos, que necesariamente son arrastrados por el ímpetu de la pasión; y en ellos, no habiendo actuación de la razón, no la hay tampoco de la voluntad.

Otras veces, la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino se conserva en parte el juicio libre de la misma, y en el mismo sentido queda también parcialmente la actuación de la voluntad" (S.T. 1-2 q.10 a.3). "La pasión es a veces tan fuerte, continúa, que priva del uso de la razón; cual sucede en quienes por amor o ira pierden la cabeza" (1-2 q.77 a.7)

La voluntad como naturaleza y la voluntad deliberada no difieren esencialmente como dos potencias distintas, sino en cuanto siguen una al conocimiento natural y otra al conocimiento adquirido. "Entender significa la simple percepción de una cosa; afirma Tomás, por eso en rigor sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo. Razonar, en cambio, consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al de otra... De igual modo... querer significa el mero deseo de algo; por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra; por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin... Luego la misma potencia es también la que elige y la que quiere, y, por consiguiente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola" (S.T. 1 q.83 a.4).

Es necesario anotar que "la ignorancia afecta al acto de la voluntad de tres maneras: concomitante, consiguiente y antecedente. Es concomitante cuando la ignorancia se refiere a lo que se está haciendo, de tal suerte que, de saberlo, no dejaría de hacerse. La ignorancia en tal caso no induce a querer lo que se hace, sino que es casual que el hecho se realice y a la vez se ignore... Es consiguiente la ignorancia a la voluntad si la misma ignorancia es voluntaria... Hay ignorancia antecedente a la voluntad cuando en sí no es voluntaria, pero es causa de querer lo que de otro modo no se querría; así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia del acto que no está obligado a saberla y a causa de ello hace algo que no haría si la conociese" (S.T. 1-2 q.6 a.8).

El fin es objeto de la voluntad; pues, "los actos son propiamente humanos en tanto son voluntarios; mas el motivo y objeto de la voluntad es el fin" (S.T. 1-2 q.7 a.4). El objeto que caracteriza a la voluntad en general es el valor en general, o el bien en cuanto tal. Por eso la voluntad humana puede ser considerada como la facultad espiritual que el hombre posee de afirmar o tender a los valores intelectualmente conocidos.

El objeto de la voluntad es doble: principal, el fin, y secundario, los medios. El objeto principal es causa final de la voluntad realmente distinta de él, según el modo de significar y no de otra manera. No así el objeto secundario. Por ello afirma Tomás: "El nombre de voluntad se da, ya a la potencia, ya al acto de querer. Si por voluntad designamos la potencia, entonces se extiende al fin y a los medios, ya que cada facultad se extiende a todos los seres en los que se encuentra de algún modo su objeto, como la vista abarca todas las cosas que participan del color" (S.T. 1-2 q.8 a.2).

La operación de la voluntad, el querer, no es otra cosa que la inclinación al objeto propio de la voluntad. Pues, "es lógico que lo que está de modo inteligible en un sujeto inteligente sea entendido por él; y así, el entendimiento conocerá el acto de la voluntad, tanto al percatarse de su acto de querer cuanto al conocer la naturaleza de ese acto y, por consiguiente, de su principio, que es un hábito o una facultad" (S.T. 1 q.87 a.4).

El querer está anclado inmediatamente en el motivo conocido, pero mediatamente en todo lo que de parte de las diversas disposiciones y "capas" del alma coopera a la constitución de los juicios de valor.

El acto de la voluntad y de cualquier apetito tiende al bien y al mal, como objetos propios. Al bien, primaria y esencialmente; al mal, secundariamente y por otro fin, en cuanto se opone al bien; pues "todo lo que existe, por el hecho de ser, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones" (S.T. 1 q.20 a.2).

La voluntad se distingue de la naturaleza, como dos causas distintas, aunque participe del modo de obrar de la naturaleza, porque se funda en ella, porque "distinto es el modo de obrar propio de la voluntad, dueña de sus actos, y el modo de causar de la naturaleza, determinada siempre a un efecto fijo" (S.T. 1-2 q.10 a.1 ad 1). Con todo, "la naturaleza está determinada a una sola cosa y la voluntad no lo está... y es indudable que una cosa no puede tener más que una sola forma natural, cual la cosa es, así hace. Pero la forma por la cual actúa la voluntad no es una sola, son muchas" (S.T. 1 q.41 a.2)

La voluntad propiamente dicha reside en la razón esencialmente; "advíertese, dice Tomás, que la sensibilidad, o el apetito sensitivo, se llama 'racional por participación', en cuanto, por su naturaleza, debe obedecer a la razón, como enseña Aristóteles. Y porque la voluntad, como queda dicho, 'reside en la razón', puede decirse, a igual título, que la sensibilidad es una voluntad por participación" (S.T. 3 q.18 a.2).

La voluntad no puede ser coaccionada ni por Dios, aunque en absoluto pueda ser mudada por El, obrando en ella como en la naturaleza. Ni por ningún ser creado, ni ser movida necesariamente; por ello Tomás afirma: "es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio exterior que no sea causa de su voluntad" (S.T. 1-2 q.9 a.6).

La voluntad como poder apetitivo espiritual brota del conocimiento intelectual aprehendidos. Por eso no cabe hablar propiamente de querer inconsciente como mero impulso sordo (como se habla de tendencias naturales sensitivas), a menos que se equipare voluntad a apetito. El ver en un querer inconsciente el fondo primitivo absoluto de toda la realidad del mundo (filosofía del inconsciente de Arthur Schopenhauer '1788-1860' y Eduard Hartmann '1842-1906') contradice el principio de razón suficiente, porque lo superior (la voluntad espiritual) no puede tener su fundamento en lo inferior (el apetito inconsciente).

La voluntad humana es considerada como facultad espiritual que el hombre posee de afirmar o tender a los valores intelectualmente conocidos. Su objeto característico es el de la voluntad en general: el ser como valor, pero presentado según el modo particular del conocimiento y del entendimiento humanos. Como causa final que actúa por mediación del conocimiento intelectual, la bondad atractiva del objeto es a la vez motivo de la voluntad.

3.2.3. LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

El término libertad significa, en general, exención de trabas y de determinación procedente del exterior, con tal de que dicha exención vaya unida a una cierta facultad de autodeterminarse espontáneamente.

"Lo propio del libre albedrío, sustenta Tomás, es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, en virtud del cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo" (S. T. 1 q.83 a.3).

El poder querer el mal no es libertad ni parte de ella, pues "el libre albedrío puede elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija algo apartándose del orden al fin, en que consiste el mal, es un defecto de la libertad" (S.T. 1 q.62 a.8 ad 3).

La raíz de la libertad como sujeto es la voluntad; como causa, la razón: "el hombre es dueño de sus actos, porque delibera sobre ellos, pues la razón, deliberando sobre cosas opuestas, da a la voluntad el poder de decidir por uno de los dos extremos o puestos. Pero esta forma de voluntario no existe en los irracionales" (S.T. 1-2 q.6 a.2 ad 2).

La libertad se opone a la necesidad de coacción, no a la necesidad por parte del fin, ya que "la necesidad natural no quita la libertad de la voluntad" (S. T. 1 q.82 a.1 ad 1). La libertad entra sólo en consideración donde se aprehende un valor como real, pero dotado de límites, unido a un no-valor que es tal desde otro punto de vista.

El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse humanas con propiedad. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; y por eso el libre albedrío se llama facultad de la voluntad y de la razón. En consecuencia, sólo se podrá considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada (S. T. 1-2 q.1 a.1).

Para Kant hay una *libertad inteligible* que es determinada únicamente por la razón pura, independientemente de las tendencias sensibles. Así, la voluntad sigue el imperativo categórico, siendo, por lo mismo, necesariamente voluntad moral. Tal voluntad puede devenir eficaz en el mundo fenoménico (siendo esto sólo un postulado práctico), porque la causa inteligible se atraviesa, por así decirlo, en la serie causal necesaria de los fenómenos.

Con todo, es necesario notar en Kant que olvida la sana razón, aunque apunta siempre en dirección a lo moral, no prescribe realizarlo necesariamente de una sola manera; y pasa por alto también que la estimación objetiva de intereses sensibles no anula la elección dimanante de la facultad racional. La coexistencia de las causalidades, inteligible y empírica, sólo es posible cuando ésta no es absolutamente necesaria.

El liberalismo y, todavía más, el anarquismo y el antinomismo (recusación de toda atadura legal) pretenden que la libertad no puede ser ilimitada, fundándose en la naturaleza del hombre como ser finito, anímico-corpóreo, racional y social.

Pero se olvida que la razón exige al hombre rendirse a la ley moral por propia convicción, no por mera coacción externa; que reconozca como a su Señor al Dios personal, fuente originaria de todo orden intelectual, moral y físico, y que, dejando a salvo su dignidad personal y poniéndola como supuesto, se acomode al orden social dado por la naturaleza.

Por el contrario, abusa del término "libertad" el marxismo y el nacionalsocialismo, tendencia preparada por Hegel, cuya doctrina enseña que es libre lo que acontece con conocimiento de su necesidad.

La libertad es fundamentalmente la "oportunidad ofrecida a cada hombre (por supresión de los obstáculos y puesta a su disposición de los medios apropiados) de "trans-humanizarse", yendo *hasta la cumbre* de sí mismo" (Teilhard, Algunas Reflexiones sobre los Derechos del hombre). Todo lo que la libertad exige para que nos entreguemos a la labor es el espacio y las posibilidades de realizarnos.

Al afirmar que Dios es el fin último de la historia, se quiere decir que la libertad divina promueve las libertades creadas: las suscita atrayéndolas hacia la esfera de su libertad y asegurando el éxito del mundo. Si es verdad que el atractivo divino (la finalidad) reviste el carácter de una necesidad impuesta a los seres vivientes y libres, durante el tiempo de la historia, ello se debe a la imperfección de éstos últimos: al fin de los tiempos, dicho atractivo se revelará como la condición única y última de toda libertad. La finalidad no es, pues, sinónima de finalismo. El finalismo supone que el fin determina los medios, los cuales, por este hecho, aparecen como preformados. Dios no preforma nada, sino que construye al mismo tiempo que las causas segundas, mostrándoles la meta que ellas, por su propia naturaleza, pueden y deben perseguir con toda confianza.

Es esencial para la apreciación de los diferentes ensayos sobre la libertad de la voluntad, que en los intentos teóricos de explicación se dejen a salvo la libertad, la responsabilidad, la dignidad ética del hombre y con ello la justicia y veracidad de Dios, así como también la dependencia de la criatura con respecto al Creador.

3.3. ORIGEN DEL HOMBRE

Antes de abordar el tema en sí, debemos anotar que según Tomás "el origen de una cosa no significa como algo intrínseco a ella, sino más bien como una especie de camino que viene de la cosa o va a ella; la generación, por ejemplo, se significa como si fuese un camino que va a la cosa engendrada o que parte del que engendra. Por tanto, no es posible que la cosa

engendrada y el que engendra se distinguen solamente por la generación, sino que lo mismo en el que engendra que en lo engendrado es necesario presuponer aquello por lo que se distinguen" (S.T. 1 q.40.2). Así, *origen* no significa algo intrínseco a una cosa, sino, más bien, tránsito de una cosa a otra.

Para el aquinatense la palabra "natural" debe ser tomada en un doble sentido: metafísico o histórico. Metafísicamente, puede significar la esencia. Históricamente, significa, lo que es primitivo u original, o lo que existe antes del desarrollo, pero que puede desarrollarse. Jacques Maritain dice que los escolásticos se referían ante todo al primer sentido, y Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) y Benito Spinoza (1632-1677) al segundo. Rousseau une ambos significados y postula lo primero como naturaleza del hombre, ve la naturaleza como lo anticultural que todos los hombres deben realizar (Tres Reformadores, 1925).

Esta nueva concepción de lo natural, que convierte el estado primitivo en la esencia del hombre, no es nada más que la consecuencia lógica de la falsa idea sobre la gracia que algunos teólogos compartieron durante 150 años antes de Rousseau. Martín Lutero (1483-1546) sostuvo que la naturaleza del hombre es esencialmente mala y que la gracia no la podía afectar intrínsecamente sino sólo extrínsecamente. En una carta a M.X. Burgoin decía Rousseau: "Siento que en este asunto confundís la inclinación secreta de nuestro corazón, que nos distrae, con ese dictado aún más secreto y más interior que nos lleva a las mismas raíces de la verdad. Este sentimiento interior es el de la naturaleza misma. Es la llamada de la naturaleza contra el sofisma de la razón" (15 de enero de 1769).

La frase "origen del hombre" se enmarca dentro de las diferentes hipótesis hasta hoy planteadas, entre ellas, la evolucionista que pretende explicar la descendencia, transformación de las especies o la filogénesis, es decir, la que intenta (mediante un proceso de derivación) reducir la multiplicidad de la vida orgánica a unas pocas formas primitivas e incluso a una sola, estrechada por su parte a la materia inorgánica por medio de la generación espontánea.

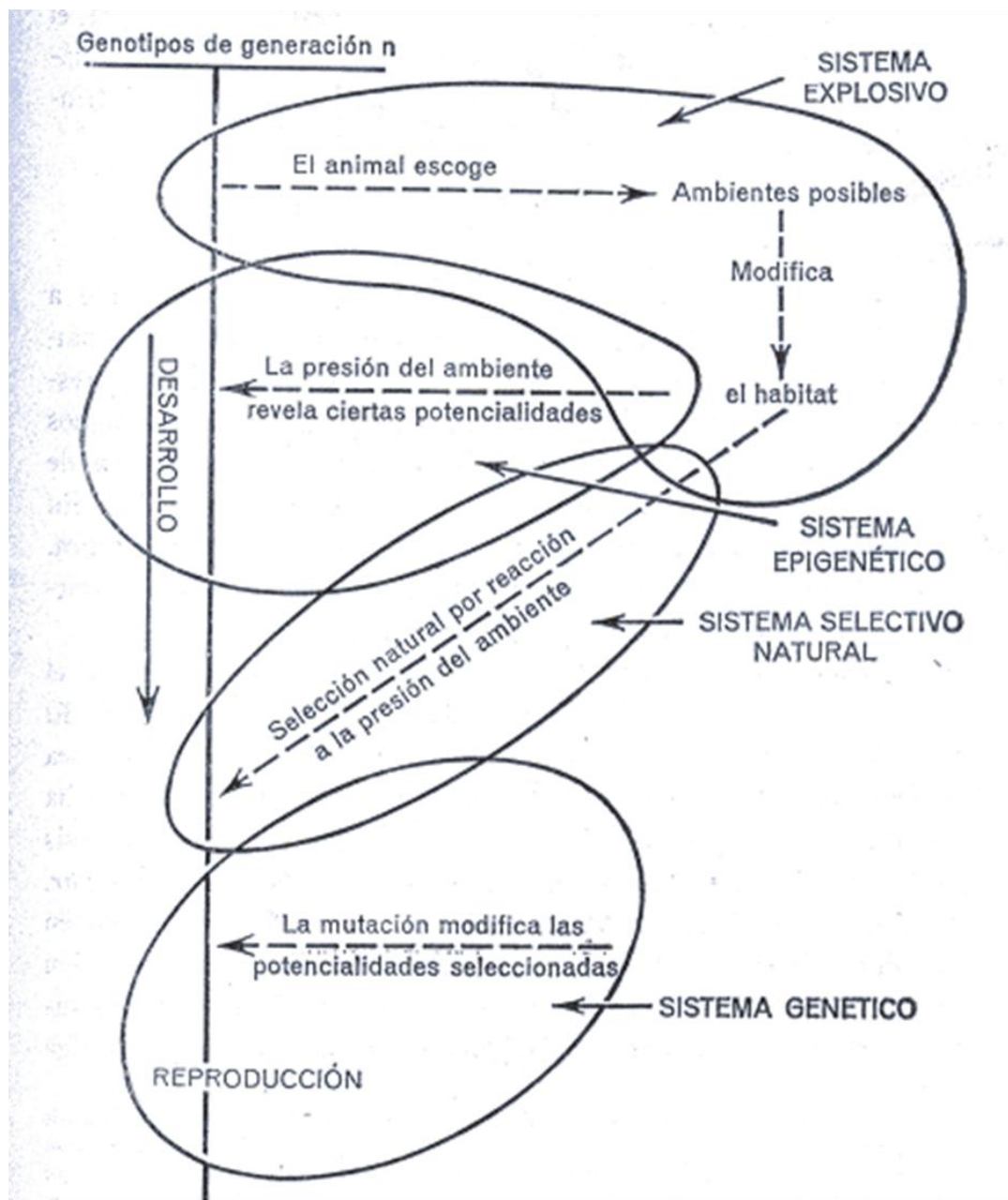
3.3.1. EVOLUCION U ONTOGENESIS

La expresión "origen de las especies" fue empleada por Carlos Darwin como título de su obra publicada en 1859, donde estudia la selección natural y afirma: "Lo que no puede hacer la selección natural es modificar la estructura de una especie sin darle alguna ventaja para el bien de otra; y, aunque puede hallarse en los libros de Historia Natural manifestaciones en este sentido, yo no recuerdo un sólo caso que resista a la comprobación" (Origen de las Especies, tomo I, p. 97). Más adelante afirma: "Nuestra ignorancia acerca de las leyes de la variación es profunda. Ni en el uno por ciento de los casos podemos señalar una razón por la que determinado órgano ha variado; pero, siempre que tenemos medio de establecer comparación, parece que han obrado las mismas leyes al producir las pequeñas diferencias entre variedades de una especie y las diferencias mayores entre especies del mismo género" (p. 178).

El término "evolución" que derivado del latín "evolutivo" significa *recorrido, repaso, lectura*, puede tomarse en los siguientes conceptos:

- 1) El proceso por el cual sale a la luz un principio interno y anteriormente oculto, por ejemplo, el desarrollo de un pensamiento por parte de un orador.
- 2) Una lenta y gradual transformación (la cual no es necesario que sea unívocamente determinada ni dirigida a un fin; tal sucede en muchas evoluciones históricas).
- 3) Una transformación de las mismas características, pero conducida en una cierta dirección.
- 4) La transformación que lleva lo informe, uniforme o poco determinado a lo formado, formado con riqueza y plenamente determinado (= diferenciación).
- 5) La transformación lenta o a saltos, de una forma o especie en otra.

Tales acepciones abstractas del vocablo *evolución* no se excluyen, pueden existir realizadas en procesos concretos denominados *evolución*. La estructura lógica del sistema evolucionario (según Waddington), Raymond J. Nogar la presenta así:



Genotipo de generación n más 1

(Fuente: R. R. Nogar, La evolución y la Filosofía Cristiana, 1967)

A los procesos evolutivos en el dominio de la vida orgánica pertenece la ontogénesis, es decir, el desarrollo del germen vital hasta llegar a ente formado y capaz de vivir. Es una evolución en la primera acepción indicada anteriormente, no en el sentido de la antigua *teoría de la preformación*, como si el organismo con sus partes estuviera ya preformado en el germen y la evolución hiciera únicamente que se desarrollara y aumentara de tamaño, sino porque sólo por la ontogénesis aparece el plan oculto de la naturaleza. Puesto que en la ontogénesis se produce realmente algo nuevo, recibe también el nombre de *epigénesis* o *neo-evolución*. Además, es una evolución en el tercer sentido del término. Asimismo, cabe situarla bajo la cuarta acepción, no solo respecto a la estructura, cada vez más ricamente diferenciada, sino también respecto a la función, pues mientras en los estadios más primitivos cada una de las partes puede desempeñar cualquier función, llega pronto un momento a partir del cual la determinación de las partes para sus funciones crece progresivamente sin que sea posible el cambio. Complemento de la ontogénesis es el desarrollo pleno de las funciones sexuales o sea la *madurez sexual*.

En cambio, el *crecimiento* difiere claramente de la ontogénesis, pues no produce nada nuevo. Se le puede considerar evolución en el tercer sentido del vocablo, pero no en el primero ni en el segundo. El envejecimiento y marchitamiento del organismo son únicamente evolución en la segunda acepción.

Otra importante evolución en el reino de lo orgánico es la *filogénesis*, la aparición de nuevas especies, que constituye una evolución en la quinta acepción indicada.

El hecho de la evolución dirigida (tercera acepción), como se muestra en la ontogénesis, no puede explicarse sin una anticipación del fin antes de su realización. Por lo que respecta a la materia, la posibilidad indeterminada de que cualquier parte puede desempeñar primitivamente cualquier función, lleva al problema del vitalismo.

La vida espiritual del hombre también muestra una evolución que rebasa los límites de lo orgánico y no le es necesariamente paralela. En parte está ligada al sujeto: evolución personal; en parte traspasa el ámbito de los individuos: evolución suprapersonal.

A la evolución personal del hombre cabe aplicar también la primera, segunda y cuarta acepciones de la palabra evolución. Los límites de su posibilidad lo señalan las disposiciones genéticas y psicológicas; profundamente influida por el ambiente, mantiene determinada su dirección por la libre decisión de la voluntad.

A la evolución suprapersonal pertenece la evolución histórica (según los significados primero, segundo, y, en parte, tercero), en todas las esferas (de ideas, cultural, nacional, política, etc.). Los hechos contradicen el prejuicio de que la evolución suprapersonal de la humanidad se realiza exclusivamente progresando hacia lo mejor y más elevado.

Dentro de una concepción más actualizada el contenido de la historia se expresa "bajo la forma de la siguiente serie: *Cosmogénesis* = Antropogénesis individual = igual Antropogénesis colectiva = Cristogénesis", según Teilhard de Chardin (*Trois Choses que je vois*, 1948). La geogénesis o llamada cosmogénesis y previa vida, se halla jalonada de diversas fases. El eje de la geogénesis pasa y se prolonga por la Biogénesis, pues la célula no podría ser comprendida más que colocada entre un futuro y un pasado; ya antes de su *nacimiento*, hay un período de *gestación*, y después de su nacimiento hay un período de *expansión*.

"Genéricamente, dice Raymond Nogar, evolución es la potencialidad o virtualidad de cambio específico que hay en una unidad o grupo natural. En el casi género, la evolución es el cambio espacial y cronológico de una especie natural o un agregado de especies. Por analogía, este género lógico tiene varias especies:

1. Biológica: La evolución es el cambio espacial y cronológico de las especies biológicas por derivación con modificación y selección natural.
2. Cultural: La evolución es el cambio espacial y cronológico de la especie humana por diversificación sicosocial con base en el cambio biológico.
3. Físicoquímica: La evolución es el cambio espacial y cronológico de la naturaleza microfísica.
4. Cosmológica: La evolución es el cambio espacial y cronológico del universo macrofísico".
(La evolución y la Filosofía Cristiana, p. 298)

La vida nace en la célula, cuyo carácter específico con relación a las megamoléculas es "la extraordinaria complejidad de su estructura y la no menos extraordinaria fijeza de su tipo fundamental. La vida comienza a extenderse. Teilhard habla de una cefalización o cerebración, cuyo coeficiente se halla constituido por la perfección, en estructura y organización funcional de las neuronas cerebrales.

La Antropogénesis comprende dos fases: el paso de la reflexión y el despliegue de la noosfera. No obstante la continuidad que existe entre historia "natural" e historia "humana", éstas se hallan separadas por el tránsito del siquismo directo (conciencia simple) al siquismo reflejo (conciencia "en segundo grado"): es el paso de la reflexión, límite inferior de la historia humana, desde donde comienza el despliegue de la noosfera, que se da en dos grandes períodos:

El primero constituye la socialización de la expansión, cuya población cubre el paleolítico y el neolítico; esta fase de *civilización* nace en el neolítico, y cuya civilización-eje parece surgir en el Nilo y el Eufrates. A la fase de civilización sigue la *individualización* en que comienza un repliegue de los individuos sobre sí mismos emprendiendo la defensa de sus derechos.

El segundo constituye el período de comprensión, que destaca en el siglo XIX constituyendo la esencia de la mutación actual y la causa profunda de la crisis que padece la humanidad. Es el gran acontecimiento del *presente*, y es también el contenido y la tarea de la historia del *porvenir*.

Benedetto Croce (1866-1952) utiliza los términos *Storia* y *Storiografia*, que el francés Enrique Corbin traduce en Heidegger *Histoire* (con mayúscula) para la realidad histórica, e *histoire* (con

minúscula) para el conocimiento histórico, y Enrique Marrou propone, para la primera, el nombre de Evolución. Teilhard de Chardin distingue entre historia-realidad e historia-conocimiento; la primera como sinónimo de *devenir* y no como simple "sucesión cronológica"; la historia evoca una "ligazón (íntima)" que debe tomarse "como sinónimo de *Evolución* o de *génesis*". Historia es sinónimo de devenir evolutivo o *génesis*; nada puede explicarse sino se tiene en cuenta "toda la historia (...) de la realidad estudiada" (Carta a A. Valensin, 01.01.1923). Lo histórico equivale a lo "emergido". Los hechos históricos se manifiestan como la culminación de un proceso iniciado desde hace mucho tiempo.

Raymond Aron (1905-) escribe "esta ambigüedad me parece bien fundada; la realidad y el conocimiento de esta realidad son inseparables el uno de la otra, de una manera que no tiene nada de común con la solidaridad del objeto y del sujeto" (Citado por Francisco Bravo, p. 164).

El evolucionismo extremo contradice los hechos: un viviente sólo puede originarse de otro viviente. Probablemente existe una variación de la especie condicionada por la evolución hasta el grado denominado por el naturalista Carl von Linné o Linneo (1707-1778) "orden", (por ejemplo entre las fieras); pero no se ha demostrado plenamente su existencia entre las "clases", (por ejemplo, mamíferos y aves) y mucho menos entre los "tipos" de vertebrados e invertebrados.

La teoría general de la evolución adoptó las formas denominadas *lamarckismo* y *darwinismo*.

Según Jean-Baptiste Lamarck (1744-1828), la estructura y funciones de los seres vivos se originan por la acomodación activa a las diversas condiciones de vida (por ejemplo, la membrana interdigital de los palmípedos por la necesidad de nadar). Estos caracteres adquiridos poco a poco se habrían fijado definitivamente por herencia.

Según Carlos Roberto Darwin (1809-1882), la naturaleza produjo profundamente en un principio formas poco diferenciadas entre sí. Explica por la *selección* la actual limitación a un número relativamente pequeño de especies bien definidas; no todas las formas salieron igualmente victoriosas en la lucha por la existencia, sobreviviendo solo las más aptas para vivir. Estas se transmitieron luego por herencia constituyendo las especies actuales.

El influjo de la selección en la formación de las especies hoy existentes es innegable, pero no explica las profundas diferencias entre los diversos órdenes de vivientes ni la evolución específica superior. Los organismos primitivos no son más incapaces de vivir que los superiores.

El lamarckismo tropieza con el doble obstáculo de que la paleontología nos descubre sólo tipos ya constituidos sin las teóricamente incontables formas intermedias necesarias (lo cual vale también contra el darwinismo) y que por ahora la herencia de caracteres adquiridos no ha sido todavía comprobada.

Algunos especialistas creen que la selección natural no puede ser el único agente que ha actuado sobre las variaciones genéticas para formar nuevas especies. Existen otros *mecanismos* que E. Mayr los clasifica en tres:

- *limitación del área de dispersión*, que limita potenciales apareamientos: el agua salada en el caso de los peces;
- *la restricción del apareamiento* entre los organismos diferenciados: diferencias ecológicas, de comportamiento en los modos de cortejo, mecánicas en los órganos copulatorios;
- *disminución de la fertilidad*, a pesar del cruzamiento, resulta pocos descendientes.

3.3.2. APARICION DEL HOMBRE

Debemos afirmar que en el correr de las generaciones los cambios que muestra la experiencia, son las llamadas *mutaciones*, consistentes en variaciones que, quizás preparadas ya largo tiempo y favorecidas por cualquier circunstancia, aparecen repentinamente haciéndose hereditarias.

Las mutaciones son frecuentes en la naturaleza, pero la mayor parte de veces atañen sólo a variaciones de escasa importancia y en ningún caso al plan estructural total del organismo, no siendo, por lo tanto, suficientes cuando se trata de explicar las grandes variaciones de los tipos.

En la variación de las especies se debe distinguir:

- 1) La modificación de una organización fundamental ya existente y acomodación de la misma a determinadas circunstancias del medio, por ejemplo, el posible tránsito de la forma de cinco dedos a la de dos y uno en los equinos;
- 2) La aparición de una nueva estructura que no se origina por adaptación de los predecesores al medio, sino que exige un medio nuevo, por ejemplo, el posible paso de reptil a ave o mamífero.

Las variaciones paulatinas pueden conducir a una diversificación de las especies, pero no llegan a explicar cómo las estructuras fundamentales se originan unas de otras. El origen de los grandes tipos es un problema insoluble desde el punto de vista de las ciencias naturales. Los "tipos" o "phyla", e incluso las "clases", se encuentran a su tiempo sin miembros intermedios.

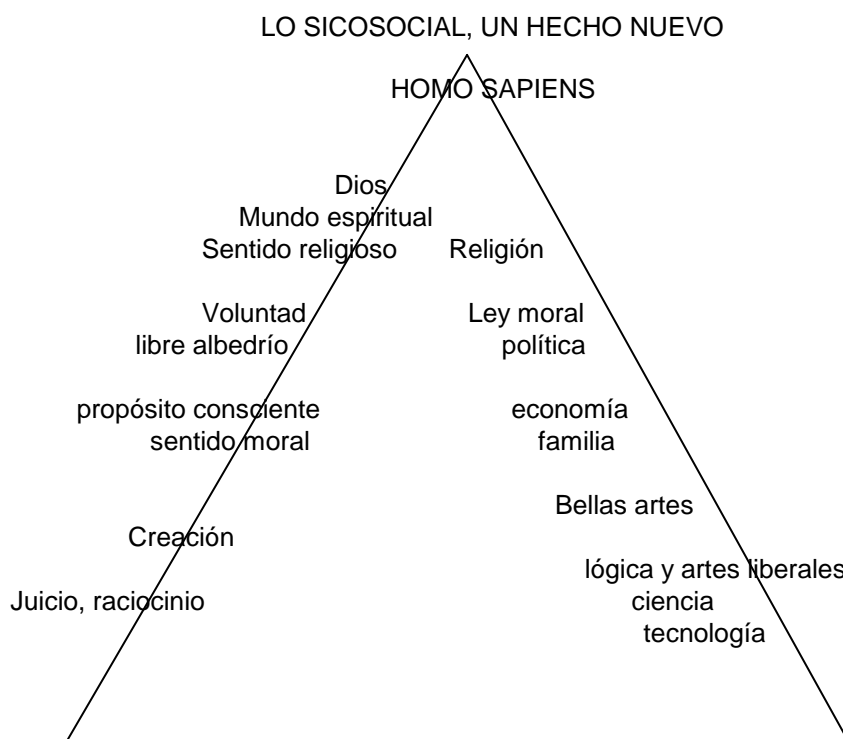
Por tanto, la cuestión sobre el origen del hombre sólo puede formularse respecto al cuerpo, puesto que el alma humana por su naturaleza espiritual se origina únicamente por creación inmediata. Este problema no está todavía resuelto con lo dicho anteriormente, porque los monos antropomorfos, el hombre fósil y el actual tienen somáticamente la misma estructura fundamental. Según una difundida opinión, el hombre actual desciende del denominado hombre primitivo y éste de los antropoides.

Con todo, contra ella habla, en primer lugar, el hecho de que frente al hombre actual no sólo los antropoides sino también el hombre fósil constituyen tipos más especializados y, en segundo lugar, el que un precursor del hombre actual con frente elevada, gran capacidad craneal y en parte sin toro supraorbitario se da aún "antes" del hombre de Neardental.

Los antropoides y los hombres fósiles que se apartan del tipo actual son pues, a lo más, líneas colaterales respecto a éste, no antepasados suyos. En caso de que el hombre procediera somáticamente del reino animal, poseería su propia línea de ascendientes, o sea, tendría con el simio un antepasado común cuyo plasma germinal habría contenido potencialmente a ambos.

La presencia del *homo sapiens* muestra el carácter único en todo el reino animal, pues con la aparición de la especie humana surge un hecho nuevo que plantea un problema a la tesis de la evolución: por qué sólo el hombre piensa en su propio origen?. De ahí que el filósofo de la ciencia se formule la pregunta: El hecho de la evolución biológica, en la selección de las especies, puede extenderse de modo que incluya el advenimiento u origen de una nueva clase de desarrollo, esto es, del desarrollo sicosocial?.

Para comprender la distinción entre hombre biológico y hombre sicosocial, uno mismo puede tomarse como objeto de estudio. En él siguen produciéndose las funciones del metabolismo, la nutrición, el crecimiento y la reproducción; él se halla en un estado de constante adaptación; es decir, es un animal peculiar tanto por su estructura, como, sobre todo, por la manera como realiza la adaptación, por la conducta. Posee un intelecto y una voluntad y ha construido una cultura.



Sicológico

Cultural

El hombre, es: animal racional; animal creador de símbolos; animal fabricante de utensilios.
Hombre: animal social; animal creyente.

La creación e infusión de la primera alma humana ¿trajo consigo necesariamente la alteración del plasma? Lo ignoramos. La paleontología nada dice respecto a un tal antepasado. En todo caso, el hombre aparece súbitamente como ser dotado de espíritu y, según muestran los descubrimientos, nunca, ni siquiera en sus formas primitivas, ha existido sin cultura.

Teilhard de Chardin considera que en el proceso dialéctico evolutivo se han dado tres grandes momentos: la divergencia, la convergencia y la emergencia. Por lo que es preciso recordar la naturaleza del acto evolutivo: éste se manifiesta como una transformación creadora. Pero un acto así concebido para su realización, exige, por naturaleza, la intervención conjugada de dos principios: en cuanto *transformación*, exige un principio *inmanente* que se transforme; en cuanto creación, exige un Creador necesariamente *trascendente*.

Creación en sentido teísta es creación de la nada; lo cual no significa que la nada haya tenido que preceder temporalmente a lo creado ni tampoco que la nada sea una especie de materia de la cual habría sido producido, ni quiere decir tampoco que ninguna causa eficiente ha intervenido en la producción, sino, únicamente, que lo creado, no ha sido producido de ninguna materia preexistente, sino por un Ser existente.

Toda producción distinta de la creación es una actividad sobre algo que ya existe y ella ha cambiado. Pero la creación tiene lugar sin verdadero cambio. Por ello no es un proceso temporal, aunque con ella puede comenzar un tiempo. Considerada como actividad de Dios, es su acto interno de voluntad, que no se distingue de su esencia y cuyo poder hacia el exterior tiene como efecto el mundo, pero de tal manera, que sin mutación interna podría también no tenerlo.

Que Dios ha producido el mundo por creación, resulta de la contingencia de éste. Pues el crear sólo compete a Dios, Causa Primera, porque procede del poder sobre el ser, no del poder sobre tal o cual ser. El ente creado no puede intervenir en la creación de una cosa ni como causa principal coordinada ni como causa instrumental subordinada.

En este contexto, el objetivo de la creación es la infinita perfección ya existente de Dios en cuanto que quiere comunicarla por medio de la imitación finita. Ciertamente, este objetivo confiere plenitud de sentido a la voluntad creadora divina, pero no la hace necesaria. Refiriéndose a Dios no cabe hablar de motivo en acepción propia, pues Dios crea el mundo permaneciendo inmóvil en su Ser.

El descubrimiento de la evolución, el desarrollo de la historia, el progreso de la física y de la química y el despertar social de la conciencia humana han permitido romper un cuadro estrecho y estático. Nació entonces la ciencia del progreso y, con ella, ante todo, la religión de la ciencia, luego la religión de la humanidad. Progreso, ciencia y humanidad son tres ideas afines. Sobre todo la ciencia se presenta como la hermana gemela de la Humanidad. Nacidas simultáneamente, crecieron juntas y adquirieron, la una y la otra, al mismo tiempo, en el siglo XIX, un valor cuasi religioso.

El vocablo *hombre* del latino "*homo*" significa "el nacido de la tierra" de humus = tierra. Tal indicación etimológica conduce ya a la esencia del hombre. Ser formado con tierra como todas las cosas terrestres, por una parte, por otra, se eleva por encima de ellas adentrándose en un mundo superior. El equivalente alemán "*Mensch*" está relacionado con "*Mann*" = varón, que en su oscuro sentido primitivo, y debido posiblemente a una raíz hoy todavía existente en la voz "*mahnen*" = advertir, exhortar, "*Mensch*" significa "*ser pensante*". No conocemos exactamente el sentido originario del término griego *anthropos* interpretado hoy como "rostro de varón", que primitivamente fue entendido como "el que mira hacia arriba".

Con todo, la investigación auténtica descubre de continuo su grandeza incomparable, según el inmortal canto del coro de la inocencia desdichada de "*Antígona*" de Sófocles (497-406 a.C.): "Muchas cosas grandiosas viven, pero nada aventaja al hombre en majestad".

Al hombre le corresponde una vida espiritual intrínsecamente independiente de cuanto sea corpóreo. Por eso, el conocimiento intelectual desciende hasta lo más profundo de las cosas, hasta el ser, y se eleva hasta su último fundamento, hasta el Ser absoluto (Dios). Su carácter único y singular brilla sobre todo en la inmortalidad personal, en cuya virtud, pasando a través de todo lo terrenal, aspira a su fin personal supraterráneo: la posesión de Dios.

Lo cual trae consigo que nunca sea lícito utilizarle como medio, y que debe dejarse a salvo sus inalienables derechos fundamentales de: libertad exterior, inviolabilidad, libertad de conciencia, libre ejercicio de la religión, propiedad privada, etc.. El verdadero valor del hombre lo determina su acrisolada pureza ética, no su producción visible. Con todo, ésta le ha sido encomendada como campo de su realización moral. Su naturaleza espiritual se revela aquí en la plasmación creadora de la cultura histórica.

3.4. PERSONA HUMANA

La palabra "persona" tiene su origen en el teatro, pues "debido a que en las comedias y tragedias se representaban personajes famosos, se empleó el nombre de "persona" para designar a los que tenían alguna dignidad" (S.T. 1q.29 a.3 ad 2).

3.4.1. INTERPRETACIONES PARCIALES

El término *persona* experimentó múltiples y muy contrarias valoraciones a partir de Kant que exaltó la persona humana como "fin en sí", valor absoluto y autónomo, desligándola del orden a Dios, y proclamando así la *autonomía moral*, que se difundió por todo el racionalismo y la Ilustración en la mayor parte de los sistemas morales modernos.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), influenciado por el budismo, ve en la individualización personal la desgracia primitiva que reclama la salvación por disolución en la voluntad universal. Jorge Hegel (1770-1831), extremando a Parménides y a Platón, vacía a la persona haciendo de ella un mero momento de tránsito en la evolución de la idea absoluta, en cuya concepción se fundarán las tendencias colectivistas del materialismo dialéctico. En Federico Nietzsche (1844-1900) se encuentran rasgos colectivistas y rasgos individualistas, según se mire a la multitud o al super hombre.

La filosofía existencial contemporánea, procedente de Soeren Aabye Kierkegaard (1813-1855) y preparada por Max Scheler (1874-1918), aboga de nuevo en favor de la persona; con todo, traslada exageradamente su esencia a lo "actual", aunque es verdad que el hombre se eleva a la autenticidad o existencia, es decir, a la realización plena de su ser-persona sólo por la decisión con que acepta su ser.

Un tanto más próxima a la integridad se halla Emmanuel Mounier (1905-1950), quien considera que la persona constituida ontológicamente tiende en su vida al "autodesenvolvimiento" o plena realización de sí. Señala tres dimensiones fundamentales de la persona: la vocación, la encarnación y la comunión, a las que añade otras. Se centra en la *comunicación*, "hecho primitivo" que responde a la anterior "comunión". Este "acto primero de la persona", que marca todas las estructuras sociales, se funda sobre cinco actores originales: Salir de sí; comprender; asumir sobre sí el propio destino; dar; ser fiel. Así acentúa la *comunidad*, el *nosotros* orgánico, como realidad espiritual consecutiva al *yo*, que no nace por olvido de las personas, sino por su plena conciencia.

3.4.2. INTERPRETACION INTEGRAL

El término persona no es un *nombre* intencional, sino *nombre* de una cosa real. No ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza. "Persona significa lo más perfecto que hay en toda naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional" (S.T. 1 q.29 a.3). Así el término persona significa una sustancia particular, dotada de dignidad; de ahí que se aplique solamente a la naturaleza intelectual, en base a la definición que de persona dió Severino Boecio (480-524) "sustancia individual de naturaleza racional" S.T.1 q 29 a.4).

Es esencial a la filosofía cristiana una afirmación de la persona racional y libre, y, por tanto, espiritual. Las filosofías del mundo no-cristiano no se elevan a tal expiritualismo, por lo que no llegaron a una filosofía personalista, aunque enseñaron muchos elementos básicos de la misma, como la individualidad consciente y libre, y en el campo jurídico subrayaron la dimensión y derechos de la persona humana.

La dignidad y perfección ontológica del ser está "en existir por sí" y con entera independencia, y la dignidad de perfección dinámica del ser racional, subsistente por sí en su naturaleza racional, está en poseer *el dominio de sus propios actos*, como ser libre y responsable. De ahí fluye *su condición de persona moral y social*, de ser sujeto de derechos, que se implantan inmediatamente en su misma subsistencia autónoma de persona metafísica, como ser inteligible, libre, y por ello espiritual.

A la esencia de la persona pertenece sólo la capacidad para la autoconciencia intelectual y, correspondientemente, para disponer de sí mismo, pero en modo alguno el ejercicio actual de dicha capacidad; el niño en el seno materno ya es persona. La naturaleza espiritual ha de realizarse en el individuo en forma no comunicable; por eso la esencia divina y la humanidad de Cristo, aun siendo sustancias individuales, no son personas, porque la primera pertenece a las tres divinas Personas y la segunda es comunicada al Hijo de Dios, como naturaleza humana.

Mientras los supuestos infraespirituales desaparecen completamente al servicio de la especie, la persona tiene su destino y su fin absolutamente irreiterables por encima del bien de la especie y del todo social. Muestra principalmente esta preeminencia su libertad, en virtud de la cual determina su propio camino sin estar atada con inevitable necesidad por las leyes esenciales de su especie; y su inmortalidad, en cuya virtud aspira a una perfección que sólo a ella corresponde. De ahí que nunca es lícito utilizar a la persona como una cosa, como puro medio para un fin; sin embargo, supuesto que queda a salvo su valor propio, ha de prestar su contribución a la comunidad, si es necesario incluso con los más duros sacrificios, hasta el riesgo de la vida.

La historia del pensamiento es testigo que el cristianismo defendió la naturaleza espiritual del hombre dotado de libertad e inmortalidad, contrayendo méritos impercederos con respecto a la intangible nobleza de la personalidad.

Todo hombre puede ser considerado desde un doble punto de vista: en cuanto persona singular y en cuanto parte o miembro de alguna comunidad; en ambos casos, le conviene algún acto; a saber: en cuanto es persona singular, le pertenece aquel acto que realiza por su propio arbitrio, y en cuanto es miembro, le pertenece aquel acto que no realiza ni por sí mismo ni por su propio arbitrio, sino es hecho o por toda la comunidad, o por la mayoría, o solamente por el presidente, puesto que cuando el presidente de la ciudad hace algo se considera hecho por la misma ciudad. Así, pues, la comunidad es considerada como un solo hombre, aunque esté compuesta de diversos hombres que realizan diferentes oficios asemejándose a un cuerpo natural. Con mucha razón afirma Tomás que "el bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno, según el Filósofo" (S.T.2-2 q.39 a.2 ad 2).

De la misma manera que el bien de la multitud es mayor que el bien de un solo hombre de esa multitud, así también, el bien común al que se ordena el de un particular, es menor que el bien extrínseco al que se ordena la multitud.

La proposición "el hombre es ser" es anterior a la proposición "el hombre es racional", porque todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser (S.T. 1 q.4 a.1 ad 3).

3.5. ACTO Y POTENCIA

Acto (del griego *ενεργεια*) y potencia (del latín posse: poder) son los elementos constitutivos de lo finito mediante los cuales Aristóteles y posteriormente la escolástica explican el devenir.

El análisis del devenir desemboca en los conceptos de ser en potencia y de ser en acto. El elemento que está en potencia para actos ulteriores se llama precisamente la *potencia*. La *potencia pasiva* es la aptitud para recibir un acto. No coincide con la *potencia objetiva*, con la mera posibilidad, abandonada por el ente al comienzo de su existencia y que no entra en él como factor parcial; se la denomina objetiva porque únicamente la mente del Creador acuña como objeto lo puramente posible en su forma peculiar. Pero aquí tratamos de la *potencia subjetiva* que como sujeto real (sub-jectum) del acto a ella agregado, co-estructura lo real.

El elemento que sucesivamente actúa se llama *acto*. Estos dos elementos, entitativamente distintos, no son entitativamente separables; pues si fueran separables, serían dos entes y no sólo uno; en realidad son únicamente principios constitutivos del ente en devenir, de un ente que tiene su propia unidad.

No podemos olvidar que desde John Locke (1632-1704) se manifiesta una tendencia a reducir al campo psicológico aún cuando en la medida en que se ataca el problema a fondo vuelven a surgir los problemas metafísicos. Locke y Hume señalan que la fuerza o potencia se dice de dos maneras:

- Por un lado, es algo capaz de hacer; en este caso es un poder activo;
- Por el otro, algo capaz de recibir un cambio; es un poder pasivo.

Si bien se sigue en líneas generales el planteamiento tradicional, Hume disuelve la noción de potencia declarando que no tenemos ninguna idea propia de ella. La fuerza es una relación que el espíritu concibe entre una cosa anterior y otra posterior, pero ni la sensación ni la reflexión nos suministran la idea de fuerza en el antecedente para producir el consecuente.

Descartes reconocía potencia activa sólo al pensamiento mientras que la extensión era absolutamente pasiva. Gottfried Leibniz (1646-1716) extendió la potencialidad a toda la realidad. Igual cosa hizo Kant, sobre todo en la última fase de su filosofía, cuando lo dinámico prevaleció definitivamente sobre lo matemático.

Federico Guillermo Schelling (1775-1854) postuló las potencias como relaciones determinadas entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo real y lo ideal. En Alfredo Whitehead (1861-1947) la potencia podrá ser racional o irracional; en todos los casos se la entenderá indisolublemente como "fuerza".

De todas maneras, el acto y la potencia no son entes completos y capaces de existir en sí y por sí; ambos se funden entre sí para constituir un ente completo. De ahí que todo ente en devenir no es un ente simple, sino compuesto. El acto, en oposición a la potencia, denota la realidad desplegada.

El acto, es decir, la determinación existente, de hecho, en el ente en devenir, constituye el elemento perfecto, la perfección, porque en su esencia siempre se encuentra una cierta abundancia o riqueza, un conjunto de posibilidades que pueden realizarse en mayor o menor medida; y la potencia, que es el substrato perfeccionado, es lo que individualiza la perfección, lo que hace que dicha perfección sea ésta y no cualquiera otra, y que ella posea un grado concreto y no otro, lo que, por ello, limita la misma perfección: el acto sólo es *limitado* por la potencia. Un acto limitado comprende sólo una parte de posibilidades, por ejemplo, el saber del hombre impregnado por mucha nesciencia. Si todas las posibilidades de un acto se realizan exhaustivamente, éste será un acto *ilimitado*, por ejemplo, la plenitud de una ciencia no limitada por ignorancia alguna.

Además, debemos distinguir el acto *no puro* (mixto), que ya en su esencia muestra limitación y es incapaz de realización ilimitada, y, el *acto puro* (simple), cuya esencia no incluye límites y permite una ilimitada realización. El conocimiento sensorial, en cuanto tal, es esencialmente un saber impuro mezclado con no saber, pues le es inaccesible todo cuanto sea suprasensible; por el contrario, el conocimiento intelectual en su esencia es puro, simple (no entra en composición con la ignorancia), aunque en su realización humana sea afectado por la nesciencia.

Por otra parte, como el paso de la potencia al acto debe ser provocado por un ente distinto del que experimenta semejante transición, o sea, por la causa agente, si ésta fuera, a su vez, un ente en devenir, para poder dar tendría que recibir primero lo que da. Lo que, para poder dar, tiene previamente que recibir, en cuanto deviene y recibe se llama *efecto*, en relación con una *causa*.

Ahora bien, lo que da, en cuanto da, es del todo distinto de lo que recibe; en relación con el efecto perfeccionado es la perfección perfeccionante. Si la perfección o acto del efecto perfeccionado y recipiente es acto de una potencia, viene limitado por ésta; la perfección o acto perfeccionante, para ser de naturaleza completamente distinta del acto limitado por una potencia, debe ser solamente acto, acto sin limitación, sin potencia, o sea, *acto puro*.

La causa que es verdadera y propiamente causa, precisamente por ser tal, es acto no limitado, acto infinito. Y como infinito, único. De lo contrario, si hubiera dos infinitos, cada uno con su propia perfección, uno de ellos carecería de algo que poseería el otro y viceversa (de lo contrario no se distinguirían, sino que se identificarían), y ya no serían infinitos.

Dos actos puros del mismo género de realidad son, por lo tanto, absurdos; el acto puro, en cada género de realidad, es infinito y único, mientras los actos que perfeccionan una potencia, es decir, los efectos, pueden ser múltiples, y son siempre finitos y limitados.

El devenir exige los conceptos de acto y potencia, de causa y efecto, y el concepto de causa exige el de acto puro, de perfección pura, infinita y única. Si se llama movimiento al devenir, al paso de la potencia al acto, el efecto es, antes del movimiento, el "móvil", y después el movimiento, el "movido"; y la causa es el "moviente", el cual, si no es también efecto, no es móvil, sino inmóvil.

Así se obtiene el concepto aristotélico de motor inmóvil, a saber, de perfeccionante imperfeccionable. Si además el acto puro o perfección pura no es perfección de un substrato, tampoco existe en un substrato; es por ello perfección en sí y por sí, una esencia pura.

Mientras para Dios, en virtud de su simplicidad, el acto único del Ser puro, subsistente, significa la más perfecta realidad en todos los aspectos, la realidad de lo finito está compuesta por diversos actos. El acto *entitativo* es la existencia. A él se contrapone el acto *formal* o forma esencial que determina el "qué" ("quid") y en el ente corpóreo constituye la esencia junto con la materia. El núcleo sustancial de una cosa recibe el nombre de *acto primero*, en oposición a sus determinaciones accidentales denominadas *actos segundos*.

De un modo especial se llama *acto primero* la sustancia equipada con su potencia activa, y *acto segundo*, la operación misma, por ejemplo, un acto de la voluntad. Cuando un devenir va realizándose paulatinamente, las fases intermedias inacabadas se designan como actos imperfectos y el término final como *acto último* o *perfecto*; piénsese, por ejemplo, en el desarrollo del niño hasta llegar a hombre adulto.

La *potencia no-pura* o pone ella misma un acto o tiene sus raíces en otro acto en el cual se cimenta. Lo primero ocurre en la forma esencial que sólo es potencia frente a la existencia; pero frente a la materia prima es acto. El segundo caso se verifica en las potencias accidentales que estriban en la sustancia; piénsese, por ejemplo, en la receptividad del hombre para la ciencia.

Como pura receptividad, la potencia pasiva no es en sí acto todavía, pero tampoco completamente nada, sino que es algo real; a la piedra, por ejemplo, le falta la receptividad para la ciencia. En la potencia pasiva se incluye la potencia obediencial, que consiste en la capacidad de la criatura para recibir la acción de Dios, incluso por encima de los límites de su naturaleza, mas sin anularla.

En oposición a la potencia pasiva se encuentra la *potencia activa* como facultad o poder de producir un acto. Por lo menos, éste es la actividad correspondiente a la facultad (por ejemplo, acto del pensamiento o de la voluntad), y con frecuencia además una obra (por ejemplo, un hijo, una casa). La potencia activa incluye ya un cierto acto, pues, según el principio de causalidad, nadie puede producir lo que no produce de algún modo. Mientras en Dios no puede darse la potencia pasiva porque repugna a su esencia, existe en Él la potencia activa, no para producir su actividad, claro está, sino para producir una obra; y ello sin el recibir pasivo que a todo producir finito queda mezclado, como, por ejemplo, a nuestro enseñar se mezcla un aprender.

3.6. INMANENCIA-TRASCENDENCIA

Inmanencia (del latín in: en y manere: permanecer) etimológicamente significa *permanecer en*. Se dice de una actividad que es inmanente a un agente cuando "permanece" dentro del agente en el sentido que el agente tiene en sí su propio fin. Como implica un *no-traspasar*, designa lo opuesto a la trascendencia.

La escolástica, basándose en la distinción aristotélica entre acciones que pasan del agente al objeto (cortar, separar) y acciones que revierten sobre el agente (pensar), distinguió entre una acción *inmanente* y una acción *trascendente*.

Benito Spinoza (1632-1677) asume este pensamiento, pero no dentro de los límites establecidos por Aristóteles, pues el concepto de inmanencia en Spinoza desempeña un papel capital por cuanto Dios es definido como "causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas" acentuando que "todo lo que es, es Dios y debe ser concebido por Dios; por lo tanto, Dios es causa de las cosas que están en él y esto es lo primero. Luego, fuera de Dios no puede haber ninguna sustancia, es decir, ninguna cosa que fuera de Dios exista por sí misma,

y esto es lo segundo. Por lo tanto, Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas" (Breve Tratado). Afirma que Dios es "natura naturante" y que causa el mundo, pero como *causa inmanes* y no con una causalidad *transiens* (que pase desde El al mundo como dos cosas distintas).

Afines del siglo XIX e inicios del nuestro, se desarrollan varias corrientes filosóficas que han recibido el nombre de *inmanentismo* o *filosofía de la inmanencia*; pero sólo buscan el mundo real en la conciencia; por tanto, cuanto existe debe ser inmediatamente dado en el conocimiento, sin ningún intermediario.

En el plano metafísico, inmanencia expresa el *ser-en* dem Absoluto en el universo o en lo finito. El panteísmo opone esta *inmanencia de Dios* a la trascendencia, porque sólo admite un alma del mundo o bien un fundamento del universo, del que los restantes seres no son más que momentos de su despliegue.

Con tal planteamiento, se niegan: la auténtica infinitud de Dios, plenamente desplegada en sí misma, y la libertad divina, negación con la que resulta incompatible una acción actora que dé la existencia como tal.

La verdadera inmanencia del mundo en Dios y de Dios en el mundo no anula la trascendencia divina, sino que la incluye de manera necesaria; Dios se halla inmanentemente presente en su creación precisamente en virtud de su plenaria infinitud, hasta el punto de que no sería infinito si le fuera posible asentar por completo las criaturas sobre sí mismas.

Trascendencia, del latín *transcendere*, denota la acción de trascender, superar, o salvar, por ejemplo, un obstáculo, los límites. Lógicamente, este significado fundamental varía de muchas maneras según los dominios a que se aplica el término. Para Locke, la trascendencia del cristianismo consistía en su coincidencia con las conclusiones de una razón desvalida (La Racionalidad del Cristianismo, 1695).

Desde el punto de vista gnoseológico, trascendencia significa independencia de la conciencia. El objeto trasciende el acto cognoscitivo, se contrapone a él como algo independiente, no como algo sólo puesto por el acto. Lo que ocurre ya dentro de la autoconciencia; pues, un acto de conocimiento orientado a comprender un acto volitivo encuentra a éste como algo independiente de él. Con mayor razón el mundo exterior trasciende nuestra conciencia entera, que se dirige a él como a algo ya existente.

De conformidad a nuestra experiencia, trascendente indica lo suprasensible y lo inexperimentable. El núcleo esencial de las cosas visibles y todo lo espiritual trascienden nuestra experiencia sensorio-intuitiva. Por lo tanto, son suprasensibles = trascendentes, pero no absolutamente inexperimentables. Mediante la reflexión experimentamos nuestro pensar y querer en su existencia, aunque no en su espiritualidad.

En el orden del ser, trascendencia indica *supramundinidad*. El alma humana participa ya de ésta en cuanto que en virtud de su espiritualidad trasciende el mundo visible, a pesar de estar inserta en él como forma esencial del cuerpo. El espíritu, que no es miembro ni parte del mundo, expresa plenamente la supramundinidad. Incomparable es la trascendencia o supramundinidad de Dios, cuya infinitud sobrepuja de manera inefable al mundo y a todo lo finito; trascendencia a la cual se une, no obstante, en virtud de la misma infinitud una inmanencia igualmente incomparable.

La trascendencia refluye hacia la trascendencia, porque la supramundinidad trae consigo también una rigurosísima suprasensibilidad e inexperimentabilidad.

Considerada desde el punto de vista lógico, la trascendencia conviene a aquellos conceptos universalísimos que rebasan todas las categorías y, en general, todos los órdenes particulares envolviéndolo absolutamente todo dentro de su extensión. En este caso se trata del ser y de los llamados trascendentales.

4. DIOS

"La verdad es un ácido corrosivo que salpica siempre al que la maneja". Santiago Ramón y Cajal.

De una o de otra manera, el problema del *ser* desemboca esencialmente en el problema de *Dios*, la disputa acerca del *Ser*, en última instancia, es una disputa acerca de Dios. Por ello, toda filosofía, al responder a la pregunta referente al ser toma de alguna manera posición respecto a Dios. Su noción de Dios muestra lo más profundamente posible de qué es hija y hace patente con la máxima claridad su grandeza y su fracaso.

Esta piedra de toque evidencia que la "*filosofía perenne*" (*philosophia perennis*) aventaja en mucho a todas las demás en contenido de verdad. Dios es el fundamento primitivo del ente multiforme que constituye el mundo, de todo ente en general. Todo se funda en El en cuanto que la totalidad de los seres sale de El como primera Causa eficiente y por El es atraída como último Fin, en cuanto que todo participa de su plenitud, ofreciendo así un trasunto o por lo menos una huella de su magnificencia.

Esencia y existencia coincide plenamente en Dios; pues no sólo tiene ser como un ente, esto es, como un ser-habitante, sino que es el Ser mismo en persona, el Ser subsistente; y en esto consiste la esencia metafísica de Dios, que le constituye en lo más profundo y le destaca de todo lo demás. Su esencia *física comprende*, junto con el Ser subsistente, todas sus perfecciones, implicadas en éste como en su más íntima raíz. Pero las perfecciones que le determinan más en particular, denominadas *atributos* (propiedades) *divinas*, no forman en Dios una multiplicidad, pues son una simple infinita plenitud.

Sólo la consideración de los atributos divinos en particular hace resplandecer ante nosotros en su sublimidad la noción de Dios. Como ser en persona, Dios es la plenitud integral del ser y, por lo tanto, infinito. El ser en él no está limitado por ninguna clase de no-ser, por eso es ser puro, *actualidad pura*, que, por suponer el devenir un no-ser aún, descansa, perfecto, desde un principio. Como quiera que la corporeidad incluye esencialmente no ser, Dios es un espíritu puro y, en consecuencia, un ser personal que conociéndose y amándose, se posee así mismo y gobierna todo lo demás con su providencia. El hombre entra en relación personal con esta altísima Majestad por la religión.

Toda desviación de esta depurada concepción de la divinidad significa un fracaso. Este aserto vale tanto para el politeísmo como para el panteísmo, que sume a Dios en el devenir mundano sin distinguirle suficientemente de él y convirtiéndole, frecuentemente, en un fundamento primitivo, ciego e impersonal (Schopenhauer). Afín a él es la concepción según la cual Dios es causa de sí mismo (Spinoza), se produce a sí mismo (autoengendramiento) o se opone a sí mismo (Fichte, Schelling).

Friedrich Jacobi (1743-1819) manifestó que la facultad que nos permite percibir las verdades espirituales se llama *Gloube*, o fe, que se distingue de la razón científica, *Verstand*, o entendimiento. Decía: "Dios no puede conocerse. Sería mejor para la ciencia que no hubiera Dios. Pero tenemos un conocimiento de él, un conocimiento que procede de la intuición inmediata de algo más grande y mejor que nosotros, y por esa intuición hallamos a Dios dentro de nosotros mismos".

Yerran todavía más quienes no ven en Dios sino una ley abstracta del universo (Renan, Taine), o la suma de todas las leyes (nomoteísmo), o el mundo de los valores (filosofía de los valores).

4.1. EXISTENCIA DE DIOS

La existencia de Dios fue el primer problema que surgió desde los comienzos de la filosofía occidental: el *Nous* de Anaxágoras, con los esfuerzos de la *prueba teleológica*, que se encuentra en Platón, los estoicos y Cicerón; los primeros apologistas, Agustín, Tomás y otros tantos.

El objeto de la demostración es probar científicamente la *existencia de Dios*, mostrar que Dios no es una mera idea (Immanuel Kant, 1724-1804), una creación del deseo (Ludwig Andreas Feuerbach 1804-1872) o una ficción útil (Hans Vaihinger 1852-1933), a la que en realidad no

corresponde ningún objeto. La estructura lógica de la demostración de Dios es la misma en todos los casos. El punto de partida nunca está constituido por una mera idea, sino siempre por un hecho de experiencia cuyo carácter contingente o finito debe ser seguro.

El principio conductor que nos permite la conclusión sobre Dios es invariablemente el de la causalidad. De ahí que, desde el punto de vista de su estructura fundamental, sólo haya una única prueba de la existencia de Dios, a saber: el raciocinio que va de lo relativo a lo absoluto, en el cual unos consideran como expresión de la relatividad predominantemente la contingencia y otros más bien la finitud, esto es, la composición de acto y potencia.

Tomás de Aquino aborda las pruebas de la existencia de Dios en el artículo tercero de la segunda cuestión de la Primera Parte de su Suma Teológica afirmando que:

"La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento...; en el mundo hay cosas que se mueven... Todo lo que se mueve es movido por otro... los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios".

Aristóteles, en su prueba por el movimiento, parte del movimiento local de los cuerpos, especialmente de las revoluciones de las esferas celestes, concluyendo la existencia de Dios como Primer Motor que, moviendo sólo en calidad de fin deseado, permanece inmóvil. Pero, contra este planteamiento, Tomás muestra que Dios, sin perjuicio de su inmutabilidad, debe ser admitido también como Causa eficiente; pero, sobre todo, eleva la demostración a un plano metafísico concibiendo el movimiento como un tránsito de la potencia al acto.

La prueba por el movimiento, entendida metafísicamente, muestra que todo acto es enriquecimiento ontológico de un ente de suyo sólo potencial, depende de otro ser actual en el aspecto respectivo, llegando así, por último, a un Acto puro, fundamento primitivo de toda evolución en este mundo temporal.

"La segunda, continúa Tomás, se basa en la causalidad eficiente..., en el mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes... hay causas eficientes subordinadas...; suprimida la causa, se suprime su efecto, si no existe una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última... Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios".

Muchos autores, apoyándose en el principio de causalidad, muestran a Dios como Causa primera del mundo. Los apologistas del siglo XVIII, en su lucha contra el ateísmo de la época, ampliaron los argumentos encaminados a demostrar la existencia de Dios. En ellos aparece por vez primera la división de las pruebas en metafísicas, físicas y morales.

Isaac Newton (1641-1727) creía que la naturaleza probaba la existencia de Dios. En su libro sobre Optica, afirmó explícitamente que todo estudio del universo nos aproxima aún más al conocimiento de la Causa Primera. Como él decía: "LA tarea principal de la filosofía de la naturaleza es razonar a partir de los fenómenos sin fingir hipótesis, y deducir las causas de sus efectos, hasta que llegemos a la Causa Primera, que por cierto, no es mecánica" (Optica).

Modernamente se ensayaron otras pruebas, por ejemplo, la fundada en la necesidad de un primer comienzo temporal del mundo, el cual se intentaba demostrar por consideraciones a priori o con la ayuda de la ley física de la entropía, es decir, de la creciente transformación de toda energía en energía calorífica; de manera análoga se ha intentado recientemente calcular el comienzo de la evolución del universo tomando como fundamento la progresiva expansión de éste y la desintegración de la materia radiactiva.

"La tercera vía, según Tomás, considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así...: vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan...; si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía... Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario...; aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

Sobre esta vía, Jaime Balmes (1810-1848) hace el siguiente razonamiento: "Si existe algo, existió siempre algo; es así que existe algo: luego existió siempre algo. Si no siempre hubiese

existido algo, se podría designar un momento en que no hubo nada; si alguna vez no hubo nada, nunca pudo haber nada; luego, si existe algo, existe siempre algo.

De la pura nada no puede salir nada: luego, si alguna vez no hubo nada no pudo haber nada.

Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario o contingente: si es necesario llegamos ya a la existencia de un ser necesario. Si es contingente pudo ser o no ser, luego no tuvo en sí la razón de ser. Luego tuvo esta razón en otro; y como de este otro no se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos de llegar a un ser que no tenga la razón de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que por consiguiente sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos a la existencia de un ser necesario" (Filosofía Elemental p. 326).

La prueba cosmológica o de la contingencia, basándose en el producirse y perecer de las cosas, concluye su contingencia, y, partiendo de la mutabilidad propia también de los elementos constitutivos fundamentales cuyo origen no es experimentalmente mostrable, infiere su naturaleza, probando asimismo, con ello, que el mundo en su ser entero es causado por un Creador supramundano.

"La cuarta vía, sustenta Tomás de Aquino, considera los grados de perfección que hay en los seres... unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros,... Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima, es máxima entidad... Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios".

La más profunda, y a la par más difícil, prueba de la existencia de Dios es la de los grados. Pues, tomando como base la finitud de todas las cosas mundanas, demuestra que las perfecciones puras ontológicas solo les corresponden "por participación", y, por lo tanto, no necesariamente; así lleva a una primera Causa, que, como Ser subsistente, es la plenitud infinita del ser.

La esencia física de Dios comprende todas sus perfecciones, implicadas como su más íntima raíz, y determinan, más en particular, los denominados *atributos* (propiedades) *divinos*, que no forman en Dios una multiplicidad, antes bien son una simple y, no obstante, infinita plenitud. Sólo puede atribuirse a Dios las perfecciones puras, las que, según su esencia, designan un ser puro (sabiduría, bondad, poder). Como ser en persona, Dios es la plenitud integral del ser y, por lo tanto, infinito.

"La quinta vía, según Tomás, se la toma del gobierno del mundo ... las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin,... obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene... Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin sino lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios".

Balmes, razonando sobre esta vía manifiesta: "El cuerpo del hombre encierra tanto caudal de previsión y sabiduría, que él por sí solo bastaría para convencer de la existencia de un supremo Hacedor. A medida que la anatomía y la fisiología van adelantando, se descubren nuevos prodigios en la organización; y siempre con unidad de fin, con sencillez de medios, y con la delicadeza de procedimientos que asombra al observador...

Son innumerables los escritos en que se demuestra la existencia de Dios, fundándose en las maravillas del universo; algunos sabios han tenido la feliz ocurrencia de limitarse a un solo punto; tomando respectivamente los astros, el agua, la lluvia, el trueno, la nieve, los minerales...

Los que nieguen a Dios se verán condenados a los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador; una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie lo haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precisión matemática, sin que haya ninguna inteligencia que las haya planeado ni concebido" (Filosofía Elemental p. 330).

La ciencia moderna considera hasta tal punto al universo como un *universo* que toma prestado de la biología un concepto que describe su compacta unidad - el organismo - y habla comúnmente del "universo orgánico". Samuel Rogers lo enuncia así:

"Esa misma ley que forma la lágrima
Y le hace gotear de su fuente,
Es la misma que preserva a la tierra su esfericidad
Y guía a los planetas en su curso".

La esencia del argumento radica en la invariable presencia de una *ley* y *orden*, por imperfectamente que nosotros lo captemos. El adelanto de la ciencia es, desde el punto de vista filosófico, el descubrimiento de la ley y el orden en el universo. La ciencia se limita a leer el libro de la naturaleza, no lo escribe. En algunas ocasiones los hombres de ciencia creen que, porque descubren una ley del universo, no se necesita un legislador; olvidan que nunca habrían descubierto la ley si ésta no hubiese estado allí, y ésta no hubiese estado allí de no existir un Legislador, y el Legislador no existiría a menos que fuera inteligente.

La filosofía moderna considera que el universo es orgánico y que es una unidad. Las cosas no son independientes unas de otras, sino que están relacionadas en el espacio y en el tiempo; pero es incompleta en tanto descansa sobre el orden empírico de espacio y tiempo. Supongamos que se la saque del orden empírico y se la eleve hasta el orden metafísico: la unidad ya no será meramente biológica, sino metafísica. Luego el universo no es simplemente "orgánico", sino *uno*: *uno* por ser *uni-verso*, unidad que no tiene múltiplo absoluto; si lo tuviera, nunca podríamos pensar en esta sumatoria. Pero esta unidad, que constituye el fundamento del orden, es posible sólo a condición de que exista una Inteligencia capaz de captar la extensión de lo múltiple en una *unidad de concepción*. Si el universo es uno, debe serlo porque fue concebido mentalmente como *unidad*, antes aún de su división en la multiplicidad.

La prueba teleológica, partiendo de la característica consistente en el orden experimentable de la naturaleza, infiere que en las cosas, principalmente en los seres vivos, debe admitirse una auténtica finalidad producida por el espíritu; pero, como el espíritu ordenador no hay que buscarlo en los seres particulares naturales ni en el mundo como conjunto (al modo de un alma del mundo), resulta necesario un Ordenador supramundano.

Tales pruebas siguen siendo válidas en la intelectualidad actual. Otras pruebas se apartan de estas clásicas en mayor o menor grado. Los argumentos fundados en el comienzo temporal del mundo o del acontecer cósmico (prueba basada en la *entropía*) razonan, sí, con ayuda del principio de causalidad, pero el centro de gravedad se desplaza a la comprobación de la característica (del comienzo temporal) indicadora de contingencia.

Otros argumentos intentan mostrar directamente a Dios como arquetipo o fin del universo, dejando a un lado la idea de la causalidad eficiente. Entre los segundos se cuenta sobre todo la prueba *eudemonológica*, que se apoya sobre el "principio de infrustrabilidad del fin", y, por lo tanto, en la propiedad de "tener-sentido" que conviene a todo ser; en este caso surge la cuestión de si con ello no se presupone ya la sabiduría del Creador.

Algunos, como Descartes, Kant y otros se han adherido a la llamada prueba ontológica de San Anselmo que parte de una consideración bíblica. Otros dan sustento a la prueba a posteriori, que no es usualmente una prueba empírica, pues se basa en argumentos a posteriori de carácter racional; es el caso de las pruebas del Aquinatense y de sus seguidores.

Finalmente, debemos incluir dos argumentos más sustentados por Jaime Balmes: El de la razón humana y el de la creencia universal del género humano.

La primera manifiesta que: "la comunidad de la razón humana suministra otra demostración de la existencia de Dios. Sea cual fuere el modo con que se desenvuelven en nosotros las ideas, es cierto que hay algunas verdades comunes a todos los hombres. Tales son las aritméticas, geométricas, metafísicas y morales. No es necesario ponerse de acuerdo para convenir que seis y tres son nueve; que los diámetros de un círculo son iguales; que el triángulo no puede ser cuadrado; que no es posible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo; que es preferible la buena fe a la perfidia. Hay entre todos los hombres una comunidad de razón: algo que se presenta a todos, y del mismo modo. Ahora bien. ¿De dónde dimana esa comunidad de pensamiento? No de algún hombre en particular, porque es evidente que no hay ninguno necesario para que la verdad sea verdad: las proposiciones anteriores no dejarán de ser verdaderas, aunque nosotros dejemos de existir; luego esta comunidad de razón depende de un ser superior que nos ilumina a todos, que es el sol de las inteligencias, y que por tanto debe tener propio la fuente de la luz".

La segunda establece que: "Todos los pueblos del mundo han reconocido la existencia de Dios: ¿Cómo es posible que todos se hubiesen engañado? Esta creencia universal prueba que

en el conocimiento del supremo Hacedor están de acuerdo con la voz de la naturaleza. Las tradiciones primitivas del linaje humano, quien ha conservado la memoria, aunque a veces desfigurada, de aquellos momentos en que el primer hombre salió de las manos del Creador, según nos refiere el historiador sagrado. Aquí, la autoridad del sentido común se halla con todos los caracteres que se han señalado para su infalibilidad: es una creencia irresistible, universal; sufre el examen de la razón, y se liga con los fines naturales y morales...

Si sólo hubiesen creído en Dios las tímidas mujeres, los niños o los pusilánimes e ignorantes, la dificultad sería menos fútil; pero cuando esta creencia la han tenido los hombres más valerosos, los más grandes naturalistas, y los filósofos más eminentes, ¿cómo será posible atribuirle al miedo?... Ahí están de común acuerdo la historia y la fábula, la religión y la mitología; ahí están todos los monumentos en que se conservan, enteras o desfiguradas, las tradiciones de los tiempos primitivos" (Filosofía Elemental, ps. 328 y 331).

4.2. NATURALEZA DE DIOS

De lo indicado en el ítem anterior se desprende que Dios es un *ens a se* y deberá estar, como principio supremo, por encima de todo otro ser; será increado y eterno, absolutamente necesario y perfecto, y será esencialmente un espíritu viviente.

Del concepto mismo de Dios, tal como nos lo muestran las anteriores pruebas de la existencia de Dios, se sigue que no puede darse más que un único Dios. "Como uno es el ser indiviso, dice Tomás, para que algo sea uno en grado máximo, es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios" (S.T. q.11 a.4).

La nota característica que Santo Tomás aplica preferentemente a la naturaleza de Dios, como definición de El, es el concepto de *ipsum esse per se subsistens* (el mismo ser existente por sí). La esencia de Dios no es otra cosa que su ser. "En Dios el ser mismo es su esencia" (I Sentencias 8.1.1). El *ipsum esse* no coincide, como bien lo precisa en De ente et Esentia con el *ens universale*. El ser universalísimo es el más simple y el más pobre que se pueda pensar; coincide con el concepto puramente formal del simple "algo". En cambio, Dios es la plenitud de ser, el compendio absoluto de toda perfección, tan infinito que nada nuevo se le puede añadir.

El concepto de Dios, como el ser mismo, en el sentido de plenitud de ser, acusa resabios neoplatónicos. La mejor explicación de este pensamiento se encuentra en Tomás: "El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas" (S.T. q.4 a.1 ad 3)

Sólo Dios tiene el ser por esencia: las criaturas tienen el ser por participación; las criaturas en cuanto son, son semejantes a Dios, que es el primer principio universal de todo el ser, pero Dios no es semejante a ellas: esta relación es la analogía. Con todo, Tomás se cuida de afirmar que: "ningún hombre puede ver la esencia de Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es porque el modo de conocimiento es proporcionado al modo de ser del que conoce" (S.T. 1 q.12 a.11), distinguiendo así el conocimiento racional y metafísico sólo del conocimiento teológico que requiere del auxilio de la Revelación.

Hemos de reconocer que en Tomás "el nombre 'El que es' tanto por su origen - pues se toma del ser -, cuanto porque connota tiempo presente le conviene con más propiedad que el de "Dios", aunque por razón de lo que significa, es más propio el nombre de "Dios", el cual se emplea para significar la naturaleza divina. Y más propio todavía, el nombre "tetragrammaton", impuesto para significar la sustancia de Dios incomunicable, o por decirlo así, singular" (S.T. 1 q.13 a.11 ad 1).

Finalmente hemos de manifestar que tratar sobre la naturaleza de Dios se torna un problema importante en cuanto lleva a saber qué es lo que constituye a Dios como tal. Sin embargo, no se trata de saber lo que Dios es realmente, sino sólo lo que es para nosotros, según nuestro intelecto. Varias han sido las respuestas:

- 1) la esencia divina se halla constituida, según han propuesto algunos autores nominalistas, por la reunión actual de todas las perfecciones divinas;
- 2) la esencia divina es la eseadad o el ser por sí;
- 3) la esencia de Dios es la infinitud;
- 4) la Persona divina es radicalmente omnipotente;
- 5) la Persona divina es, por encima de todo, omnisciente.

Común a estas proposiciones es la idea de que Dios es una realidad incorporeal, simple, una personalidad, actualidad pura y radical perfección. Común a ellas es también la afirmación de que Dios es infinitud, bondad, verdad y amor supremos.

4.3. OPERACIONES DIVINAS

Después de haber considerado la naturaleza divina, sigue lo referente a sus operaciones, pues elaborar sigue necesariamente al ser, y el modo de obrar al modo de ser. En Dios hay dos géneros muy diversos de operaciones: unas *inmanentes*, cuyo término permanece dentro del mismo Dios, y otras *transeúntes*, llamadas así porque producen un efecto exterior y extrínseco a la Divinidad.

Tomás aborda el estudio de las operaciones inmanentes en las cuestiones de la 14 a la 24 de su Primera Parte; y en la cuestión 25 examina el poder, potencia o virtud divina, en cuanto es principio de las cosas existentes fuera de Dios.

Las operaciones inmanentes son dos: entender y querer; de las cuales la operación de querer sigue, lógicamente a la de entender, pues sólo puede amarse un bien previamente conocido. El orden lógico en el estudio de las operaciones divinas es el siguiente:

1ro. De la intelección de Dios, o sea, de la ciencia divina.

2do. Del divino querer, o sea, de la voluntad divina.

3ro. De las operaciones inmanentes que siguen conjuntamente al entendimiento y a la voluntad: de la providencia y de la predestinación.

4to. Del poder divino (operación virtualmente transeunte).

4.3.1. INTELECCION DIVINA

La ciencia de Dios es causa de todas las cosas, por eso en la mente divina deben preexistir todos los modelos u ejemplares que presidan la existencia de todos y cada uno de los seres finitos, por conformidad con los cuales, éstos se digan o sean verdaderos. juntamente con la ciencia divina y en íntima conexión con ella, deben ser estudiadas las ideas divinas (cuestión 15 de la Primera Parte), y la verdad de los seres y por contraposición con esta, la falsedad (cuestión 16 y 17 de la Primera Parte).

Con meridiana nitidez Tomás afirma que el "objeto de la ciencia es la verdad". Refiriéndose a Dios dice que "se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, porque los seres son cognoscibles en la medida que están en acto,... el poder del entendimiento divino en el conocer iguala al de su actualidad en el existir, y, ... Dios está dotado de conocimiento por cuanto está en acto y exento de toda materia y de toda potencia" (S.T. 1 a.14 a.3).

En el artículo 4 de la misma cuestión afirma: "se comprende que, en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el aspecto de entender son una y la misma cosa, por tanto, al decir de Dios que es un ser inteligente, no se introduce en su sustancia multiplicidad ninguna". Pues, "Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es El" (q.14 a.5); dado que "la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas,... pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participa de la perfección divina" (a.6).

4.3.2. VOLUNTAD DIVINA

Partiendo de la inmaterialidad del Ser divino, se busca el por qué de la voluntad de Dios en el divino entendimiento. Si a la forma aprehendida por el entendimiento como conveniente o contrario a la persona inteligente, debe seguir un movimiento o afecto de simpatía o aversión, al cual llamamos apetito intelectual o voluntad; se concluye que todo ser inteligente está necesariamente dotado de voluntad. Por ello Tomás afirma: "En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento" (S.T. 1 q. 19 a.1).

En Dios la voluntad y el querer se identifican con su ser, y, por eso mismo, el objeto primario, fundamental y especificativo de la voluntad es la misma bondad infinita de Dios. Pues en Dios no cabe apetito en el sentido de inclinación, tendencia o deseo de un bien que aún no se posee, sino sólo en el sentido de amor, gozo o delectación en el bien poseído.

Entre los seres de la naturaleza, el sabio tiende a comunicar a los demás los tesoros de su ciencia por medio de la palabra o de la pluma; y los hombres perfectos y santos van derramando por todas partes la bondad de su corazón. La voluntad divina es no sólo perfecta, sino suma e infinitamente perfecta. Pues es conveniente que Dios difunda su bondad de infinitas maneras en la creación de este maravilloso universo. "Dios se quiere a sí mismo, dice Tomás, y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres" (S.T. 1 q.19 a. 2).

La bondad infinita de Dios, que ama como fin, es absolutamente independiente del bien de las criaturas. Estas no añaden un adarme de bondad y perfección a Dios, ni Dios se hace más feliz y dichoso con la existencia de las criaturas. Luego Dios no puede querer las criaturas necesariamente. Si las ama y quiere, es con absoluta y omnímota libertad. Por ello afirma: "como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección puede añadirle, se sigue que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de El" (S.T. 1 q.19 a.3).

No olvidemos que la voluntad de Dios es inmutable, y que una vez que ha puesto un acto de amor, no puede cambiarlo. Por eso se dice que Dios puede querer el bien creado con necesidad hipotética o condicionada. Con necesidad absoluta, Dios tan sólo ama su bondad infinita, que es fin de sí mismo.

4.4. OMNIPOTENCIA DIVINA

Es tan claro como la luz del sol que debe haber potencia activa, y ciertamente potentísima, en el primer motor, que mueve todos los demás motores; en la primera causa de la cual reciben su actividad todas las causas existentes; en el ser necesario por sí mismo, que comunica a los otros seres su existencia y necesidad; en el ser, por esencia, que es causa de la perfección y bondad que se encuentra en cuanto existe fuera del El; en el primer ordenador, que dirige todos los agentes existentes a sus respectivos fines.

"Hemos visto que Dios es acto puro, afirma Tomás, que su perfección es absoluta y universal y que en El no tiene cabida la imperfección. Por consiguiente le compete ser principio activo en grado máximo, y de ningún modo sujeto pasivo" (S.T. 1 q.25 a.1). De este principio se infiere no sólo que Dios es máxime activo, sino, además, que en El no puede tener lugar ninguna potencia pasiva, toda vez que ésta se funda en la imperfección y carencia de acto.

"En todos los agentes se observa que cuanto mejor participan de la forma con que obran, mayor es su potencia para obrar, lo mismo que cuanto más caliente está un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar, y tendría infinito si infinito fuese su calor. Por tanto, como la esencia divina, por la que Dios obra, es infinita, se sigue que su potencia es también infinita" (q.25 a. 2). Pues es ley universal e infalible de Metafísica que debe existir proporción entre la potencia activa y la esencia, en que se funda y apoya. La potencia activa procede, brota, de la esencia, y es como el índice y exponente de su perfección. Ahora bien, la esencia divina, en que se apoya y con la cual se identifica la potencia de Dios, es el mismo ser subsistente e ilimitado. Luego la potencia activa de Dios es ilimitada e infinita.

Si la forma del ser divino es ilimitada, Dios podrá producir todo cuanto tenga razón de ser. Por tanto, el objeto adecuado del poder divino es todo lo interna y absolutamente posible. Dios es omnipotente porque puede hacer todo cuanto sea en sí mismo posible. Lo que es intrínsecamente absurdo, como la cuadratura del círculo, no es en sí mismo posible o factible y, por eso, no puede ser hecho por Dios.

Siempre que se trata de precisar si Dios puede o no puede hacer un determinado efecto, es necesario distinguir cuidadosamente entre potencia *absoluta* y *potencia* ordenada de Dios. La potencia absoluta de Dios, o según su absoluta consideración, puede hacer todo lo que sea intrínsecamente posible. La potencia ordenada de Dios es un poder en cuanto dirigido por su sabiduría, justicia, santidad, etc. Dios puede con potencia absoluta sacar un condenado del infierno, pero no lo puede hacer con potencia ordenada, porque repugna a su justicia.

4.5. PROVIDENCIA DIVINA

La existencia de la providencia divina es una consecuencia lógica que se desprende claramente de la causalidad divina, puesta de manifiesto en todas y en cada una de las cinco vías, y de la ciencia universal e infalible de Dios.

Si Dios es el primer motor que mueve todos los seres a sus respectivas acciones, si es la primera causa a cuyo influjo están subordinadas las causas existentes, si es el ser primero y subsistente que causa en todas las cosas cuanto en ellas hay de perfección y de ser, si es la primera inteligencia que ordena los seres naturales a sus propios fines, y todo esto lo hace por medio de su inteligencia y de su voluntad, no puede de ser sino un agente providente con providencia universal y perfectísima. Todo esto es un corolario obvio de las cinco vías.

Dentro de tratamiento analítico, Tomás gusta dar a cada cuestión su razón propia, formal e inmediata, y por eso se entretiene a demostrar cada una de estas en particular. Sabemos que Dios es causa de toda razón de ser, de perfección, de bondad, que hay en las criaturas: éste es el término formal y explícito de la cuarta vía. Pero las cosas existentes en la naturaleza se dicen y son buenas no sólo por razón de la entidad sustancial, sino también y principalmente, a causa de su actividad y del logro de sus propios fines y de la relación de causalidad y dependencia que tienen unas con respecto a otras, de la cual resulta el orden, perfección y belleza del universo.

Luego Dios es causa no sólo de la bondad sustancial de las cosas, sino también de la bondad que se encierra en la actividad de las mismas, en el logro de sus respectivos fines y en el orden que guardan entre sí y con respecto a todo el universo.

En la providencia es preciso distinguir dos cosas: la concepción y planeamiento de la obra, juntamente con el planeamiento de realizarla, y la ejecución o realización del plan preconcebido. La ejecución o realización de la providencia divina, comúnmente llamada gobierno de Dios, es temporal, no eterna; es una acción divina que termina en la criatura, donde produce la acción, la ordenación hacia el fin, el logro del mismo y el orden. Significa que:

En primer lugar, la providencia comprende el *plan* eterno (vivo en el espíritu de Dios) de conducir a cada una de las criaturas en particular y al conjunto de todas ellas a su objetivo supremo: la glorificación divina. Este plan determina tanto el fin como los medios (disposiciones naturales, condiciones de existencia, etc.).

En segundo lugar, la providencia incluye la ejecución del plan antedicho, o sea *el gobierno del mundo*, que no es sólo resultado de la sabiduría y omnipotencia de Dios, sino efecto de su amor y bondad. Pues la consecución de su fin significa para las criaturas participar en grado diverso de la divina perfección, según su naturaleza. Dios, en la gobernación del universo, se sirve de la actividad de las causas creadas, no porque renuncie a su poder, sino para hacer partícipes a las criaturas de la preeminencia que implica el ser causa.

La providencia es una parte, ciertamente la más importante, de la prudencia, que es la virtud intelectual; por consiguiente, la providencia residirá propia y formalmente en el entendimiento divino, y concretamente en el acto del imperio, que es el más importante y principal en la virtud de la prudencia.

"Según el Filósofo, dice Tomás, lo propio de la prudencia es ordenar las cosas a sus fines, bien sea respecto a nosotros mismos, y por esto llamamos prudente al hombre que ordena sus actos al fin de su propia vida, o bien respecto a los que nos están encomendados en la familia, en la ciudad o en el Estado, ... y éste es precisamente el sentido en que la prudencia o providencia puede predicarse de Dios, en quien nada hay de ordenable a un fin, puesto que el fin último es El mismo. Por consiguiente, lo que en Dios se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines, y por esto dice Boecio que "providencia es la misma razón divina asentada en el príncipe supremo de todas las cosas, que todo lo dispone", y lo mismo se puede llamar disposición a la razón del orden de las cosas respecto al fin, que al del orden de las partes con relación al todo" (S.T. 1 q.22 a. 1).

Según sea natural o sobrenatural el fin establecido por Dios para las criaturas (rationales), se distinguirá una providencia *natural* y una sobrenatural. Que la providencia ejercida de hecho por Dios es sobrenatural, lo sabemos únicamente por la revelación. La *providencia general* se extiende a la totalidad de las criaturas; la *particular*, a los seres racionales, a los cuales los demás están ordenados. Por lo tanto, la providencia es universal, de suerte que con relación a Dios no puede haber azar.

La providencia supone como condición previa, un acto de la voluntad, la *intentio*, o sea el deseo de conseguir un fin determinado. Dios comienza queriendo, deseando (voluntad) difundir su bondad y manifestar la grandeza de su majestad y de su gloria; después ordena, coordina y dirige (entendimiento), por medio de su admirable providencia, los medios por los cuales se ha de conseguir el fin apetecido.

Se entiende por *destino* el conjunto de los sucesos de la vida humana que no dependen de la libre voluntad del hombre. Concebir este destino como una ley ciega que incluso gobierna a la Divinidad (= fatalismo cósmico) es desconocer el poder soberano absoluto de Dios. La obra del destino, a saber: el caer bajo las leyes de la materia, de la vida y de la historia con los males físicos y morales que se manifiestan en estos dominios, es conocida y querida o permitida por Dios.

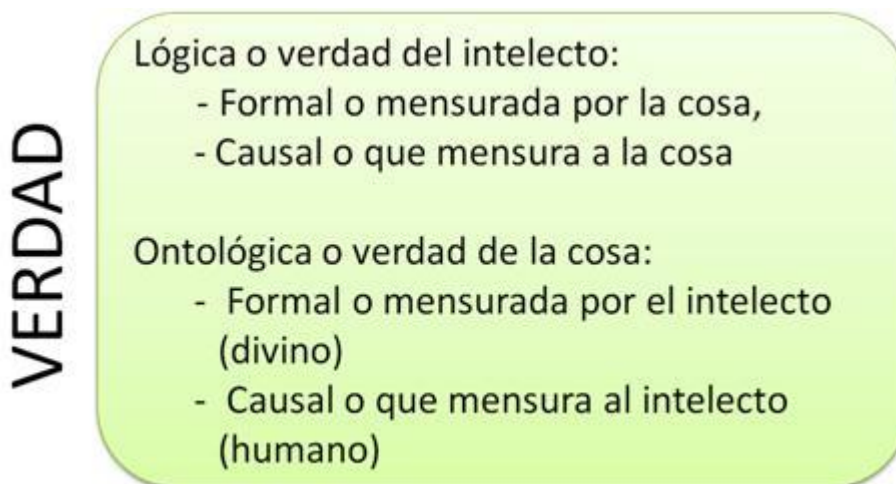
Aceptar el destino como inmutable y arbitraria predeterminación de parte de Dios, ya para la salvación, ya para la eterna condenación (= fatalismo teológico de los mahometanos, del calvinismo), significa suprimir la libertad humana. Ciertamente que nada acontece que Dios no quiera o, por lo menos, permita; pero Dios con su omnisciencia ha incluido en sus decretos la conducta moral libre del hombre.

4.6. VERDADES ETERNAS

El término verdad expresa la relación por la que el ser se ordena al entendimiento, como la bondad al apetito. Tomás manifiesta algunas nociones de verdad en el artículo primero de la cuestión 16 de la Primera Parte de su Summa Theologica.

Entonces, la verdad de las proposiciones no es otra cosa que la verdad del entendimiento, puesto que la proposición, según está en el entendimiento, tiene verdad por sí; según está en las palabras, se llama verdadera, porque significa alguna verdad del entendimiento, y no porque en ella exista, como en el sujeto, verdad alguna (S.T. 1 q.17 a.7).

La verdad de la esencia (verdad ontológica formal) del espíritu humano es su realidad de imagen, que se funda en su semejanza con Dios. La verdad ejemplar primera del ser, especialmente del ser espiritual, es la verdad del Logos divino, por el que ha sido hecho todo (verdad del intelecto divino mensurante o causal).



Existiendo distinción entre la verdad lógica y ontológica, se plantea la cuestión: ¿Dónde reside primariamente la verdad, en el entendimiento o en las cosas? Es primariamente la verdad, verdad de la inteligencia o verdad de las cosas? Aristóteles y Tomás responden: "La verdad se halla primero en el entendimiento que en las cosas" (De Verit. q.1 a.2).

Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952) considera que la verdad no es la realidad misma, el hecho o la materia, que no contiene en sí su propia descripción. Es, más bien, la exacta, completa y acabada descripción de la realidad o del hecho.

La verdad y rectitud de los principios comunes es la misma para todos e igualmente conocida. En la razón especulativa es la misma, pero no es igualmente conocida en las conclusiones. En la práctica, ni es la misma ni igualmente conocida (1-2 q.91 a.4).

La verdad es triple: del conocimiento natural, infuso y adquirido (S.T. 1 q.60 a.1 ad 3). El hombre llega al conocimiento de la verdad de tres modos: recibéndola de Dios, de otro hombre o del estudio; en el primero, es necesaria la oración; en el segundo, la audición; en el tercero, la meditación (S.T. 2-2 q.180 a.3 ad 4). Existen cuatro clases de verdad: verdad de la vida, de

la doctrina, de la justicia y de la palabra (S.T. 1 q.16 a.4 ad 3; q.21 a.2 ad 2; 2-2 q.109 a.3 ad 3).

La verdad está en el entendimiento de Dios propia y primariamente; en el nuestro, propia y secundariamente; en las cosas, secundaria e impropriamente (1 q.16 a.7 y 8).

La verdad, en Dios, se toma de dos modos: propiamente, en cuanto igualdad del entendimiento de Dios, igualdad a su esencia principalmente, y a las criaturas consiguientemente; y metafóricamente, en cuanto es imitación suma del principio. En el primer modo se dice, esencialmente; en el segundo, personalmente, y se aplica sólo al Hijo (S.T. 1 q.39 a.8).

La verdad primera es el fin de todos nuestros deseos y acciones (S.T. 2-2 q.4 a.2 ad 3). Las cosas son verdaderas con una única verdad, la de Dios, como principio eficiente y ejemplar; formalmente, existen muchas verdades (S.T. 1 q.16 a.6, 1-2 q.93 1 ad 3). Teilhard de chardin dice: "la verdad no es otra cosa que la coherencia total del Universo con relación a cada punto de sí mismo" (El Espíritu de la Tierra, 1931). Si es verdad que existe una interacción dialéctica entre el sujeto y el objeto, la coherencia no puede establecerse independientemente del sujeto: es éste quien la descubre, en cuanto centro de perspectiva del universo; es éste mismo quien la "crea", en cuanto centro de construcción de lo real.

La coherencia buscada se manifiesta como una armonización *para* el "yo", es decir, en beneficio del sujeto. ¿Hay, pues, en ello subjetividad? ¿Es ésta la que finalmente triunfa a expensas de la objetividad y, por consiguiente, de la verdad? He aquí la respuesta que da Teilhard: "¿Por qué sospechar de esta coherencia o subestimarla por el hecho de ser nosotros mismos los observadores? (...) La verdad del Hombre es la verdad del Universo para el Hombre, es decir, simplemente, la Verdad" (Esbozo de un Universo Personal).

La veracidad, por la que el sujeto dice la verdad y es llamado veraz, es una virtud. La veracidad, en el sentido de que se dice una cosa verdadera en sí, no es virtud, sino objeto y fin de todas las virtudes (S.T. 1 q.16 a.4 ad 4; q.17 a.1; 2-2 q.109 a.1).

Francisco María Arouet Voltaire (1694-1778) no criticó la Biblia ni la Revelación ni lo sobrenatural. No razonaba; se limitaba a burlarse. En forma deliberada deformaba los hechos de la Biblia para sus propósitos histriónicos. "Mentid como el demonio, decía, no tímidamente, no sólo por un tiempo, sino valientemente y para siempre... Mentid, amigos míos, mentid" (Obras, 1761). Para Voltaire, la verdad no cuenta en absoluto; el éxito lo es todo.

En Alemania se combinaron tres elementos para producir un rechazo de lo sobrenatural: el deísmo inglés, la impiedad francesa y el racionalismo de Christian Wolff (1679-1754). Los hombres de limitado calibre actuaban en las controversias teológicas hasta Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), quien combatió lo sobrenatural con otro tipo de espada: la incredulidad y la indiferencia, sosteniendo su teoría del progreso ilimitado que explicaba la religión en una forma natural, sin exceptuar a la cristiana.

Si la verdad tiene su "lugar" primario en la mente cognoscente, nada habrá que realice el concepto de verdad si dejamos la existencia de toda mente, la divina y la humana. No hay "verdades eternas en sí", en el sentido que habla Bernhard Bolzano (1781-1848) fundador de la "Lógica Pura", en su Doctrina de la Ciencia. Existe solamente la verdad única, primera, eterna e inmutable, por la que es verdadero todo lo que es verdadero (De Vert. q.1 a.4-6). La llamada eternidad de las verdades ideales, de las verdades matemáticas, por ejemplo, es la intemporalidad de la validez intemporal, en la esfera de los objetos abstractos.

La expresión verdades eternas puede remontarse a Platón, pudiendo distinguirse entre la noción de verdades eternas y otras nociones afines, como las de nociones comunes, ideas innatas, principios evidentes, etc.. Todas estas nociones tienen en común el presuponer que hay una serie de proposiciones, principios, verdades, etc., que son incommovibles, universales y absolutamente ciertos.

Las verdades eternas por sí solas no serían ni eternas ni tampoco verdades; es menester que procedan de un foco que las engendra y mantiene. Pues las verdades eternas no pueden aprehenderse mediante los sentidos, pero tampoco mediante la sola razón; son aprehendidas por el alma cuando ésta se orienta hacia Dios y ve las verdades en cuanto son iluminadas por Dios. Entonces, la noción de verdades eternas está estrechamente relacionada con la noción de iluminación divina.

La expresión *verdad eterna* no se reduce a "proposición lógicamente necesaria", ya que si así fuera no tendría ningún sentido la doctrina de la iluminación divina y la idea de Dios como fuente de la verdad.

Tomás admite la noción de *verdades eternas* en cuanto implica que "la verdad tiene eternidad en el intelecto divino porque sólo el intelecto divino es eterno". La consideración de las verdades eternas hacen exclamar a Teilhard de Chardin: "Yo iré hacia el porvenir, más fuerte gracias a mi doble fe de hombre y de cristiano" (Tierra Prometida).

Desde tiempos de Jaime Balmes (1810-1848) se considera como verdades fundamentales:

- El principio de no-contradicción (*primum principium*), que como principio *ontológico* se enuncia así: "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto", y, como principio *lógico* se le enuncia: "no a la vez P y no P", donde P es símbolo de un enunciado declarativo.
- La existencia del yo que investiga (*primum factum*).
- La capacidad de la razón para la verdad (*prima conditio*).

BIBLIOGRAFIA

- Abarca Fernández Ramón, El Proceso del Conocimiento, Gonoseología o Epistemología, Tipografía El alva, Arequipa, 1991.
- Abbagnano Nicolás, Historia de la Filosofía, Ed. Montaner y Simon, Barcelona, 1978.
- Agustín. De Civitate Dei, trad. francesa de P. Labriolle, Ed. Carnier, París, 1957.
- Balmes Jaime, Filosofía Elemental, Sucesores V. Salvá, París, 1872.
- Biblioteca de Autores Cristianos, Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, Madrid, 1965.
- Biblioteca de Autores Cristianos, Historia de la Filosofía, 1985
- Biblioteca de Autores Cristianos, Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.
- Bravo Francisco, Teilhard de Chardin, su Concepción de la Historia, Ed. Nova Terra, Barcelona
- Brugger Walter, Diccionario de Filosofía, Editorial Herder, Barcelona, 1969.
- Bultmann R., Histoire et Eschatologie, trad. francesa de R. Brandt, Ed. Delachaux et Niestlé, 1959.
- CELAM y Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social, Fe Cristiana y Compromiso Social, Tipo. Offset Sesator, Lima, 1981.
- Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Diccionario de Filósofos, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986.
- Chevalier Jacques, Historia del Pensamiento, Editorial Aguilar, Madrid, 1963.
- Coreth Emerich, Harald Schöndorf, La Filosofía de los Siglos XVII y XVIII, Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- Coreth Emerich, Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricken, La Filosofía del Siglo XX, Editorial Herder, Barcelona, 1989.
- Coreth Emerich, Peter Ehlen, Josef Schmidt, Filosofía del Siglo XIX, Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- Cullman Oscar, Le Christ et le Temps, Ed. Delachaux et Niestlé, París, 1966.
- Danielou Jean, Le Mistère de l'Histoire, Ed. Seuil, París, 1953.
- Darwin Carlos, El Origen de las Especies, Imprenta Nuevo Mundo, México, 1969.
- Didier Julia, Diccionario de Filosofía, Editorial Diana, México, 1983.
- Diez Plácido y Ricardo Herrero-Velarde, Revolución Marxista y Progreso Cristiano, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1968.
- Flores D'Arcais Guisepppe e Isabel Gutiérrez Zuloaga, Diccionario de Ciencias de la Educación, Ediciones Paulinas, 1990.
- Gottlieb Söhngen, Propedéutica Filosófica de la Teología, Ed. Herder, Barcelona, 1963
- Guitton Jean, Histoire et Foi, en L'Homme et l'Histoire, París, P.U.F., 1952.
- Haeffner Gerd, Antropología Filosófica, Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- Hirschberger Johannes, Historia de la Filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1986.
- Keller Albert, Teoría General del Conocimiento, Editorial Herder, Barcelona, 1988.
- Leclercq Jacques, Las Grandes Líneas de la Filosofía Moral, Ed. Gredos, Madrid, 1954.
- Meinviele Julio, Teilhard De Chardin o la Religión de la Evolución, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1965.
- Mounier Emmanuel, Manifiesto al Servicio del Personalismo, Ed. Taurus, Trad. por Julio D. Gonzáles Campos, Madrid, 1965.
- Nogar Raymond J., La Evolución y la Filosofía Cristiana, Editorial Herder, Barcelona, 1967.
- Quiles Ismael, Filosofía del Cristianismo, Editorial Cultural, Buenos aires, 1944.
- Ricken Friedo, Etica General, Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- Ricken Friedo, Filosofía de la Edad Antigua, Editorial Herder, Barcelona, 1990.
- Ricoeur Paul, Histoire et Verité,, Ed. Seuil, París, 1855.
- Sheen Fulton J., Filosofía de la Religión, Ed. E.D.H.A.S.A., Buenos Aires, 1957.
- Verneaux Roger, Epistemología General o Crítica del Conocimiento, Editorial Herder, Barcelona, 1989.
- Weissmahr Béla, Ontología, Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- Weissmahr Béla, Teología Natural, Editorial Herder, Barcelona, 1986.

ADUCA 06.07.91

Si tu corazón late más a prisa
viendo a tus alumnos
Si cada rostro en el aula es para ti

un alma que se debe cultivar
Si cada hora de clase
se ha escapado muy rápido
Si quieres más tu trabajo
cada día que pasa
Si las dificultades inevitables
te encuentran sonriente
Y las ilusiones de un mañana mejor
te mantienen firme
Si tu justicia
sabe investirse de amor
Si combates el mal
pero no al que ha caído en él
Si sabiendo tantas cosas
no te crees sabio
Si sabes volver a estudiar
con sencillez y esfuerzo
Si al igual que interrogas
sabes sobre todo responder
Si sabes ser alumno
permaneciendo maestro
Si ante la belleza
te conmueves
Si ante la verdad
te rindes libremente
Y si ante la justicia
te pones siempre de pie
Si tu vida es lección
y tu palabra silencio
Si tus alumnos quieren
asemejarse a ti
Entonces:
Tú eres Maestro

(De un poema anónimo)