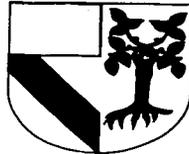


308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA /

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



“HOMO COHAERENS”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

ARTURO BRIBIESCA VADILLO

DIRECTOR DE TESIS

DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS

MÉXICO D.F.

2002

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dios. por las interminables oportunidades para seguir adelante.

A Fabi. mi mujer. presente y futuro. quien con su amor le otorga unidad y coherencia a mi esfuerzo, a mi felicidad.

A mis padres. que todo lo rodearon de amor en mi formación.

A mis hermanos. baluarte y refugio filial en esta sociedad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mis amigos. por su tolerancia y apoyo constante.

...urizo a la Dirección General de Biblioteca.
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso
contenido de mi trabajo recensionado.
NOMBRE: Arturo
Biblicca Vadillo
FECHA: 02 de julio 2003
FIRMA: [Firma]

B

HOMO COHAREN S

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1: "LA NATURALEZA DEL ALMA"	
1.-El alma:	17
a) El alma como principio de vida.	17
b) La unidad substancial del alma.	23
c) La mediatez en el conocimiento del alma:	27
c.1) Clasificación del alma.	29
c.2) La triple causalidad del alma.	30
Capítulo 2: "LAS FACULTADES INFERIORES DEL HOMBRE"	
1.- Qué son las facultades.	35
2.- Dos modos de existir y dos funciones:	37
a) Lo sensible.	37
b) Lo intelectual o ideal.	41
c) La adquisición de formas o el conocimiento.	45
d) El apetito o lo tendencial.	49
3.-Fenómenos psíquicos inferiores:	52
a) Conocimiento sensible:	53
a.1) Los sentidos externos.	56
a.2) Los sentidos internos:	57
a.2.1) El sentido común.	58
a.2.2) La imaginación,	60
a.2.3) La estimativa.	63
a.2.4) La memoria.	67

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

b) El apetito sensible:	68
b.1) El concepto pasión y sus implicaciones.	68
b.2) Clasificación aristotélica de las pasiones.	72

Capítulo: 3 “LAS FACULTADES SUPERIORES DEL HOMBRE”

1.-El conocimiento intelectual:	77
a) El objeto de la inteligencia.	82
b) La ciencia:	105
b.1) ¿Qué es la ciencia?.	106
b.2) El método científico.	117
2.-El apetito intelectual o la voluntad:	126
a) El acto volitivo.	127
b) Los doce pasos de la interacción inteligencia-voluntad.	130

Capítulo 4: “LA PERSONA”

1.- Qué significa ser persona.	137
2.-La libertad:	141
a) Las formas de la libertad:	148
a.1) La libertad de actuar, la trascendencia de la libertad.	149
a.2) La libertad de querer, la inmanencia de la libertad.	150
3.- La dignidad humana:	160
a) La intimidad.	163
b) La trascendencia:	165
b.1) El paraíso y el infierno.	174
4.- La Felicidad.	180

5.- El Amor.	197
6.- La naturaleza social del Hombre:	205
a) La educación.	210
b) La cultura.	217
c) Los valores.	219
CONCLUSIONES	227
BIBLIOGRAFÍA	243

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo presenta una breve visión de las cuestiones medulares desde una visión de la Antropología Filosófica. A lo largo de la obra se desarrollan de una manera progresiva los aspectos fundamentales en la comprensión de la unidad ontológica del ser humano. La intención final radica en lograr estructurar un argumento convincente que demuestre que el fin de la existencia del hombre es posible de alcanzar, en el grado de perfección que le pertenece como entidad racional, sin olvidar la trascendencia espiritual que le corresponde por esencia.

En el fondo, la obra es de una intencionalidad teleológica. Sólo a través del análisis sistemático y congruente de nuestra naturaleza, determinando y señalando las interrelaciones facultativas que operan en el actuar cotidiano, se puede entender la lógica del fin último de la existencia, así como la congruencia vital que se requiere para actualizar el ser en los hábitos que lo orienten al fin: "la felicidad". Todo el texto está organizado en la pretensión de demostrar argumentativamente el fin y eje rector de todas las reflexiones antropológicas: ¿Qué es la Felicidad! La respuesta a esta tesis es simple. La felicidad es el carácter de la acción que imprimen los actos llevados a cabo con coherencia vital. Esta congruencia existencial es la acción que respeta el Ser, el Pensar y el Hacer de cada persona. unificados en el fin y orientados hacia el bien.

Para lograrlo, se optó por un análisis que partiera de lo más particular e individual del hombre en su naturaleza y sus acciones, hacia lo social en la realización existencial.

Las reflexiones se encaminan inicialmente a explicar cómo son las facultades esenciales, cómo se perfeccionan y cómo interactúan entre ellas. Este estudio nos determina la naturaleza objetiva con la que todo hombre nace, esa forma de ser que debe actualizar sus potencialidades en los hábitos adecuados al bien. Es lo que se postula en la obra como el "Ser" del hombre. Posteriormente, se analiza la posibilidad de que el hombre tome las decisiones adecuadas a través de sus reflexiones, decisiones que cumplan con los fines particulares que ayuden a perfeccionar al Ser. Es la segunda parte de la coherencia vital: el "Pensar". Por último, se explica cómo el hombre necesita de la convivencia social para alcanzar el Pensar justo que le permita perfeccionar el Ser. El amor se convierte en la clave que orienta al autoconocimiento, conocimiento indispensable para que el Pensar sea congruente con el Ser. La naturaleza propia del amor lleva encerrada en sí misma la gran paradoja de la existencia humana: "La realización del Yo en el fin último del hombre, sólo es posible a través del abandono del egocentrismo existencial". Es aquí donde se manifiesta el tercer elemento de la coherencia vital: el "Hacer". Sólo obrando en el amor se cierra el círculo de pertinencia entre Ser, Pensar y Hacer.

El hombre nace siendo Homo Sapiens, pero a lo largo de su vida deberá llegar a ser Homo Cohaerens para alcanzar la Felicidad.

El presente escrito se encuentra dividido en cuatro capítulos. Los tres primeros explican la naturaleza objetiva de la esencia humana, se dedican a comprender cómo es la universalidad de la primera naturaleza y cómo se perfecciona en la individualidad de los hábitos, la segunda naturaleza. Es el estudio de la dimensión que se ha rotulado como el "Ser". El capítulo cuarto profundiza en las reflexiones de la persona, para determinar cómo la libertad es el factor primordial en todo el hacer del hombre. Analiza cómo las decisiones que se toman van construyendo la intimidad del ego, generando el campo subjetivo del pensamiento y la experiencia propia de cualquier persona. Aquí se estudia la dimensión que hemos llamado el "Pensar". Por último, el cuarto capítulo también habla de nuestra naturaleza social. En este capítulo se determina la necesidad de el amor para alcanzar la felicidad, por lo mismo, el hombre se ve comprometido a convivir con los demás para realizarse. Es la tercera dimensión: el "Hacer".

Detallándolo un poco más, el primer capítulo, "La Naturaleza del Alma", hace una breve introducción al estudio de lo psíquico para fundamentar la necesidad de la existencia de el alma. Si ésta no existe, la única antropología posible es la fisiología mecanicista. El capítulo parte de mostrar algunos argumentos de su existencia.

El estudio inmanente de la naturaleza anímica es de suma complejidad, la mayoría de la comprensión de su existencia se reduce a evidencias, que al serlo son simplemente mostrativas y, por lo tanto, no es posible elaborar un argumento discursivo *a priori* de su existencia. Ante esto, nos queda disponible el procesar las ideas de automovimiento y la conciencia del Yo pensante para sostener su acto de ser. Una vez aceptada la realidad del alma se señala la indispensable unidad de ésta en todo el actuar del hombre. El alma es el centro de gravedad de todo el operar, hay diferentes facultades y acciones, pero todas son de sólo un alma. Posteriormente, se explica la clasificación aristotélica de alma vegetal, animal y racional, y para finalizar esta parte del texto, se señala la triple causalidad de la *psique* como forma sustancial, motor o causa eficiente del movimiento del viviente y como causa final de la existencia corporal del ser orgánico.

El segundo y tercer capítulo, "Las Facultades del Hombre", desarrolla todo el estudio de la primera naturaleza del ser humano, su estructuración en diversas facultades y su perfeccionamiento en los hábitos que generan la segunda naturaleza. Se inicia explicando el concepto de facultad para, posteriormente, analizar cuatro manifestaciones de la realidad en las que se arraigan las operaciones de nuestra vida racional: dos formas de ser y dos formas de operar. Las dos formas de ser son lo sensible y lo intelectual. Lo sensible hace referencia al campo de la materialidad en el fenómeno del actuar de lo animado. Lo intelectual habla de la realidad formal que sustenta toda sustancialidad de cualquier ente. Se explica lo ideal no como un mundo aparte platónico, sino como la formalidad intelectual insertada en la materialidad. Posteriormente, se

explica a las dos formas de actuar: el conocer y el apetecer. En el conocer, se habla de la adquisición y almacenamiento de formas que generan la experiencia aprendida. El apetecer, plantea la tendencia en el viviente a los bienes de los que carece y necesita para actualizarse.

Posteriormente, combinando las cuatro manifestaciones, se reflexiona sobre los cuatro grandes géneros de fenómenos psíquicos en los que se clasifican las facultades siguiendo el principio *agere sequitur esse*: el conocimiento sensible, el apetito sensible, el conocimiento intelectual y el apetito intelectual. Se avanza a lo largo del capítulo especificando las operaciones y las facultades concretas que pertenecen a cada género de fenómeno psíquico, no sin ir marcando las reflexiones teleológicas necesarias que vayan unificando el criterio de unidad en el fin. En algunos casos, al término de una sección, se hacen algunas distinciones de carácter ético para determinar cómo el hombre se perfecciona en el bien, esto con la finalidad de dejar claro cómo se puede respetar el "Ser" para alcanzar la coherencia vital.

Hay tres momentos importantes en esta parte del texto, en los que habrá que poner atención, son los referentes a la apetencia de los vegetales, la existencia de un subconsciente como hábito, y la posibilidad del conocimiento del singular en el ejercicio de la verdad. Por lo mismo, se desarrolla toda una sección especial dentro del conocimiento intelectual para explicar qué es la ciencia y sus posibilidades. Son momentos en los que se sostienen diversas posturas desarrolladas de una forma básica. Cada uno de estos momentos representa un amplio campo de trabajo para reflexiones futuras.

El cuarto capítulo desarrolla el estudio del concepto de persona para orientar el trabajo hacia la comprensión de la subjetividad de la experiencia de todo sujeto. Si se entiende la espiritualidad del hombre es posible sostener que el eje rector y primacía de todo el obrar le corresponde a la Libertad. El hombre no es un ser acabado y cerrado en su esencia, somos el para sí que debe actualizarse a sí mismo en cada acto. La interacción entre la inteligencia y la voluntad nos abre todo un mundo indeterminado de posibilidades en la realización del ser. La necesidad natural innata que manejamos en el capítulo dos, se ve comprometida y desbordada por la oportunidad de generar, **crear**, nuestra propia realidad subjetiva, realidad que no se agota en la especie.

Esta parte de la tesis señala las diferentes modalidades en las que se presenta el ejercicio de la libertad. Inicia explicando la libertad de ejecución. Ésta se estudia desde sus aspectos morales, políticos y físicos. Después se explica la libertad de elección. Ésta, a su vez, es dividida en la libertad de ejercicio y la libertad de especificación. Al igual que en el segundo y tercer capítulo, a lo largo de éstos se van expresando una serie de juicios de carácter ético para seguir orientando el texto hacia el perfeccionamiento del hombre hacia el fin. El *prius* de la libertad en la acción humana debe siempre ser congruente con el ser y el hacer para llegar a ser feliz. Después de haber analizado el libre albedrío, se profundiza en tres conceptos claves del texto: la dignidad, la felicidad y el amor. El primero es abordado desde el parámetro de singularidad y subjetividad existencial que estructura la bondad que debe ser alcanzada por cada uno, radicada en los derechos que todo hombre tiene por esencia.

En este punto se establece la posibilidad de la trascendencia espiritual en la corrupción de nuestra materialidad, así como se hace también un breve análisis ontológico de la realidad de la inmortalidad. Adelante, el concepto de felicidad es definido como la congruencia existencial ya señalada. Y por último, el amor se convierte en un tema indispensable dentro de la unidad de la obra.

Este término no debe ser comprendido como un sentimiento, sino como el carácter de una acción de la voluntad. Sólo en el amor, el aceptar la bondad desinteresadamente, se da la posibilidad de que el hombre complete el círculo de autoconocimiento que le permita alcanzar una consistencia total en su actuar. El amor es el valor de los valores que orienta toda la vida al bien. Es éste el elemento radical que acaba de perfeccionar las facultades dentro del SER, satisfaciendo los bienes espirituales y, a la vez, se convierte en el detonador del autoconocimiento real que permite orientar adecuadamente el PENSAR hacia la felicidad. El HACER, que permite el fin último, es el obrar amoroso.

El cuarto capítulo es una breve síntesis de los aspectos medulares de la convivencia social. Si el amor es indispensable en la realización, éste sólo es posible vivirlo en el interactuar con los demás. Esta última parte de la tesis inicia explicando cuál es la causa de que el hombre sea *zoon politicon*. La distribución de los bienes espirituales, actuar regido por el amor, se convierte en la causa de nuestra naturaleza política. Cuando no se organiza y rige una sociedad en este principio, se cae en comunidades desvirtuadas en el fin. En esta parte del texto se analizan algunas modalidades de comunidades viciadas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En esta sección del ensayo, también se analiza el papel de la autoridad como elemento necesario dentro del bien común. Posteriormente se habla de la educación como el medio para orientar adecuadamente a cada persona para la justa convivencia con sus semejantes. Aquí nos apoyamos en la visión Tomista de la formación de la persona.

Hacia el final, se explica el papel de la cultura en la conformación de una sociedad justa. La cultura es una realidad. No existen comunidades aculturales. Todos llevamos la herencia de una conciencia vital estructurada y conformada en el perfil propio de la ideosincracia de cada pueblo. Los hábitos estructurados en la distribución de bienes se convierten en las leyes y normas necesarias impuestas por la autoridad o la tradición y costumbre dentro del marco del bien común, o así debería de ser. Para estas normas y leyes son necesarios los valores. Se explica de una forma concisa qué son los valores y se explican al trabajo y la confianza como los baluartes de la convivencia, sin olvidar que el valor de los valores es el amor.

Se concluye finalmente los aspectos éticos que cierran la bondad de un ser humano. Lo social es originado en la necesidad de amar, y el amor nos obliga a realizarnos en los demás. Ésta es la última reflexión moral. La perfección del hombre depende de actualizar su singularidad en los bienes particulares que colmen sus necesidades de acuerdo a su naturaleza, pero con la intención de entregar el fruto de sus acciones, su trabajo, a los demás, para posibilitar de esta forma que el Ser, el Pensar y el Hacer sean

congruentes entre ellos, generando la satisfacción de los bienes espirituales y así posibilitar el alcanzar la felicidad.

Estudiar filosofía es un encuentro muy íntimo con uno mismo. El enfrentarse constantemente a las diferentes posturas filosóficas e ideológicas que circulan cotidianamente en la mentes de los profesores y los alumnos, genera una gran incertidumbre, sentimiento que se traduce en la angustia intelectual que aborda todo nuestro ser. Uno se da cuenta que la preciada claridad y distinción no es cuestión de unas cuantas respuestas, sino de toda una vida de estudio y reflexión. Este trabajo no pretende ser un tratado extenuante y completo de las cuestiones esenciales e importantes de la comprensión de nuestra naturaleza, tan sólo es una breve determinación personal de los elementos básicos del quehacer especulativo acerca del ser humano. Esta tesis contiene las breves respuestas que orientan como paradigmas y fundamentos mi introspección racional en el amplio mundo de la Filosofía.

Es necesario decir que la tesis surgió con la idea de demostrar de la manera más convincente la hipótesis del "*Homo Cohaerens*" como una explicación de la Felicidad; sin embargo, el resultado final no alcanza del todo cumplir con este propósito. Mucho del trabajo se convierte en una exposición meramente informativa de aspectos fundamentales de la antropología clásica. Existe un mínimo esquema argumentativo de la demostración de la hipótesis manifestada como la interacción del Ser, el Hacer y el Pensar. Pero es necesario advertir que, para alcanzar esta explicación, se tocan muchos temas de una manera rápida. Algunos de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

éstos necesitarían de un mayor desarrollo y sustentación para demostrar con más precisión lo postulado o sugerido.

Aún así, viendo el trabajo como un todo, se puede decir que es una síntesis de los elementos fundamentales que en una hermenéutica personal representan los elementos claves de la comprensión de la naturaleza del hombre y del fin de su existencia. El texto va exponiendo de una manera creciente los aspectos claves que van construyendo significativamente un mapa o esquema lógico de lo que forma mi concepción de la naturaleza del hombre. Se puede decir que es un esfuerzo personal para otorgarle sentido y orden a muchas ideas dispersas dentro de mi conciencia.

Por último, me queda pendiente el profundizar y desarrollar las afirmaciones que pueden ser analizadas y estructuradas con mayor detenimiento en argumentaciones, para que alcancen un mayor grado de demostración. Las tesis de la demostración a priori de la existencia del alma desde la conciencia concomitante del Yo intelectual; la apetencia de los vegetales; la duplicidad de facultades con la estimativa; el conocimiento del singular como el abstracto genérico, lo específico predicativo, y lo concreto propio; el subconsciente como el hábito de la conciencia vital de la interacción del intelecto agente, el paciente y la voluntad; la trascendencia espiritual; el amor como aceptación del bien desinteresadamente, los valores como entes racionales de la convivencia, principios rectores del obrar social y la hipótesis desde la que surgió este trabajo: la felicidad como coherencia vital. Todos éstos son temas que pueden tratarse en estudios separados cada uno. Cada una de estas ideas representan por sí solas un campo de estudio enorme. Sin embargo, el

texto tan sólo pretende presentarlos como los elementos rectores dentro del entendimiento de nuestra naturaleza, elementos prioritarios en la comprensión del fin último: **la Felicidad.**

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO I

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO I

LA NATURALEZA DEL ALMA

1.- EL ALMA

a) El alma como principio de vida:

El problema en el estudio del hombre comienza con la posibilidad que tenemos para determinar la naturaleza animada de éste. Si no fuera posible demostrar y especificar el alma como principio metafísico, no tendría caso realizar un estudio en el que su eje rector fueran las acciones psicológicas de su existir. Por ende, es necesario partir del concepto mismo de alma para cimentar de una forma más objetiva el estudio del ser humano.

Aristóteles en su libro *De Anima* realiza un análisis ontológico del ser vivo. La originalidad de abordar la cuestión desde la estructura inmanente y trascendente del viviente abre la puerta para una mayor comprensión de éste. El alma, "ψυχή", como estructura inmanente.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

εντελεχία πρώτη,¹ determina la sustancialidad del acto de ser de los entes con automovimiento. La esencialidad genérica del alma se encierra en la posibilidad del automovimiento de los entes con unidad substancial. De entrada esto parece algo retórico, pero contiene la clave de la existencia inmaterial; la existencia superior al puro mecanicismo materialista. Si recordamos la primera ley de la dinámica newtoniana de su famosa obra "*Principia*": "*Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare*"², nos vemos obligados a afirmar categóricamente que todo cuerpo material permanece en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme mientras no sean alterados por una fuerza exterior a éste. Esta ley de la filosofía de la naturaleza determina la inercia de todo ente material.

Aristóteles, desconociendo este principio de la Física Moderna, comprendió que la única oportunidad para ir en contra de ésta, es que existan seres cuyo principio no sea material. En este punto en concreto cabe el debate contemporáneo de la neurobiología.

Según ésta, el movimiento de los seres animados es producto de las reacciones químico-eléctricas de su estructura fisiológica. Es cierto que la corporeidad del hombre está sujeta a las leyes físicas, químicas y biológicas de la naturaleza. Somos seres racionales, no puramente intelectuales; sin embargo, si hacemos una profunda reflexión de la

¹ De An., lib. II, c. 1, 412 a, 21.

² Isacc Newton, Principia; apud. H.E. White, *Física Moderna*, ed. UTEHA, México, 1982, p. 86.

causalidad eficiente de este devenir, alcanzaremos a concluir que, a pesar de la interacción de estímulos materiales, debe de existir un acto primigenio que le dé sentido a la potencialidad de estas reacciones sensibles, y ese acto no puede estar sujeto a la pura materialidad. Como dice Aristóteles: "Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función del sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo."³ El acto sustancial vital no puede ser puramente material porque éste sería la pura potencialidad, y, por lo tanto, la inmovilidad absoluta. Si habíamos hablado del automovimiento como la **cualidad** que señala Aristóteles en la cita anterior, y la pura materialidad nos lleva a la carencia de éste, es necesario que los seres vivos contengan un principio inmaterial de automovimiento llamado alma, de otra forma la inercia sería causa necesaria y suficiente de su dinámica existencial.

También se podría argumentar en contra, que el acto original es resultado del acto anterior de sus procreadores, y éste a su vez sería causado por otro acto anterior en el equilibrio del cosmos. Para este punto, la explicación del motor inmóvil aristotélico⁴ es suficiente para dejar clara la relación entre acto y potencia, y más aun, se llegaría a la afirmación de la existencia inmaterial de una forma alternativa. Se comprendería la ausencia de potencia en el acto puro, la ausencia de materialidad. De esta

³ De An., lib. II, c. 1, 412a 17-30

⁴ Cfr. Metafísica XII, 7.

forma se tendría una premisa de apoyo que sustentaría “analógicamente” la inmaterialidad de la forma del ser vivo.

Entre más se profundice en el estudio del alma, más evidente es la dificultad de su concepción intelectual. Santo Tomás creía que el conocimiento del alma era de gran complejidad; según él se necesita de un gran estudio para llegar a comprenderla.⁵ Aristóteles creía que el alma no es demostrable, que es un principio evidente, y al ser evidente tan sólo puede ser mostrado.

Quizás convendría dividir en dos el análisis ontológico del alma para dar más luz a la cuestión. Etienne Gilson, en su libro “El Ser y los Filósofos”, deja en claro la diferencia entre el concepto de ser como sustantivo (lo inmanente), al concepto de ser como verbo (lo trascendente)⁶. El ser como sustantivo no es demostrable, ya que la más mínima explicación conceptual de éste conlleva una determinación, ésta obligaría a limitar el $\alpha\rho\chi\eta$ de la realidad, y por lógica dejaría de ser ese primer principio. De una manera análoga, la concepción intelectual de la cualidad sustancial del viviente es una cuestión, en ocasiones, de evidencias y no de demostraciones; el automovimiento es una prueba contundente de la vitalidad, y todas las discusiones y objeciones en su contra, acaban en un debate metafísico en el que predomina la inmaterialidad como sustento de lo tangible como ya se explicó. Santo Tomás de Aquino sostenía la evidencia de esta cualidad: “ Pues bien, lo

⁵ In I Sen., d. 3, q. 3, a.5; apud., Cornelio Fabro, Introducción al Problema del Hombre, Rialp, Madrid, España, 1990.

⁶ Cfr., Etienne Gilson, El Ser y los Filósofos, EUNSA, Pamplona, España, 1984.

primero que nos mueve a decir que un animal vive es que empiece a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento, y cuando ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida.”⁷

Por la otra parte el estudio del ser como verbo lo explica Gilson como la cópula de una acción determinada de un sujeto. De esta forma el concepto ser es determinable, predicable y es una realidad mediata. También análogamente el alma puede ser estudiada por sus acciones, teniendo en claro que las facultades no son la esencia del alma: “Las potencias o facultades no son lo mismo que la esencia del alma, se distinguen realmente aunque no se dan separadas o independientes, porque: 1) las operaciones del alma no son sustancias sino accidentes; sólo en Dios se identifican su ser y sus actividades. 2) Porque si la esencia del alma fuera principio inmediato o próximo de operaciones, todo viviente finito estaría realizando en acto y siempre sus actividades vitales, pero esto no es así porque a veces vemos y a veces no, a veces nos alimentamos y a veces no, etc., y esto sucede en todo viviente de la Naturaleza.”⁸ Este estudio es el que se menciona como la dimensión trascendente del alma. El acto más propio de lo animado son los apetitos del bien. Estas tendencias son la causa final del ya tan mencionado automovimiento.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁷ Sum. Theol., I, q. 18, a. 1.

⁸ Carlos Kramsky Steinpreis, Antropología Filosófica, México, 1997, p. 49.

Esta acción concreta en la que podemos observar autonomía móvil del apetito es exclusiva de los seres vivos. Aún las pseudo-inteligencias artificiales o sistemas expertos carecen por completo de esta facultad. Más adelante explicaremos con detenimiento esta función peculiar que distingue a los inertes de los animados. Continuando, para el estudio de la forma de ser no existe camino más correcto que el análisis de las facultades desde las acciones: "Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento."⁹

b) La unidad substancial del alma

Es necesario en este momento discurrir acerca de la unidad substancial del alma. Acabamos de afirmar que la "quididad" se determina desde el estudio de las operaciones. Esto parece fragmentar al hombre. Basta recordar la Dualidad Cartesiana para dividir al ser humano. Descartes postula una doble sustancialidad partiendo del principio de la no reductibilidad de las acciones materiales y las espirituales: "Pero aunque un atributo cualquiera sea suficiente para darnos a conocer la substancia, sin embargo, hay uno en cada substancia que constituye la naturaleza y su esencia y del que dependen todos los demás. A saber, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia pensante. Pues todo lo demás que puede atribuirse al cuerpo, presupone la extensión y es solamente modo de lo extenso; igualmente, todas las

⁹ De Anima, II, c. 2, 413b, 10-14

propiedades que encontramos en la substancia que piensa no son sino manera diferentes de pensar".¹⁰ En cierta forma es como aceptar que se tienen dos almas, ya que las operaciones del pensar pertenecen a la "res cogitans" y las operaciones de lo corpóreo pertenecen a la "res extensa".

Pero si son operaciones vitales, deben ser un principio vital: "Las potencias o facultades son principios próximos de operaciones, y el alma es el principio último o radical de las operaciones vitales."¹¹ De esta forma: dos fuentes o principio de operaciones, *ergo*, dos almas. Los esfuerzos críticos kantianos en la división de la razón pura y la razón práctica, los intentos de Leibniz de postular la mónada como sustancia real: "Podría darse el nombre de entelequias a todas las substancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección, y hay en ellas una suficiencia que las hace fuentes de sus acciones internas y por así decirlo autómatas corpóreos. Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas."¹² y el panteísmo espiritualista de Spinoza: "Ninguna substancia, fuera de Dios, puede ser dada ni concebida. Todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios. ",¹³ no son más que intentos de reunir lo separado equívocamente.

¹⁰ Principios de la filosofía I, 53; apud. R. Verneaux. Textos de los grandes Filósofos, Edad Moderna, p. 34.

¹¹ Carlos Kramsky, op. cit., p. 51.

¹² Monadología, I, La Mónada, 18, 19; apud. R. Verneaux, Textos de los grandes Filósofos, Edad Moderna, p. 96.

¹³ Ética, primera parte, Axiomas 1, 14-16; apud. R. Verneaux, Textos de los grandes Filósofos, Edad Moderna, pp. 69 -70.

El argumento más contundente de la unidad substancial del alma es, curiosamente, quizás, la única prueba racional de la existencia del alma. Parece ser que nos estamos contradiciendo, ya que habíamos sostenido que la existencia del alma en su substancialidad es evidente y no demostrable; sin embargo, la prueba que se va a mencionar no es una argumentación puramente especulativa *a priori* (para demostrar el alma sin sus acciones sería necesaria una demostración puramente *a priori*), sino una demostración ya derivada de la experiencia y dependiente, en cierta forma, de la subjetividad de la vivencia personal del que reflexiona. Estamos hablando de la vivencia de la existencia del alma, lo que la Filosofía Moderna ha llamado el YO. La **conciencia** de la propia existencia es suficiente para garantizar la unidad substancial del alma: "Objetos y actos, actos y alma no son *membra disiecta*, sino que forman una totalidad dinámica que no se presenta sino solidariamente, donde los componentes se sujetan unos a otros. Los modernos prefieren hablar de la experiencia del yo, que evidentemente es experiencia de la existencia del alma, acto del cuerpo, por la que el yo se mantiene unido en sí y se asienta como centro operativo."¹⁴

Este acto de la conciencia es concomitante, se piensa y se sabe que se piensa. Esto no sería posible sino fuera sólo un sujeto el que actúa, si no hubiera unidad substancial no existiría conciencia. Cornelio Fabro acepta esta demostración como la prueba absoluta de la existencia del alma: "Certeza absoluta —a la que es imposible renunciar sin renunciar a pensar y sin negarse a sí mismo— de la existencia de la propia alma: no

¹⁴ Cornelio Fabro, Introducción al Problema del Hombre, Rialp, Madrid, España, 1982, p. 149.

existe conciencia de un pensamiento, de una tendencia, de un sentimiento o una pasión, sino en cuanto es percibido al mismo tiempo un yo que piensa, que tiende, que siente y que se apasiona...; y el yo, se ha dicho pertenece sobre todo al alma.”¹⁵

Aparentemente esta prueba contiene en sí misma una enorme dificultad: siempre que se estudia el alma desde uno mismo se tiende a objetivar lo subjetivo, de origen el alma es singular y se pretende llegar a un concepto universal, por lo que al parecer toda posible demostración y definición no son de una verdad inmutable, sino de la opinión objetivante de lo puramente subjetivo. Si esto fuera cierto no cabría la existencia de la ciencia (episteme): Todo conocimiento es producto de un quehacer subjetivo de la experiencia; la consecuencia necesaria sería que todo es opinión (doxa), y lo congruente sería el escepticismo total. El escéptico no tiene nada que discutir por convicción propia, debe alcanzar el estado de “afasia”, por lo mismo no podría contradecir estas ideas, ni cualquier otra. Es necesario confiar en la estructura racional objetiva del hombre. La lógica es la herramienta que nos brinda la oportunidad para hablar de la ciencia. Los primeros principios deben ser postulados como supuestos evidentes del inicio del conocimiento. Las operaciones mentales no están sujetas al libre albedrío en su estructura natural, aunque sí en su proceso dialéctico personal. Posteriormente, en el estudio de la naturaleza racional del hombre, se profundizará más en la estructura misma del conocimiento y sus principios.

¹⁵ Cornelio Fabro, op. cit., p. 150.

c) La mediatez en el conocimiento del alma.

Es buen momento para definir conceptualmente nuestro objeto de estudio. Aristóteles definía el alma como "la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida".¹⁶ Es muy difícil definirle en su campo puramente existencial o substancial, ya bastante se ha sostenido la evidencia de su ser. Para determinarle es necesario entrar en el campo de las operaciones. " Se llama <<animados>> aquellos cuerpos en los que son llevadas a cabo de modo perceptible las operaciones (inmanentes) de la vida en cualquiera de sus grados (vegetativo, sensitivo, intelectual). Los cuerpos se llaman, por tanto, <<animados>> y vivos a causa del alma, y no por ser cuerpos; de lo contrario, todo cuerpo sería vivo, y en cambio no lo es. El alma es, por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza del ser tal y de obrar en consecuencia: es el primer principio que especifica al cuerpo y lo mueve a realizar las operaciones vitales."¹⁷ Si el alma es el principio de unidad de todas las operaciones, se puede realizar un estudio minucioso del alma a través de sus acciones concretas. Aristóteles definía a el alma como "Aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos."¹⁸

Siguiendo la clásica línea a posteriorística de que el alma se determina por sus facultades, y éstas se determina por sus operaciones, podremos llegar a delimitar las clases de alma que existen y sus funciones.

¹⁶ De Anima, II c. 1, 412a 28-29

¹⁷ Cornelio Fabro., op. cit., p. 151.

¹⁸ De Anima, II, c. 2, 414a, 12-13

Antes que nada es necesario dejar en claro que entendemos por operaciones. Son todas las acciones que resultan del automovimiento del ser vivo. No se puede decir que algo opera sino es por el autodevenir de su ser. Con esto podemos distinguir rápidamente que existe dos grandes clases de operaciones: aquellas que son puramente fisiológicas y aquellas que implican un grado de conocimiento. De esta forma podemos dividir de entrada en dos las funciones del alma: las vegetativas y las sensibles cognoscentes.

Las funciones vegetativas no son más que las acciones de la manutención de la vida: nacer, nutrirse, crecer y reproducirse. Las funciones del conocimiento son aquellas que implican la inmutación de una forma y la capacidad de almacenarla dentro del ser vivo. Dentro de estas funciones podemos distinguir dos modos de conocimiento: el sensible y el inmaterial.

El sensible es aquel que tan sólo conoce formas sensibles y posee una memoria de éstas. El inmaterial es aquel conocimiento que abstrae de lo sensible y es capaz de tener formas incorpóreas, almacenarlas y relacionarlas en nuevos conocimientos dentro de sí. Aristóteles determinaba este almacenar como la experiencia, y de la experiencia podía, posteriormente, derivarse la noción o "logos": "Siendo la sensibilidad una facultad innata en todos los animales, va acompañada en algunos de la persistencia de la sensación, y en otros no. En aquellos en que no tiene lugar esta persistencia, el conocimiento en general o por lo menos en los casos en que la percepción se borra en el momento, no pasa

en ellos más allá de la sensación misma. Los otros, por el contrario, conservan después de la sensación algo en el alma; y hay muchos animales que están constituidos de esta manera. Pero hay, sin embargo, entre ellos la diferencia de que en unos se forma la razón a causa de esta persistencia de las sensaciones, y que en otros la razón no se forma jamás. Y así la memoria, como decimos, viene de la sensación; y de la memoria de una misma cosa, muchas veces repetida, viene la experiencia.” (Segundos Analíticos, II. 19.5) Esta experiencia es la que divide al reino animal del vegetal.

c.1).- Clasificación del alma.

Con esta división podemos concluir que existen tres tipos de alma. Las vegetativas, las animales, y las racionales. Las vegetativas son las que pertenecen a las plantas. Podría argumentarse que las plantas también son capaces de sentir y desplazarse, existen plantas que se transportan de un lugar a otro en busca de satisfacer sus necesidades. Esto es cierto, pero no se observan acciones en la que los vegetales demuestran haber almacenado estas formas, memorizarlas hasta distinguirlas dentro de sí y de esta manera acumular un conocimiento. Las almas animales son aquellas que, además de las funciones vegetativas, acumulan las forma sensibles inmutadas en su ser, por lo que adquieren un conocimiento sensible. Este conocimiento es el que les permite desarrollar un grado de acciones más complejas que los vegetales. Por último, están las almas racionales. Son aquellas que tienen funciones vegetativas, animales e intelectuales. De una forma llana, la intelectualidad es la forma superior del conocimiento de formas inmateriales, de esencias, capaz de elaborar juicios.

adelante se explicará con detenimiento cuáles son las funciones intelectuales.

c.2).-La triple causalidad del alma

Para concluir este inicio es necesario hablar de la triple causalidad del alma con respecto al cuerpo.¹⁹ En primer lugar, el alma es la forma sustancial del viviente: "es la entelequia primera de un cuerpo naturalmente organizado."²⁰ Aristóteles entiende por entelequia al acto pleno que determina las características substanciales, y mantiene y permite al ente llegar al fin: "Entelequia es un acto pleno, firme, completo: posee lo necesario para alcanzar y mantener su fin, es Acto primero o el más importante de un ente: y éstas son características de la Forma sustancial;"²¹ Cuando habla de un cuerpo, se hace referencia a que el viviente tiene una causa material y una formal. La causa material es un cuerpo, y éste es la materia potencial en la que siempre radica el alma. Para Aristóteles todos los entes son hilemórficos: "De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo con tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia."²² Por último, cuando utiliza la palabra organizado, está hablando de que el cuerpo tiene un "forma" que ordena las partes (organos) al fin desde sus potencias.

¹⁹ Cfr. De Anima, II, c. 4, 415 b. 7-17

²⁰ De Anima, II, c.1, 412 b. 5-6

²¹ Carlos Kramsky, op. cit., p. 42.

²² De Anima, II, c.1, 412a 15-20.

En segundo lugar, el alma también es el motor o causa eficiente del movimiento del viviente. El alma se genera con la naturaleza en acto, pero no se encuentra en total perfección con respecto a su ser. Las carencias (necesidades) son la causa real del automovimiento del ser vivo: "El alma es el principio desde donde procede el movimiento del viviente: porque toda forma de un cuerpo natural es principio propio de su actividad, porque las formas son, en todas las cosas, principio de actividad; el cuerpo es potencia y principio de pasividad y receptividad, por eso no puede ser causa de operaciones; en cambio, la forma es acto y principio de actividad, y el alma es acto, no potencia ni materia."²³

Ya por último, en tercer lugar, el alma es la causa final de la existencia corporal del ser orgánico. La estructura fisiológica del cuerpo esta determinada en función de las facultades del alma. Todos los sistemas biológicos cumplen la misión instrumental de satisfacer las necesidades que puedan actualizar y perfeccionar el alma: "todo agente obra siempre por un fin, el viviente es un agente cuyo fin está dado "por" y "para" el Alma, pues el cuerpo es para el alma y no el Alma para el cuerpo; el cuerpo es potencia y el alma es acto, y toda potencia es para el acto. El viviente tiene orden y tal orden consiste en que el cuerpo es dirigido y actúa por el Alma."²⁴

De esta forma queda atrás la dualidad dentro de la existencia del ser vivo. Ni el cuerpo es la cárcel del alma, ni el alma es el simple devenir

²³ Carlos Kramsky, op.cit, p. 46.

²⁴ Ibid., p. 45.

fisicoquímico de un mecanicismo biológico. El alma es el principio de vida, que junto al cuerpo forma la sustancia del ser vivo corpóreo. Esto no niega la posible trascendencia espiritual, simplemente sostiene que mientras el viviente es corpóreo, su materialidad forma parte de la sustancialidad hylemórfica de su ser. En su momento se intentará hacer una demostración de la trascendencia espiritual ante la muerte.

CAPÍTULO II

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO II

LAS FACULTADES INFERIORES DEL HOMBRE

1.- QUÉ SON LAS FACULTADES

Después de haber señalado que el alma es parte de la sustancialidad del viviente, es el momento de hablar de las cualidades específicas del ser animado. Retomando el concepto de unidad sustancial del viviente del que hablamos con anterioridad, volveremos a fundamentar nuestro análisis en la tesis clásica del estudio del alma por sus facultades: *agere sequitur esse*. Este principio sostiene que el alma se conoce por sus facultades, y las facultades se conocen por sus operaciones. Es necesario recordar en este momento que el análisis de las facultades no implica una división del alma misma. Todas las operaciones son de un ser, por lo que todas las facultades son del alma y ésta es una. De esta forma queda descartado el dualismo antropomórfico cartesiano y toda posible separación de la naturaleza animada en diversas sustancialidades. Aún en el caso del hombre, la enorme diferencia genérica entre lo sensible y lo intelectual no

implica, bajo ninguna circunstancia, la coexistencia de dos principios de vida dentro de sólo un viviente.

Al principio de este trabajo sosteníamos que el análisis que hace Aristóteles del alma puede ser visto desde una dimensión immanente y una trascendente. Es el momento de estudiar la dimensión trascendente del alma, la que nos permite especificar sus cualidades. Pero por qué utilizar la clasificación Aristotélica. La clasificación contemporánea de los fenómenos psíquicos realizada por la Psicología, deja de lado dos aspectos fundamentales dentro de la esencialidad de las facultades: su noción de función no abarca el principio de operación que otorga la posibilidad de la acción, y su estructuración de funciones deja de lado el objeto de éstas, por lo que el análisis adquiere un carácter vago y subjetivo, lo que da origen a la multiplicación de facultades para el mismo objeto y operación. Nos apoyamos en la fenomenología contemporánea que sostiene que "toda conciencia es conciencia de algo".¹

Continuemos. El primer y básico análisis de las operaciones nos lleva a clasificar en tres tipos de alma al principio de vida como fue mencionado con anterioridad: las almas vegetales, las animales y las racionales. Esta clasificación se desprende de las operaciones básicas del existir. Las almas vegetales son las que desarrollan las acciones más básicas de subsistencia, el nacer, crecer, reproducir y morir. Las animales son aquellas que alcanzan el conocimiento pero se limitan al campo sensible de éste, por lo que nacen, crecen, se reproducen, conocen, desean

¹ R. Vernaux, Filosofía del Hombre, Herder, Barcelona, España, 1970, p 35.

y mueren. Por último las racionales llevan acabo las operaciones animales, más la capacidad de inteligir dialécticamente, por lo que razonan y quieren.

Nos concentraremos en el estudio de las almas racionales, las de nuestro interés, llevando acabo el estudio desde la naturaleza humana con el fin de determinarla y dejar en claro algunos conceptos básicos de la realidad esencial del hombre y las leyes que rigen su comportar esencial.

La metodología que seguiremos en este capítulo es la siguiente: primero dividiremos en cuatro grandes géneros el quehacer de la acciones animadas. Señalaremos la naturaleza de lo sensible; posteriormente se explicará la esencia de lo intelectual; en tercer lugar se presentará al apetito como la tendencia al bien; por último, se hablará del conocimiento como la adquisición de una nueva forma. La combinación de estos géneros nos determinará los cuatro campos de acción, niveles facultativos o fenómenos psíquicos de las operaciones del alma: el conocimiento sensible, el apetito sensible, el conocimiento intelectual y el apetito intelectual. En segundo término, estudiaremos dentro de cada uno de estos campos de acción cómo se especifican los elementos y facultades de cada uno, haciendo al final de cada campo una reflexión de carácter ético para determinar la intención teleológica de este escrito.

Parecerá reiterativo, pero es de suma importancia volver a señalar la unidad substancial del compuesto entre alma y cuerpo. La correcta comprensión de las facultades depende de la aceptación de que el alma es la que comunica al ser y por ello la que lo actualiza en una esencia. "El

alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad; de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes” (S.Th. I, 76, 1, ad. 5). Entre más perfecta la esencia habrá una mayor unidad, y cada acción será resultado de una más compleja interactividad entre todos los principios de operación. por lo que la ejecución será el resultado de diversas facultades que se relacionan entre sí.

2.- DOS MODOS DE EXISTIR Y DOS FUNCIONES

a) Lo sensible:

Todos los vivientes (vegetales², animales y racionales) tienen sensación, por lo que todos los vivientes tienen sentidos. “Ahora bien, esto es lo que parece encontrarse en todos los animales, puesto que todos tienen este poder innato de juzgar, que se llama sensibilidad.”³ Según Aristóteles, la sensación es la inmutación de una forma física sensible, εἶδος αἰσθητῶν, que se ejerce sobre un sentido ordenado a esta determinación formal que es su objeto propio. Entre más complejo sea el viviente existe una mayor perfección de sus sentidos. De antemano podría objetarse que Aristóteles sostiene que los vegetales no tienen sensación, pero de una muy breve

² En Aristóteles, como se puede ver en la cita inmediata posterior, la sensación no cabe en los vegetales: sin embargo, si los vegetales responden a estímulos sensibles del exterior es que deben manifestar un mínimo de sensibilidad. Sus órganos podrán ser muy precarios y limitados, pero si responde es que siente.

³ Segundos Analíticos II, 19.

experimentación puede concluirse, *a posteriori*, que aún las plantas son inmutadas por formas físicas del exterior, y éstas presenta una respuesta motriz a dicho estímulo⁴. Como muestra se puede señalar el fenómeno del fototropismo: éste consiste en proyectar un rayo de luz sobre una planta que se encuentra en total oscuridad, y ésta gira hacia la fuente luminosa.⁵ Otro fenómeno todavía más radical es el hidrotropismo; hay plantas capaces de desplazarse de su *ubi* con la finalidad de llegar a la fuente de agua, tan vital para su existencia.

La diferencia entre lo vegetal y lo animal proviene de la capacidad de almacenar las formas adquiridas. El mismo Aristóteles sostiene que hay vivientes que guardan las formas y otros que sólo pueden tenerlas en sensación actual. "Siendo la sensibilidad una facultad innata en todos los animales, va acompañada en algunos de la persistencia de la sensación, y en otros no. En aquellos en que no tiene lugar esta persistencia, el conocimiento en general o por lo menos en los casos en que la percepción se borra en el momento, no pasa en ellos más allá de la sensación misma. Los otros, por el contrario, conservan después de la sensación algo en el alma; y hay muchos animales que están constituidos de esta manera."⁶ A pesar de esta referencia, todavía no se ve con claridad la diferencia entre plantas y animales. Como se sostuvo con anterioridad la diferencia radica en el conocimiento; por lo tanto, entiendo por conocimiento no la simple

⁴ La sensación arriba señalada para los vegetales, según los fenómenos operativos que éstas presentan, tan sólo nos dejan postular una sensibilidad externa muy limitada, pero no muestran ninguna actividad que nos permitiera otorgarles una sensación interna. Por lo que no tienen experiencia al no memorizar y estimar.

⁵ Cfr. Claude A. Ville, Biología, Ed. Interamericana, D.F., México, 1981, cuarta edición, p. 204.

⁶ Segundos Analíticos, II, 19.

sensación de formas, sino la acumulación de éstas dentro de una facultad llamada memoria y la ordenación de todas las formas sensibles que emite un solo objeto dentro de una imagen; las plantas ni memorizan, ni imaginan, sólo sienten en actualidad la forma sensible propia, sin existir la relación de todas las afecciones de un objeto en una sola cosa dentro de ellas, en una fantasía.

Con la sensación entendida de una forma pura queda por completo fuera la posibilidad de que este operar por sí solo sea capaz de alcanzar un grado volitivo o intelectual. Es más, las sensaciones en sí mismas son tan independientes de la inteligencia que en ellas no cabe error. Las sensaciones siempre serán objetivas y de lo real: "Primeramente experimentamos en nosotros mismos que todo lo que sentimos viene de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento, pues no está en nuestro poder hacer que tengamos un sentimiento con preferencia a otro, sino que ello depende enteramente de esta cosa según que impresione a nuestros sentidos."⁷

En resumen, podemos afirmar que la sensación es el acto facultativo de la recepción de formas sensibles inmutadas en un órgano biológico llamado sentido, independiente en sus inicios de cualquier conocimiento y apetencia, siendo siempre objetiva a menos de una disfunción fisiológica en el órgano.

⁷ Descartes, Principios II; apud. Textos de los Grandes Filósofos de la Edad Moderna. R. Verneauz, Herder, Barcelona, España, 1970, p 38.

Es el momento adecuado para hacer la distinción entre sensación y percepción. La percepción no se limita a la simple sensación de la que hemos hablados. La percepción ya entra dentro del campo del entendimiento, y el entendimiento es exclusivo de las almas racionales. En el uso coloquial de la palabra sensación se le liga a la palabra sentimiento, por lo que se le liga a la afectividad; esto es un ejemplo de la insuficiencia de la clasificación contemporánea de funciones. Cuando entra uno en el campo de la afectividad es claro que no es lo mismo la sensación que la percepción; el acto de percibir implica estar dentro del plano de la conciencia. La percepción no es esa simple y pura afección de lo sensible, sino el saber que se siente dentro de la experiencia unificadora del Yo. La percepción es ese primer puente entre lo intelectual y lo puramente sensible: "Caracteres propios de la percepción parecen ser, por tanto, la advertencia, es decir, la conciencia que el sujeto tiene en primer lugar de la <<existencia>> de algún objeto que penetra en el ámbito de la conciencia, y la determinación o estructura que tal acto u objeto debe tener para situarse en el plano de la conciencia. De esta manera la función perceptiva está a medias entre la sensación y el pensamiento, y ya parece manifestarse como su punto de encuentro, gracias a la síntesis que ella obra entre lo concreto (propio de la sensación) y lo abstracto (que es atributo propio del pensamiento)."⁸ Podemos resumir, siguiendo a Cornelio Fabro, que la percepción es la aprensión de un objeto unificado, un conjunto configurado y un objeto cualificado en la integración e intensificación de los datos inmediatos en el vivo fluir de la situación existencial de la conciencia de cada uno. Más adelante cuando

⁸ Cornelio Fabro. Introducción al Problema del Hombre. Rialp, Madrid, España, 1982. pp. 46-47.

reflexionemos sobre el conocimiento sensible marcaremos la diferencia entre la *cognitiva* y la *estimativa* propiamente. Por qué, porque en el párrafo anterior se anuló la posibilidad de la percepción para los animales irracionales y habrá que explicar el porqué⁹.

b) Lo intelectual o ideal:

Ahora nos corresponde hablar acerca de la forma de ser inmaterial actualizada en lo intelectual. Cuando hablamos de la intelectualidad no hay mejor pensador para comprender la esencia de ésta que Platón. Éste, en su intento de encontrar la universalidad del conocimiento, —la verdad— se ve en la necesidad de retomar el ser inmutable de Parménides como esa realidad objetiva universal; pero no es ese ser único, sino una multiplicidad de principios que no dependen del mundo material, el mundo de lo cambiante, del no ser, por lo que postula a las Ideas como el fundamento de la realidad. Este paso especulativo abstracto abre las puertas a la comprensión del fundamento de lo inmaterial en lo material, que más tarde su discípulo Aristóteles explicaría con maestría. Las ideas platónicas son formas inmateriales que encierran la esencia inmutable, perfecta y universal de todas las realidades. No intento defender el Mundo de las Ideas, esos arquetipos que existen en sí mismos independientes de toda inteligencia, lo que pretendo es hacer ver que el fundamento de lo corpóreo siempre será una forma y no existen formas materiales. Esto nos

⁹ El término percepción no se está manejando aquí sólo como el sentir interno, se le propone como un puente de interacción entre la sensibilidad y la conciencia. Esto debido a que el término conciencia se entiende como saber y no sólo conocer. De una manera más tradicional, si percibir es la sensación interna, ésta le correspondería a los animales y el hombre y no a las vegetales que sólo se tienen sensación externa.

lleva a que el principio de la realidad son esas formas inmateriales. Lo intelectual son las ideas, que pueden ser participadas en la materia, mas éstas no forman parte de su esencia; la materia es el simple principio de determinación que individualiza algunas formas que son sustancialmente hilemórficas.

Podríamos poner dos objeciones a la existencia de lo intelectual: la primera sería la fundamentada en la filosofía materialista, que encuentra su origen en Demócrito. Esta corriente sostiene que lo único que fundamenta la realidad es la materia; ésta es eterna y el devenir mecánico le lleva a conformar los entes concretos existentes. Una respuesta rápida y obvia a esta objeción sería que el puro mecanicismo no da razón de dos problemas: por qué en ese devenir existe un orden establecido y no reina el azar dentro del movimiento. y por qué existe en sí el movimiento. acaso la teoría del *Big Bang* no deja de lado la respuesta de la causa eficiente del primer desequilibrio dentro del orden perfecto original. Parecen respuestas trilladas, pero cuando se fundamenta la verdad en la demostración lógica de una argumentación, no se puede dejar supuestos que dejen la base dialéctica en una inconsistencia del mismo fin por el que se reflexiona. Es muy natural y lógico dar por supuesto el principio de la eternidad de lo material, pero es incorrecto no explicar la causa primigenia del movimiento y del orden que experimentamos.

La otra objeción es el nominalismo de Ockham. La teoría de la suposición de Guillermo de Ockham rechaza la existencia de todo universal *ante rem* o *in re*.¹⁰ Es peor aún, ni siquiera en Dios hay ideas universales. Pero Ockham abrió un espacio para una solución. Ésta consiste en comprender el concepto de experiencia para Ockham. Para él la experiencia es sólo la vivida por los sentidos o por la intuición espiritual y reflexiva sobre nuestros propios actos interiores anímicos. Con esta capacidad reflexiva Ockham le abre la puerta a la conciencia concomitante. en la que el saber que se sabe implica el conocimiento de una forma puramente intelectual; este conocimiento no permite sustentar un nominalismo radical. Además, es curioso que acepte la existencia de Dios dejando de lado las ideas divinas argumentando su omnipotencia. Pero aún para Dios la contradicción rige, y esto lo acepta Ockham. por lo que en el caso de las ideas con las que creó hay un orden y las esencias poseen esa forma de ser inmutable, por que sino fuera así. Dios caería en contradicción. La consecuencia de esto es que al aceptar a Dios como principio creador en la perfección absoluta, las ideas divinas son formas inmatrimales que contienen un orden en el que no cabe contradicción, por lo que son inmutables y universales. Es cierto que Dios puede hacer y deshacer todo, pero en cuanto a lo que ha creado las formas son producto de su inteligencia perfecta por lo que no pueden ser cambiadas, pueden ser generadas o corrompidas, pero dejarían de ser esa forma de ser y pasarían a ser otra esencia.

¹⁰ Cfr. Johannes Hirschberger, Historia de la Filosofía. Herder, Barcelona. España. décimo cuarta edición, 1994, pp. 443-449.

En resumen, lo intelectual pertenece al campo de lo inmaterial. Lo intelectual es toda aquella forma. Por ser forma es inmaterial, inteligible e universal en sí misma. Aquí cabría una supuesta objeción a la inteligibilidad de lo accidental. Los accidentes al no ser entes en sí mismos parecen no tener una esencia, esto es resultado de confundir a la esencia con la sustancia. Esta confusión tiene su origen en el mismo Aristóteles; su concepto de ουσια no deja clara su dimensión semántica al entenderse como sustancia o como esencia: " Tal es el caso del Estagirita, cuyo concepto central en metafísica – el de ουσια- no se deja aprehender tan fácilmente, y parece prestarse a interpretaciones equivocadas...."¹¹ Lo esencial corresponde a la forma determinada de ser y lo sustancial corresponde a la existencia del ser en sí que contiene a la esencia, mas no se limita a ésta. De esta manera lo accidental no queda fuera de la formalidad, aún los accidentes tienen forma, por lo que pueden ser intelecidos. Si podemos conocer los accidentes es porque tienen forma. Habría que aumentar a la sentencia señalada anteriormente y decir que **"toda conciencia es conciencia de algo y todo algo es la forma de un ser."**

Cuando estamos hablando de que toda forma es universal no pretendemos sostener un mundo ideal independiente del singular. Estamos afirmando que toda forma es en sí misma parte de la esencia de ese ser, y toda esencia es universal aunque sólo exista dentro de la sustancialidad del singular. Carlos Llano distingue, en Aristóteles, la sustancia primera de la

¹¹ Mauricio Beuchot. Ensayos Marginales sobre Aristóteles. UNAM, D.F., Mexiío, 1985. p 115.

sustancia segunda; la primera es el individuo y la segunda¹² es la esencia predicable que sólo existe en la primera: “La sustancia primera y la sustancia segunda. La primera es el individuo, determinado por accidentes reales (Sócrates); la segunda es la esencia universal, predicable de la sustancia primera (hombre).”

Más adelante, cuando estemos explicando la naturaleza del conocimiento intelectual, profundizaremos acerca de los problemas del conocimiento de estas formas, más aun determinaremos los objetos de una inteligencia y retomaremos los predicables de Aristóteles para sustentar la predicación del ser.

c) La adquisición de formas o el conocimiento:

Hemos estudiado dos formas de existir, la materialidad que se manifiesta en los seres vivos como el sensible, y las formas inmateriales esenciales que se manifiestan como lo intelectual. Es el momento de estudiar a las dos acciones fundamentales del actuar de los seres vivos: los apetitos y el conocimiento. “Hemos visto que se dan dos reacciones fundamentales de un ser consciente en relación con su medio: el conocimiento y la apetición”¹³

¹² Carlos Llano Cifuentes, El Conocimiento del Singular. Publicaciones Cruz, D.F., México, 1995, p. 33.

¹³ S.Th. I, 14, 1; 80,1

La acción de conocer implica una doble dimensión. La dimensión del sujeto que conoce y la del objeto que es conocido. De esta forma el estudio del conocimiento se puede hacer desde el análisis de su esencia misma, o desde la fenomenología de su actuar. En este momento nos concentraremos en la esencia misma del conocimiento desde su estudio metafísico. La pregunta es: "¿Qué es conocer?"

Ya habíamos determinado la respuesta. Conocer es la adquisición y retención de formas, la integración de su unidad dentro del que conoce y su almacenamiento. Para comprender mejor esto nos basaremos en las siguientes tesis clásicas: *operare sequitur esse, omne agens agit simile sibi*, tesis que hemos estado utilizando para fundamentar la clasificación de las facultades y a la que añadimos otro momento: la tesis de *quiquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, que nos permitirá manejar la subjetividad del conocer. Con el análisis de estas tesis podremos explicar la subjetividad, objetividad y esencia del conocimiento.

Con respecto a la primera tesis, ya se dejó en claro que gracias a que de la experiencia vemos que existe el conocimiento, es lógico que exista una facultad de conocer, pero debemos analizar el tercer momento en el que la facultad se determina por su objeto. Si ya habíamos definido al conocimiento como la adquisición de formas, debemos explicar cómo es ésta. Es lógico que no es lo mismo la forma que la sustancia. Si al conocer se tuviera la sustancia, entonces el que conoce tendría en sí mismo el objeto dentro de su ser. El que conoce un objeto sensible no lo tiene dentro de su conocer físicamente, ya que la sustancia de éste es hilemórfica.

Si la adquisición de la forma no es substancial, qué forma es la que se adquiere. Es la adquisición de lo que llamamos especies. No estamos en este momento especificando las diferencias entre el conocimiento material y el intelectual, sólo estamos determinando el objeto de todo conocimiento. Esto no quiere decir que estemos negando la inmaterialidad del conocer, para conocer se debe tener un principio inmaterial del sujeto y del objeto, si no fuera así no tendrían nada en común el sujeto y el objeto y no podría darse la unión de estos en un operar. “ Se requiere entre los dos términos una cierta proporción, cierto <<parentesco>>, como decía Platón, o una comunidad. *Requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam*, dice Santo Tomas (S. Th. I, 88, 1 ad 3). Pues, sino hubiese nada común entre el objeto y la facultad, todo contacto, toda asimilación sería imposible”.¹⁴

Las especies del conocimiento son formas que representan a una parte del objeto conocido o la adecuación a la esencia misma del ente. Al hablar de representación no estamos dando entrada a los relativismos absolutos, el conocimiento tiene una dimensión objetiva y una subjetiva que puede alcanzar el grado de verdad.¹⁵ Para explicar estas dos dimensiones utilizaremos las dos siguientes tesis señaladas al inicio de este inciso: *quiquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, y cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*.

¹⁴ R. Vernaux, op. cit., p. 40.

¹⁵ Entiendo por verdad la postulada por Aristóteles: “adecuación del intelecto con la realidad”.

La primera nos señala que todo conocimiento es producto de la forma de ser que tiene la facultad en sí misma. Al decir que lo recibido se recibe a manera del recipiente se está afirmando que el conocimiento depende de las estructuras facultativas del que recibe la **información**. el conocimiento es resultado del actuar de un sujeto que ordena las formas inmutadas o generadas por ese conocimiento. Más adelante en el estudio del conocimiento intelectual fundamentaremos la posibilidad de la verdad en la estructura lógica y los primeros principios del pensar. Si el operar se especifica por el objeto, y el conocer depende de las estructuras del cognoscente, al afirmar que el conocimiento está en el cognoscente a manera del conocer implica que el producto es algo en el que interactúan el sujeto y el objeto, el conocer es el devenir de las dos dimensiones. Aquí es necesario señalar la acción del objeto en esta actividad. El conocimiento no es de la especie sino del ser concreto. La reflexión nos permite conocer nuestros propios actos, pero el origen y fin de éstos es la realidad concreta: "Y en efecto, lo que conocemos es el objeto; las especies solamente las conocemos por reflexión. Su misión no es detener la mirada, sino dirigir la mirada hacia el objeto. Dicho de otro modo, no son nuestras representaciones las que conocemos primero, nuestras impresiones sensible o nuestros conceptos, sino las cosas, por medio de impresiones y conceptos."¹⁶

¹⁶ R. Vernaux. op. cit., p. 42.

d) El apetito o lo tendencial:

"La noción general es muy simple: el término <<apetito>> expresa inclinación, tendencia, amor. *Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere ad aliquid ad ipsum ordinatum* (De Veritate, 22.1)."¹⁷

La primera diferencia entre el conocimiento y los apetitos es que el primero es una acción contemplativa del sujeto ante la presencia de una forma operante: "El conocimiento en su expresión acabada es actividad contemplativa ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$) y se realiza, por tanto, mediante una <<presencia>> del ser al sujeto cognoscente."¹⁸ y, los apetitos en cambio, son operaciones tendenciales en la que el objeto puede estar presente o ausente, pero orientan la acción respecto a lo conocido: "Por inclinación o tendencia se entiende la orientación o disposición de un agente con respecto al objeto de que es el fin o el término de su actuar: en este sentido se puede decir que la inclinación es la propiedad tendencial o <<apetito>> que cada agente y cada forma, tanto natural como cognoscitiva, tiene hacia su perfección definitiva..."¹⁹

Los apetitos son las causas eficientes orientadas por el fin, que encaminan las acciones a la consecución del bien que actualiza la potencialidad de las facultades hacia su perfección. Si los seres vivos poseen facultades, es debido a la necesidad de éstos de alcanzar la

¹⁷ Ibid., p. 43.

¹⁸ Cornelio Fabro, op. cit. p. 101.

¹⁹ Idem.

finalidad de su existir. Todos los vivientes al nacer poseen su substancialidad esencialmente; sin embargo, éstos no están en perfección, se encuentran en potencia de alcanzar su actualidad total. Todos los vivientes tienen **necesidades**. Las necesidades son todas aquellas carencias de bienes destinados a culminar su fin. De esta manera, las facultades son los principios de operación que facilitan las acciones concretas que consiguen esos bienes tan necesarios para el animado. Por lo tanto, los apetitos son la tendencia natural o cognoscitiva que todo ente experimenta ante la carencia de un bien.

En el párrafo anterior hemos mencionado dos clases de apetitos: los naturales y los cognoscitivos, la diferencia radica en que los segundos sólo se dan en los vivientes que tienen la capacidad de conocer, los primeros se dan en todo ente, más adelante habrá oportunidad de estudiarlos mejor. No es necesario explicar más lo apetitivo. Si hemos dejado en claro lo facultativo, lo animado y la unidad substancial del vivo, es fácil de comprender lo tendencial como la inclinación al bien que actualiza esas potencialidades a través del hacer de las facultades en miras al fin último del vivo.

Es necesario señalar en este punto que hay una tesis que sustenta que la posibilidad de experimentar un apetito en el viviente tiene por *conditio sine quanon* el conocimiento del bien necesitado: "sólo se puede apetecer lo conocido". Si no se presenta el bien que reclama la necesidad de una facultad, jamás habría una inclinación a ese objeto que es reclamado naturalmente por carencia. Arriba había señalado que los vegetales no conocen, y más abajo había señalado que las plantas sí

apetecen. esto parece implicar en sí mismo una contradicción. Es convicción personal que el conocimiento —adquisición de formas en imagen y capacidad de almacenamiento de éstas— no es necesario para la apetencia. o no podrían existir los apetitos naturales y los fenómenos de fototropismo e hidrotropismo no serían posibles. En la sensibilidad de las plantas se presenta en actualidad el bien carecido. esto es suficiente para que exista la tendencia a este bien. Es como si la sensación es un pseudo-conocimiento etéreo y presencial del objeto. Aunque los vegetales no conocen, sí pueden apetecer ante la inmutación sensible del objeto presente requerido, objeto que es el bien a las necesidades de sus facultades. Es claro que el conocimiento al guardar la forma conocida brinda la oportunidad de despertar una red más compleja de apetición. Con el intelecto todavía será más estructurada e interdependiente de lo conocido intelectualmente.

Habría que reformar el principio diciendo que el viviente sólo se puede apetecer lo sentido en la presencia actual del objeto o lo conocido. De esta forma es necesario especificar más la clasificación arriba explicada de los apetitos. La clasificación deberá quedar de la siguiente forma:

- a) apetitos naturales: son aquellos que son la tendencia inmediata ante la presencia del bien general para cualquier ente (el apetito natural de cualquier ente, incluyendo el apetito desatado por la sensibilidad externa en los vegetales).
- b) apetitos elícitos sensibles: son aquellos que apetecen el bien físico desde el conocimiento sensible, estando presente o ausente el objeto (animales y racionales).

c) apetitos elícitos intelectuales: son aquellos que se originan de la reflexión y no están sujetos a ninguna necesidad, persiguiendo el bien espiritual (racionales).

3.-FENÓMENOS PSÍQUICOS INFERIORES

Hasta ahora hemos analizado dos formas de existir: lo sensible y lo intelectual y, dos formas de operar: el conocimiento y los apetitos. La combinación de estos elementos nos otorga una clasificación genérica de las acciones de los viviente superiores. Estamos hablando del conocimiento sensible, el apetito sensible, el conocimiento intelectual y el apetito intelectual.

Retomando la clasificación de almas, podemos adelantar que a las vegetativas tan sólo les corresponde los apetitos sensibles en el que se encuentran el nacer el crecer el reproducirse y el morir. Además, son apetitos exclusivamente naturales, al no conocer no pueden tener apetitos cognoscentes y elícitos. Las almas animales tienen apetitos sensibles y conocimientos sensibles, en los que se desarrollan todas sus facultades. Por último las almas racionales son las que poseen apetitos sensible, conocimientos sensibles, apetitos intelectuales y conocimientos intelectuales. El siguiente paso dentro de nuestra metodología de trabajo es hacer el estudio de cada uno de estos fenómenos psíquicos, iniciando por los fenómenos que son por necesidad dependientes de la materia para operar. Los codificaremos como Fenómenos Psíquicos Inferiores, no por

ser poco importantes. sino porque pertenecen a la dimensión vegetal y animal del hombre.

a) Conocimiento sensible:

Al hablar de conocimiento sensible estamos hablando de una adquisición de formas por un sujeto cognoscente. Con anterioridad ya habíamos determinado qué es conocer y la necesidad de acumular estas formas para su uso. Si le agregamos la cualidad sensible, estamos hablando de la adquisición de formas sensibles en las que, por lógica, intervienen los llamados sentidos, que son órganos físicos que organizan la información material física que entra por los canales corporales y se estructura dentro de nuestro organismo como imágenes. Primero habría que señalar que, el acto del conocimiento sensible abarca una doble dimensión: el acto del sensible y el acto del sentido. Esto no implica que en el sentir existan dos actos, es un solo acto: "El acto de los sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición y aquel <<sonación>> a éste"²⁰ Es claro que la doble dimensión de la audición y de la resonancia en el oír es uno. Por lo tanto, el estudio de este fenómeno incluye al objeto, al

²⁰ De Anima. III, c. 2, 425b, 26.

sujeto y a la acción, donde la interdependencia entre ellos hace necesario el estudio simultáneo de éstos.

Comencemos por analizar el objeto del sentir. El objeto de los sentidos es el medio físico. Todos los sentidos están ordenados a trabajar algo del universo material. El objeto según Aristóteles se divide en tres: el objeto propio, el objeto común y el objeto accidental. "Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. <<Sensibles>> se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas."²¹

El objeto propio y el objeto común son *per se*, pertenecen a la naturaleza misma de la sensación. Son todas aquellas formas físicas que inmutan en algún sentido. El objeto propio es aquel que le corresponde exclusivamente alguno de los sentidos: al olor al olfato, el color a la vista, etc. El objeto común es también una forma física, pero es padecida por dos o más de los sentidos. Aristóteles señala cinco especies de sensibles comunes: el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño.²² El objeto *per accidens* es aquel que no pertenece a la naturaleza misma del sentido. Son todas aquellas relaciones no sensibles que en el operar, el hombre es capaz de acceder en su conocimiento: "Se habla, en fin, de <<sensible por accidente>> cuando, por ejemplo, esto blanco es hijo de Diáres. Que <<es el hijo de Diáres>> se percibe por accidente en la

²¹ De Anima, II, c.6, 418 a, 6-10.

²² Cfr. Vernaux, op. cit., p. 55.

medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente a esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente."²³

En el caso de los sensibles *per accidens* ya no estamos hablando del conocimiento sensible puro, entramos ya en el campo de acción del conocimiento intelectual. La unidad substancial del viviente se manifiesta en sus acciones. Un solo operar puede comprender todos los niveles de fenómenos psíquicos en un solo acto. El que se le llame sensible a lo accidental es por la capacidad análoga del intelecto, no que existan sensibles accidentales *per se*.

Hay que hacer una diferencia entre el sensible común y el accidental. Al hablar de movimiento, reposo y número parecería que estamos hablando de abstracciones, y al ser abstractos pertenecen al intelecto. No es así. Es cierto que se puede estructurar de la materia relaciones móviles y cuánticas, pero éstas dependen de las propiedades sensibles del objeto. En el caso del sensible común no estamos manejando abstracciones, estamos manejando cualidades físicas emitidas por el sensible y padecidas por el sujeto. Descartes explicaba esta sensación entendiendo lo extenso desde su dimensión espacial, y al ser extenso es físico. Dentro de lo extenso para él se encuentra el movimiento y el número, que son cualidades del mundo corpóreo: "Lo extenso es a su vez lo que en el mundo de los cuerpos percibimos clara y distintamente, y con lo extenso la figura que resulta de la extensión y de su limitación, y la

²³ De Anima, II, c.6, 418 a, 20-25.

posición que adoptan diversas figuras referidas entre sí, así como también la mutación de esta posición en que consiste el movimiento. Los sensibles comunes pertenecen a la constitución propia de lo físico y los sensibles accidentales son realidades no exclusivamente sensibles. Por lo mismo, los sensibles accidentales son pseudo-sensibles propios de la racionalidad, abstracciones de la interacción entre lo sensible y lo intelectual. Ergo, sólo el hombre es capaz de conocer sensibles accidentales.

a. 1) Los sentidos Externos:

Aristóteles divide en dos los sentidos que operan: los sentidos externos y los internos. Estudiemos los sentidos externos del conocimiento.

Primero habría que entender qué son los sentidos. Son la facultad de potencia pasiva que es inmutada por un objeto físico que determina su actuar y su propia forma constitutiva, recibiendo y transportando la forma del objeto. Cuando decimos que es una facultad estamos hablando de un principio de operación en potencia que el viviente tiene para satisfacer sus necesidades en la relación con el medio ambiente. Decimos que es pasiva porque sólo ejerce su actuar en cuanto es inmutado por el objeto externo. Los sentidos externos no se ponen en movimiento a sí mismos, el sensible exterior es el que da origen al movimiento de la sensación. Cuando decimos que determina su actuar y su propia forma constitutiva significa que la forma sensible que inmuta inicia la acción, y según su intensidad de inmutación actualiza al sentido, es más, una inmutación muy fuerte es

capaz de modificar la fisiología del órgano que permite la sensación.²⁴ Por último debemos señalar que los sentidos externos a su vez son canales de comunicación de la información a otros sentidos que organizan esos datos. Como arriba señalamos, los sentidos no son susceptibles de cometer errores, en el acto de sentir no hay reflexión, por lo que no hay deliberación, lo que siempre está enmarcado por la total objetividad de lo sentido. La única posibilidad de perder esta objetividad es la existencia de una disfunción defectuosa en el órgano que siente. Aún el kantianismo sostiene la objetividad en la sensibilidad con todo y sus *a priori* de la sensibilidad: Espacio y Tiempo. No importa que éstos sean del sujeto, no modifican subjetivamente el sentir.

Según la tradición clásica son cinco los sentidos externos. El sentido de los colores: la vista; el de los sonidos: el oído; el de los sabores: el gusto; el de los olores: el olfato, y el de la tensión: el tacto. En el caso del ser humano estos cinco sentidos son esenciales a su ser. La carencia de cualquiera de ellos es un accidente que va en contra del orden natural.

a.2) Los Sentidos Internos:

Cuando hablamos de sentidos internos estamos haciendo referencia a órganos que siguen asimilando formas sensibles y otorgan mayor unidad al objeto conocido. Estamos refiriéndonos al sentido común, la imaginación, la estimativa (cogitativa) y la memoria. El conocimiento contemporáneo de la neurofisiología brinda mayor precisión dentro de los

²⁴ Cfr. S Th. I, 75, 3 ad 2.

órganos específicos de éstos. Es tentativo pensar las acciones de los sentidos internos desligados de un órgano físico. Esto no es así. Todos los sentidos dependen de un órgano, los sentidos internos están sujetos al devenir mecánico del sistema nervioso, por lo que sus funciones se desempeñan dentro de alguna parte de la fisiología humana.

a.2.1) El sentido común:

Los datos formales obtenidos por los sentidos externos penetran sin una unidad del objeto en lo propio y común asimilado. Los sensibles propios de cada sentido no pueden ser captados por los demás, sin embargo, dentro del conocimiento se unifican estos objetos dentro de uno solo que contiene todos lo propio y común de la sensación. Se podría decir que el sentido común es el sentir de nuestro sentir. Esto no implica la capacidad reflexiva intelectual (sólo lo intelectual reflexiona). Simplemente dentro del sistema nervioso interior, las inmutaciones sensibles se traducen en impulsos químico-eléctricos que se unifican en una sola concepción de lo conocido. Es la terminación de las impresiones recibidas. Es buen momento para determinar qué se entiende por **conciencia**. En sentido estricto la conciencia es conocimiento concomitante. Un conocimiento acompañado de otro conocimiento de ese primer conocer. La pregunta aquí es si el sentido común puede ser una conciencia sensible o simplemente la conciencia es exclusiva de la intelectualidad.

La respuesta se encuentra en la diferencia entre experiencia y arte. Se entiende por experiencia el conocimiento de las cosas singulares dentro del actuar concreto de un conocimiento. El arte es el conocimiento que

conlleva el porqué de las cosas. Aristóteles le llama arte al conocimiento universal y éste es exclusivo del hombre: "El arte nace cuando de una multitud de nociones empíricas se separa un solo juicio universal aplicable a todos los casos semejantes."²⁵

¿En qué sentido se contiene en esta diferencia la respuesta a la conciencia? En el sentido que el saber hacer implica la reflexión, lo universal, y el conocer de un conocer implica este por qué reflexivo que genera la conciencia. Por lo mismo, no es posible que el sentido común sea una conciencia sensible. Es cierto que el sentido común puede ser considerado un segundo conocer pero jamás será conocer de un conocer. Esto se debe a que la unificación del sentido común no es una reflexión, no se flexiona sobre sí mismo para conocer su operar, simplemente recibe la inmutación sensible de los datos externos y las unifica en el orden otorgado por el objeto. El sentido común no es consciente de lo que conoce, tan sólo conoce.: " El sentido común no es una función de reflexión. En efecto, reflexionar es volver sobre sí mismo."²⁶ **La consecuencia es lógica: La conciencia es exclusiva de la intelectualidad.**

Más adelante, como se ha mencionado, entablaremos un debate sobre el valor de la ciencia. Pero es pertinente mencionar que el sentir del sentido común no es del mismo orden que el de los sentidos externos, ya que éstos siente la inmutación externa, y el sentido común siente nuestra

²⁵ Aristóteles, Metafísica, I, 1y 2.

²⁶ R. Vernaux, op. cit., p. 66.

sensación, la pregunta que queda abierta es qué tanta subjetividad implica este sentir sobre la posibilidad de una objetividad total.

a.2.2) La imaginación:

La imaginación es el conocimiento sensible que tiene por objeto el fantasma.

Lo primero a señalar es que es un conocimiento sensible no reflexivo. Es muy tentativo empezar a dar facultades intelectuales al fantasma por su naturaleza misma, pero el fantasma sigue siendo algo concreto, no es abstracto. La imagen no pertenece al campo de la reflexión: "... la fantasía condiciona la primera manifestación del conocer tanto en la esfera sensorial como en la intelectual. Sin embargo, por su posición intermedia, la fantasía no puede llevar a cabo ningún proceso cognoscitivo: no alcanza en efecto ni la existencia, que sólo puede ser atestiguada por las impresiones sensoriales inmediatas ni el nivel de la esencia, porque el conocimiento de la esencia comporta la aprensión del significado absoluto de las cosas, el cual por sí mismo trasciende la imagen y la representación particular, aunque la presuponga como primera presentación global del objeto."²⁷ Lo que es diferente con la sensación es que la imaginación no es la sensación del objeto real. Es una representación del objeto real. En la imaginación el objeto se presenta como una primera abstracción de lo real. La prueba está en la oportunidad que tiene la fantasía de mezclar diversas imágenes creando dentro de ella

²⁷ C. Fabro, op. cit., p.67.

seres no existentes en la realidad. seres puramente imaginativos que tan sólo existen como entes de razón de su creador. La pregunta es si el fantasma se presenta sólo en la ausencia del objeto en los sentidos o también se puede encontrar ante la presencia del objeto.

Si el objeto está presente y se posee una imagen de él ya existe ahí un fantasma. El que el sentido común unifique los datos exteriores no implica la imagen dentro del que conoce, por lo que la imagen es el fantasma de lo sentido. La comprensión de esto implica un análisis temporal. Al ser conocimiento sensible está sujeto al tiempo, es un conocimiento procesual que implica el devenir continuo en una cantidad de movimiento, un antes y un después. El sentido común unifica y la fantasía es la capacidad de representar todos esos datos unificados en una imagen, la interacción de las diversas facultades. en este caso los sentidos internos, permite que la fantasía pueda elaborar imágenes de lo presente y de lo ausente, de lo presente toma la información directamente del sentido común, de lo ausente la toma de la memoria. La imaginación necesita de las funciones de conservación y reproducción de datos. La conservación puede ser de la imaginación o de la memoria. Con respecto a la reproducción es la evocación que se hace de lo impreso para dar origen a la expresión de la imagen. "La reproducción, llamada, evocación (el término técnico es reminiscencia) consiste en tomar conciencia de la forma conservada o más exactamente en construir una imagen, *species expressa*, partiendo de la *species impressa*. Lo que no exige otra explicación que la

espontaneidad vital."²⁸ Queda claro que la reminiscencia se lleva a cabo siempre que opera la imaginación, sea presente o ausente el objeto.

La tarea de la fantasía es proporcionar y reforzar la estructura del objeto dentro de su percepción, estructura que se presenta como un todo en su realidad de espacio y tiempo material; más adelante esto permitirá el análisis racional de los datos sensibles. Es buen momento para manifestar el hecho necesario de la objetividad radical del conocimiento sensible. Habiendo explicado a la fantasía, su concepción del todo sentido y su no reflexividad, se debe afirmar que los sentidos siempre son rectos con respecto al objeto conocido. Si no se le puede llamar verdadero por la ausencia de intelectualidad, si a su vez están exentos de error al no poder emitir juicios. Cuando un sentido no se adecua a la realidad, no es por un proceso critico, sino por un defecto al orden fisiológico de éste. Arriba mencionaba que la fantasía compone entes racionales no existentes, parece que esto es una contradicción; no es así. Cuando la fantasía compone fantasmas mezclados es con la ayuda de la racionalidad del hombre y sus juicios gracias a la unidad substancial del acto del viviente. Se podrían objetar que existe la posibilidad del error si se sostiene una postura a priorística como la de Kant en la estética trascendental, ya que el fantasma no es una adecuación del conocimiento sensible con la realidad del objeto material, sino el fenómeno que se encuentra organizado por las estructuras de espacio y tiempo y ya no existiría la objetividad. Esto no es así, aún Kant postula la total objetividad en esta concepción de la imagen, ya que los *a priori*s de la sensibilidad son innatos y universales en su estructura

²⁸ R. Vernaux. op. cit., p. 68.

en todo ser humano, por lo que el resultado es algo objetivo, aunque sea fenoménico, y no existe el error consciente y racional en la estructuración del fenómeno en la estética trascendental, las Intuiciones son siempre verdaderas en Kant. Es posteriormente en la formulación del Concepto en la Analítica Trascendental, que se puede cometer el error de juicio, hasta llegar a Ideas incorrectas en la Dialéctica Trascendental.

a.2.3) La Estimativa:

Dentro del equilibrio bioquinético de todo viviente, la estimativa desempeña una función de suma importancia. Dentro de un lenguaje coloquial se le conoce como **instinto**. Explicaremos lo exclusivamente animal de esta facultad, ya que cuando interactúa con la inteligencia recibe el nombre de cogitativa y ya no es simplemente conocimiento sensible y sólo actúa con el apetito natural físico.

La primera pregunta que surge es si la estimativa pertenece al orden del conocimiento o al orden del apetito, porque si estamos señalando que es el instinto del apetito natural, parece ser que la estimativa no es un conocimiento, sino la inclinación instintiva al objeto conocido. Si esto fuera así, habría dos facultades para la misma acción, cosa que en un principio descartamos. La estimativa no es un apetito, despierta de forma instintiva el apetito, mas no es inclinación. La estimativa es el conocimiento que tiene de la utilidad o nocividad del objeto conocido para la fisiología del viviente, este conocimiento, posteriormente desata la pasión propia del apetito sensible. Pero, ¿cómo es posible que se dé este conocimiento pragmático de lo conocido? Parece ser que estamos ante un

obstáculo insuperable para sostener la irracionalidad de los animales. ¿Cómo es posible que el bruto conozca la bondad o maldad de el objeto, para su ser sin ejercer un acto reflexivo? Si el animal conoce lo bueno o lo malo del objeto, entonces habría que admitir que son inteligentes, aunque sea en un grado menor. La mayoría de los autores aceptan en este punto un presentimiento dentro de lo sensible que despierta lo instintivo; aún así, este "presentimiento" implicaría un operar sin lo sensible, un operar intelectual y estaríamos en el mismo problema. Algunos hasta la llaman la inteligencia animal por analogía. Esto no debe ser así. Por consistencia lógica no podemos aceptar esto. La estimativa no es más que los datos de valor que despiertan una conducta espontánea o aprendida dentro de la ley dinámica del estímulo-respuesta de la física. La estimativa no es más que la acción física dentro de la sensibilidad de el alma. ¿Cómo es posible que se presente esta acción fisiológica? Si las facultades son del alma y el alma es inmaterial, este principio inmaterial es el que permite la respuesta ante el estímulo físico que pone en juego el equilibrio del organismo. Pero jamás será un acto consciente ni reflexivo, intelectual. Esto nos obliga a una conclusión inmediata y lógica: o la estimativa no es un conocimiento sensible, sino el simple apetito de lo conocido, entonces hemos duplicado las facultades para una sola función, o es el conocimiento de utilidad y nocividad instantáneo antes de el apetito, pero este conocimiento no puede ser temporal porque implicaría la respuesta inmediata al estímulo y ya sería apetito. Lo lógico es que o la estimativa no existe o es simplemente el efecto de una respuesta mecánica entre los impulsos químico-eléctricos del alma. La única solución es situar a la estimativa como un conocimiento de utilidad que es causa necesaria y suficiente del instinto. En conclusión, la estimativa

nunca puede actuar separada de la apetición sensible, que dentro de la unidad sustancial del hombre siempre actúan “instantáneamente” en conjunto.

Es una excelente oportunidad para poner una objeción radical al empirismo de David Hume. Éste sostiene que el conocimiento siempre es producto de la experiencia sensible, al igual que Aristóteles, pero no acepta la capacidad abstractiva y reflexiva de la intelectualidad. Según él, el pensamiento y su progreso es producto de las leyes de la asociación entre las impresiones y las percepciones. Las impresiones son los datos sensibles externos y las impresiones o ideas son las relaciones internas creadas con las diversas impresiones a través de la asociación dentro del sentido del orden experimentado. Según Hume, nuestras ideas son resultado de un proceso puramente mecánico, donde no existe nada metafísico: “Nuestras ideas se unen y combinan entre sí con arreglo a las tres leyes de semejanza, contigüidad espacio-temporal y causalidad. Es un proceso puramente mecánico.”²⁹ De esto se deriva que existen verdades de razón y verdades de hecho. Las primeras son verdades mediatas de la relación entre ideas y la segundas son verdades inmediatas de la sensación experiencial externa. De esta forma Hume deja todo amarrado a la experiencia: “<<porque el efecto es totalmente diferente a la causa y, consiguientemente, jamás podrá ser descubierto en aquélla: el movimiento en la segunda bola de billar es cabalmente distinto del movimiento en la primera: ni hay aquí nada en uno de ellos que envuelva la más mínima referencia al otro>> (Ess. II, 26). Así no nos queda otra cosa que esperar lo

²⁹ Hirschberger, op. cit., Tomo II, p. 132.

que nos dé la experiencia."³⁰ Si la experiencia para Hume no es más que la asociación de ideas en la contigüedad espacio-temporal, todos los acontecimientos se estructuran *a posteriori* en el conocimiento. Si todo esto es cierto, entonces el hombre jamás podrá predecir un solo acontecimiento. Si en la cita de arriba Hume afirma categóricamente que no existe la más mínima referencia entre movimientos, esto implica que sería imposible pronosticar ningún conocimiento verdadero, ni de razón y mucho menos de hecho. Entonces, cómo fue posible que la verificación de la teoría de la relatividad de Einstein dependiera de la predicción de la posición de un astro ante la refracción de la luz en un eclipse; según Hume, todas las verdades de razón que se implican en la teoría einsteiniana no podrían predecir la posición cambiante del astro antes y después del eclipse, y esto no fue así. Con la teoría de la relatividad se pronosticó una verdad de hecho.

Por qué expliqué esto en este momento y no esperé al desarrollo de la inteligencia. Porque la capacidad de predecir fundamentando es de la racionalidad, y si la estimativa implica cierta predicción no podría ser una facultad de los animales. Realmente hay que profundizar en la existencia de la estimativa.

³⁰ Ibid., p. 133.

a.2.4) La memoria:

En diversas ocasiones hemos expresado el concepto experiencia; ésta es posible gracias a la capacidad de almacenar lo conocido. Si no fuera posible el conservar las formas adquiridas, el que conoce siempre partiría de cero, todo sería novedad, y lo aprendido con anterioridad jamás formaría parte de un nuevo adquirir de formas, no habría un crecimiento de la facultad, ni un perfeccionamiento de ésta. Seríamos los eternos ignorantes, atados siempre al simple conocimiento presencial del objeto.

La memoria sensible es la facultad de conservar y servir de fuente complementaria para la futura reproducción de imágenes. El objeto de la memoria es el conocimiento del pasado. Debido a todo esto la memoria sensible es temporal y está estructurada en una categoría temporal. No quiere decir que la memoria sensible contenga el concepto abstracto de tiempo, esto es propio de la intelectualidad, pero si es temporal, porque al ser el almacenamiento de datos de un sujeto, su actividad está envuelta en el orden vivencial en que se suscitó la experiencia. Volvemos a recordar que las facultades son del el alma, ésta es una, así que todo lo guardado es de el conocimiento de esa alma con unidad. Una vez más la fisiología contemporánea ha avanzado en la comprensión de los procesos físico que se llevan a cabo para almacenar esta información. Algunos problemas fisiológicos llegan a afectar el campo de la memoria sensible y de los hábitos sensible aprendidos. En este espacio podrían haber muchas reflexiones sobre la necesidad de un daño fisiológico para un amnésico, ya que se presentan amnesias sin un daño cerebral. No olvidemos que en el caso del hombre, su operar conlleva la interrelación de sus diversas

facultades, por lo que los problemas de memoria en el hombre no se reducen a la destrucción de la red de relaciones químico-eléctricas de las neuronas como sería en un bruto, la inteligencia influye racionalmente en la memoria sensible humana.

b) El apetito sensible:

“ es una tendencia hacia un objeto concreto, aprehendido como bueno por los sentidos; podríamos llamarla también la sensualidad despertada por la sensibilidad.”³¹

b.1) El concepto de pasión y sus implicaciones:

Si partimos de la tesis clásica de los apetitos, es necesario que el apetito sensible sea la inclinación natural ante un bien requerido por una facultad de la sensibilidad: “Por inclinación o tendencia se entiende la orientación o disposición de un agente con respecto al objeto de que es el fin o el término de su actuar: “en ese sentido se puede decir que la inclinación es la propiedad tendencial o <<apetito>> que cada agente y cada forma, tanto natural como cognoscitiva, tienen hacia su perfección definitiva....”³² En el caso de los apetitos hay que entender que el desarrollo de las facultades, que se encuentran en potencia y se van actualizando hacia su perfección, reclama lo necesario de lo que carece, esta necesidad es la que es causa eficiente del movimiento hacia el bien que satisfaga lo ordenado al fin.

³¹ R. Vernaux, op. cit., p. 77.

³² C. Fabro, op. cit., p. 101.

En el caso del animal es también causa suficiente y necesaria, cosa que no pasa en el hombre gracias a la voluntad.

Es necesario señalar una serie de determinaciones semánticas que nos permitan orientarnos con más rectitud en nuestras reflexiones. El apetito sensible del animal y el racional es un apetito elícito, aquel que carece en el fondo de una determinación volitiva, es lo instintivo. Existe otro apetito que adelante estudiaremos: el apetito elícito intelectual, aquel que incluye a la inteligencia y la libertad. Empezaremos a utilizar el término pasión para describir el apetito natural; sin embargo, este concepto se presta a muchas ambigüedades por su alto contenido análogo en sí mismo. En un primer plano la pasión es todo estado del sujeto que se encuentra bajo la influencia de algún evento externo, es el recibir una información extrínseca en las propias facultades.³³ En un segundo momento, la pasión es la fuerza tendencial hacia un objeto determinado que puede ser una atracción positiva o una repulsión. En este sentido las sensaciones son pasiones porque su origen proviene de la inmutación de lo sensible en los sentidos.³⁴

En una tercera acepción, la pasión es todo cambio sufrido por el sujeto dentro de su cualidad, derivado de su esencialidad. Por lo que las mutaciones de lo corpóreo y lo psíquico también son llamadas pasiones. En todos los casos las pasiones son afecciones a las facultades, por lo que todas las pasiones son del alma. Por lo tanto, las pasiones pertenecen al

³³ Cfr. Aristóteles. Met., V, 21, 1022 b 15-21.

³⁴ Cfr. Aristóteles. Met., IV, 5, 1010 b 33.

campo de los apetitos, pero dependen del conocimiento o de la presencia del objeto, para poder tender a ese objeto conocido.

Hay que realizar otra distinción entre diversos términos que pueden ser equívocos en el estudio de los apetitos. El termino tendencia es la disposición innata al bien necesitado. El concepto emoción es un grado de sentimiento que se presenta dentro del apetito: "las emociones son las respuestas que constan de reacciones fisiológicas, estados cognoscitivos subjetivos y conductas expresivas."³⁵, y por último la pasión queda como la actitud de atracción o repulsión del sujeto ante el objeto conocido o presencial.

La palabra sentimiento puede reflejar una doble dimensión: la primera es lo que he llamado pasiones, la actitud de atracción o repulsión, pero en las pasiones siempre se encuentra presente en el conocimiento el objeto de la inclinación, la intencionalidad hacia algo. En el segundo aspecto entramos al campo de lo puramente inmanente, donde el sentimiento puede representar a la impresión íntima que se orienta hacia el sujeto y su estado del yo, ya no se refiere al objeto intencional, sino al sujeto y su propio estado del yo, es como el objetivar al sujeto para que pueda ser objeto del conocimiento y por tanto pueda ser apetecido. Sin embargo, hay que recordar que no se puede objetivar con exactitud al sujeto del yo sin que dejar de ser ese yo, por lo que este sentimiento no es del todo clasificable dentro de un lenguaje universal impersonal, que deja de lado la realidad singular y totalmente individual del hombre. Más

³⁵ Robert A. Baron, Fundamentos de Psicología, P.H.H., tercera edición, 1997, p. G-6.

adelante explicaremos el papel del amor en este proceso de sentimientos intrínsecos y concepciones intelectuales y volitivas. Entender este campo del sentimiento nos obliga a vincularnos con lo intelectual y volitivo, y no se ha explicado todavía.

Dentro de esta modalidad de sentimientos immanentes existe lo que los psicólogos han llamado la percepción extrasensorial, esa percepción capaz de sentir con ausencia del objeto una realidad concreta. La ciencia psicológica contemporánea debate acerca de la habilidad innata de la percepción o si ésta es aprendida. Recordemos que la percepción es el sentir unificado del objeto dentro del conocimiento sensible pero que puede vincularse en el campo cognoscitivo en la vivencia del yo unificador. Por pura lógica, no se podría hablar de una percepción extrasensorial como una habilidad de un sexto sentido mágico. Sin embargo, con una serie de reflexiones en la que entren en juego el conocimiento sensible y sus apetitos, la inteligencia, la voluntad y el subconsciente, que no hemos explicado, podrían hacer posible una explicación racional a lo que coloquialmente ha sido este sexto sentido, lo que actualmente se ha retomado como el estudio del hecho "psi": "procesos inusuales de información o transferencia de energía que no pueden explicarse en término de mecanismos físicos o biológicos conocidos."³⁶

Una respuesta que quedó incompleta es si la percepción es innata o aprendida, la lucha entre lo natural y el ambiente que postula la psicología

³⁶ Ibid., p. 137.

contemporánea. El problema del binomio naturaleza-ambiente es fácil de responder, en el campo de la percepción puramente sensible del sentido común y los instintos, la percepción es innata. Y esta percepción innata se manifiesta en hábitos que el día de mañana determinan el operar desde lo memorizado de este sentir y se convierte en un conocimiento acumulado. Pero en el campo de la percepción aunada a la cognición del yo y sus reflexiones, influye lo aprendido en la experiencia subjetiva y no está limitada a la ley mecánica del estímulo respuesta.

b.2) Clasificación aristotélica de las pasiones:

A continuación haremos un análisis de las pasiones como esas actitudes de atracción o repulsión sensible ante un sentimiento experimentado. En un lenguaje coloquial derivado del uso de la psicología contemporánea, la pasión es una conducta desordenada contraria a la razón. No es el sentido en el que se usará el término pasión, sino en el sentido de la disposición subjetiva ante un sentimiento dentro del orden del apetito natural.

Las pasiones se clasifican en orden a la bondad o maldad que el estímulo externo presenta a la facultad en potencia de actualizarse con un bien. En segundo plano, se clasifican de acuerdo al grado de accesibilidad que el sujeto puede tener a convertir ese apetecer en una satisfacción real de la necesidad: lo concupiscible y lo irascible. De esta manera, existen los apetitos concupiscibles de lo bueno y lo malo y los apetitos irascibles de lo bueno y lo malo también.³⁷ Por último, la presencia o ausencia,

³⁷Cfr. Sum. Theol., I-II q. 23 a. 1-4.

gracias a la memoria del objeto, nos permite acabar de especificar las pasiones del apetito sensible. Si es un apetito concupiscible bueno de lo presente, se está ejerciendo el acto de poseer ese bien necesitado, el sentimiento se llama gozo, es el placer de estar en el proceso de satisfacer la necesidad con el bien requerido en sujeción. Si es una pasión concupiscible buena pero no se posee el bien en ese proceso de satisfacción, se llama deseo. Es un buen momento para distinguir semánticamente las diferencias entre los conceptos desear y querer. El desear como se explicó es el sentir del apetito físico, y el querer más adelante lo explicaremos como el apetecer intelectual de la voluntad. Siguiendo con nuestra clasificación, están los apetitos concupiscibles de un mal presente, es una afección que se encuentra ya presente dentro de la facultad y no ha acabado de apetecer, a esta pasión se le llama dolor. El apetito concupiscible del mal ausente es la aversión, el rechazo a experimentar el dolor.

Analicemos los apetitos de los sucesos difíciles de experimentar en la vida: lo irascible. La pasión irascible de lo bueno nunca podrá ser presente, si se encontrara presente en el proceso de asimilación el objeto apetecido, es lógico que no sería ya algo irascible, difícil de conseguir, porque ya se posee. Por lo que la clasificación de ésta depende de la posibilidad de alcanzar ese bien irascible. La pasión irascible de un bien posible de alcanzar es la esperanza, y el sentimiento del bien irascible imposible de alcanzar es la desesperanza, que se experimenta ante la frustración de el fracaso eminente. En el caso de lo irascible malo sí es posible que se encuentre presente el mal, sigue siendo irascible porque es un hecho de un alto grado de maldad para el equilibrio del sujeto. La

pasión irascible de lo malo presente es la cólera, el dolor y coraje radical ante este sufrimiento físico. Lo irascible malo ausente se especifica de acuerdo a la factibilidad de evadir ese mal todavía ausente. Lo irascible malo ausente posible de evitar despierta la audacia, el sentimiento de agilidad suficiente que permita superar el gran problema y, por último, lo irascible malo imposible de evitar nos origina el temor, el sentimiento de horror ante el mal que no está en proceso de destrucción en nuestras facultades, pero que sabemos que nos afectará y no podemos ignorarlo.

Estas once pasiones son respuestas de apetencia sensible en los instintos, y es común darles una carga cognitiva por su interrelación con lo intelectual en el hombre, aunque por obviedad los compartimos con todo animal instintivo.

Ya para terminar las reflexiones sobre las pasiones, haré una observación de corte ético en el papel que éstas desempeñan en la bondad de la vida humana. Un animal está sujeto a responder con estas pasiones en un grado y dimensiones rectas a su instinto: "Existe, por tanto, una inclinación natural o inconsciente (*apetitis naturalis*) por el que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescindiendo de cualquier conocimiento"³⁸; pero el hombre al no estar sujeto a los instintos, gracias a su libertad, es capaz de manipular las pasiones al grado en el que él quiere experimentarlas. Arriba mencionábamos que la psicología contemporánea señala a las pasiones como el desequilibrio del sentimiento, esto sucede cuando, con la razón, llevamos a extremos

³⁸ C. Fabro, op.cit., p. 102.

nuestras pasiones. Recordemos que al tener facultades nos creamos una segunda naturaleza que se estructura en hábitos; esos hábitos pueden ser ordenados al fin o desordenados a éste, los hábitos ordenados son las virtudes y los desordenados son los vicios. Cuando las pasiones se acercan a los extremos y son instrumentalizadas lejos del fin, se convierten en vicios. vicios por excesos o carencias. La regla de oro para ordenar nuestras pasiones hacia la virtud, *es la regla del justo medio*. En el caso de las pasiones, la virtud se encuentra en la satisfacción de la necesidad de la facultad en su equilibrio al que llamamos el justo medio: “La razón ejerce su influjo sobre las pasiones sujetándolas a su norma que impone para mantener el <<justo medio>> (το μεσον, μεσοτης) entre los extremos, uno por exceso y el otro por defecto, y este *medium rationis* es el que permite definir la virtud moral.”³⁹ Un ejemplo muy sencillo es el apetito de la nutrición: el exceso es la gula que causa la gordura, un vicio, y el defecto es la anorexia, que causa la desnutrición y anemia, otro vicio; el justo medio es comer lo que nutre y satisface el apetito, “ni tanto que quemé al santo y tan poco que no lo alumbre”.

³⁹ Ibid., p. 106.

CAPÍTULO III

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO III

LAS FACULTADES SUPERIORES DEL HOMBRE

Es momento de analizar lo que son los Fenómenos Psíquicos Superiores. Son los que pertenecen al hombre y no compartimos con el resto de los seres vivos. Son la Facultades que son propias de la racionalidad.

1.- EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Ya habíamos explicado la naturaleza inmaterial de la existencia intelectual, ahora nos corresponde estudiar cómo opera el conocimiento intelectual. En adelante identificaremos al conocimiento intelectual como pensamiento o saber, dejando clara la distinción con conocer; el saber o pensar es exclusivo de lo espiritual, el conocer también es de lo animal: "Originalidad del pensamiento: es la actividad propia del hombre mediante la que ha construido, a lo largo de la historia, el progreso de las ciencias, de las arte y de la técnica y ha elaborado los sistemas filosóficos, políticos y religiosos que forman el entramado de la civilización humana.

Es gracias al pensamiento como la vida del hombre se distingue de la de los animales; ..."¹

Primero habría que demostrar la existencia de la inteligencia. Nadie duda de la sensibilidad, pero sí del pensamiento. Siguiendo la línea aristotélica que sostiene que a mayor inmaterialidad existe un mayor grado de poder cognoscitivo, creo que una de las dos pruebas de la existencia del intelecto es la conciencia concomitante antes mencionada, y la otra fue arriba explicada como la capacidad de predicción de la ciencia. En el primer caso, la reflexividad es la demostración de la inmaterialidad del pensamiento. Por lógica, la capacidad de flexión literal de un ente sobre sí mismo obliga a postular que sólo es posible en lo inmaterial. Si pensamos en la materia como tal, no podemos imaginar que la materia se separe de sí misma para entrar en sí, siendo la identidad de su propio ser material. No es congruente pensar en una materia que estando limitada a su cantidad se duplique para trascenderse e inmediatamente se compenetre en una acción inmanente en su propia materia, volviéndose a duplicar, donde la más mínima partícula entre en sí misma sin dejar de ser esa cantidad material determinada. Es absurdo. La capacidad de la conciencia implica la necesidad de una auténtica flexión sobre el conocimiento. Si el conocimiento fuera puramente material, lo lógico sería que la reflexión fuera imposible. Pero en la experiencia, lo *a posteriori*, nos demuestra que la conciencia es reflexiva por exigencia, por lo tanto es inmaterial. Podemos conocer un objeto sensible, también podemos conocer que conocemos ese objeto sensible, pero más aun podemos conocer que

¹ C. Fabro, Introducción al Problema del Hombre, Rialp, Madrid, España, 1982, p 74.

conocemos. un conocer ausente de un fantasma: "Se afirma que ya con la simple autointrospección se puede constatar la existencia de una forma de <<pensamiento sin imágenes>> (*vorstellungsoltes Denken*)."² Esto sólo es posible en la reflexión. Esto es el pensamiento, el conocer reflexivo de lo intelectual.

La segunda demostración, ya fue explicada arriba en contra del empirismo de Hume. Por último, otra radical prueba de la intelectualidad es la capacidad del progreso creativo observado en la historia del pensamiento. La habilidad de otorgar orden a las cosas va más allá de un simple mecanicismo. Cuando el hombre diseña nuevos órdenes no existentes en la naturaleza, se supera el asociacionismo de Hume, donde el orden siempre está sujeto a la existencia de la materialidad entitiva y sus leyes físicas: "Está finalmente, el llamado <<pensamiento creativo>> o productivo (*shoepferisches, produktives Denken*), que supera o rompe los moldes de una situación histórica y cultural concreta porque descubre nuevos aspectos de lo real y procedimientos técnicos originales o elabora nuevas hipótesis científicas, nuevas estructura en la sociedad y en la economía, nuevas intuiciones en el arte."³ El crear, no en su forma absoluta, sino en la invención de nuevos sentidos lógicos, a veces antinaturales, nos demuestra nuestra inmaterialidad. Carlos Llano Cifuentes señala esta superioridad espiritual como las razones que hacen miserable a una lagartija.⁴

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

² Ibid., p 77.

³ Ibid., p. 75.

⁴ Cfr. Carlos Llano Cifuentes, Los Fantasmas de la Sociedad Contemporánea, ed. Trillas, D.F., 1995, p.55.

Se debe ser cuidadoso al utilizar conceptos metafísicos para no provocar que se descarten las pruebas de la existencia del conocimiento intelectual. Cuando Hume impone su crítica al concepto de causalidad, tiene en mente la relación de las experiencias sensibles y la posible construcción de estos conceptos en un conglomerado y seleccionamiento de datos sensibles, generando un concepto ecléctico asociado: "La forma más extrema del empirismo fue, sin embargo, el behaviorismo, que afirma que el pensamiento se reduce a un proceso verbal concebido, como cualquier otra forma de conducta de nuestro cuerpo, con vista a un resultado práctico que se llama <<significado>>".⁵ La capacidad del tercer grado de abstracción, el metafísico, implica de antemano la aceptación del intelecto, por lo que no es una prueba contundente de su existencia, sería un círculo vicioso tautológico. Se podría argumentar que los conceptos metafísicos son pensados con un fantasma creado por la asociación de imágenes. A la manera de Kant, debemos encontrar juicios sintéticos *a priori*s para demostrar científicamente la existencia del intelecto. Las reflexiones arriba mencionadas acerca de la capacidad de predicción, la de reflexión y la de creatividad, aunadas a la reflexión de la inmaterialidad de la forma explicada en lo intelectual, nos dan el silogismo final de la demostración de la existencia del conocimiento intelectual.

En la reflexión contemporánea que se hace acerca de la relación entre el pensamiento y la imagen, la teoría de la gestalt empieza a destacar la estructuración de la imagen desde el pensamiento y no como un simple modelo mecánico de la realidad exterior, lo pone como un modelo

⁵ C. Fabro, op.cit., p. 77.

estructurado que vincula al pensamiento con la realidad experiencial. Cornelio Fabro sostiene que la imagen es producto del pensamiento. Creo necesario distinguir entre la imagen del fantasma sensible que sí es un modelo mecánico, y la imagen estructurada producto de una actividad racional. Si no existiera el modelo mecánico no sería posible que los animales tuvieran imágenes, y si las tienen, pero en la actividad psicounificadora del yo racional surge en la imaginación un fantasma estructurado que no es 100% intencional con el objeto exterior. Quizás ésta sería una solución para superar el a priori kantiano que lleva sin remedio a la fenomenología y nos imposibilita alcanzar la verdad al modo aristotélico. Los *a priori* de la sensibilidad no son en realidad estructuras del sujeto que organizan la información del noúmeno y permite tan sólo conocer el fenómeno. Los *a priori* de la sensibilidad actúan con las categorías intelectuales por lo que la imagen no es puramente el modelo mecánico sino el modelo estructurado en la intelectualidad, pero esto no implicaría la imposibilidad de gestar el modelo mecánico con una adecuación real al singular. De esta forma la dimensión espacio-temporal puede ser objetiva al objeto sensible conocido, y el fenómeno se crea en lo categorial; esto nos abre las puertas a un conocimiento del singular verdadero. Es en este punto que se encuentra la respuesta tomista a la posibilidad de conocer el singular con objetividad en la ausencia de un sentido agente. Si el sentir fuera agente, entonces Kant tendría razón, pero no lo es, y si hay un entendimiento agente, por lo que lo categorial ya puede ser activo, pero espacio y tiempo no lo son: "Por esto Santo Tomás no admitió el <<sentido agente>>, hipotetizado por algunos averroístas, y

garantizó de esa manera la existencia de un contacto directo entre el conocimiento humano y la realidad externa (S. Th., I, q. 79, a.3, ad 1).”⁶ Más adelante entablaremos una discusión acerca del valor del conocimiento del singular.

a) El objeto de la inteligencia:

El objeto común a toda inteligencia es el **Ser**. Esta afirmación es un derivado de la misma naturaleza metafísica de la forma del ser. Todo ser es por naturaleza cognoscible. Esto significa que todo ser para ser posee una forma, y al ser una forma es susceptible de ser captado dentro del conocimiento. El ser, por lo tanto, es por sí solo verdadero. Éste es uno de los trascendentales del ser para Aristóteles. Al ser siempre la forma inmaterial, el ser es en sí mismo una forma que está en potencia de ser intelegida con verdad. En este punto cabe la reflexión sobre el conocimiento de la nada. Cómo es posible que hablemos de la nada si no tiene ser y, por lo tanto, no es inteligible como el objeto común de la inteligencia. Esto es muy fácil, el conocimiento racional de la nada es un conocimiento de un ser, el ser negado en sí mismo. El conocimiento de la nada es la negación del ser desde el punto racional, y como es derecho propio de la inteligencia conocer todo lo que es, la negación del ser también puede ser conocida. Más aun, en un conocimiento intuitivo, la nada en sí misma tampoco puede ser conocida, porque no tiene ser, sólo se le comprende desde el ser.

⁶ Ibid., p. 96.

Antes de explicar cuál es el objeto propio de la inteligencia, es necesario explicar dos elementos claves para la mejor comprensión de ésta: el subconsciente y la negación. Una visión intelectual de estos dos conceptos nos permitirá comprender mejor por qué podemos conocer la nada. La psicología postfreudiana ha enmarcado al subconsciente como las ideas reprimidas que se convierten en motivos internos no aceptados en la conciencia. Freud no habla propiamente del subconsciente en su libro "Estudios Sobre la Histeria"; sin embargo, su idea del inconsciente y la represión de las ideas, con la fuerza irracional del sexo y el deseo de la muerte, dio origen a la teoría del subconsciente. La intención del padre del psicoanálisis era encontrar una psicología científica y materialista, el mismo Freud explicó su objetivo que era: "<<brindar una psicología, que será una ciencia materialista; es decir, a representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados, de partículas materiales especificables>>"⁷

En el fondo, Freud comprendía que hay una fuerza que se convierte en un impulso de lo psíquico en el hombre. Su afán materialista no le permitió comprender que la fuerza no era un instinto físico, ni el inconsciente era un cúmulo de ideas almacenadas. Si las ideas pertenecen a lo sensible, existe la memoria sensible; si las ideas son intelectuales, está el intelecto paciente, en éste es en el que se debe empezar a comprender el subconsciente. Retomando la teoría del desarrollo de las facultades en hábitos, y la división del intelecto en agente y paciente por Aristóteles⁸, es

⁷ Cfr. Thomas Leahey, Historia de la Psicología, ed. Debate, 1993, Madrid España, p. 320.

⁸ Cfr. De Anima III, 1. No estamos hablando aquí del intelecto agente como el intelecto que hace inteligible todas las cosas, el divino, sino a la fase activa de nuestro

posible darle un lugar correcto a lo no consciente. El subconsciente es el hábito adquirido por la facultad de la inteligencia, el intelecto paciente es la memoria intelectual que guarda las ideas pensadas, pero el subconsciente es esa fuerza, ese principio de operación —hábito— adquirido del quehacer del intelecto agente que se traduce en un grado de perfeccionamiento del intelecto. El campo de acción del subconsciente no puede ser la fuerza instintiva, debe ser la fuerza producto de una actividad razonada adquirida como una forma de ser facultativa, presente en la vida cotidiana, en el obrar de lo racional en el hombre. Es gracias a que las facultades son principio de operación, y que los hábitos son las disposiciones adquiridas como segunda naturaleza, modificando el ser del que opera, mas no la esencia de la facultad. El subconsciente es esa segunda naturaleza de la inteligencia: "*Mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habituaem habet, qua possit percipere se esse (De Veritate, 10, 8).*"⁹ Toda nuestra experiencia racional se transforma en hábito intelectual, se va creando una estructura intelectual que determina la futura disposición de la facultad en la forma determinada en que vive el presente y el futuro que se está por asimilar. Por lo que la respuesta de un intelecto con ciertos hábitos está determinada por ellos como una fuerza, que aunada a las pasiones, impulsa el modo y la fuerza con el que enfrentamos nuestro vivir. En algo sí tenía razón Freud, la reflexión de

entendimiento. "Todo paso de la potencia al acto exige un principio en acto que pueda mover al acto el principio que está en potencia. En el alma se necesitan, por tanto, dos principio intelectivos: uno activo (el entendimiento agente) es decir, el principio que produce el inteligible a partir del sensible; otro pasivo (el entendimiento posible) capaz de recibir el inteligible abstracto (De An., III, 1, 430 a 10 ss.).

⁹ R. Vermaux, *Filosofía del Hombre*, Herder, España, Barcelona, 1971, p. 107.

este hábito –fuerza- y de los sentimientos que lo acompañan, puede hacer pasar de la subconciencia a la conciencia algo, y ya en la conciencia se puede volver a estructurar. Con esta explicación es posible entender mejor que puede ser llamado el sexto sentido o el factor “Psi” mencionado anteriormente. El presentimiento como tal no existe, es absurdo, lo que si puede existir es que al hacerse presente cierta información que se vincule con el hábito subconsciente, despierte una relación entre pasado y presente, que impulse una conclusión sobre el futuro, y en la unidad substancial del alma y sus facultades esta conclusión despierte un apetito sensible que todavía no ha pasado a la conciencia en la reflexión. Pero la adivinación y el presentimiento no existe, lo que hay es una precongnición de lo subconsciente e inconsciente hacia la conciencia. La gestalt y su concepto de totalidad apoyarían esta visión.

Dentro de esta postura es el momento de hablar de la cogitativa. Como dijimos arriba, la interacción entre lo sensorial y lo intelectual existe la facultad de aprender como bueno o malo lo conocido. “Santo Tomás atribuye a la cogitativa las siguientes operaciones:

1. captar en <<concreto>> el significado de las cosas;
2. preparar los <<fantasmas>> para la abstracción intelectual;
3. perfilar de manera concreta la clasificaciones fundamentales de las cosas (categorías);
4. posibilitar la aplicación de la mayor de un silogismo prudencial a la situación concreta;
5. conocer en el primer contacto las sustancias singulares y su existencia...

“La cogitativa es la facultad que equilibra el conocimiento con las necesidades sensibles e intelectuales de lo bueno y lo malo para la existencia, en su conocimiento concreto de lo singular.”¹⁰

Dentro de esta concepción del hábito intelectual es posible comprender la operación mental de la negación y el principio de no contradicción, motores de la dialéctica racional del pensar humano. Si el intelecto es una tábula rasa y no posee nada más que el ser intelecto, como afirmaba Spinoza, este ser intelecto funge como el principio de la subconciencia del yo, en el acto primigenio de un conocimiento se encuentra siempre el subconsciente del yo donde la otredad es el hecho de separar lo que yo soy de lo que conozco. En este acto está comprendida la negación, la separación del yo de lo conocido brinda la oportunidad del progreso en el conocimiento. Hegel tenía razón al poner a la negación como el motor de la dialéctica. El A es más no A que A misma implica que dentro del conocimiento la afirmación del yo y la negación como diferenciación de los contenidos con el sujeto y entre ellos, es lo que brinda la oportunidad de emplear la comparación entre las ideas, esta comparación es la que brinda la oportunidad de analogar lo conocido y esto a su vez trae el progreso. El espíritu absoluto de Hegel es un yo que unifica los contrarios, y la negación es el motor para alcanzar el progreso en todos los contenidos.¹¹ No acepto la Fenomenología del Espíritu como la realidad, pero sí afirmo que ese operar intelectual es el que cada intelecto real cumple como principio de su pensar.

¹⁰ C. Fabro, op. cit., p. 92.

¹¹ Cfr. Hirschberger, Historia de la Filosofía, Tomo II, p. 259.

Ésta es la idea genial que pone a Aristóteles como el más grande de los filósofos: para él el pensamiento es análogo. Superó el realismo de Platón gracias a esto. Sus binomios cooprincipios del ente: sustancia-accidente, potencia-acto, esencia-existencia y materia-forma permiten superar los absolutismo de Parménides y Heráclito, y abren la puerta a un conocimiento progresivo y más científico de la realidad. El principio de no contradicción es el primer principio del pensar porque ese negar que una cosa sea lo mismo y lo contradictorio en el mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias, es la esencia misma del pensar racional como se explicó arriba.

Una vez entendido qué papel tiene el subconsciente y la negación en nuestro conocimiento, se puede determinar el objeto propio de nuestro pensamiento. El objeto propio de la inteligencia humana es la esencia de los entes corpóreos. Esto no implica que siempre se conozca esta esencia. De hecho se le prefiere llamar <<quidditas>> al objeto propio del conocimiento humano, ya que nuestra inteligencia actúa generalmente con la materialidad de nuestro cuerpo, por lo que nuestro conocimiento está ligado a la experiencia sensible y a las imágenes que producimos: "*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*". De esta forma la esencia muchas veces se nos escapa, pero esto no implica que ese no sea el objeto al que debe tender como fin el intelecto del hombre. Arriba mencionábamos la oportunidad de pensar sin imágenes, y señalábamos que existen imágenes que son producto del pensamiento y no la representación mecánica del objeto. Esto es posible a la capacidad de abstracción que

tiene la inteligencia. Esta capacidad de abstracción nos brinda la oportunidad de alcanzar la esencia de las cosas.

“La abstracción propiamente dicha consiste en considerar en el objeto sensible particular su naturaleza o su esencia aparte de los caracteres que lo individualizan. Es una operación característica de la inteligencia (“S. Th. I. 85.. 1)”¹² La abstracción puede ser de dos tipos: la abstracción total y la formal. La abstracción total es el abstraer un género partiendo de los seres inferiores, especies o individuos, de tal forma que todavía queda algo real del objeto conocido. La abstracción formal es obtener el modo de ser partiendo de los individuos en los que existe, o puede ser el modo de ser de un solo individuo.

Corenelio Fabro explica los pasos de la abstracción en su estudio de Santo Tomás:

“El proceso completo de la abstracción se realiza en tres etapas:

1. la elaboración de los <<fantasmas>> o representaciones sensoriales por parte de los sentidos externos e internos, en particular de la cogitativa y de la memoria. (C. Gent., II, 60)
2. la producción, por obra del entendimiento agente, de la forma inteligible (especie impresa) sacada de las formas sensibles de los fantasmas y que pone en acto el entendimiento posible;

¹² Cfr. R. Vernaux, op. cit., p. 126.

3. La asimilación por parte de este último de la esencia abstracta contenida en la especie inteligible y la producción en un segundo momento de un término inmanente de la intelección. que es el *verbum* o palabra interior: *species o intentio intellecta* (C. Gent., I, 53; IV, 11)."¹³

Entendiendo estos dos modos de abstracción podemos ejercer tres grados de ésta: la abstracción física, la matemática y la metafísica. En la abstracción física se eliminan las características individuales y totalmente singulares, y se abstraen las cualidades sensibles de las cosas, creando conceptos genéricos de estas cualidades. En la abstracción matemática se eliminan todas las características individuales y también las cualidades sensibles, el pensamiento se queda exclusivamente con la cantidad como cualidad del objeto. La abstracción metafísica se considera al ser en cuanto ser, se elimina por completo toda la materialidad, y se piensa las cualidades propias de la forma: la sustancia, accidentes, forma, potencia, acto, etc.

Nos queda por hablar del objeto indirecto de la inteligencia humana. La inteligencia del hombre también puede conocerse a ella misma, a los singulares y las cosas inmateriales: "Además de la *quidditas* abstracta de las cosas materiales, la inteligencia humana puede alcanzar otros objetos por caminos indirectos: *ella misma y las cosas singulares por reflexión, y las cosas inmateriales por analogía.*"¹⁴

¹³ C. Fabro, op. cit., p. 90.

¹⁴ R. Vernaux, op. cit., p. 105.

El conocimiento de la inteligencia por sí misma ya lo hemos explicado con anterioridad. Cuando explicamos la conciencia explicábamos la función inmaterial de ésta, y al explicar la conciencia concomitante, explicábamos el poder reflexivo, esto es la conciencia intelectual. Si el objeto propio directo de la inteligencia es la *quidditas abstracta*, la inteligencia no puede ser un conocimiento directo, sino indirecto por reflexión.

Es el momento de hacer la diferencia entre los tres grado de pensamiento que sostiene Spinoza: el empírico, el conceptual y el intuitivo. El conocimiento empírico es el conocimiento de las cosas reales materiales. Se puede conocer a través de la abstracción física y el puro conocimiento sensible de algo. Es un conocimiento que siempre va ligado a las cualidades individuales, las sensibles del singular material. El conocimiento conceptual es el que corresponde propiamente a la *quidditas abstracta*, es el conocimiento de las ideas de una simple aprensión relacionada en juicios y raciocinios. Es el conocimiento argumentativo racional. Es el conocimiento dialéctico de la ciencia racional, que se elabora a través del lenguaje —conceptos— y los contenidos racionales que existen dentro de estos conceptos y sus relaciones con otros. En este conocimiento se utilizan los tres grados de abstracción, y pretende alcanzar esencias verdaderas, que a veces alcanza. Por último, está el conocimiento intuitivo (holístico), conocimiento que no depende de la materialidad corpórea de lo racional humano. Es un conocimiento puramente intelectual. Es un conocimiento atemporal. Es atemporal no por ser eterno, sino porque al no ser racional no es dialéctico, procesual, es inmediato. Es el conocimiento que siempre versa sobre esencias y la

verdad. La inteligencia puede tener pensamientos abstractos o intuitivos, pero nunca empírico por su falta de materialidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En el conocimiento empírico de Hume responde con exactitud como las impresiones y las ideas (relación mecánica de impresiones) se vinculan para dar origen a todo un bagaje de objetos y hechos que están sujetos a su interrelación espacio-temporal en lo sensible. El hombre acumula mucha experiencia en su vida personal y social en este campo. Es un conocimiento que está sujeto a la objetividad de lo sentido, pero a la subjetividad de la *doxa* de lo vivido. El conocimiento conceptual también está sujeto a la opinión, pero puede alcanzar el grado de *episteme* con la ciencia. Más adelante daré mi postura acerca de la ciencia.

Con lo que respecta al conocimiento intuitivo intelectual (holístico), hay que hacer algunas aclaraciones y poner algunos ejemplos. Las intuiciones son lo que propiamente es el intelegir puro, sin materialidad corpórea. Podríamos decir que es el conocimiento que opera en los seres espirituales sin cuerpo. El conocimiento divino es de intuiciones. Si existen los ángeles, su conocimiento debe ser también intuitivo. La pregunta es: ¿si es posible que el hombre, siendo racional, es capaz de tener intuiciones? Si las facultades son del alma, lo corpóreo es de ésta, mas no quiere decir que el cuerpo es un requisito necesario para la existencia de el espíritu. Habrá que demostrar adelante cuál es la posibilidad de la trascendencia espiritual, y por que sólo el hombre trasciende. Pero al no ser *conditio sine qua non* el cuerpo del alma, queda abierta la posibilidad de que el alma opere sin el cuerpo, siempre y cuando sea un alma que tenga facultades espirituales. De esta forma no existe una

limitación lógica a que el intelecto sea capaz de operar puramente, sin el cerebro. Es más claro todavía, si el intelecto abstrae la esencia de las cosas, es porque en cierto momento opera sin corporeidad. si esto es así, al intelecto le corresponde actuar, por derecho propio, sin materia. Esto no quiere decir que lo más común sea que todos los hombres vivan de sus intuiciones dejando de largo los conceptos y lo racional. Lo natural es que las facultades se vayan perfeccionando de lo más sencillo y básico, hacia lo más complejo y superior. El conocimiento sensible es más sencillo que el intelectual. por lo que en el desarrollo de un intelecto humano en lo empírico será el inicio de su perfeccionamiento, posteriormente será capaz del conocimiento conceptual de opinión y luego el científico: cuando esté lo suficientemente perfeccionado para alcanzar el grado más alto de conocer, podrá tener intuiciones. Las intuiciones son la aprensión inmediata no de un proceso abstractivo, sino de un entendimiento puramente abstracto: "En un sentido menos riguroso se puede llamar <<intuición>> también la aprensión inmediata de las primeras nociones y de los primeros principios." ¹⁵

Fabro pone a la intuición de los primeros principios o nociones como intuiciones, aunque dice que se les llama intuiciones de una manera menos rigurosa. No estoy de acuerdo, creo que las llamadas intuiciones de los sentidos externos son llamadas así por analogía a la intelectual, los sentidos captan en el instante su objeto conocido con total rectitud, si no hay defecto fisiológico, por eso se les llama intuiciones, pero ahora imaginemos la aprensión inmediata intelectual de su objeto, sin no hay

¹⁵ C. Fabro, op. cit., p. 96.

juicio no hay error, y es al ser puramente intelectual, es formal; Fabro le llama inducción *sui generis*: "La abstracción que lleva a las primeras nociones y a los primeros juicios, dado que no puede suponer la presencia en el alma de conocimientos previos. se desarrolla bajo la forma de una <<inducción>>, que no es, sin embargo, la inducción científica sino un proceso *sui generis*."¹⁶ Le llama inducción especial porque sigue pensando en la abstracción racional.

La posibilidad de alcanzar una de estas intuiciones es poder anular la materialidad de la racionalidad. Se puede llegar a esto desde un ejercicio personal que implique suficiente templanza para abandonar lo dialéctico material. o la posibilidad de que un intelecto agente -Dios- inmute directamente el conocimiento sobre nuestro intelecto: "...la abstracción lleva consigo la liberación de las condiciones e inclinaciones de la sensibilidad y puede tener diversas formas, que van desde las formas adquiridas mediante el ejercicio de la virtud de la templanza y mediante el desasimiento ascético a las que son producidas por un ser superior y que se llaman <<enajenaciones>> o <<éxtasis>>. ..."¹⁷

Ya se habló arriba de el ejemplo de la intuición de los primeros principios. Es cierto que el estudio y análisis del Principio de No Contradicción puede ser racional, pero su afirmación como primer principio no puede ser demostrada, sólo mostrada, por ser puramente intelectual. por lo tanto tiene esos principio de inmutabilidad y verdad evidentes. El principio de no contradicción depende de la intuición del yo que bien

¹⁶ Ibid., p. 96.

¹⁷ Ibid., p. 96.

estudió y comprendió Descartes. Las ideas innatas de Descartes no son contenidos concretos siempre presentes en la mente, son lo inmediatamente aprendido, y que mediante la consideración de la razón pueden ser comprendidas: "Al explicar Descartes que en los contenidos de nuestra mente hay algo que no puede proceder de los objetos externos, del mundo de lo puramente fáctico, sino que está en la mente como algo necesario. muestra bien a las claras lo que para él representan las ideas innatas. a saber. las verdades eternas. necesarias. ontológicas."¹⁸

Otro ejemplo de intuición puede ser la intemporalidad de Dios en su creación. Cuando discute uno la existencia fatalista del destino, la lógica nos obliga a pensar en que la creación contiene tiempo, y Dios está al inicio de esos tiempos, entonces cómo es posible que conozca todas las acciones hechas con libertad en los hombres dentro del tiempo antes de ser llevadas a cabo. Si ya lo sabe Dios, entonces es necesario. entonces hay un destino escrito. Nuestra razón siempre está obligada a pensar con tiempos, es procesual. El entender la acción divina en un eterno instante que no tiene antes ni después, es limitado para nuestra razón: sin embargo, lo comprendemos. No se trata de aceptar algo, se trata de comprenderlo como una verdad necesaria desde la inteligencia. Al ser opuesta la verdad a la temporalidad racional, sólo queda comprender el actuar intelectual sin la razón. Quizás éste haya sido el error de San Anselmo, que la identidad entre esencia y pensamiento divino no implica en el campo argumentativo -racional- que el pensar incluya el existir. San Anselmo sostiene que si pensamos en Dios existe, porque rebaja la intuición que se puede tener de

¹⁸ Hischberger. op. cit., Tomo II, pag 38.

una parte de la forma de ser de Dios a ser derecho propio del intelecto que lo está pensando. Sin embargo, esto no implica que no podamos tener intuiciones de Dios, mas nunca entenderemos en su totalidad su esencia, ya que en él esencia y existencia son lo mismo. por lo que al conocer su esencia seríamos su existencia. Es la única esencia que jamás conoceremos por completo. En todos los demás casos. al no ser lo mismo esencia que existencia. cabe la posibilidad de que los aprendamos. Si afirmamos que las intuiciones siempre son verdaderas y, lo verdadero siempre es real, el argumento ontológico de San Anselmo será correcto y verdadero siempre y cuando ese conocimiento de Dios sea intuitivo. Pero en el campo conceptual racional no tendrá validez demostrativa.

Nos falta hablar del conocimiento de los singulares y de los entes metafísicos.

Comencemos con el singular. Nuestro intelecto no conoce el singular de una forma directa, nuestro intelecto conoce lo universal.. por lo que sólo puede conocer el singular desde la reflexión.¹⁹ El verdadero problema del conocimiento del singular es que el singular es la sustancia primera, no la sustancia universal, sino la sustancia existente,²⁰ ese ser real sustancial a sí mismo, por lo que el conocimiento conoce las esencias, las formas. Esto no implica que se asimile la sustancia, ya que implicaría que al momento de aprender la sustancia se sería ese ser en cuestión. Al conocer al caballo. no somos el caballo. Cómo es posible solucionar este gran problema. No hay que olvidar que la Filosofía pretender ser el estudio

¹⁹ Cfr. S. Th., I, 86, 1.

²⁰ Met. VII, I, 1028b.

de la realidad, no podría conocerla sino pudiera conocer la sustancia primera, éste es el objeto central de la filosofía, la realidad: "El problema de la sustancia primera es el problema metafísico, el modo de ver y el modo de acceder al ente singular no es un asunto más de la filosofía, sino el central. Ésta es la razón por la que el asunto de la sustancia se encuentre aún abierto; prueba de ello es que en Wittgenstein, dentro de un "espacio lógico" del todo diverso, reaparece de nuevo como algo medular e insoslayable."²¹

Pero sin la intencionalidad al objeto, la única posible teoría del conocimiento correcta sería el a priorismo kantiano y sus fenómenos. ¿ Por qué? Porque si no se puede conocer el singular, nuestro conocimiento queda reducido a la abstracción de las formas universales de las *species impresas*, y éstas no tendrían el fundamento de la realidad concreta, tan sólo sería una creación del intelecto humano. Si esto es así, lo más lógico es aceptar que estas formas se estructuran desde los principios propios del intelecto y desde los de la realidad. Cuando Kant, en su "Crítica de la Razón Pura", niega la posibilidad en la dialéctica trascendental del conocimiento de los entes metafísicos, es el resultado de no aceptar el conocimiento científico de lo singular, porque si el conocimiento depende de los sentidos, y espacio y tiempo son la intuiciones *a priori* de la sensibilidad, lo que limita al conocimiento verdadero a poseer siempre materia y forma, dejando de lado la posibilidad que la intencionalidad objetiva al singular brinda para poder abstraer y conocer formas metafísicas; sólo si podemos conocer el singular, espacio y tiempo son del

²¹ Carlos Llano Cifuentes, El conocimiento del Singular, Ed. Cruz, México, D.F., pp. 31-32.

objeto y no del sujeto, y al ser del objeto se pueden abstraer para conocer sin subjetividad la realidad metafísica.

Carlos Llano clasifica en dos la posibilidad de desviar el campo correcto del estudio del conocimiento de la sustancia primera: La primera desviación se la atribuye a Aristóteles. Confirma que éste en lugar de profundizar en la simplicidad, producto de la individualidad del ente, se remite a definir al concreto singular desde la especie. De esta forma lo trabaja por una línea indirecta, la relación del individuo con la especie: "Al llegar a este punto, Aristóteles se refracta de nuevo al terreno de los predicados. No pudiendo mantenerse en la impenetrabilidad del individuo o en la materia amorfa, desvía el problema hacia otro terreno más seguro: el de la forma específica, que es a fin de cuentas, un predicado más del sujeto, aunque le corresponda καθ'αυτο, por sí mismo."²²

La otra desviación se la adjudica a Wittgenstein. Éste sostiene que el conocimiento del individual es imposible. Para él lo que conocemos son formas (no la esencia de Aristóteles), que se estructuran en las proposiciones complejas de la predicación. Pero cuando la forma que da origen a un nombre, se quiere conocer separada de la proposición compleja, el nombre ya no significa nada. Wittgenstein se ve obligado a referir el conocimiento del singular a una relación de nombres dentro de la proposición, en el que se puede referir al individuo en la predicación de lo concreto de la forma, mas no es su realidad: "Una desviación similar, aunque en otro terreno, podemos observar en Wittgenstein. Pese a su

²² Ibid., p. 45.

radical simplicidad, la sustancia es también forma y contenido (Wittgenstein, L.: *Tractatus...* n. 2.025). El objeto debería ser algo individual y concreto. Pero al ser sólo nombrable y no descriptible (Wittgenstein, L.: *Tractatus...* n. 3.221), el problema de su cognoscibilidad no es afrontado directamente, sino que se desvía por el camino de la forma."²³

Es claro que llegamos a la pregunta clave: ¿No se puede conocer la sustancia primera, o existe en ella algo que nos permita acceder a ésta? "Para que esta desviación fuera necesaria, habría de tenerse la seguridad de que el individuo, el simple, la sustancia o el objeto no pueden conocerse directamente, sino a través de la forma como algo especificante – Aristóteles- o a través de la forma como conjunto unitario de posibilidades –Wittgenstein-, obtendríamos resultados diferentes: o bien encontrar que la sustancia es innecesaria o bien encontrar a la sustancia en condiciones tales que quepa afrontar su conocimiento de otra manera."²⁴ Si el puro conocer la *specie impressa* o la esencia de algo, sería ya conocer el individuo, esto significaría que, en todos los entes, esencia y existencia son lo mismo. Esto sólo es posible en Dios. Si conocer la forma universal me aleja del objeto concreto, entonces cómo es posible poseer algo de verdad. Si la verdad es intelectual, y el conocimiento del concreto sensible depende del fantasma, que no es intelectual, sino de la imaginación, y no puedo conocerlo por la vía de la especificación o proposición compleja (predicación), parece ser que el ser humano nunca alcanzará la adecuación del intelecto con la realidad. Algunas posturas sostienen que el intelecto

²³ Ibid., p. 46.

²⁴ Ibid., p. 47.

está destinado a conocer el individuo de lo metafísico por derecho propio. Esto no es así. Como señalé arriba, conocer el singular de forma directa implicaría que esencia y existencia son lo mismo, entonces al conocer directamente la esencia de lo metafísico tendríamos su existencia, por lo tanto seríamos lo que conocemos. Absurdo. La respuesta se encuentra en la esencia misma del conocimiento intelectual, que por cierto, ya explicamos.

Empecemos con una cuestión. Si la respuesta está en la esencia misma del conocimiento intelectual, pensemos en el conocimiento divino. Si es Dios, lo conoce todo. Por lo tanto, es necesario que Dios conozca todas las esencia individuales: "Dios, conoce no sólo la esencia universal de la especie, sino también la esencia singular de cada individuo"²⁵. Pero en Dios son lo mismo esencia que existencia.

Por lo tanto, lo que opera es lo mismo que es. Y si Dios piensa a cada individuo, por lo tanto, Dios sería cada individuo. Entonces tendría razón Spinoza en su panteísmo radical: Dios es todo. La otra posible observación sería que Dios no conoce directamente la realidad del individuo, tan sólo lo conoce predicativamente o proposicionalmente. Pero él lo creó.²⁶ Entonces, ¿cómo es posible que Dios realmente conozca al individuo sin ser éste?

²⁵ De Veritate, q.2, a. 7.c; apud. Carlos Llano Cifuentes. El conocimiento del Singular, pag 51.

²⁶ Dios no es la *universalis forma*, pero si es la *universalis causa*, por lo que para ser causa del singular lo debe conocer, pero en su ser no hay materia, por lo que no puede conocer o poseer la sustancialidad material.

La respuesta está en la reflexión. El intelecto por derecho propio es reflexivo, aún el divino. Esta operación intelectual es la que le abre la posibilidad al intelecto de conocer al individuo, dándose importancia al pensar: desde la unidad substancial del YO: "La reflexión lleva al fantasma, pero no es la inteligencia la que percibe el fantasma, sino la imaginación. La unión de las dos funciones se hace en la unidad del hombre: el mismo hombre que piensa el grupo de conceptos, imagina el individuo (cfr. De Veritate. 2. 6 ad 3: 10. 5 ad 5)."²⁷

El conocimiento del singular es posible en la conciencia unificadora de un yo intelectual ante lo propio de otro. Los "propios" están en los límites del conocimiento universal y singular. Al individuo le corresponde su substancia. Ésta se compone de lo esencial, pero también de lo accidental. **La relación entre lo esencial y lo accidental en una existencia substancial conforma lo propio del singular.** El conocimiento reflexivo de lo propio es lo que permite crear una concepto reflejo de la imagen que se adecua con el objeto. Cuando alguien se pregunta por qué el propio no es un accidente y no es la substancia, entonces, duda de qué es. Es que su pensamiento está brincando de lo conceptual universal, lo no individual, a la comprensión refleja de lo concreto. **El conocimiento del singular es una interrelación entre lo abstracto genérico, lo específico predicativo, y lo concreto propio.**

La diferencia entre el conocimiento de Dios y el nuestro en el aprehender de lo singular, depende de su diferente grado de perfección: "Si

²⁷ R. Verneaux, Filosofía del Hombre, p. 108.

el hombre no conoce intelectualmente lo singular es precisamente porque tiene un conocimiento intelectual inferior al de Dios. Esta inferioridad, que le imposibilita el acceso intelectual directo a los seres singulares, reside en que "la representación de la realidad que hay en el entendimiento divino es productora de la realidad misma" (De Veritate, q. 2.a.5.c.), ...²⁸

Al ser Dios la *universalis causa*, él mismo es el principio de acción del conocimiento y lo conocido, por lo que accede al conocimiento del singular directamente como causa de su materialidad: "Dios conoce perfectamente la materia porque es Él quien la produce o crea, como crea o produce la forma, y el más fuerte o más débil ser de cada cosa no es algo que influye en el conocimiento de Dios, pues tal ser no produce ese conocimiento, sino al revés, es producido por el conocimiento de Dios."²⁹ Pero el hombre no es la causa del objeto conocido, por lo que su conocimiento del singular no es directo y depende de construir una interrelación entre los conceptos universales, lo genérico, entre lo específico de la forma predicable y su composición proposicional compleja entre conceptos, y la abstracción y reflexión de lo **propio** en la imagen. Esto crea una **idea** que es intencional a la realidad. Esta intencionalidad es la posibilidad de la adecuación del intelecto con la sustancias primeras, es la posibilidad de la **Verdad**.

El problema del conocimiento del singular también está originado en la imperfección misma del singular: "La razón, pues, por la que nuestro

²⁸ Carlos Llano, op. cit., p. 59.

²⁹ Ibid., p. 59.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entendimiento no conoce directamente lo singular no deriva de su inmaterialidad intelectual, sino de recibir el conocimiento de la cosa que conoce. Por ello, cuando se trata de realidades "que tienen su ser deficiente, en esa medida tienen un *déficit* en la cognoscibilidad de nuestro entendimiento, puesto que son deficientes en la acción que ejercen sobre él (De Veritate, q.2,a.5,c.)".³⁰ La imposibilidad de conocer lo material directamente para el hombre, lo obliga a trabajar reflexivamente para conocerlo. En ese reflexionar surge la intencionalidad ya explicada, rescatada por Brentano: "De esta manera, puede ya contestarse centralmente al obstáculo máximo: "se conoce algo en la medida en que ese algo está representado en el cognoscente, y no en la medida en que existe en el cognoscente. Pues la semejanza o imagen mental que existe en la potencia cognoscitiva no es principio del conocimiento de la cosa por el ser que tiene esa potencia cognoscitiva, sino por la relación que guarda con la cosa conocida...., por el modo como esa imagen mental existente en el entendimiento es representativa de la cosa" (DeVeritate, q.2, a.5, ad 15um.); esto es, en el grado en que la representación tenga, en la dinámica del conocimiento, un *ser intencional*, que lleva hacia la realidad representada, y no hacia el modo de la representación."³¹

Sería un error ubicar el conocimiento del singular como un simple cúmulo de relaciones conceptuales universales que determinan al individuo. Se estaría en el mismo error, ya que esos conceptos universales, para poder serlo, dependen de la abstracción que distancia al mismo concreto. Tampoco es necesario postular un tercer nivel facultativo para

³⁰ Ibid., p. 60.

³¹ Ibid., p. 57.

poder acceder al singular; ya estudiamos el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Con estos dos modos de conocer nos basta para explicar el conocimiento del singular. En el acto unificador del Yo, lo adquirido sensiblemente e intelectualmente, se relaciona lo genérico universal abstracto, con lo predicativo proposicional y lo concreto del fantasma sensible, dando lugar a lo propio que es, por decirlo de una manera análoga, la esencialidad misma para ser ese singular. No quiere decir que lo singular sea la esencia, sino que el concepto individual (no lo universal) es el concepto de lo propio, producto del regreso al fantasma. No se conoce utilizando los niveles facultativos por separado, es una sola alma la que conoce en un solo acto. En ese solo acto se da a luz al concepto que está sellado por lo propio que es exclusivo del singular. Ese propio es el acercamiento reflejo a la sustancia primera. Si entendemos que el conocer en nosotros no es el ser, también se puede entender que la sustancia primera, al ser conocida no puede ser idéntica, pero sí se conoce con singularidad. Por lo mismo, cuando nos comunicamos con otra persona, podemos dialogar acerca de sujetos concretos, con un entendimiento verdadero de que nos referimos a ese singular y no a otro: esta mesa.

Complicuémoslo más. Un singular puede ser material o no material. Como se explicó arriba, en ninguno de los dos casos, se puede acceder a conocer su sustancia primera directamente. También arriba explicábamos que en las intuiciones se puede conocer al ente metafísico, por lo que la intuición no es dialéctica. Esto implica que no podríamos jamás conocer el singular de lo metafísico. No es así, lo que jamás conoceremos es la sustancia primera de los metafísicos como identidad

entre conocer y ser en nosotros. pero si se podrá crear el concepto individual del singular. pero en la intuición es inmediato. en lo material es racional- dialéctico. Pero el concepto individual de lo metafísico es más adecuado por la inmaterialidad de su objeto. Arriba dijimos que entre más imperfecto el objeto, menos cognoscible. Por eso no le llamo realmente intuición a lo puramente sensible. ya que es cierto que en el conocimiento sensible se tiene lo singular. pero es un conocer no consciente, por lo que no es pensar, y al no serlo no hay un conocimiento de lo universal. En conclusión, el conocimiento del singular, jamás será la identidad con la sustancia primera por razones demasiado lógicas, pero sí se estructura en el pensamiento un reflejo singular, que incluye lo universal y lo individual, a lo que llamo propio. A la verdad por eso la llamé Aristóteles adecuación y no identidad. La adecuación siempre implica la imposibilidad de ser sustancia primera dentro del conocimiento.

b) La ciencia:

El debate acerca del lugar de la ciencia en el conocimiento empezó con la caída de la Edad Media. Los postulados nominalistas de Guillermo de Okham sembraron la duda, aún discutida por la filosofía, de la posibilidad del hombre para alcanzar una verdad universal que rigiera bajo cualquier circunstancia temporal. No es que en la antigüedad no se discutiera acerca de qué es la ciencia, pero con Okham se inicia un largo proceso acerca de la posibilidad de alcanzar algo de verdad.

A partir de este momento la filosofía ha buscado encontrar el estatuto ontológico de la ciencia desde la duda misma de si se puede llegar

a una teoría pura y de verdad absoluta. Las respuestas hasta ahora son muy diversas. Podríamos mencionar tres de las grandes corrientes que han centralizado esta discusión: la primera es la del realismo. Ésta tiene su fundamento en la Filosofía Aristotélica, en donde el hombre es capaz de alcanzar la verdad y ésta es la adecuación del intelecto con la realidad, arraigada en elementos *a priori* de la lógica. La segunda es el positivismo, donde el ser humano está sujeto, al cien por ciento, a la experiencia *a posteriori*, y la verdad es la relación de las percepciones – fenómenos- que pueden ser repetibles, experimentables y verificables. La tercera de las respuestas es la de los anticientificistas o escépticos. Representan un pequeño grupo radical que considera que el hombre no es capaz de alcanzar ningún grado de verdad y la ciencia no es más que la manipulación de hechos. Es obvio que este grupo es muy contemporáneo, sin olvidar a los escépticos del helenismo, y su origen radica en los problemas actuales de la tecnología.

En el problema de la ciencia hay que analizar varios aspectos para determinar una postura a seguir. El primero de ellos pertenece a la Teoría del Conocimiento: ¿qué y cómo conoce el hombre? Dependiendo de la respuesta dada se sigue otra gran cuestión: ¿qué es la verdad y si la podremos alcanzar? Y por último, una vez que se responden estas preguntas surge la necesidad de hablar del “método”, la forma de estructurar el conocimiento para que pueda ser nombrado científico. Éste es el factor más estudiado en la actualidad. El hombre ha dejado un poco de lado el problema de la verdad, ya sea que la consideren como adecuación del intelecto a la realidad o como relación racional

acostumbrada de los fenómenos. Hoy en día, se aboca más a determinar cuáles son las condiciones, los elementos y procesos de la ciencia.

b.1) ¿Qué es la ciencia?

Cornelio Fabro explica que el producto del conocimiento puede alcanzar tres campos: inmediato, reflejo y creativo. El inmediato es el conocimiento de presencia dentro de la conciencia del Yo y su saber adquirido: "como advertencia directa de la presencia del mundo al yo y del yo al mundo, lo que está en el centro de la formación del primer núcleo de la conciencia psicológica individual"³². El conocimiento reflejo es el que profundiza el conocer de su propio conocer, el que reflexiona sobre lo adquirido: "...se trata del pensamiento elevado a la segunda potencia, y en ello alcanza un contenido y un significado definitivo del pensamiento inmediato, que pasa por tanto, de un estadio fenomenológico o de <<espectador>> a de una situación en la cual se mantiene abierto al infinito, al estadio de <<realizador>> y a una situación de cumplimiento o de acercamiento al fin."³³ Por último, está el conocimiento creativo. Es el pensamiento capaz de elaborar nuevas hipótesis e intuiciones para dar nuevo material para los otros dos pensares: "... supera o rompe los moldes de una situación histórica y cultural concreta porque descubre nuevos aspectos de lo real y procedimientos técnicos originales o elabora nuevas hipótesis científicas, nuevas estructuras en la sociedad y en la economía, nuevas intuiciones en el arte."³⁴ La ciencia se vale de los tres campos para operar, al igual que

³² C. Fabro, op. cit., p. 75.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

utiliza los niveles de conocimiento empírico, conceptual y es su grado más elevado el intuitivo.

Por lo tanto, hay que comenzar con un breve comentario de lo que podemos llamar posturas generalizadas de la ciencia. La primera es la postura realista. Ésta pretende fundamentar la ciencia en un conocimiento de causas que da por resultado la verdad: "adecuación del intelecto con la realidad". Sostiene que el hombre puede conocer la realidad con objetividad, partiendo de lo sensible, ya que el intelecto es tabula rasa, y que se posee los principios necesarios que permite adecuar lo pensado con la realidad. "Postula" un conocimiento de causas, por lo que sostiene que el pensamiento es capaz de alcanzar un saber universal y esencial de lo concreto. Otra gran postura es el empirismo en sus diversas modalidades (nominalismo, sensismo, etc.). Para éste no es posible conocer lo universal, tan sólo se llega a un conocimiento empírico aportado por los sentidos, conocemos por una asociación de ideas de lo físico. Su máximo exponente, Hume, nos aporta la visión de que el conocimiento no es más que un cúmulo de experiencias adquiridas y asociadas internamente de acuerdo a lo vivido, y jamás se conoce una causa o una esencia. En tercer plano está el racionalismo, postura que sostiene que la razón es la esencia misma del hombre, por lo que su pensamiento es su realidad. La consecuencia es que el hombre posee ideas innatas y con ellas es capaz de alcanzar un saber absoluto. La Fenomenología del Espíritu Absoluto de Hegel pretende elevar el pensamiento humano a la cualidad de existencia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por último, hay que hablar de la fenomenista³⁵. Esta corriente sostiene la imposibilidad de conocer el objeto en sí mismo. tan sólo podemos formular el fenómeno que representa al noumeno: los principios que organizan la información no se adecuan a la realidad, sino son de la inteligencia misma y crean un concepto propio de lo conocido desde su naturaleza propia *a priori*. No es un empirismo porque postula un conocimiento universal construido desde los *a prioris* de lo empírico y lo intelectual.

Es claro que se ha generalizado mucho a las posturas filosóficas, la filosofía es cuestión de matices y distinciones, por lo que estos matices y distinciones podrían hacer girar una postura a muy diversas ideologías, hasta el grado de ir en contra. Sin embargo, esta generalización me permitirá desechar las posturas que nos alejen de la posibilidad de definir la ciencia de una manera radical.

La ciencia no puede ser empirista porque no alcanzaría el progreso y no aportaría conocimientos nuevos, y la ciencia en sí misma debe ser progresiva. Esto lo explicamos cuando analizamos la capacidad predictoria del pensamiento. La ciencia tampoco puede ser racionalista. Ya en el análisis del conocimiento singular demostramos que nuestro conocimiento jamás tendrá las sustancias primeras, por lo que nunca el pensar será la esencia del hombre, ni será la identidad esencia existencia

³⁵ No utilizo el término fenomenología porque éste se identifica más con el pensamiento de Husserl, que buscaba en su pensamiento la esencia de las cosas desde todos los datos que se ofrecen a la conciencia. Desde un análisis completo, evitando toda prevención, se debe llegar a la descripción precisa del objeto del conocimiento, descripción que no permita acceder a la esencia.

de lo pensado, por lo que el racionalismo queda descartado. Lo fenomenista es muy atractivo, pero encuentro en ella un error fundamental: cuando los *a priori* de la sensibilidad no dependen del objeto mismo, sino que son intuiciones innatas, es imposible llegar a formular el concepto individual antes explicado, por lo que nunca conocerá lo propio del singular, y su conocimiento jamás será intencional, por lo que se vuelve un conocimiento irreal.

Por lo tanto, sólo queda el realismo para sostener la posibilidad de hacer ciencia. El realismo con su concepto de adecuación brinda la oportunidad de alcanzar las tres grandes cualidades que desechan en algún momento las otras tres posturas: lo universal, lo singular, y lo progresivo. De entrada ya tenemos una primera aproximación de las cualidades del conocimiento científico: "La ciencia debe ser un conocimiento universal, que verse sobre lo real y que sea capaz de crear nuevos conocimientos". Es en estas tres cualidades que se vinculan el conocimiento inmediato en lo singular, el reflexivo en lo universal y el creativo progresivo en la ciencia. Pero estas cualidades no bastan para decir que es la ciencia, hay que ver qué conoce la ciencia.

El estudio de la ciencia debe puntualizar al comienzo qué es la ciencia para evitar desviar posteriormente la discusión cuando se estén determinando sus elementos. La ciencia debe conocer una verdad objetiva que no dependa de consideraciones relativistas entre los sujetos cognoscentes, por lo tanto, definiremos a la ciencia desde una postura realista, donde dejaremos asentado un criterio de ciencia en cuanto

ciencia, para después poder desglosar su metodología según la actividad científica experimental.

Según Feyerabend el paradigma aristotélico de la ciencia es una concepción científica global que promueve la investigación y produce resultados.³⁶ Por lo tanto, aceptaremos la definición de Aristóteles como la concepción más pura de la ciencia. Haciendo un análisis del pensamiento del Estagirita podremos extraer la esencia de la ciencia, dejando de lado los errores temporales que tanto se le han criticado. La teoría aristotélica no cayó con el derrumbe del paradigma Aristotélico-Tolemaico. Los errores temporales pueden ser comprendidos dentro del marco histórico e ideológico del siglo cuarto antes de Cristo. Tomas Kuhn afirmaba que el desarrollo de la ciencia remite a los criterios predominantes en cada situación.³⁷

Aristóteles deja clara su postura científica en los "Segundos Analíticos". La ciencia en primer término debe de ser un conocimiento de causas: "Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofística, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos."³⁸ En segundo término, la ciencia debe de ser un conocimiento demostrativo: "Si hay todavía otra manera de saber, es cosa

³⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, Ensayos Marginales sobre Aristóteles, UNAM, México, DF. 1985, p.42.

³⁷ Cfr. Mariano Artigas, Filosofía de la Ciencia Experimental, EUNSA, España, Navarra, 1990.

³⁸ Aristóteles. Segundos Analíticos, I, 2.

que diremos más adelante; lo que aquí decimos es que se puede saber también por demostración. Llamo demostración al silogismo que produce ciencia:--³⁹

Éstas son las dos cualidades fundamentales de la ciencia para Aristóteles, pero es necesario también mencionar que la condición del silogismo científico se encuentra fundamentada en la concepción de los términos desde la abstracción de las esencias universales, fundamentándose en la necesidad primaria de el "ser" y teniendo por herramienta mental la analogía. Además, otro aspecto indispensable es que la relación de conveniencia o no conveniencia entre las ideas (premisas) debe de ser verdadera para que puedan ser causa de la conclusión: " Las premisas deben ser verdaderas, porque no puede saberse lo que no es, por ejemplo la comensurabilidad del diámetro. Deben ser primeras e indemostrables, porque de otro modo no podríamos conocerlas sin tener su demostración, ya que la ciencia de las cosas que son demostrables y no accidentales consiste en poseer su demostración. Deben ser las causas de la conclusión, ser más conocidas que ella y anteriores a ella: causas: porque no tenemos la ciencia de una cosa hasta el momento en que hemos conocido su causa anteriores, porque son causas; previamente conocidas, no sólo comprendiendo su significado, sino conociendo lo que la cosa es."--⁴⁰

Queda claro que la ciencia trabaja con las causas reales de lo que existe. Su respuesta debe ser una verdad universal de las causas

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

eficientes, formales, materiales y finales del cosmos. Además en la cita anterior de Aristóteles se encierra la progresividad del *episteme*: al señalar que las premisas deben ser anteriores y más claras que la conclusión, aporta la necesidad que el avance del conocimiento científico se construye dialécticamente en la adquisición de nuevas ideas y pensamientos más complejos por sus elevado contenido.

Con todo lo analizado en este capítulo se debe comprender que la ciencia utiliza los conocimientos inmediatos, los reflejos, y los creativos para dar a luz conceptos y proposiciones y raciocinios universales. Una respuesta simple afirmaría que basta con aplicar bien el silogismo, utilizando los conceptos universales y los conceptos individuales y se tiene la verdad. Pero observamos que históricamente la "ciencia" ha cometido muchos errores. Es cierto que el error se encuentra en el juicio, pero también se puede encontrar en el hábito mismo del intelecto, lo subconsciente. Es ahí donde el error puede gestarse antes que la elaboración misma del silogismo. Por lo tanto, es necesario estudiar cómo trabajan los primeros principios del intelecto para comprender el papel de la ciencia. Estos principios no pueden actuar como categorías *a priori* al modo Kantiano. Debe respetar la estructura misma del objeto del conocimiento para poder ser un pensar de lo real.

La Revolución Copernicana propuesta por Kant para el conocer, en la que el objeto gira alrededor del sujeto y no viceversa, imposibilita la oportunidad de la intencionalidad y nos aleja de la realidad. Por lo tanto, es necesario una serie de principios que otorguen la objetividad intencional, pero éstos debe girar alrededor del objeto conocido. Al

profundizar en el origen de todo pensamiento científico, encontramos la constante de paradigmas no demostrados que son punto de partida del reflexionar de cada conocimiento científico específico; aún la ciencia primera, encuentra sus supuestos en los primeros principios del conocimiento. que tan sólo son mostrables, nunca demostrables. Pero, ¿por qué son indemostrables? Porque si pudieran ser demostrados, sería desde otro conocimiento anterior a éste, y no podría ser los principios de esa ciencia por lógica. Por lo tanto, según el grado de ciencia, se parte de unos supuestos aceptados y comprendidos como evidentes a la razón. Son evidentes por dos motivos: el primero sostiene que no le corresponde a esa área del conocimiento cuestionarlos y se toman como un punto de partida verdadero. la otra sostiene que son evidentes porque se ordenan y adecuan rectamente a la razón sin necesidad dialéctica de su comprensión. Qué acaso esto no son las intuiciones que arriba señalábamos. Qué no se puede acceder a un conocimiento derivado directamente de la misma naturaleza intelectual. No quiere decir que sea innato, son adquiridos, no por un proceso racional, sino por una captación intelectual pura.

Es necesario señalar que todo el peso de la demostración se encuentra en los principios *a priori* a la conclusión: "La demostración exige como condición ciertos preconocimientos, pues no se puede pasar de lo desconocido a lo conocido, sino a la inversa. Tales preconocimientos son los "primitivos" o "principios", tanto comunes a todas las ciencias como propios de algunas en particular. Con base a ellos se desenvuelven el dinamismo de la inferencia silogística."⁴¹ Los principios a su vez pueden

⁴¹ Mauricio Beuchot, op cit., p. 57.

ser de diferentes tipos. Primero hay que hablar de los primeros principios que intervienen en toda demostración, pero que sólo son mostrables en su evidencia. En Aristóteles nos referimos en especial a los principios de no contradicción y tercero excluido. Según Aristóteles estos principios son comunes a toda ciencia y son los que otorgan la posibilidad de tener un conocimiento universal ordenado, ya que toda razón los posee. La otra clase de principios son los axiomas que intervienen particularmente en la demostración (tesis). Hay dos tipos de tesis: la hipótesis y la definición.⁴² A su vez, las hipótesis pueden ser de 2 tipos, las indemostrables que suponen la existencia del sujeto genérico del que trata la ciencia, ya que no puede haber ciencia de lo que no existe, y la segunda es la hipótesis demostrable, que trata de principios demostrativos, mediatos, en el que se buscan pruebas para su aceptación. La definición es la afirmación de la esencia de la cosa. También podemos dividir a la definición en dos: la definición nominal que da a conocer el significado del nombre de una cosa, y la definición real que es el proceso discursivo que explica por causas lo aprehendido (análisis-síntesis).

En resumen, podemos decir que la ciencia es el conocimiento metódico demostrativo de causas, que fundamenta su universalidad en los primeros principios de toda razón humana, y que trabaja con hipótesis indemostrables que se dan por supuestas, y con tesis demostrables que buscan pruebas de lo aprehendido. Utilizando definiciones nominales abstraídas universalmente de la realidad, apoyados en la analogía, y que culminan en la definición real de las

⁴² Ibid., pp. 60-69

causas del conocimiento adquirido como verdad: adecuación del intelecto con la realidad (intencionalidad en el concepto individual).⁴³

La presentación de los resultados obtenidos, que pueden ser inmediatos, reflejos y creativos, se da con la ayuda de la predicación y la composición de proposiciones complejas que nos permite una mayor posibilidad de comunicar lo conocido. La herramienta clave dentro de la comunicación es la analogía. Señalábamos que la analogía del ser, postulada como la gran aportación del genio aristotélico, nos permite predicar para alcanzar la comunicación objetiva. Por lo que el éxito de la ciencia depende del correcto hábito intelectual generado en el cognoscente, que aplica los primeros principios, las hipótesis, las tesis y las definiciones, estructurando una demostración con corrección, en la que se busca la posibilidad de comunicar justa y adecuadamente las causas del singular, conocido y representado en los conceptos universales y singulares relacionado en proposiciones complejas análogos.

Como vemos, la tarea de la ciencia no es fácil. Para poder comunicar la verdad debe vigilar todas las condiciones explicadas, sin fallar en alguna de ellas, y sólo así alcanzará la claridad y distinción propuesta por Descartes a través de su método científico⁴⁴. La duda metódica no es una prueba de la imposibilidad de la verdad como algunos sostienen posteriormente, sino la conciencia de la falibilidad del hombre el

⁴³ Es importante señalar que en esta definición se abre las puertas al conocimientos como la Teología. La presencia de ésta ha sido de suma importancia dentro del quehacer de la ciencia en la Historia.

⁴⁴ Cfr. Rene Descarte, Discurso del Método, Ed. Losada, sexta edición, 1970, p. 47 (Biblioteca Clásica y Contemporánea).

la dialéctica racional del proceso científico: "...aprendí a no creer tan firmemente nada de lo que no me hubiera convencido más que por el ejemplo y la costumbre. y así fui librándome poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de entender razones."⁴⁵

Una vez aclarado el concepto de ciencia, podemos analizar cuál es la metodología de la ciencia y reflexionar acerca de algunos de sus problemas. Antes que nada, es necesario señalar que no existe sólo un método científico. La complejidad del proceso científico, y la determinación del objeto de estudio de las diferentes disciplinas científicas, según su estudio específico, permiten diseñar diversos métodos concretos para las diversas ciencias. Sin embargo, es posible señalar algunos puntos genéricos de los que deben participar toda *episteme*.

b.1) El método científico:

De forma general podemos decir que el método científico es la serie de pasos estructurados que garantizan la validez de la demostración científica. En la actualidad, por método científico se entiende la actividad de la ciencia experimental; sin embargo, el método científico debe tener una serie de fundamentos válidos tanto para la ciencias formales como para la ciencia factuales.

⁴⁵ Rene Descarte, op. cit., p. 37.

La primera condición para la demostración es la necesidad de aplicar el rigor lógico que unifica los pensamientos. En las ciencias formales el rigor lógico es la herramienta de la universalidad de las demostraciones. Pero en la ciencias factuales, no basta el rigor lógico, es necesario también que la relación entre los aspectos lógico teóricos a demostrar tengan un enlace consistente con los experimentos concretos que se hagan. A estas ciencias son las que llamamos ciencias experimentales: "El caso es diferente en las ciencias factuales, que se ocupan de hechos reales. Deben recurrir a la observación. Cuando este recurso se utiliza de modo sistemático de total manera que las observaciones sean el resultado de experimentos planeados, esas ciencias se denominan experimentales. No basta entonces el rigor lógico. El valor de las demostraciones depende de que se establezcan conexiones rigurosas entre las construcciones teóricas y los resultados de los experimentos".⁴⁶ Además, en las ciencias experimentales podemos señalar tres aspectos fundamentales de su actividad: la actividad humana que se realiza en vista de objetivos específicos, los medios (método) que se utilizan para alcanzar los objetivos y, por último, los contenidos teóricos de la disciplina. Por lo tanto, las demostraciones dependerán de los aspectos que se persigan en cada ciencia.

Es así que el análisis del método científico nos implica tres grandes momentos: la comprensión de la imposibilidad de una teoría pura, la necesidad de la observación en la ciencia, y la problemática de la construcción de las teorías y su comprobación.

⁴⁶ Mariano Artigas, op cit., p. 7.

Según Carlos Llano es imposible concebir una teoría pura que esté exenta por completo de la más mínima subjetividad del que conoce. Es necesario estar de acuerdo con esto. Por más que se logre hacer un juicio científico recto en la construcción de la teoría, siempre intervendrán en éste los conceptos singulares y los hábitos de la misma facultad intelectual. Por lo mismo, los conceptos singulares y el subconsciente operan siempre desde lo aprendido en la experiencia concreta del sujeto, es imposible separar por completo esta experiencia personal del cualquier conocimiento, todo conocimiento posee un mínimo de experiencia particular vital que no permite una teoría pura: "Esta pureza intelectual, aséptica a las mociones y emociones del sujeto, no es para Gaos más que una teoría de sí misma, pero no una teoría de la realidad humana. "Parece, pues, que el pensamiento humano, y más particularmente la razón humana, la razón pura, consiste en un repertorio de conceptos... con el que concebir lo preconceptual, siguiendo los dictados de la razón practica"(Gaos, J.: Del Hombre. P. 249). En definitiva, es el propio impulso vital del hombre quien determina, al menos en parte, el ejercicio y aún el contenido de toda teoría."⁴⁷ Arriba hablábamos del subconsciente y de los sentimientos inmanentes, éstos se encuentran siempre en la actividad del conocimiento, aún en el teorizar, por lo mismo es imposible una teoría pura. El otro extremo es la posibilidad de crear conceptos teóricos desde la concepción empirista de "ideas e impresiones", en el que el experimentar vital sea 100% objetivable desde el mecanicismo (operacionalismo). Aún Hempel señaló la imposibilidad de estructurar conceptos científicos objetivos desde

⁴⁷ Llano. Conocimiento del Singular, p. 81.

la postura operacionalista, porque aún en tales operaciones caben las no instrumentales e implican las operaciones verbales o mentales que acaban con el empirismo radical: "En los escritos operacionalistas, estos procedimientos simbólicos se han caracterizado tan vagamente que permite la introducción (mediante una elección apropiada de operaciones "verbales" o "mentales") de casi todas aquellas ideas que el análisis operacional prohibiría por carecer de significado."⁴⁸

Con lo que respecta a la observación, ésta se vuelve necesaria en la ciencia por el constante regreso al fantasma dentro del conocimiento, y como única oportunidad de crear el concepto individual que no facilita la adecuación a la realidad. Además, se encuentra la construcción de las teorías y su comprobación como un problema fundamental en la concepción del método científico. Al análisis que realiza Mariano Artigas acerca de la ciencia experimental nos permitirá explicar este último punto, y canalizar las ideas de Karl Popper acerca de esto.

La actividad científica experimental es definida por Mariano Artigas como: "aquella actividad humana en la que se busca un conocimiento de la naturaleza que permita obtener un dominio controlado de la misma." Tomando esta definición que señala los objetivos y habiendo especificado el doble aspecto de lo formal y lo experimental en la ciencia, podemos pasar a estudiar el método que nos posibilite alcanzar el rigor lógico y las conexiones necesarias con los resultados de los experimentos.

⁴⁸ C.G. Hempel, "A logical Appraisal of Operationalism", p. 57., apud. León Olive, et. al., Filosofía de la Ciencia: teoría y observación, Siglos XXI, ed. UNAM, 1989, p. 51.

Dividiré en dos grandes momentos las reflexiones sobre el método, la primera será sobre la construcción de los elementos teóricos de la ciencia, a la que Artigas llama el momento ascendente de la ciencia, y la segunda versará sobre la comprobación experimental de los elementos teóricos que es el momento descendente. El aspecto ascendente lo iré relacionando directamente con los elementos de la ciencia para Aristóteles⁴⁹, ya que creo que todo el análisis contemporáneo ya se encuentra contenido de alguna forma en la ideas aristotélicas.

Empecemos con el aspecto teórico. Lo primero a realizar dentro del método científico es la determinación del objeto. La construcción del objeto científico es la idealización del objeto real para poder tratar la entidad y sus propiedades: " El objeto científico no está dado: hay que construirlo. No se trata simplemente de descubrir algo que estaba ahí, esperando una observación atenta. Hay que construir conceptos que permitan describir unos aspectos de la realidad estudiada dejando otros fuera de consideración, y de tal modo que los aspectos considerados puedan ser estudiados en relación con experimentos controlados."⁵⁰ La construcción del objeto se esquematiza con los aspectos de sistema, propiedades y estados. El sistema representa aquello de lo que tratan las teorías, las propiedades del sistema son los aspectos determinados de la cosa que se van a considerar exclusivamente, y el estado de un sistema se define mediante la varias propiedades escogidas de un modo adecuado. Estos aspectos dan por resultado lo que se conoce por predicados básicos;

⁴⁹ Supra.

⁵⁰ Mariano Artigas, op cit. p. 113.

son las afirmaciones mínimas que se aceptan para poder trabajar con unidad en una determinada ciencia. Por eso, una misma cosa puede ser objeto de diversas disciplinas, ya que cada una la estudia desde sus predicados básicos. La idealización del objeto trae consigo la creación de un modelo que es el fenómeno idealizado determinado por las elecciones en la configuración del objeto científico. Existen dos rasgos básicos que se dan en todos los modelos: la referencia a la realidad y la significación dentro del contexto. La construcción del objeto y los modelos serán regidos por criterios de protocolaridad al momento de la experiencia. Aquí haré la primera analogía con Aristóteles. La construcción del objeto, de los predicados básicos, los modelos y los criterios de protocolaridad están contemplados en los principios particulares de la ciencia para Aristóteles. Más concretamente, en la hipótesis indemostrable y en la definición nominal. El objeto corresponde al sujeto genérico supuesto, primero se da por necesaria la existencia de un ente de estudio. La construcción ideal de éste a su vez implica la suposición de una serie de conceptos, se da por necesarias las propiedades del objeto creando conceptos que corresponden a las definiciones nominales de Aristóteles. Por lo tanto, la ciencia parte de supuestos -principios- que se determinan al comienzo del estudio de la disciplina.

La segunda construcción teórica es la de las "teorías". La teoría es la relación causal que se pretende demostrar, partiendo del descubrimiento de una serie de hechos. Podemos hablar de dos niveles de teoría. Las de nivel bajo, cercanas a la observación, en las que se encuentran enunciados acerca de la existencia de entidades, propiedades y procesos que contienen características observables, éstas son estructuradas en los primeros

estadios del desarrollo de una disciplina y pueden coincidir con el desarrollo del objeto. Las de nivel alto son resultado de la comprobación de las primeras y plantean aspectos más alejados de la observación. Estas proposiciones deben recurrir a un nivel más reflexivo para su verificación: " Para comprobar la validez de los enunciados de nivel alto deben formularse relaciones lógicas que conecten ese nivel con el observacional, y la seguridad de las conclusiones dependerá del rigor con que se establezcan esas relaciones."⁵¹ Las teorías de nivel bajo las podríamos comparar con los principios particulares demostrables. Estas son llamadas tesis y lo que buscan es la demostración a través de pruebas que sean aceptadas como válidas, de ahí la necesidad de la evidencia de la observación. Las teorías de nivel alto pueden ser análogas a las definiciones reales para Aristóteles, ya que la definición real busca encontrar las causas de lo aprehendido dentro de la reflexión lógica que se encuentra más separada de la observación.

Para desarrollar el segundo momento de la metodología , el momento descendente, hablaremos de dos herramientas racionales básicas para toda comprobación: la deducción y la inducción. Primero hablaremos del método hipotético deductivo. Este método nunca permite por si solo la demostración de la verdad de la hipótesis⁵², pero si nos permite alcanzar la falsedad de ésta. Como las consecuencias puede derivar de distintas

⁵¹ Ibid., p. 127.

⁵² Aunque la pura deducción no permite comprobar por completo la verdad, ya que ésta necesita del regreso al singular, si es necesario señalar que es en la capacidad abstractiva del hombre donde se encuentra la posibilidad de universalizar el conocimiento y, así, alcanzar el valor científico de este saber. Es en la especulación que el hombre alcanza la conclusión y es aquí donde se encuentra el fin de la ciencia. Sin la universalización de la abstracción especulativa no habría ciencia.

premisas, y a lo mejor la verdadera premisa de la consecuencia no se encuentra dentro de nuestra hipótesis, es imposible asegurar categóricamente la verdad de ésta, pero si no se sigue la consecuencia sí podemos acceder a su negación y afirmar ésta como categórica. Éste es el concepto de falsación que tuvo su defensor en K. Popper:

“La validez de las hipótesis depende de que consiga comprobar la validez de las consecuencias que de ellas se deducen. Las hipótesis depende de que consiga comprobar la validez de las consecuencias que de ellas se deducen. Y, como ya se señaló anteriormente, esa estructura lógica implica que nunca puede demostrarse estrictamente la verdad de las hipótesis mediante el método hipotético-deductivo, mientras que, por el contrario, es posible demostrar su falsedad. En efecto, una misma consecuencia puede ser deducida a partir de diferentes premisas, de modo que la comprobación de la validez de las consecuencias no implica lógicamente que las premisas sean correctas; si se comprueba que una sola consecuencia es falsa, se sigue que hay algún error en la hipótesis que han servido de premisas para deducirla. Se trata de la asimetría lógica entre verificación y falsación, que ocupa un lugar central en la epistemología contemporánea en buena parte debido a la insistencia de Karl Popper.”⁵³

⁵³ Ibid., p. 136.

Sin embargo, sí podemos acercarnos a la comprobación de una hipótesis de acuerdo a cinco criterios que ordenan la verificación:

- a) El criterio de el poder explicativo
- b) El criterio de el poder predictivo
- c) El criterio de la precisión de las explicaciones y predicciones
- d) El criterio de la convergencia de pruebas variadas e independientes
- e) El criterio de el apoyo mutuo entre las teorías

Con lo que respecta a la inducción como herramienta de la verificación podemos hablar de varios sentidos. La primera es la clásica concepción de la inducción como el adquirir conceptos universales a través de casos particulares. En un segundo sentido y el más importante con respecto a la verificación, es la suposición de que la naturaleza se comporta de modo uniforme en igualdad de circunstancia, esto permite hablar de la coherencia en la experiencia, si esto no fuera posible la investigación experimental o la reflexión especulativa no tendrían sentido. El tercero de los sentidos es el defendido por Stuart Mill. Se trata de averiguar cuál es la condición necesaria y suficiente de un fenómeno, siempre que se encuentre el efecto es por que se dio la causa, y ésta se puede encontrar por inducción. Una crítica a Mill es que su concepto de inducción por las tablas de ausencia, presencia y grado retomadas de Bacon, no incluyen la abstracción de las formas para generar conceptos universales de lo observado, por lo que la observación se limita a tabular estadísticamente la información. Qué pasaría si un día se presenta un fenómeno que no cumpla con la presencia para sostener lo que se había

concebido como la causa. No es tan simple la determinación de una causa⁵⁴. Se necesita todo lo explicado con anterioridad.

En resumen podemos ver que la comprensión de la ciencia abarca dos grandes momentos: qué es la verdad y cuál es el método para alcanzarla. La verdad necesita de una serie de elementos para garantizar la adecuación. La imposibilidad de una teoría pura no debe ser la causa de la negación de la ciencia, la falsación del criticismo no es la imposibilidad de alcanzar la verdad, sino la conciencia de la complejidad de ésta ante la racionalidad humana. Pero hemos dejado abierta la posibilidad de la adecuación intencional del intelecto con la realidad, cuando Popper niega un absolutismo cognoscitivo no pretende anular la verdad, la rehabilitación hecha por Bergson y Tarski nos permite sostener el valor real de lo científico. Aún cuando afirmábamos la intervención del objeto individual y el subconsciente, no se implica el relativismo en sí mismo, tan sólo la complejidad que este proceso implica, y la posibilidad del error en este devenir.

2.- EL APETITO INTELECTUAL O LA VOLUNTAD

Nos queda por hablar acerca de la importancia del apetito intelectual y su papel rector en el quehacer humano: "así como el instinto y el apetito sensitivo son los principios propulsores de la vida inferior, de la misma

⁵⁴ Es aquí donde se puede ver, que a su vez la inducción necesitara de un momento puramente abstractivo que le de validez y luego se pueda dar la verificación, en la que se interactúa con la deducción.

manera la voluntad lo es en la esfera intelectual, en cuanto que es el apetito espiritual y principio supremo de la perfección del sujeto. (S. Th., I. q. 16, a.1)".⁵⁵ La voluntad es la tendencia hacia el bien presentado por el intelecto dentro del juicio valorativo de algo como bueno o malo. Lo más radical de este operar es que el ejercicio volitivo es el eje rector de la construcción de hábitos en el hombre, además de que posee la tutoría sobre las determinaciones finales en la acción de lo cotidiano.

a) El acto volitivo:

Es fácil utilizar los términos querer y desear indistintamente para la apetencia, esto se debe a que en el mismo actuar el hombre quiere y desea dentro de su unidad substancial. Más aun, la necesidad del regreso al singular dentro del conocimiento de la realidad vincula la idea al fantasma sensible, por lo que con mayor facilidad se identifican querer y desear como lo mismo. Pero no lo son. El deseo es el acto propio del apetito sensible, es la respuesta condicionada al estímulo físico en los sentidos. Al querer le corresponde la esfera superior de las apetencias humanas. Querer es la tendencia hacia el bien intelectual presentado por la inteligencia como una necesidad. La única manera de distinguir estas dos acciones se encuentra dentro del esfuerzo que implica la decisión en algunos casos: hay objetos que deseamos y queremos, pero también hay objetos deseados no queridos y objetos queridos no deseados. Puedo

⁵⁵ Cornelio Fabro, op. cit., p. 18.

querer algo de comer aunque no tenga apetito, y puedo tener apetito y no querer comer. Un buen ejemplo son las enfermedades alimenticias del control de peso. La anorexia nos demuestra la estricta diferencia entre desear y querer. Por lo tanto, debemos estudiar qué es el acto voluntario y cómo opera dentro de la unidad substancial del viviente.

De entrada, rechazamos por completo las ideas de Condillac acerca de un deseo sensible predominante dentro del deseo como voluntad. Es necesario partir de que el objeto propio de la voluntad es el bien. Esto no quiere decir que lo apetecido sensiblemente no sea bueno, la diferencia radica en que no existe conciencia de lo bueno dentro del deseo. El querer es un acto consciente, por lo que implica el ejercicio de la inteligencia que juzga lo conocido y otorga un valor al objeto, este valor es reflexivo, por lo que se encuentra dentro de la esfera de la conciencia. De esta manera, la voluntad está sujeta al operar del intelecto; si sólo se puede apetecer lo conocido, la voluntad necesita de la presencia del juicio intelectual para poder operar. Si no hubiera más explicaciones parece ser que Sócrates tenía razón en su ética intelectualista, el saber el bien es hacer el bien. Si el hombre reflexiona rectamente acerca de las necesidades de sus facultades, emite un juicio correcto del bien y se estaría obligado a seguirlo. Pero, en la práctica, no lo vivimos así. No basta con el error para justificar lo mal intencionado, es necesario profundizar más.

Qué pasaría ante la presencia de dos bienes idénticos. Sería lógico señalar que ante la obligación de elegir un bien sobre el otro, bastaría con que uno sea superior al otro para tener inclinación hacia éste. El hombre sólo quiere lo bueno, si la voluntad tiene por objeto el bien, el apetito

intelectual siempre será hacia un bien. El hombre, por lo tanto, nunca apetece el mal. Cuando un bien es superior a otro, la inclinación natural al bien nos inclina hacia éste: mayor bien, mayor inclinación. Aun así no hemos explicado en dónde se rompe el determinismo intelectual del obrar. Un bien superior determinaría a seguirlo. Pero, qué pasaría si tengo que elegir entre dos bienes idénticos. Sería necesario un segundo juicio valorativo para determinar qué bien es superior. Pero, si la inteligencia ya presentó el juicio con rectitud, cómo y por qué sería posible el cambio, es el momento en el que la voluntad ejerce su tutoría sobre la inteligencia. La voluntad, el querer, no puede ser obligada por la inteligencia a inclinarse definitivamente a un bien. Si fuera así la inteligencia tendría en sí misma la apetencia intelectual y estaríamos duplicando funciones. Un solo objeto, una sola operación, una sola facultad. Por lógica, la voluntad por naturaleza propia tiende al bien o no. El imperativo vital del existir y desarrollarse obliga al hombre a actuar, no es posible que el hombre pueda suspender por completo su actuar eternamente. Entonces, ¿cómo es que se toma la decisión y se actúa? La voluntad tiene la capacidad de estimular desde su querer a la inteligencia para que reflexione de nuevo y revalore sus juicios. Por lo tanto, la conciencia abarca el ejercicio de las facultades, pero la voluntad determina la viabilidad tendencial del bien presentado en el juicio, por lo que tiene la rectoría sobre todo el quehacer humano: "Se comprende así, cómo, desde el punto de vista dinámico, la forma más adecuada y completa de la inmanencia espiritual sea la de la voluntad, porque ella contiene en sí el principio, los medios y el término de su

propio actuar y también del actuar de las otras facultades sujetas a la conciencia.”⁵⁶

En lo dinámico del operar; la determinación primera del objeto, los medios para conseguir el bien y el fin mismo de la acción están ordenados a la voluntad del sujeto. Tomás de Aquino estructuró la interrelación entre la inteligencia y la voluntad en el devenir del obrar en tres dimensiones: Los actos relativos al fin, los actos relativos a los medios y los actos relativos a la ejecución:

- 1) Actos relativos al fin: a) a la *simples boni apprehensio* sigue la *simples boni volitio*; b) al *iudicium proponens finem* la *intentio finis*.
- 2) Actos relativos a los medios: a) al *consilium proponens media* el *consensus*; b) al *consilium discretivum mediorum* la *electio*.
- 3) Actos relativos a la ejecución: a) al *imperium el usus activus*; b) al *usus passivus potentiarum usque ad adeptionem finis* la *fruitio final*. (cfr. S. Th., I-II, p. 99, aa. 8-17).⁵⁷

b) Los doce pasos de la interacción inteligencia voluntad:

De esta manera podríamos hablar de doce momentos dentro de la deliberación hacia la ejecución:

⁵⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

- La concepción del objeto como bueno
- La complacencia no deliberada, espontánea, necesaria: *veleidad*
- El examen más atento del objeto *hic et nunc*.
- Surge la intención de conseguir el bien: el fin.
- Búsqueda de los medios capaces de conducirnos al fin.
- Consentimiento en los medios con vistas al fin a alcanzar.
- Examen de los diversos medios para encontrar el más eficaz: *consilium*
- Elección de un medio sobre los otros.
- Ordenación de las operaciones a realizar: *imperium*
- La voluntad pone en movimiento a las facultades que deben operar: *usus activus*
- Las facultades actúan según su naturaleza, la ejecución: *usus passivus*.
- Se obtiene el bien y se produce el disfrute: *fruitio*.

Podemos observar una interacción ordenada entre la inteligencia y la voluntad, desde la concepción del objeto como bueno, hasta el disfrute de su posesión y al final la satisfacción de la necesidad y el fin de la apetencia. Más adelante hablaremos de la libertad y el amor como indispensables en la realización del hombre, porque la voluntad existe en orden al fin: la felicidad. Ésta sólo se consigue desde la voluntad como tendencia al el bien.

Es el momento de hacer una reflexión de carácter ético como la hicimos en los apetitos sensibles y el justo medio. Esta reflexión tiene un doble objeto: El mal en el hombre y la necesidad de Dios en la Ética.

Si tan sólo dejáramos abierta la cuestión de la necesaria apetencia del bien por la voluntad, la explicación del origen del mal nos brindaría dos posibles opciones: el maniqueísmo o el relativismo. Si no queremos sostener ninguna de estas posturas es necesario explicar cómo el mal es producto del actuar mismo del hombre desde su voluntad. El papel rector de la voluntad sobre el orden dinámico de las operaciones posibilita que el hombre sea capaz de manipular la conciencia de los bienes. ¿Cómo es esto posible? Cuando la inteligencia, en cualquiera de sus funciones en los doce pasos señalados arriba, presenta el juicio correcto sobre el bien, la voluntad es capaz de no apetecerlo por la intención a otro bien apetecido. De tal forma que la intención nos puede llevar a otra elección diferente a la más adecuada a las necesidades que desarrollen las facultades hacia su fin último. Son los llamados bienes desordenados. El hombre, con su voluntad, es capaz de manipular los juicios para encontrar en ellos el bien necesario para alcanzar la ejecución. Todo lo que existe es uno, bello, verdadero y bueno. Por lo que la voluntad obliga a la inteligencia a reformular todos los juicios de valor hasta que presente los objetos en el orden del bien querido y no en el orden esencial al fin último. No importa cuán clara y lógica sea la respuesta, siempre seremos capaces de encontrar un lado bueno y superior a lo que por objetividad es inferior, de tal forma que somos capaces de desordenar lo ordenado. El mal no es más que la ausencia del bien correcto en el momento concreto del actuar. Pero esta ausencia no es casual ni involuntaria, es una ausencia consciente de un

bien necesario intercambiado por uno no necesario o de menor grado que el correspondiente a la consecución del fin de la existencia. Por lo tanto, el mal es el ejercicio consciente y voluntario de desordenar lo ordenado por intención y elección propia en la ejecución.

Esto nos lleva a la imperiosa necesidad de Dios en la ética. Pensar en la determinación de cuál es la realidad del Bien, fin último de la voluntad, nos lleva a un análisis intrínseco del fin y uno extrínseco; los dos nos llevan al ser supremo.

El análisis interno nos obliga a postular la felicidad como el fin del hombre, y a la voluntad como el principio de movimiento para alcanzar este fin: "(la acción y el movimiento se dan en las cosas según el ser por el cual subsisten en sí>>); y la voluntad es, finalmente, como todo apetito, el principio del movimiento que alcanza las cosas, según la inclinación que le es propia para realizar y alcanzar el bien del sujeto (De Ver., q. 22, a.12)."⁵⁸ Pero en el ejercicio de la consecución de la felicidad, la voluntad debe respetar el orden propio de la naturaleza humana, este orden no puede ser puramente producto del mecanicismo fisiológico. Debe entrar en el espiritual, lo intelectual y volitivo, por lo que la felicidad está sujeta a lo espiritual y esto no existiría sin Dios. Ya demostramos la existencia de la inteligencia y de la voluntad, es necesario por lo tanto la existencia de Dios para darle consistencia al fin último del hombre.

⁵⁸ Ibid., p. 119.

El análisis extrínseco sostiene la trascendencia espiritual como el fin último del hombre. El peso del juicio ético, lo bueno y lo malo, sólo posee sentido con el concepto de trascendencia dentro de sí mismo. El deber, el seguir el bien, es consistente y lógico, siempre y cuando exista un existir posterior al temporal. Si no hubiera trascendencia, el máximo bien alcanzado sería la satisfacción terrenal que alcance el sujeto. Su bienestar personal encontraría fin en el goce y la *fruitio* del momento concreto que vive. Por lo que el bien estaría ordenado no al yo como perfeccionamiento, sino al ego como placer y disfrute individual. Por lo que el hombre debería, por necesidad, satisfacer su bien antes que el de otros, egoísmo, y no habría mayor regla que la ley del más fuerte que alcanza su fin. En la ley del más fuerte la ética no encuentra cabida como ciencia rectora del obrar humano.

En conclusión, la voluntad nos lleva al bien y el mal, posibles ante la existencia divina, y ordenadora dinámica de la vida del hombre: "Cuando se examina, en efecto, la íntima necesidad de la presencia del Bien absoluto como felicidad perfecta y su sollicitación radical ejercida sobre el espíritu finito, se debe admitir una cierta prioridad, de tipo trascendental, de la voluntad y de su propio dinamismo sobre la inteligencia, aunque la inteligencia proporcione a la voluntad los principios concretos y la contextura de sus propio orientación."⁵⁹

Además, sólo la existencia de Dios permite en el fondo la esencialidad del acto volitivo como tendencia al bien, porque toda

⁵⁹ Idem.

tendencia al bien es tendencia al bien absoluto. Dios, y su participación es la posibilidad de una ética en la sociedad en la que se desarrolla el hombre: "La teología natural demuestra fácilmente que Dios es el Bien (S.Th. I, 6.2), que es el fin último de toda criatura y es amado implícitamente en todo lo que es amado (S.Th. I. 44,4). Esto es cierto, en general, para todo ser y todo apetito, incluso para el apetito natural inconsciente que se encuentra en los cuerpos brutos. Todo ser ama a Dios naturalmente, incluso sin conocerlo. Porque Dios contiene de un modo supereminente todas las perfecciones que buscan las criaturas, y porque nada es bueno sino por participación en su bondad (C.G. III, 17-21 y 24).⁶⁰

El tema de la espiritualidad, la felicidad, y el amor son claves en la comprensión de la existencia humana, su estudio permite dar consistencia a una visión antropológica de la felicidad como fin del hombre en su existencia terrenal y como punto de partida de una trascendencia espiritual. Desde esta postura, adelante se analizará el tema de la libertad como el ámbito en el que el ser humano puede desenvolverse en lo ya señalado.

⁶⁰ R. Vernaux, Filosofía del Hombre, p. 159.

CAPÍTULO IV

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO IV

LA PERSONA

1.- ¿QUÉ SIGNIFICA SER PERSONA?

“Persona significat substantiam individuum rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab alio vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantiā hominem.”¹

El estudio del concepto de persona permite cerrar el análisis de la naturaleza individual del ser humano y su proceso de perfección. La reflexión sobre las facultades que componen la esencia operativa del existir del hombre termina en la afirmación de la virtud como el perfeccionamiento del ser. Pero no es tan simple el comprender cómo la virtud puede llevar a la satisfacción de la existencia, es por lo tanto necesario hacer el análisis de tres conceptos básicos, que otorgan la

¹ S. Th. I, 29, 4., apud. Vernaux. Filosofía del Hombre, p. 234.

unidad necesaria para hablar de la perfección: la libertad, la felicidad y el amor. La libertad comprende el *prius* de la acción ante la determinación de los hábitos del ser. En el caso del hombre no basta con hacer para perfeccionarse. se debe poseer la orientación correcta otorgada por el libre albedrío para alcanzar el Fin. Ese fin último es la felicidad, aquella realización que justifica el bien dentro de nuestro obrar, la satisfacción consciente de lo espiritual. Por último, es necesario explicar el papel del amor dentro de este devenir realizador de un para sí. El acto de la voluntad que permite dar un sentido lógico a todas las reflexiones que postulan a la verdad como un acción integradora del ser del yo de un hombre en su bien y proyección personal. Son tres cualidades de la acción espiritual exclusivos de la persona por derecho propio a su intelectualidad y volitividad.

Etimológicamente, la palabra persona en el griego era la máscara que los actores llevaban en el rostro para representar en el teatro a los personajes. En latín “personare” significa resonar.

El concepto de persona representa por completo la dignidad de la espiritualidad humana: “La persona significa algo **perfectísimo en toda la naturaleza**, es decir, un sujeto **subsistente en una naturaleza racional**” (S. Th. I, q.29, a.3). Habría que especificar que la naturaleza racional conlleva la voluntad; la capacidad reflexiva concomitante de la inteligencia otorga la posibilidad de actuar con **libertad**.

“El sentido psicológico del término <persona> expresa una conducta estructurada con arreglo a una cierta <totalidad> (Ganzheit) que tiende a consolidarse y a expresar la característica o el <carácter> propio de todo individuo particular.”²

Retomando las tres definiciones, podemos señalar que la persona es un ser de substancia espiritual, que se presenta ante una convivencia social, en la que se despliega todo su ser desde lo más propio a ésta, su naturaleza primera y segunda, que lo determinan portador de la dignidad humana por el propio hecho de existir. Por lo tanto, el estudio de la persona debe hacerse desde el crisol de su existencia como un para sí y no un en sí. La mejor forma de comprender que la persona no se limita a una primera naturaleza de lo intelectual, es rescatar del existencialismo alemán la visión de Jaspers acerca de la persona. Para Jaspers la existencia del hombre se debe a la combinación de la vida y el espíritu: “Jaspers ve en la existencia un juego combinado de vida y espíritu. Quien no quiere salvar más que la vida, como <<existencia irracional>>, a merced del sentimiento, de la vivencia, de la impulsividad aporética, del instinto y del capricho, caerá en una ciega brutalidad. Quien, por el contrario, no quiere salvar más que el espíritu, la <<razón inexistencial>>, resbala hacia un universalismo intelectual, esquemático, sin personalidad, sin historicidad, como un punto vacío, sustituible a capricho por otro.”³ Lo individual de la persona no puede reducirse al mundo de lo racional, de lo universal inmaterial, se sería un ser agotado en la especie, no sería

² Cornelio Fabro, Introducción al problema del hombre (la realidad del alma), RIALP, España, Madrid, 1982, p. 177.

³ Hirschberger, Historia de la Filosofía, Herder, Barcelona, España, décimo cuarta edición, 1994, p. 426, Tomo II

persona, no habría historicidad individual; más adelante analizaremos esto en la inmortalidad del alma humana. Pero tampoco, según Jaspers, se puede ser simplemente lo que se le da gana a cada quien. La persona es ese ser que vive desde su voluntad con un espíritu intelectual que crea un nuevo ser desde la naturaleza primera. El existencialismo alemán deja claro que la persona no sólo es conciencia, también es albedrío.

Comenzábamos señalando que no basta con una conclusión simple de los hábitos de la primera naturaleza para explicar el desarrollo del hombre en su fin último. No basta comprender el perfeccionamiento del hombre como un ser encerrado en una primera naturaleza, es necesario entenderlo como un ser abierto al cambio, donde la esencialidad se encuentra alternando con la substancialidad que es modificada en cada acción consciente. No estamos defendiendo que la existencia sea independiente de la esencia a la manera de Sartre, pero sí estamos de acuerdo que la determinación de la substancia primera del hombre está abierta al cambio desde la actualización que éste hace de sus facultades desde la libertad; al no estar sujeto al mecanicismo, es capaz de crear su propia substancialidad independiente e individual, por lo que Sartre tiene razón cuando afirma que “el hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace”.⁴ Por lo tanto, es cierto que el hombre se entiende desde sus virtudes y sus vicios, pero éstos se deben entender desde las determinaciones concretas que llevaron a éste en el ejercicio de su voluntad. La teoría de Nietzsche acerca de la Voluntad de Poder encierra en el fondo esa cualidad de poder modificar el ser del hombre desde su

⁴ Hirschberger, op. cit., p. 439, Tomo II.

carácter inteligible e inmanente, que lo ponen por encima de los determinismos: “la esencia más íntima del Ser es la voluntad de poder.(...)Y en efecto, Nietzsche siempre tiene a la vista el Ser cuando evoca el “carácter inteligible” o “la interioridad” del mundo: un hombre determinado por esta realidad sería “la voluntad de poder”, en tanto que la realidad sería designada de adentro y no a partir de su naturaleza proteica, fluyente e inasible.(...) Entonces, el concepto de voluntad de poder no es una etiqueta nietzschiana para cualquier biología, física, dinamismo... o naturalismo (...), sino la auténtica idea donde culmina el pensamiento nietzschiano del Ser como ser interpretado.”⁵ No estamos aceptando igual que Nietzsche a la voluntad como la esencia misma de todo ser, sino que en el caso del hombre la voluntad es un poder que actualiza al ser. El primer paso para comprender la dimensión personal del hombre es hablar de la libertad, realidad que le otorga el carácter de sujeto moral con deberes y derechos fundados en el fin último.

2.- LA LIBERTAD

Cuando estamos hablando de la libertad, no estamos hablando acerca de una facultad operativa del humano. La naturaleza espiritual del hombre exige satisfacer necesidades espirituales. La interacción entre las facultades de la inteligencia y la voluntad brindan la oportunidad de satisfacer estas carencias para actualizar el ser, por lo que el resultado de este interactuar es un determinado tipo de acción, una acción con cierta

⁵ Jean Granier, Nietzsche, Publicaciones Cruz, segunda edición, 1991, (Qué sé) p. 104

cualidad: "La libertad". Por lo tanto, la libertad no es una facultad, sino el carácter de una acción determinada. Las facultades se encuentran presentes aún antes de la operación, la libertad sólo se encuentra en la acción misma. Según Rafael Alvira los tres conceptos claves para entender la libertad son la apertura, la actividad y la posesión.⁶

La apertura hace referencia a lo explicado con anterioridad, sólo un ser capaz de salir de su estado actual es el que puede librar el determinismo natural e influir en su propia forma de ser: "Desde este punto de vista, la libertad comporta necesariamente un situarse: salir, <<partir de>>, para <<ir a>> significa establecer una relación en la que yo adopto una posición determinada frente a algo o alguien."⁷ La libertad encuentra su posibilidad en la relación con el mundo que vive el sujeto. Las facultades existen porque se sostienen en el acto primigenio de la esencia, la libertad sólo existe en el acto de relacionarse, la apertura a la realidad. Aristóteles tenía razón al postular al acto como el único canal de existencia. La libertad existe en un acto de apertura de la inteligencia y la voluntad hacia la realidad en la que se desarrolla hacia la perfección el hombre. Más adelante, esta apertura es la causa de la naturaleza social del hombre.

La acción se refiere al poder activo que emana de la libertad: "Así pues, en este sentido es esencialmente libre aquello que tiene el principio o fuente de actividad en sí mismo, lo que tiene poder activo."⁸ Se debe

⁶ Rafael Alvira, Qué es la libertad, Ed. Loma, México, 1993, p. 34.

⁷ Ibid., p. 34.

⁸ Ibid., p. 35.

entender poder activo no tan sólo como el automovimiento que tiene todo ser vivo, sino como la capacidad de dirigir la acción por encima de las determinaciones físicas que se exigen al viviente. Es el poder de ser la causa eficiente por sí sola en su totalidad del movimiento.

Por último, está la posesión. Se trata de la capacidad de control sobre lo adquirido: "Es libre el que posee y no el que es poseído; este último recibe el nombre de esclavo,... ya que poseer significa hacer mío."⁹ El poder activo brinda la oportunidad de no tener por regidor una necesidad que nos posea en su legalidad determinista. Cuando nuestras acciones se encuentran gobernadas por una ley externa a nosotros, física o social, somos poseídos por este orden cerrado y no podemos ir más allá de éste. En cambio poseer en vez de ser poseído, significa el estar encima del control, cualidad que permite asimilar, hacer nuestro lo vivido en las propias determinaciones escogidas a voluntad por el sujeto.

La acción libre se enmarca en la apertura, la actividad y la posesión que la ubican por encima de cualquier determinismo. Esto nos lleva a una nueva conclusión: si la libertad es una cualidad, entre más perfectas se encuentren las facultades que interactúan en la acción libre, existe un mayor grado de libertad en la acción. Por lo tanto, un hombre es más libre o menos, según el desarrollo que haya alcanzado su inteligencia y su voluntad. En el fondo es la tesis clásica de que "la verdad nos hará libres". Si las facultades existen en orden al fin del alma, las facultades se ordenan a los bienes que satisfacen sus necesidades, que cubiertas implican un

⁹ Ibid., p. 40.

desarrollo en el ser del *anima*. Por lo tanto, entre más la facultad se ordene al bien, sea virtuosa, mayor grado de operatividad alcanza. Si la libertad es el carácter de la acción entre inteligencia y voluntad, la verdad es la condición para ser libres. La verdad es el bien que actualiza a la inteligencia y es el orden que persigue la voluntad como bien. Por lógica, la verdad orienta el acto libre hacia el hábito correcto de la inteligencia y la voluntad. Este perfeccionar brindará la oportunidad la próxima ocasión de hacer un acto más libre. Esto a su vez implica los límites de la libertad. El límite de la libertad es el orden al bien. Arriba explicábamos que la libertad no encuentra determinismos. Esto es cierto en cuanto no los tiene establecidos por una naturaleza primera. Pero, en una segunda naturaleza, el desarrollo de las facultades crea un mayor grado de libertad o un menor poder "activo". Uno mismo toma la libertad esencial que le corresponde a cada ser humano y la lleva a donde uno quiere. Por lo tanto, un hombre encaminado al bien tendrá mayor control de su ser y su destino, un hombre que desordena los bienes se encierra en determinismos, vicios, que el día de mañana lo limitaran dentro de su ser.

Para demostrar la existencia de la libertad hay que dejar de lado el postulado de la razón práctica kantiana que la supone en la moral, pero que la imposibilita como un conocimiento científico. Al igual que Marcel, Kant no creía en la demostración de la libertad por su naturaleza fenoménica de la misma. El error se encuentra en que, aunque es cierta la ausencia de necesidad en un acto libre concreto, esto no quiere decir que el hombre no tenga necesidad en sus facultades, que en su interactuar dan la

cualidad de libre a una acción.¹⁰ Las pruebas de la libertad por su naturaleza inmaterial se encuentran en el orden metafísico. Analizaremos dos casos aunque pueden existir pruebas de otros órdenes.

La primera prueba es la indeterminación que existe ante los bienes particulares demostrada por Tomás de Aquino en la Suma Teológica.¹¹ En esencia, la razón humana no es capaz de poseer intelectualmente el bien absoluto que le obligaría a tender a él, por lo que siempre conoce la bondad desde la particularidad, este hecho lo libra de determinismos en su actuar: “La voluntad sigue a la concepción de un bien. Si el objeto representado es bueno absolutamente en todos sus aspectos, la voluntad tenderá necesariamente hacia él. Si el objeto no es necesariamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado no-bueno y no-amable. La voluntad entonces no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud es el bien perfecto. Por consiguiente, la voluntad no es determinada por ningún bien particular.”¹² San Agustín afirmaba: “Dios que te hizo sin ti, no te puede salvar sin ti”. El ser humano es tan libre que ni siquiera Dios puede salvar sin la voluntad propia del hombre. Esto se debe a que el hombre, o cualquier otro ente espiritual que no sea Dios, nunca serán la intelectualidad perfecta, por lo que siempre el bien se presentará con un mínimo grado de particularidad, y de esta forma no están sujetos a determinismos: “Así la raíz de la libertad

¹⁰ El paralogismo kantiano de la libertad en la razón práctica se deriva de su rechazo a la metafísica, con los *a priori* de la sensibilidad no cabe el conocimiento científico de algo que no tenga espacio y tiempo. Ya señalamos arriba el error de Kant y, el error de Marcel es confundir los planos de necesidad en el momento del análisis temporal de la acción. Cfr. Vernaux, *Filosofía del Hombre*, p. 181.

¹¹ (S.Th. I-II, 10 2; cf. I, 82, 2); apud. Vernaux, *Filosofía del Hombre*, p. 182.

¹² R. Vernaux, op. cit., p. 182

está en la inteligencia, que concibe el Bien perfecto y juzga a los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, pues, atribuir la libertad *a priori* a todo ser inteligente, en lo que concierne a la elección entre bienes particulares.”¹³

La segunda prueba radica en la misma reflexión que ya hemos explicado con anterioridad. La capacidad de flexionarse sobre uno mismo implica la inmaterialidad que tanto hemos defendido. Pero haciendo un análisis desde otro enfoque, la capacidad de reflexionar y tener un conocimiento intelectual, implica en el fondo la apertura que explica Rafael Alvira. Sólo un ser abierto, un para sí, un ser libre, puede flexionarse sobre sí mismo y tener un progreso en su ser. Por lo tanto, la reflexión es una prueba a posteriori de las tres cualidades del acto libre: apertura, actividad y posesión.

Para terminar estas primeras reflexiones acerca de la libertad, antes de pasar a hacer una clasificación de ésta, es necesario hacer una crítica al empirismo y al racionalismo como corrientes que en sí mismas encierran la negación de la libertad. Todo empirismo radical encierra en el fondo un mecanicismo. La asociación de ideas como relación de experiencias sensibles, encarna un determinismo riguroso a las leyes del estímulo-respuesta. La libertad no cabe en lo más mínimo como una cualidad real de la acción humana. No es más que la interpretación subjetiva de las suposiciones desde la experiencia vital arraigada en un proceso fisiológico químico-eléctrico. El racionalismo tampoco acepta en el fondo la libertad.

¹³ Idem.

La identificación de ser con pensar obliga a llevar a la inteligencia humana a ser capaz de alcanzar el bien absoluto, entonces la voluntad ya estaría determinada por éste. Leibniz deja muy claro que la libertad no es más que la aceptación consciente del orden preestablecido necesario, por lo que el ser libre no es más que la conciencia del orden universal necesario: "Libertad y necesidad están en Leibniz de tal manera unida, que no cabe en ello ninguna contradicción... <<Las almas obran por apeticiones, fines y medio. según las leyes de las causas finales...>>"¹⁴ En el caso de Spinoza. con su *sub specie aeternitatis*, y Hegel con su espíritu absoluto. determinan al hombre a la inteligencia divina y su desarrollo dentro de una dialéctica que limita con necesidad al ser del hombre, lo sujeta al rigor de participar de la naturaleza divina en su propio ser. El propio Spinoza afirmó: "La voluntad es tan sólo cierto modo de pensar, como el entendimiento, y por ello cada una de las voliciones no puede existir ni ser determinada a obrar sino es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente *in infinitum*..."¹⁵ No es lo mismo con las intuiciones de la verdad intelectual como necesarias por no ser racionales. A pesar de ser necesarias, se captan dentro de la imperfección de un intelecto que maneja el bien desde la particularidad. Jamás una inteligencia imperfecta podrá alcanzar la intuición pura y perfecta de la esencia divina, porque en Dios, esencia y existencia son lo mismo, y al tener la intuición perfecta de la esencia divina se sería Dios. Esto es lo que pretenden los racionalistas. Por lo que en una postura realista, las intuiciones no obligan a la determinación por el bien absoluto, gracias a la imperfección del intelecto concreto que piensa. Al identificar ser y pensar.

¹⁴ Hiscberger, *Historia de la Filosofía*. Tomo II, p. 84.

¹⁵ Spinoza., *Ética*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 32.

se limita la libertad del hombre en la *sub specie aeternitatis* o el espíritu absoluto. La libertad no sería real, sino un proceso transitorio hacia el fin, una ilusión. Por lo tanto, el mecanicismo y el racionalismo son dos enemigos de la ética. Sin libertad no hay ética. Si no hay intención y elección en la acción no existe el sujeto moral de un juicio valorativo de bueno o malo en su ejecutar.

Para un ejercicio sano de la ética, para poder otorgar al hombre derechos y responsabilidades con congruencia a su propio ser, es necesario partir de la concepción del libre arbitrio tomista: "Puede definirse al ser libre como aquel que es <<causa de sí mismo>>¹⁶ *liberum est quod sui causa est* (C.G. II. S.Th.. 47)."¹⁷

a) Las formas de la libertad

Hemos explicado la naturaleza propia de la libertad. No es una facultad, sino el carácter o cualidad de una acción humana: "La primera observación que se impone es que la libertad, igual que la vida, no es un ser, una substancia, ni una facultad, ni tampoco un acto. Es solamente un carácter de ciertos actos de voluntad. Es, por así decirlo, un <<accidente>> de tercer grado pues la substancia es el hombre, la voluntad es una de las facultades del hombre, el acto voluntario emana de la facultad; y en algunos casos este acto es libre."¹⁸ Al ser esto así, no permite hacer una clasificación de las diferentes modalidades con las que se hace presente en

¹⁶ Aquí se refiere a que es causa de sus actos, más no de sus ser.

¹⁷ R. Vermaux, op.cit., p. 189.

¹⁸ Ibid., p. 174.

nuestro obrar. No se trata de hablar de diferentes libertades como diferentes cualidades en sí misma, sino tan sólo el realizar el análisis del acto libre desde diferentes puntos de vista, aunque sea una sola libertad. Esta división se hace en el enfoque del campo propio de la acción, desde los resultados immanentes y trascendentes de ésta.

a.1) Libertad de actuar, trascendencia de la libertad:

La libertad de actuar o también llamada de ejecución, es la posibilidad de que se opere efectivamente sin encontrar un obstáculo exterior que limite la posibilidad o la acción misma: "Así, la *libertas a coactione* concierne solamente a la ejecución de los actos: no concierne a los actos voluntarios en sí mismos que son puramente interiores. Podemos muy bien querer libremente sin poder ejecutar lo que hemos decidido."¹⁹

Rafael Alvira divide a la *libertas a coactione* en dos grandes rubros: la libertad moral y la libertad política.²⁰ Esta división responde a la fuerza externa que limita la ejecución; una de estas fuerzas es el cargo de un juicio valorativo que recibirá ante la sociedad de acción buena o mala por sí misma, la libertad moral; la otra es la coacción que ejerce una normatividad acordada dentro del desarrollo personal en una comunidad determinada, libertad política. La libertad que olvida Rafael Alvira es la libertad física. Nos encontramos encarnados, sujeto a las leyes físicas que posibiliten nuestro actuar: "La libertad física consiste en poder actuar sin

¹⁹ Ibid., p. 176.

²⁰ Rafael Alvira, op.cit., p. 26.

ser detenido por una fuerza física exterior, como el peso, cadenas, los muros de una prisión."²¹

De esta manera, nuestra libertad se encuentra sujeta a las fuerzas coaccionantes de la física, la moral y la política. La libertad absoluta del actuar es imposible. Nadie, jamás, podrá reunir las condiciones necesarias para poder ejercer un acto libre de cualquier coacción exterior al ejercicio propio de su voluntad. Aunque quisiera enormemente aventarme de la parte más alta de una torre y volar sin artefacto alguno, me sería imposible ante la evidente y radical imposición de la ley de gravedad. Además las imposiciones morales, entendiéndolo por moral el consenso social de lo bueno y malo en el fin mismo de la existencia humana, me prohibiría hacer juicios absurdos y juzgaría de suicida la acción. Por último, si fuera posible volar, lo más segura es que políticamente ya hubieran reglamentado los vuelos humanos dentro de un código civil que lo regule en aras de la seguridad de los demás voladores y de la intimidad de todos.

a.2) La libertad de querer, la inmanencia de la libertad.

Estamos hablando de la parte medular del acto voluntario. Todo el análisis hecho arriba de la intención y elección de lo volitivo, desde el bien, a los medios y a la ejecución, encierra el poder de decisión, elección que tiene todo hombre: "Consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner en el acto, es decir, a hacer tal elección, tomar tal decisión."²² Es lo absoluto *participado* de la libertad. Ya arriba se explicó que nuestra

²¹ R. Vernaux, op.cit., p. 176.

²² Ibid., p. 177.

libertad, al ser racional y no poseer la verdad absoluta, se encuentra en la posibilidad de orientar su decisión a donde le dé la gana. Esto no implica la indeterminación de nuestro acto volitivo. recordemos: *ignota nulla cupido*. Toda apetencia sigue un bien conocido o en inmutación presente, pero somos capaces de orientar los juicios a la plena determinación subjetiva que les otorguemos. Por lo tanto, lo absoluto de la libertad de querer no es una libertad omnipotente, sino una libertad no predeterminada en su elección: "Pero el acto libre no está predeterminado. La voluntad, primero indeterminada, se determina a sí misma al ponerlo, es dueña de su acto, es, por así decirlo, su árbitro. De ahí viene el nombre *libre arbitrio* que se da a esta forma de libertad."²³ Somos tan libres que el mismo Dios no puede determinar nuestra voluntad. ¿Qué significa esto? Dios puede extinguirnos en nuestro ser cuando guste, pero nuestra esencia está determinada desde la participación que Dios hace de su ser en los entes. Al ser Dios perfecto, las esencias pensadas por éste son perfectas, ergo, el Ser Supremo no "puede" variar las esencias al ser pensada por él, puede hacer grandes obras con éstas, pero en el momento en que cambia algo de lo esencial deja de ser esa forma de ser concreta pensada desde la perfección divina, deja de ser esa esencia. Por lo tanto, nuestra esencia implica el libre arbitrio. Al ser esencial a nosotros, mientras seamos hombres, no estamos limitados por una voluntad exterior. No estamos negando que exista un fin determinado para la existencia humana, ni que la libertad, como carácter de la acción humana, no responda a este fin. Es cierto que las facultades se ordenan al fin, y mientras más ordenado sea el actuar a éste, más se perfeccionan las facultades, y a mayor perfección

²³ Idem.

existe una mejor acción: más libertad. Nosotros nos hacemos más o menos libres, pero jamás perdemos en esencia la capacidad del libre arbitrio.

El libre arbitrio se desdobra en dos modalidades del operar: La *libertas exerciti* y la *libertas specificationis*.²⁴ La primera, hace referencia a la capacidad de elegir el actuar o el no actuar. La libertad de ejercicio es hacer o no hacer concretamente lo querido. Como analizamos arriba en los pasos del interactuar entre inteligencia y voluntad, de lo último en el obrar es el abstenerse de operar. La segunda modalidad es la capacidad ya explicada de determinar el orden de los bienes de acuerdo a las apetencias volitivas. Es aquí donde existe ese cierto absolutismo de nuestra libertad. Podemos aceptar el bien conocido y apetecerlo, ejecutando lo necesario para conseguirlo, pero también podemos ignorar los juicios porque simplemente *no lo queremos*.

Dentro de el análisis antropológico que se está realizando se ha hecho algunos breves paréntesis para especificar algunas consideraciones de carácter ético que sirva de punto de reflexión para una practicidad de lo estudiado. Es el momento de apuntar otro de estos momentos. Dentro de las ideas presentadas acerca de la libertad, se ha reiterado que la posibilidad de hacer sujeto de un juicio ético a una persona, depende de que sus acciones sean llevadas acabo con libre albedrio y libertad de acción. Sólo las acciones enmarcadas con estas cualidades son de la incumbencia de la ética. De esta forma, sería muy simple resumir el eje

²⁴ Cfr. S. Th. I-II, 10, 2.

rector del juicio moral a una tendencia reduccionista que elimine una de las dos condiciones de este ejercicio voluntario. Las éticas que solamente juzgan las intenciones del obrar no permite cerrar por completo todos los aspectos que hay que valorar para decidir si la acción fue buena o fue mala. El mejor de estos ejemplos es la razón práctica kantiana. Kant sostiene que la imposibilidad de conocer el noumenon nos imposibilita el llegar a ser conscientes especulativamente del acto trascendente en sí mismo. no podemos alcanzar la objetividad de una verdad como adecuación independiente de las estructuras del sujeto. Por lo mismo. el hombre jamás sabrá con precisión total la realidad del acto *per se*, éste se desenvuelve en la región de los noumenos. Por lo mismo, sería absurdo pretender formular una calificativo de bondad a la acción que no conocemos tal cual. Esto implica a su vez la imposibilidad de formular leyes prácticas sintéticas *a posterioris* que rijan nuestro comportar. “Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como principio de determinación de la voluntad, son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas.”²⁵ Al ser secundaria la *libertas a coactione* lo más importante es la intención con la que se llevó acabo la acción: “La intención es la que cuenta”. El parámetro de medición de la acción es la buena voluntad que desarrolla el ejecutor: “De todo lo que es posible concebir en este mundo, e incluso fuera de él, nada hay que pueda considerarse como absolutamente bueno, sin restricción, excepto una sola cosa: *una buena voluntad*.”²⁶ Al no haber un paradigma rector de la acción desde su trascendencia, le queda a Kant postular su imperativo categórico

²⁵ Crítica de la Razón Práctica I.; apud. R. Vernaux, Textos de los Grandes Filósofos, Edad Moderna, p. 150.

²⁶ Fundamentos de la metafísica de las costumbres I: apud. Vernaux, Textos de los Grandes filósofos, Edad Moderna, p. 146

que le permita rescatar un valor del juicio ético y su necesidad en la sociedad: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal."²⁷ El deber por el deber mismo orienta todo el libre albedrío. Pero con un poco de sentido común sensato (no sentido común común)²⁸ se puede comprender que los resultados del operar desempeñan un papel de suma importancia dentro del juicio moral.

Cuando se deja en segundo lugar los resultados de la acción dentro de las valoraciones éticas, se cae en otros parámetros objetivos de los juicios y lo que importa es haber cumplido una serie de leyes y normas pensadas en las consecuencias concretas del obrar y en los efectos que estas acciones causan sobre los bienes: "Las éticas de las normas. Son también de tipo objetivista, ...insisten en que lo ético es cumplir una regla o ley. Desde luego, no se trata de cualquier orden, sino de reglas que son verdaderas leyes, leyes legítimas, o sea, reglas de conducta que cumplen con una serie de requisitos previamente establecidos que las hacen obligatorias."²⁹ En este caso toda la intención queda ignorada. Se juzga el deber, más no la intención de cumplir con éste. Quizás es la ética predominante en nuestros días. En nuestras instituciones, en nuestros circuitos judiciales contemporáneos, no importa los aspectos determinantes del libre albedrío, sino tan sólo el cumplimiento de la normatividad,

²⁷ Ley fundamental de la razón pura práctica.; apud. Vernaux, Textos de los Grandes Filósofos, Edad Moderna, p. 153

²⁸ Cfr. José Hernández Prado, Sentido común "común" y sentido común "sensato", Tópicos, No. 11, 1996 - 2

²⁹ Alberto Hernández Vaqueiro, Introducción a las Virtudes, ITESM, México, D.F., 1997, p. 7.

independientemente de la auténtica justicia. Un abogado hoy en día no se pregunta si es justo, sino solamente si es legal.

Lo correcto es juzgar la acción humana desde las dos dimensiones. el juicio valorativo debe incluir los aspectos del libre albedrío y los aspectos de la libertad de actuar. Existe una teoría que postula el análisis del acto desde tres aspectos esenciales a éste. Creo que este análisis abarca los dos aspectos de la libertad, dando la oportunidad de emitir un calificativo de bueno o malo y en qué grado a un obrar concreto. Los tres aspectos que se evalúan son el objeto, el fin y las circunstancias. El grado de culpa y responsabilidad que inhiere sobre la persona resulta de la interacción de estos tres aspectos.

- El objeto es la acción en sí misma. Es el hecho concreto es su causalidad eficiente como actualizador de una determinación en la realidad. Es el operar específico en el presente activo de la existencia de una persona.
- El fin es la intención con la que se llevó a cabo la acción, es la voluntad del libre albedrío que se determina a sí misma el bien a seguir por el querer personal del sujeto. Es la determinación interna en la elección de bienes.
- Las circunstancias son todos los aspectos envolventes que enmarcan la ejecución y las intenciones de una acción. Son todos aquellos concretos que influyen en la orientación que se toma en la

elección y la ejecución ya específica. Son atenuantes del juicio ético.

De la vinculación entre el objeto, el fin y la circunstancia se deriva el grado de responsabilidad que el sujeto tuvo en la acción. Basta que alguno de los tres aspectos sea malo en sí mismo, para que la acción ya sea mala. La única oportunidad de que la acción sea considerada buena es que las tres modalidades sean buenas en sí mismas. A primera vista esto es simple, pero lo importante aquí es determinar el grado de culpa que debe cargar la persona en su operar. Pongamos un ejemplo: supongamos tres escenas diferentes. En la primera maneja un conductor con plena conciencia y atención de lo que está haciendo, cumple con todas las disposiciones viales y pretende llegar a descansar a su casa después de un día de trabajo. De repente, brinca un niño que persigue una pelota en una calle citadina, sale de enfrente de un vehículo grande que sólo le permite ser visible ya en el carril del conductor mencionado. La fracción de segundo entre que es visible el niño y el momento de aplicar los frenos no permite evadir al infante y es atropellado y muere. En la segunda representación, de igual manera que en la primera, viene manejando un sujeto en conciencia y atención de lo que hace, pretende llegar a ver un programa de sumo interés para él en la televisión; por lo mismo, maneja con exceso de velocidad premeditado, si no infringe los límites de velocidad no llegará y no conseguirá su fin. Por su imprudencia, al girar en una esquina, no alcanza a ver a un niño que cruza en el paso de peatones y lo atropella, el niño fallece por el accidente. En la tercera suposición, un conductor es contratado para aniquilar a un infante por una revancha personal. Decide atropellarlo mientras sale a caminar su paseo

matutino. El conductor diseña la estrategia correcta para no fallar, y el día indicado arrolla al sujeto y éste perece.

En los tres casos la acción a juzgar es la misma. El atropellamiento de un niño y la muerte de éste por el accidente. De nuevo, por un sentido común sensato, no sería correcto decir que los tres responsables son igualmente culpables de la acaecido. Es obvio que el primero es el menos responsable y el último encierra en sí un mayor grado de culpabilidad. Del análisis de los tres aspectos en el ejercicio del libre albedrío y de la *libertas a coactione* se puede explicar este fenómeno. El objeto de la acción en los tres casos es malo, por lo que de entrada las tres acciones son malas. En los dos primeros el fin es bueno, llegar a descansar y ver la televisión son bueno en sí. En cambio, en el tercero, el fin es una intención mala de origen. En el primer caso, las circunstancias son atenuantes de la libertad, en cambio en los otros dos caso, las circunstancias son potenciadores de la responsabilidad.

En el objeto se debe analizar la bondad de los resultados de la acción donde existe la *libertas exercitti* para que se llevará a cabo. En el fin se analiza la intención que implica la *libertad specificationis*, esa libertad absolutizada, en donde el deber por el deber marca la bondad y la maldad de la acción en la organización o desorganización de la objetividad de los bienes. Por último, en las circunstancias se debe juzgar la libertad física, moral y política del sujeto y de las demás personas que interactúan en el hecho concreto. Si juntamos todas estas reflexiones dentro de lo posible de analizar, podemos concluir que el primer sujeto es culpable, pero su grado de culpa es tan inferior que quizás su castigo sea el

remordimiento y el apoyo moral a los familiares del accidentado. En el segundo caso, el sujeto es más culpable y quizás merezca el castigo de el remordimiento, el apoyo moral, el una sanción administrativa, una penal en cierto grado de consideración al hecho. En el tercer caso, el sujeto es totalmente culpable, todo lo incrimina en su maldad, merece un castigo severo que le imponga la sociedad.

En base a todo esto, la libertad es el *príus* de la acción humana, pero a su vez es el origen del bien y el mal dentro de nuestra vida. Es cierto que todo ser posee un principio de sindéresis que le orienta al bien: "Haz el bien, evita el mal". La necesidad del bien para el ejercicio volitivo (*ingnota nulla cupido*) obliga al hombre a perseguir el bien siempre; pero su libertad le da la oportunidad de manipular lo objetivo y ordenado hacia la conveniencia desordenada. Cuando San Agustín afirmaba que el mal es la ausencia del bien, no se refería a una ausencia de persecución de un bien en la acción, sino a la ausencia del orden objetivo derivado de nuestra naturaleza en la jerarquía de los bienes: "Todo tiende en efecto a su natural lugar, el fuego hacia arriba, la piedra hacia abajo, llevada siempre de su interno peso, y <<mientras este natural orden no se restablece, todo está en inquietud; ponlo en su recto orden, y todo estará en sosiego>> (Conf. I.c.).³⁰

Una última reflexión acerca de la libertad, es el papel del azar como atenuante de la responsabilidad en el ser humano. La respuesta es categórica: no existe el azar. Cuando hablamos de la circunstancias de la

³⁰ Hiscberger, Historia de la Filosofía, Tomo I, p. 309.

acción humana señalábamos que es la interacción de las libertades que intervienen en un hecho. La libertad física, la moral y la política se relacionan con las elecciones de los sujetos que intervienen en el hecho determinando en combinación rica de intenciones, coacciones, elecciones y ejecuciones que hacen compleja la comprensión de todo lo que incluye el hecho. A esta ignorancia le llamamos azar. No es realmente un hecho fortuito sin explicación causal en el fondo. Todo hecho se construye desde el rigor de las leyes físicas de nuestra materialidad, y de todas las interacciones libres de todos los sujetos que intervienen. El principio de incertidumbre³¹ que rige en la física, no es un problema de la realidad, sino los límites de nuestra racionalidad atada a nuestros sentidos. Lo mismo pasa con el azar, el error absoluto de la física es análogo a nuestra limitación de una conciencia absoluta; convocamos al azar cuando ignoramos los elementos causales que incluye en su complejidad una acción compartida entre personas. Pero en el fondo, todo está sujeto a sus causas; por lo tanto, todo está sujeto a una responsabilidad. Esa es la razón de por qué las circunstancias son atenuantes de la acción, por la complejidad que impide alcanzar la conciencia absoluta de toda causa de interacción libre en un hecho. No es correcto exentar la responsabilidad cargándole la culpa a la suerte. Es cierto que nuestra ignorancia de todo el complejo nos disminuye la responsabilidad y la culpa, pero jamás, bajo ninguna circunstancia la exenta.

³¹ Salvador Mosquera R. Física General, Ed. Patria, México, 1982, 10ª edición, p. 22. "Al error absoluto se le llama ordinariamente incertidumbre. Es lo que hay que agregar (algebraicamente) al valor que se asigna a una medida, para indicar cuánto se puede alejar del valor correcto de la magnitud que mide."

3.- LA DIGNIDAD HUMANA

“Pocas expresiones son tan familiares en el tiempo contemporáneo como la de “dignidad de la persona humana”; sin embargo, nada más superficialmente entendido. “Se le entiende a veces como la exigencia de un mínimo bienestar material para vivir con decoro. Otras, como el respeto que se pide para no herir, precisamente, la dignidad de un individuo; entonces dignidad viene a ser sinónimo de susceptibilidad; algo que se lastima con frecuencia”³²

La realidad avasalladora de la existencia de la libertad nos remite a hablar de la dignidad que se debe profesar a toda persona por el simple hecho de ser libre. En otras palabras, la esencia de la espiritualidad implica un grado superior de ser, la espiritualidad como la participación de un principio anímico de vida ordenado en cualidades intelectuales y volitivas hacen superior al hombre que cualquier otro ser de nuestro planeta. Por qué sí podemos alimentarnos con un filete de res y no podemos saborear un ser humano. La respuesta es simple: la dignidad del hombre exige el respeto y consideraciones propia a su estatus ontológico: “el hombre, cada hombre, no es una mera parte del universo. El hombre es, en sí mismo, el universo entero. Es, para designarlo rigurosamente, un *todo de sentido*: el hombre no es un caso particular. Cada individuo es ya –él solo- una totalidad, al punto que todo el universo –hablamos en un

³² Carlos Llano Cifuentes, Los Fantasma de la sociedad Contemporánea, Trillas, D.F., México, 1995, p. 47.

mero ámbito intramundano- tiene sentido gracias al hombre: gracias a cada hombre, gracias a un solo hombre."³³

Este grado de ser exige las consideraciones ordenadas que impulsen el perfeccionamiento de su estatus ontológico. Estas consideraciones son el respeto mínimo que se le debe a la persona en su actuar tanto trascendente como inmanente. El actuar propio del ser humano, al ser de índole espiritual, libre, determina la naturaleza de las relaciones con el medio, lo otros y con el mismo.

En lo que respecta a su actuar trascendente, esta dignidad se enmarca dentro del fin último, la felicidad. Sólo el hombre está llamado a ser feliz, por lo que sus acciones deben ser respetadas en el orden necesario que lo conduzcan a ésta. La dignidad se transforma en el derecho propio a la realización de la existencia. La psicología moderna no ha dejado de percatarse de esta dignidad propia del hombre. No existe mejor representante de una psicología de la dignidad que Victor Frankl: <<ser hombre significa, por sí mismo, estar orientado más allá de sí mismo. La esencia de la existencia humana se encuentra en su autotranscendencia, por así decirlo>>³⁴. Con su logoterapia pretende darle un sentido a la vida de cualquier hombre. Esto es así porque en el fondo es consciente de la necesidad del hombre ante su felicidad, y la superioridad de éste por su espiritualidad. De esta manera, el hombre no puede ser tratado como cosa, la cosificación implica de inmediato el

³³ Ibid., p. 48.

³⁴ Frankl, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo*, F.C.E., México, 1978, p. 151. apud, M.A. Martí García, *La Intimidad*, EUNSA, Pamplona, España, 1992, p. 129.

abandono de la dignidad. Todos los entes pueden ser cosificados, utilizados en aras a un fin particular, sólo el hombre se encuentra siempre por encima de cualquier pragmatismo de su ser, por derecho propio.

Por lo tanto, la interrelación del hombre con los demás debe llevarse a cabo en el respeto de que todos deben ser felices, y que todo aquello que se haga debe vigilar por esta posibilidad. Más adelante hablaremos de qué es la felicidad, y más adelante todavía, explicaremos el papel social del ser humano. Por lo pronto, es claro que la dignidad es un parámetro a seguir y respetar en nuestras vidas. Este actuar digno debe ir construyendo un estado virtuoso en el que se deposite lo auténtico de una vida, lo propiamente digno de una historia personal. De esta forma la dignidad exige dos zonas de irrestricto respecto: la intimidad y el pudor.

a) La intimidad:

Arriba, cuando explicábamos la inteligencia, señalábamos que se da origen a hábitos de nuestras facultades, y que los hábitos de la facultades intelectuales determinaban un estado virtuoso de esos principios de operación. De manera análoga nuestra vida, que se va conformando en un pasado, crea un estado de conciencia personal, llena de los contenidos de las decisiones que hemos tomado. Según Miguel Ángel Martí, la intimidad es la zona de lo oculto del núcleo de nuestro yo: "La intimidad siempre hace referencia a las personas, a los seres racionales, que son los

únicos que tienen un yo y tienen conciencia de ser un sujeto irrepetible. La intimidad se sitúa, pues, en el núcleo oculto de cada persona, donde se fraguan las decisiones más propias e intransferibles.”³⁵

Dentro de la existencia, el hombre es consciente de sí mismo, es consciente de lo que ha hecho, de lo que ha pensado y de lo que ha decidido. Este estado de conciencia es el que crea una zona dentro del conocimiento de su ser que se estructura como la conciencia del yo histórico, el yo que nos hace ser el tipo y calidad de personas que somos. El hombre necesita de esta intimidad para ser feliz. El “conócete a ti mismo” encierra la necesidad de un manejo adecuado y ordenado de nuestra intimidad. El primer paso para ser auto-consciente en pleno de nuestro ser es la reflexión habitual que se puede hacer de lo que pensamos, hacemos y somos: “La intimidad con uno mismo debe ir dirigida a que los momentos en que uno coincide consigo mismo sean más frecuentes y, a la vez, más duraderos.”³⁶ Dentro de la realización de la existencia se encuentra la necesidad de la reflexión íntima para trascender los límites personales. La intimidad por lo tanto se convierte en el campo de las reflexiones necesarias que a futuro serán una *conditio sine qua non* de la satisfacción personal. Dentro de la intimidad también se van acumulando las interacciones que se tuvieron con otras conciencias, por lo que surge una intimidad compartida entre sujetos. Por lo tanto, la intimidad tiene áreas estrictamente personales y otras que son compartidas en la experiencia cotidiana del vivir. Esta intimidad se convertirá en un

³⁵ Miguel Ángel Martí García, La Intimidad, EUNSA, Pamplona, España, 1992, p. 20.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

elemento clave en la consecución de la felicidad dentro de la naturalezas personal y social del hombre.

El conseguir la intimidad exige el ser fiel a uno mismo, fidelidad que se alcanza en el conocimiento personal adquirido, apoyado y compartido con los demás. Es necesario crear un mundo interior, habitarlo, que sea rico en conciencia, que despierte una autoestima desde el autoconcepto aceptado, creando una autoposesión de la persona y un dominio de sus intereses y acciones. La intimidad desarrolla la densidad de vida necesaria para vivir una vida dentro de la dignidad que le corresponde por naturaleza.

Análogamente, el pudor es la intimidad corporal. El hombre al ser encarnado necesita del respeto a la dignidad de lo físico. La autoposesión de nuestro cuerpo, de sus instintos y virtudes, nos permite alcanzar el perfeccionamiento en nuestro ser. Lo que hagamos con él, nosotros y los demás, en un convivir determina las condiciones futuras de las que se partirá para la satisfacción existencial. El pudor es la conciencia de la dignidad corpórea, dignidad manifestada en la primacía de lo espiritual sobre lo físico. Nuestro cuerpo exige respeto porque, mientras hay vida fisiológica, encarna un alma superior dotada de inteligencia y voluntad, por lo que se convierte en el instrumento de estas cualidades superiores que reclaman su fin último. Las facultades son de el alma. El alma tiene un fin, ergo, las facultades están para el fin. Por lo tanto, el cuerpo está en orden a la felicidad, y la felicidad exigen dignidad: pudor. Éste no es más que una manifestación más de la dignidad de la persona. Su derecho a la autoposesión en la intimidad y a la autodeterminación independiente le

llevan a reservar su físico a la persona que le ayude a la realización: "Aquí aparece la profunda vinculación entre el fenómeno del pudor y la naturaleza de la persona... Nadie puede hacerse dueño de ella en propiedad, a menos de que consienta ella misma dándose por amor. Esta inalienabilidad objetiva de la persona y su inviolabilidad hallan su expresión precisamente en el fenómeno del pudor sexual, que no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona."³⁷

b) La trascendencia:

Queda claro que la felicidad, como fin último, otorga el respeto a la cualidad propia de ser del hombre, la dignidad; pero falta aún otro aspecto que sustenta el derecho propio del ser humano: la trascendencia espiritual, la capacidad de existir al extinguirse lo corpóreo: la inmortalidad.

Quando hablamos de la trascendencia tendemos a suponer cuestiones de corte fideísta o en el peor de los casos algo esotérico. Es cierto que el estudio de la inmortalidad implica una serie de supuestos de fe según la doctrina practicada, pero se puede hacer un análisis totalmente lógico de su condiciones de posibilidad. Para esta reflexión es necesario tener los fundamentos de la intelectualidad y lo volitivo ya explicados. La esencia del problema, en miras a la vida, no es tanto el origen del alma, sino el destino que a ésta le depara al corromperse lo material. El origen del alma racional puede ser explicado de diversas formas. Platón sostenía

³⁷ Karol Wojtyła, Amor y Responsabilidad, Ed. Razón y Fe. Madrid, España, 1969, p. 197.

que preexistían al cuerpo en el mundo de lo intelectual: “Ahora bien, este acto no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto antes, cuando se guía a un dios en sus evoluciones, cuando, apartando su mirada de lo que nosotros llamamos ser, levantaba la cabeza hacia el ser verdadero.”³⁸ Tomás de Aquino sostenía que el alma era infundida por Dios en el proceso de concepción del embrión: “Si el alma es en su esencia radical y fundamentalmente independiente del cuerpo, no puede asignársele un origen corpóreo. Queda sólo la otra alternativa, que sea creada por Dios; cada alma en su propia individualidad; pues no puede hablarse de una preexistencia. (Sm. C. G. II, 83, 86s)”³⁹ Independientemente de una preexistencia, de su infusión en la concepción o de un evolucionismo, lo importante es qué pasa con el alma después de la corrupción corpórea. Lo clave es saber qué es la inmortalidad: “Se llama inmortal a lo que de ninguna manera está sujeto a corrupción y que, por consiguiente, mantiene intacto su ser más allá de los límites del tiempo.”⁴⁰

Los dos grandes temas que encierran la discusión acerca de la inmortalidad son la necesidad de una naturaleza espiritual trascendente y la necesidad de la persona en esta supervivencia: “Además, para dar satisfacción a la exigencia fundamental de una inmortalidad en sentido pleno, que corresponda a los anhelos de la conciencia humana, es necesario una naturaleza espiritual y de tener una estructura personal...”⁴¹ No bastaría con afirmar que algo persiste en la existencia independientemente de lo físico, también es necesario que se mantenga la

³⁸ Platón, Fedro, 249b-250c., Textos de los Grandes Filósofos, Edad Antigua, p. 46.

³⁹ Hirschberger, Historia de la Filosofía, Tomo I, p. 410.

⁴⁰ Cornelio Fabro, op. cit., p. 180.

⁴¹ Idem.

cualidad de individuo personal dentro de este subsistir para que la trascendencia sea plena, *ad hoc* a la espiritualidad y su esencialidad.

El problema en la concepción de esta verdad comienza por la misma naturaleza racional del hombre. Nuestro constante nexo al fantasma no nos permite elaborar desde un principio la idea y los juicios puros que permitan comprender este fenómeno. Por lo tanto, es necesario un mayor grado de raciocinio para alcanzar el conocimiento de las condiciones de posibilidad para la inmortalidad. Pero algo es claro, el afán del hombre por una felicidad plena lo lleva a postular la necesidad de una trascendencia, mínima en lo intelectual, para darle un sentido lógico a la existencia.

Cuando se afirma que Dios es necesario para la ética, en el fondo se está consciente del hecho que sólo con la inmortalidad tiene sentido el orden y el bien en esta vida. Sin Dios no hay orden, sin Dios no hay inmortalidad, sin Dios no hay felicidad. De no ser así, Nietzsche tendría razón en su teoría del superhombre y el nihilismo: " El término "nihilismo", que se encuentra ya en Jacobi, Jean-Paul Sartre, Turgueniev, Dostoievski, los anarquistas rusos y que Nietzsche mismo toma de Paul Bourget, sirve para designar, en el caso de Nietzsche, la esencia de la crisis mortal en que el mundo moderno está hundido: la devaluación universal de los valores, que sumerge a la humanidad en la angustia del absurdo al imponerle la certeza desesperante de que nada tiene sentido." ⁴²

⁴² Jean Granier, op. cit., p. 27.

La demostración lógica de la existencia de la inmortalidad se desencadena del análisis de los grados de substancialidad de los entes. Se mencionó que para tener una demostración satisfactoria del afán trascendente del hombre, sería necesario que esa demostración implicara la intelectualidad y la personalidad del sujeto trascendente.

Vayamos a lo primero. Del estudio de las substancialidad es posible soportar la intelectualidad como condición de posibilidad de la inmortalidad: "...Aristóteles, que había afirmado más enérgicamente aún que Platón la inmortalidad del *vovs* humano, había elaborado al mismo tiempo gracias a su doctrina de la emergencia del acto y a la teoría del conocimiento como actividad absolutamente inmaterial, un concepto más apropiado del espíritu en cuanto esfera totalmente original del ser."⁴³ Siguiendo la línea descendente que hemos utilizado, el alma se conoce por sus facultades y éstas por sus operaciones, podemos argumentar que si existe algún operar independiente de la corporeidad, sería posible que subsista sin lo físico. Cuando hablamos de la naturaleza del intelecto señalábamos que la reflexión y el progreso cognoscitivo sustentaban la necesidad de la inmaterialidad en lo intelectual. Sin esta inmaterialidad estaríamos sujeto a un simple devenir de relaciones mecánicas estancadas, y nos sería imposible el manipular la realidad natural y tener creatividad sobre ella.

Por lo tanto, en un juicio a posteriori, se demuestra la reflexividad y el progreso de nuestro conocimiento. La pregunta es: ¿Si podemos ya en

⁴³ Cornelio Fabro, op.cit., p. 189.

vida ejercer acciones independientes de lo corpóreo, no sería lógico que ya sin la materialidad estas facultades puedan operar mejor y subsistir? En Platón y Aristóteles queda claro que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es por derecho propio inmortal. El intelecto agente es acto, al serlo no es co dependiente de la materialidad que le sirve como potencia: "Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imparable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia."⁴⁴

Pero sosteníamos al principio que la inmortalidad se deriva del análisis de la substancialidad, y ésta es en el hombre hylemórfica. No se está cayendo en contradicción. Los plantas nunca realizan actos independientes de la materialidad, los animales tampoco; hasta su conocimiento depende de los sentidos físicos que poseen. De esta forma no hay nada que demuestre que su ser inmaterial pueda subsistir independientemente de sus cuerpo. Esto se representa en el principio clásico de que los animales se agotan en su especie. Al corromperse, sólo queda la esencialidad propia del alma animal, y esta esencia no adquirió ninguna cualidad intrínseca a su ser individual, por lo que esa esencia, inmaterial, es puramente universal, por lo que no existe diferencia con ninguna esencia de la misma especie, y al ser inmaterial son la misma esencia, y las esencias necesitan de la existencia para ser reales. Por lo

⁴⁴ De An., lib III, c. 5, 430^a, 15-20.

tanto, al morir lo animales se agotan en su esencia universal que por sí no existe, no es *per se*, sólo la substancia es por sí, y al corromperse deja de ser esa substancia y ya no subsiste. En el caso del hombre, la intelectualidad proporciona la oportunidad de que exista un operar después de la corrupción física. Pero no basta con esta posibilidad, el hombre también se agotaría en su especie. Es el debate entre los averroístas y alejandristas acerca de la trascendencia espiritual. Es la necesidad de lo personal para una auténtica trascendencia.

Cuando Averroes retoma a Aristóteles en su teoría del intelecto agente, postula la existencia de uno solo para toda la humanidad. Arriba mencionábamos que el intelecto agente es la prueba implícita de la inmortalidad, por lo tanto el hombre alcanza la trascendencia dentro de ese intelecto universal simple, aunque no es propiamente su inmortalidad, sino la integración, sumisión, de su ser en el ser superior intelectual: "La inteligencias mueven igualmente las esferas y la última es, como en los anteriores, el *intellectus agens*, al par que como fuerza cósmica mueve la esfera lunar. Y este entendimiento agente es uno para todos los hombres, de modo que el individuo no posee un alma propia substancial ni una inmortalidad personal. Solamente es inmortal el alma única de la humanidad."⁴⁵ El origen de la postura averroísta es el mismo del que parten los racionalistas: sólo existe una substancia intelectual simple, el pensamiento divino.

⁴⁵ Hiscberger, op. cit., Tomo I, p. 350.

En el caso de Averroes, es el entendimiento agente, en el caso de Spinoza es la integración de nuestro intelecto con la sustancia divina desde el tercer grado de conocimiento, el de lo eterno (*sub specie aeternitatis*) : "Todo lo que el alma conoce bajo el aspecto de eternidad (*sub specie aeternitatis*) lo conoce, no porque concibe la existencia actual presente del cuerpo, sino porque conoce la esencia del cuerpo bajo un aspecto de eternidad."⁴⁶ De esta manera, si lo intelectual es en sí lo inmortal, y en Spinoza lo intelectual siempre depende de del acompañamiento de lo divino en ese conocer inmaterial, lo personal sólo es el conocimiento material que desaparece en la corrupción: no hay trascendencia personal. Lo mismo pasa en Hegel, cuando el hombre alcance la alienación, será el espíritu absoluto, la total identidad con la Idea no permitirá lo personal, tan sólo el pensamiento divino único: "Para nosotros, el Espíritu presupone la naturaleza, cuya verdad es y , por tanto, el principio absolutamente primero. En esta verdad la naturaleza ha desaparecido y el Espíritu se ha revelado como la Idea llegada a su ser para sí, cuyo objeto, a la par que sujeto, es concepto. Esta identidad es negatividad absoluta, porque en la naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior, pero esta exteriorización ha sido anulada, de modo que ha llegado a ser idéntico a sí mismo. El concepto es esta identidad sólo después de haber vuelto de la naturaleza."⁴⁷

⁴⁶ Spinoza, Proposición 29, apud, Vernaux, Textos de los Grandes Filósofos, Edad Moderna, p. 77.

⁴⁷ Hegel, El Espíritu, 381., apud, Vernaux, Ibid., p. 177.

Pero estamos buscando la trascendencia personal. Es necesaria para sostener el valor de la ética y el sentido de la vida como se explicó arriba. Santo Tomás defendía la necesidad de la individualidad en la inmortalidad como el eje rector teleológico de la existencia: "Una vez sustraída a los hombres la diversidad del entendimiento, que es el solo elemento que entre las partes del alma se manifiesta incorruptible e inmortal, se seguiría que después de la muerte no quedaría nada de las almas humanas exceptuada la única sustancia del entendimiento; y así se eliminarían los premios y los castigos y su diversidad."⁴⁸

En las posturas monistas, la materia es una limitante o un momento inferior para alcanzar ese grado de conocimiento intelectual que permita la pseudo-trascendencia en ese intelecto único. Pero si se entendiera a la materia no como la limitante, sino como el punto de partida que permite la futura trascendencia personal, es posible sustentar la idea de la escuela alejandrina de una inmortalidad individual. Ésta es posible gracias a la historia espiritual de cada sujeto. Pero qué es esto de la historia espiritual. El ser humano al estar encarnado desarrolla sus facultades dialécticamente, mediatamente. Este devenir le va creando hábitos diferente a los demás hombres. Estos hábitos son de el alma. Dentro de lo habitual se va conformando el grado de perfección que actualiza a la esencia de nuestro ser, no sólo en lo material, también en lo espiritual. Cuando morimos nuestro intelecto y nuestra voluntad están actualizados con hábitos, vicios y virtudes, propios de cada humano. Los hábitos que se desempeñan exclusivamente en lo inmaterial tienen la capacidad de trascender.

⁴⁸ De unitate intellectus contra Averroistas, ed, Perrier, París, 1949, p. 72., apud., Cornelio Fabro. op. Cit., p. 190.

De esta forma, cada alma espiritual sería diferente a las demás. La persona se identificaría con los hábitos propios del intelecto concreto y la voluntad concreta de esos seres. Arriba explicábamos cómo esos hábitos se transformaban en un estado subconsciente de nuestra realidad interior, la espiritual, de tal forma que es personal el nivel de *ser* alcanzado en lo inmaterial: “El subconsciente es el hábito adquirido por la facultad de la inteligencia, el intelecto paciente es la memoria intelectual que guarda las ideas pensadas, pero el subconsciente es esa fuerza, ese principio de operación —hábito— adquirido del quehacer del intelecto agente que se traduce en un grado de perfeccionamiento del intelecto.

El campo de acción del subconsciente no puede ser la fuerza instintiva, debe ser la fuerza producto de una actividad razonada adquirida como una forma de ser facultativa, presente en la vida cotidiana, presente en el obrar de lo racional en el hombre.

Cuando se afirma que las facultades son principio de operación, y que los hábitos son las disposiciones adquirida como segunda naturaleza, modificando el ser del que opera, más no la esencia de la facultad, el subconsciente es esa segunda naturaleza de la inteligencia.” Esto a su vez implicaría que nada de los hábitos que tengan la más mínima connotación a lo material subsistan, todos los sentimientos externos, los sentimientos internos, los fantasmas, de la memoria sensible, y el desarrollo fisiológico desaparecen. Seríamos simplemente conciencias volitivas personalizadas en nuestros hábitos espirituales. Nuestra historia espiritual es la que determina nuestro destino.

b.1) El Paraíso y el Infierno:

Es justo intentar una explicación racional a los dos conceptos históricos del destino y la inmortalidad. Estaría incompleto el análisis si no se pretendiera dar una explicación lógica de que pasa ya concretamente en el estado trascendente. Al igual que la demostración de lo inmortal, el tema del paraíso y el infierno puede estar lleno de supuestos y principios dogmáticos de acuerdo al credo profesado. Este intento busca llanamente alcanzar un mínimo de respuesta objetiva sobre las cualidades existenciales de la otra vida.

El eje rector del pensamiento antropológico se debe encontrar en el fin último, sino se quiere caer en un relativismo nihilista como el de Nietzsche, en el que la ley del más fuerte, el superhombre, debe regir un destino conducido a la nada. La voluntad de poder⁴⁹ se traduce en la lucha entre la debilidad y la fuerza para superarse a sí mismo: "Finalmente, los conceptos de fuerza y de debilidad sirven, en Nietzsche, para pensar, desde el punto de vista genealógico, la relación esencial entre la vida y el acto de superarse a sí mismo."⁵⁰ Pero aún Nietzsche requiere de un fin ordenado para no caer en el absurdo radical, necesita de un "eterno retorno" para darle sentido a la necesidad de superarse a sí mismo del hombre. Nietzsche está luchando contra lo metafísico y finalista. Su materialismo no le es suficiente para justificar la superación personal. Por lo tanto, busca la

⁴⁹ Nietzsche necesita postular una lucha entre la voluntad de la nada y la voluntad de vivir como motor aliciente de nuestra existencia.

⁵⁰ Jean Granier, op. cit, p. 114.

imposición del orden amoral que otorgue sentido al ser. En este materialismo lo único que queda es el movimiento como sentido, el devenir por el devenir mismo es la esencia del ser: "representémonos este pensamiento bajo su forma más formidable: la existencia tal como es, sin tener ni sentido ni fin, pero reapareciendo ineluctablemente, sin conducir a nada: "el eterno retorno" (Vol. Pod. II 12)."⁵¹ Aun el nihilismo radical de Nietzsche guarda en el fondo un sentido finalista para el hombre: éste tiene el papel de imponer con la voluntad de poder el orden amoral que permita seguir el devenir, el equilibrio es la negación del ser, el hombre utiliza la fuerza finita de las cosas finitas para impulsar el devenir infinito: "Imprimir al devenir el carácter del ser, es la forma superior de la voluntad de poder... Decir que todo retorna, es acercar al máximo el mundo del devenir y el del ser: "clima de la contemplación" (Vol. pod. I 251)"⁵² En otras palabras, el devenir no tiene fin en el ser, pero el hombre si tiene un fin: "Imprimir el devenir con la voluntad de poder".

Es así que, pensar en un fin para el hombre no sólo es lógico, sino que es indispensable. Pero es necesario, por lo tanto, distinguir entre un fin de la vida mientras ésta es del hombre, y distinguir el fin de la vida cuando pertenece al espíritu ya trascendido.

En los dos casos, el fin es el mismo: la felicidad. Pero ésta se debe comprender por separado como la felicidad del hombre y la felicidad en la inmortalidad. En este momento debemos analizar cómo es esa beatitud de la inmortalidad, fin que le otorga sentido a la ética.

⁵¹ Ibid, p. 115.

⁵² Ibid, p. 118.

El estado de trascendencia en la inmortalidad se maneja con regularidad como un premio o un castigo otorgado a lo hecho como hombre. Sin embargo, se debe reflexionar el estado trascendente no como algo exterior al sujeto, a el espíritu, sino como la cualidad existencial propia que le corresponde en ese grado de ser. La felicidad última y su antónimo, la angustia, no deben considerarse como fuerzas exteriores a la sustancia de lo espiritual, sino como caracteres del actuar en la nueva dimensión existencial adquirida. En la trascendencia, el espíritu puede operar en su inmaterialidad de una forma pura. Se es intelecto y voluntad (persona). En este nuevo estatus, el actuar corresponde ya al campo de las intuiciones puramente intelectuales, de las verdades conocidas en inmediatez, donde no existe el tiempo. La inmediatez del conocimiento puramente intelectual no permite lo que llamamos movimiento, la ausencia del movimiento implica la ausencia de tiempo. No se está diciendo que se sea increado, simplemente que no hay más devenir temporal dentro de la inmortalidad. Por eso se le llama inmortalidad, no porque se sea increado y eterno en principio y fin, sino que la naturaleza espiritual permite existir en una *eternidad*, o sea, una intemporalidad.

Cuando se piensa en el destino del hombre, las corrientes fatalistas marcan un determinismo radical fundamentado en el conocimiento intemporal de Dios sobre lo acaecido. El error está en comprender a Dios con tiempo. Al ser intemporal puede conocer en un acto la sucesión del devenir pasado, presente y futuro. Al ser un acto intemporal el existir, en un solo operar, puede conocer lo hecho dentro de toda la temporalidad. De esta forma lo hecho por nosotros en el tiempo, con libre albedrío, es

conocido por Dios en la eternidad sin limitar y negar la libertad. De la misma forma, nosotros al pasar a lo eterno actuamos dentro de lo intemporal, por lo tanto nuestro conocimiento intuitivo es de verdades, de bienes objetivos, de un conocimiento verdadero-objetivo, inmutable en sí. Como se explicó arriba, el conocer no implica ser la substancia conocida, el conocer a Dios intelectualmente no significa ser éste. Pero en el conocimiento intelectual puro (intuición) todo lo que se conoce está enmarcado en los trascendentales del ser, es verdadero, bueno, es uno y bello. En la trascendencia se llega a la verdad.

El segundo operar en la inmortalidad es el apetecer intelectual. Una vez que se conoce, puede apetecer. Al conocer intuitivamente sabemos cuál es el bien en sí, por lo tanto podemos apetecer el bien en sí. Pero la voluntad es tan voluntad, que aun conociendo el bien en sí puede no apetecerlo. La consecuencia de esto es enorme. El rechazo volitivo del bien en sí sería intemporal, por lo que se rechazaría el bien último dentro de la eternidad.

Una vez comprendido esto se puede explicar qué papel desempeñan la felicidad y la angustia. Si partimos de que el fin es lo que satisface al ser, y las facultades están como principios de operación para la consecución de ese fin, los estados habituales de las facultades permiten satisfacer las necesidades, que al estar totalmente actualizadas encaminan al fin, a la perfección del ser. De esta manera, el fin se identifica con la satisfacción de las necesidades del ser con los bienes requeridos. En la inmortalidad, al ser espirituales, el bien requerido es la verdad que actualiza nuestra intelectualidad. El fin, la felicidad, se identifica con la

contemplación de esta verdad en sí, ya que la felicidad se basta a sí misma.⁵³ Aristóteles tenía razón cuando postulaba a la contemplación como la virtud superior para alcanzar la felicidad, nada más que ésta no le corresponde al hombre antes de la trascendencia, sino al espíritu después de la muerte: "Si la felicidad es, pues la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa."⁵⁴ La felicidad es la contemplación intemporal, eterna, de ese bien último. Bien que satisface al ser en plenitud, felicidad plena en la existencia eterna.

Por el otro lado, la angustia es la ausencia de ese bien que actualice al ser en sus necesidades. El papel de la voluntad aquí es primario. Como se explicó, no basta con conocer ese bien, sino que hay que quererlo. Cuando se rechaza al bien, se entra en una insatisfacción plena, la angustia, que es intelectual, consume al ser ante la frustración de jamás alcanzar el bien que se reclama a gritos. Es el estado pleno de frustración eterna. El cielo y el infierno no son premios externos al espíritu, son cualidades del ser como realización plena ante el bien absoluto -Felicidad Eterna- o frustración voraz ante su ausencia -Angustia Eterna-.

⁵³ Cfr. Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 6.

⁵⁴ Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 7.

La trascendencia espiritual personal inicia con los hábitos espirituales adquiridos cuando se está dentro del tiempo. En el instante de la muerte, nuestra historia espiritual, transformada en hábitos del intelecto, con las ideas propias puramente intelectuales, y el hábito de la voluntad, son el punto de partida de la contemplación de esa verdad absoluta, y de la aceptación de ésta. Es cierto que la fe salva, pero las acciones concretas de nuestra existencia forjan las disposiciones en el operar de la trascendencia hacia la felicidad o la angustia. Ya lo dijo San Agustín: "Dios que te hizo sin ti, no te pude salvar sin ti". Estar en el cielo o en el paraíso es decisión nuestra.⁵⁵

Nos resta por hablar de la felicidad en la vida terrenal. Lo que queda claro es que debemos alcanzar la felicidad en la trascendencia, y las posibilidades de su obtención empiezan en lo corpóreo. Por lo tanto, se debe explicar a fondo qué es la felicidad en el hombre, para distinguirla de la beatitud inmortal.

⁵⁵ Por eso los sacramentos permanecen en la trascendencia, son cualidades impresas en lo espiritual. El sacramento de los santos óleos tiene la finalidad de buscar un arrepentimiento final que ayude a purgar de golpe hábitos rígidos ante la negación del bien por la voluntad, y así se pueda tener un querer más recto que alcance la felicidad. Otra reflexión aquí importe, es que todos los sacramentos forman parte de la individualidad personal del espíritu, por lo que se manifiestan en la inmortalidad como cualidades de diferencia entre los espíritus.

4.- LA FELICIDAD

Es momento de hablar de la felicidad como posible antes de la trascendencia.

Algo es claro, todo humano intenta satisfacer su ser. La esencia del devenir histórico se marca en las tendencias que pretenden alcanzar este fin. Todos están de acuerdo en marcar un fin a la existencia humana. Aún los nihilistas en el fondo manejan la necesidad de la satisfacción de la persona como eje rector de la vida. Jean Paul Sartre postula la necesidad de una realización del para sí en su conciencia, a pesar de la primacía de la existencia como ser arrojado al devenir personal, carente de una esencia universal, el hombre necesita responder a una autorrealización en la libertad y la responsabilidad: "Lo primero sería en el hombre su existencia, su propia voluntad y su obrar personal. El hombre ocupa el lugar de Dios; es él mismo el artífice de su propio ser y esencia. El principio fundamental del existencialismo reza así: El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace."⁵⁶ La conciencia de que la existencia tarde o temprano se extingue en la nada no impide sostener que el hombre necesita satisfacer un fin rector en su vida. En el caso del nihilismo de Nietzsche, el hombre debe satisfacer su voluntad de poder, crearse en el superhombre que imponga el devenir por el devenir mismo. El ser humano debe cumplir con un fin.

⁵⁶ Hirschberger, Historia de la Filosofía, tomo II, p. 439

Esta satisfacción del ser personal fundamentará las visiones de un quehacer social. La estructuración de toda política, de todo perfil cultural, se hace desde una concepción de este fin que el hombre debe alcanzar. A esta satisfacción final se le conoce como felicidad. El hombre está llamado a ser feliz. Independientemente de las muy diversas definiciones y teorías acerca de la felicidad, sí podemos concluir que todos tenemos por fin último la felicidad en nuestro existir. Cuando Kant, con su criticismo *a priorístico*, deja de lado la posibilidad de hacer ciencia acerca de lo no material, se ve obligado a postular la razón práctica para darle sentido a la vida; sin la razón práctica no tiene sentido el orden social, y éste sería inútil si no existiera un premio al cumplir el deber por el deber mismo, Kant necesita explicar cuál es el lugar de la felicidad del hombre; sin ésta, la razón práctica sería inútil. Los postulados de la razón práctica son en sí mismos la necesidad que el hombre tiene de Dios, la inmortalidad y la libertad para darle en sentido lógico a su vida, vida que deberá ser premiada, como arriba se explicó. Kant no se puede quedar sin la felicidad, la postula como un premio otorgado por Dios al actuar correcto dentro de la intencionalidad de un sujeto en su albedrío cotidiano.

Por ende, la felicidad siempre ha sido uno de los tópicos favoritos de la historia del pensamiento filosófico. Para Platón la felicidad tiene que ver con la contemplación de la verdad, es de carácter intelectual: "La verdadera felicidad está allí sólo donde la verdad y el auténtico valor son el término de la contemplación y de la acción. Soberbia y orgullo son malos consejeros, aunque son aún peores los deseos bajos. Tan sólo la fría razón garantiza el auténtico bien y felicidad, pues sola ella sigue el camino

de la verdad.”⁵⁷ Al igual que Platón, los estoicos concebían el fin del hombre en el orden intelectual, pero en su caso ese *logos* es el principio del universo que debe regir por completo la vida del hombre: “Uno y mismo es el *logos* universal, cósmico, que une a Dios y al hombre.”⁵⁸ El hombre alcanzará el fin en el momento que su intelecto le permita cumplir con ese *logos*. Por lo mismo, los sentidos engañan por no pertenecer a lo intelectual. Ser estoico es alejarse de las pasiones. Por el contrario, los epicureístas proponían a la felicidad como el placer, pero no el placer como la satisfacción de los apetitos sensibles, sino como la ausencia de dolor, dolor que no permite la satisfacción plena del ser, esta ausencia era un estado del ser: la ataraxia. Ya dentro de la cristiandad, San Agustín propone a la felicidad como el estado de adecuación de la voluntad con su fin, ya no como el pensar del pensamiento: “La meta de la felicidad no es ya el pensamiento del pensamiento (Aristóteles), sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin.”⁵⁹ El avance es importante, la felicidad ya no es puramente de lo intelectual, sino que tiene que ver más con lo volitivo dentro de la vida de una persona. Más adelante, Santo Tomás de Aquino retoma la línea aristotélica y coloca a la verdad en la teoría, pero ya no es la intuición contemplativa de la verdad, en el pensamiento del pensamiento, sino la contemplación voluntaria del ser supremo perfecto que otorga la satisfacción perfecta: “<<La esencia de la felicidad consiste en los actos intelectuales>>, porque sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre (S.th. I-II,

⁵⁷ Ibid., p. 125.

⁵⁸ Ibid., p. 231.

⁵⁹ Ibid., p. 310.

3,4 y 5).”⁶⁰ Esta concepción de felicidad es la que manejamos en la felicidad de la inmortalidad, pero también se está buscando la felicidad en el tiempo, no sólo la del espíritu en la eternidad. Posteriormente, con la filosofía inglesa, la felicidad se vio más como un estado dentro de la utilidad de las cosas ante la satisfacción personal y el placer. Jonh Locke identificó a la felicidad con el placer: “<<Las cosas, pues, son buenas o malas sólo en relación con el placer o el dolor. Llamamos bueno a aquello que es apto para causar o acrecentar el placer o disminuir el dolor en nosotros.>> <<Si se preguntara todavía qué es aquello que mueve el deseo, yo respondo: la felicidad, (happiness), y sólo esto>>”⁶¹ También Hume postula a la felicidad como un sentimiento: “Esto equivale a decir que el sentimiento es el último criterio de valoración moral, y una vez más nos persuadimos de que Hume es eudemonista, como suele decirse, o, más exactamente, hedonista.”⁶² Por el contrario, Nietzsche rechaza ese utilitarismo hedonista inglés. También rechaza al amor cristiano y su trascendencia como el fin. Para él, la felicidad se encuentra en la voluntad de dominio para la vida, voluntad que otorga el principio de todas las valoraciones de la existencia, voluntad que debe acabar con la misericordia, sustituyéndola por el apetito de dominio y nada más.

Podemos ver que la gran mayoría de las ideologías genéricas acerca de la felicidad son cuatro:

- La felicidad como contemplación de la verdad, pensamiento del pensamiento, (Aristóteles, Platón, Spinoza, etc.)

⁶⁰ Ibid., p. 415.

⁶¹ Ibid., p. 122.

⁶² Ibid. I, p. 140.

- La felicidad como estado placentero, ausencia de dolor, o hedonismo. (Epicureístas, Locke, Hume, Wenzl, etc.)
- La felicidad como el estadio superior en la evolución del hombre, la realización del para sí en la responsabilidad, la voluntad de poder. (Sartre, Nietzsche, Schopenhauer, etc.)
- La felicidad como estado de adecuación de la voluntad con el fin, el amor y la misericordia. (San Agustín)

Es una convicción personal que la felicidad debe ser algo de carácter totalizante. En el momento que una concepción del fin deja de fuera algo de la esencia del hombre, es reduccionista. En el fondo se acepta que existe algo de nuestro ser que no tiene sentido, que una parte de nosotros es absurda y limitante. El concepto de felicidad debe abarcar todas las áreas de la existencia para darle un sentido lógico, una teleología consistente a todo el ser del hombre. Intentaré dar un acercamiento a una teoría acerca de la felicidad como el carácter de una acción con coherencia vital en sí misma. De esta forma, será posible abandonar los reduccionismos limitantes de nuestro ser. Si tomáramos a la felicidad como la contemplación del bien absoluto, no sólo reduciríamos al humano a un idealismo, donde el cuerpo y sus pasiones estorbarían. Los sentimientos internos serían lo más inútil y perjudicial de nuestra vida. Tan sólo nos quedarían las pasiones externas para iniciar un conocimiento de formas, pero se tendría que ser estoico en la sensibilidad de los

sentimientos internos. Si tomáramos a la felicidad como el placer, la razón no sería más que una herramienta para conseguir los bienes que otorgarían la ausencia del dolor. Peor aún, el hombre tendría que ser lo más egoísta posible por necesidad. El placer sólo se vive individualmente, se siente en el cuerpo de forma personal, y si el máximo fin es el placer, el sentido de la vida del hombre sería satisfacer ese sentir del ego. En consecuencia, la sociedad debería regirse por la ley del más fuerte, el fuerte que utiliza y cosifica a los débiles para conseguir su placer.

Para encontrar esa visión totalizadora de la felicidad hay que retomar dos aspectos de las posturas anteriores que nos orientaran hacia la verdad: La postura de Aristóteles de que la felicidad no es un estado y, la adecuación de la voluntad con el fin de San Agustín. Estas dos ideas nos inician en la línea que guiará las reflexiones de la felicidad como coherencia vital. Lo primero en este proceso argumentativo es definir el estatus ontológico de este fin. Para esto nos valdremos de la ética aristotélica.

Aristóteles deja claro el lugar que la felicidad ocupa dentro del ser del hombre: no es una disposición habitual, no es un estado del perfeccionamiento del ser: "Hemos dicho, pues, que la felicidad no es una disposición habitual, porque entonces podría tenerla un hombre que se pasase la vida dormido, viviendo una vida de planta, y también el que estuviese puesto en las mayores desventuras."⁶³ La felicidad no puede ser un estado. Si es un estado, aquella persona que alcance el estado de

⁶³ Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 6.

felicidad debería vegetar para no perderlo, o peor aún, debería aniquilar su existencia en ese momento porque ya alcanzó el fin último. Aceptar la felicidad como un estado nos lleva directamente al reduccionismo que se ha rechazado. Al ser una disposición habitual de alguna de nuestras facultades, el fin último satisfecería o lo intelectual o a lo placentero, por lo que el fin último no sería de la unidad substancial que tanto se ha defendido en la explicación de lo facultativo.

Si la felicidad no es un hábito, un grado de perfección adquirido, ¿entonces qué es? La felicidad es el carácter de una acción. Aristóteles la señala como un actuar de determinada clase. "Si, por ende, esa tesis no puede satisfacernos, sino que más bien hay que adscribir la felicidad a cierta actividad,..."⁶⁴ Posteriormente el mismo Aristóteles postulará a una virtud como la acción feliz. Escogería a la contemplación pura por su carácter de praxis total. De esta forma supera el obstáculo de que la felicidad sea una disposición habitual de las facultades, ya que la contemplación pura no es un estado sino el eterno actuar del intelecto ante la verdad absoluta: "Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta,...; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa."⁶⁵ Pero esta felicidad pertenece a la inmortalidad y se está buscando una felicidad del hombre en este momento. Pero lo que sí podemos sostener es que la felicidad es, por lo

⁶⁴ Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 6.

⁶⁵ Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 7.

tanto, el carácter de una acción. Su estatuto ontológico pertenece al mismo de la libertad. La libertad no era ni un hábito, ni una facultad, era la cualidad de la acción en la que intervenían tanto la inteligencia como la voluntad del hombre: el carácter de una acción. De la misma forma la felicidad es la cualidad de una acción, pero debe ser esa acción no reduccionista del fin del hombre: la acción con coherencia vital.

Pero, ¿qué es la coherencia vital? Es la cualidad de la acción que posee intrínsecamente la unidad teleológica del **Ser**, el **Pensar** y el **Hacer**.⁶⁶ Es la acción en la que se adecuan las dimensiones existenciales de lo que somos por esencia, lo que pensamos como proyecto de persona y lo que hacemos concretamente en lo cotidiano. De esta manera la felicidad es el carácter que abarca todo el ser de un hombre, es la acción totalizadora de la unidad substancial de acuerdo al fin. Expliquemos concisamente cada elemento.

El *Ser* es la substancialidad del humano. Corresponde a los cuatro niveles facultativos de nuestra alma: el conocimiento sensible, el apetito sensible, el conocimiento intelectual y el apetito intelectual. La misma esencia marca la finalidad de esta dimensión, se debe perfeccionar cada una de las facultades para llevarlas a estados virtuosos. De esta forma la felicidad depende de satisfacer las necesidades de los bienes específicos que nos lleven a ser virtuosos. Para ser feliz se debe conseguir, a través de los apetitos sensibles, las pasiones que actualicen las facultades físicas en su justo medio, y con el apetito intelectual, se debe tender a la verdad en

⁶⁶ La palabra **hacer** que se está utilizando no se refiere únicamente a la kinesis o tecné, la palabra implica también el **obrar** como praxis.

los bienes ordenados, de esta forma seremos virtuosos en lo sensible y lo intelectual con más libertad.

El *Pensar*⁶⁷ se refiere a que cada hombre posee un proyecto de vida personal que cumplir. Lo que se piensa de la vida debe de estar estructurado hacia el fin. No estamos hablando de un problema de megaproyectos o roles sociales, estamos hablando de que se debe proyectar la vida hacia el bien individual y el bien común. Más adelante explicaremos por qué es necesario lo social en el proyecto de cada uno, porque sin él no se alcanzaría la felicidad. En el *Pensar* estamos hablando de que el hombre debe proyectar el currículo existencial de acuerdo a los ideales necesarios que cumplan con el fin. Esos ideales debe ver por los trascendentales de su ser y de los demás: la unidad, la belleza, el bien y la verdad. El *Pensar* debe ser congruente con su unidad personal y la unidad social, con la belleza personal y la de su comunidad, con el bien propio y el bien común y con la verdad. De esta forma, para ser felices debemos ser en el fin y pensar en el fin.

Por último, hablemos del Hacer. Cuando explicamos el *príus* de la libertad sobre la existencia del hombre, estábamos pensando que en la vida no basta con pensar, para ser feliz. Al ser libre, necesitamos ejecutar las acciones concretas que alcancen la satisfacción. En otras palabras, en la vida se necesita de disciplina. Ésta no es el acatamiento impositivo de un grupo de normas estructuradas institucionalmente. La disciplina es actuar bajo la conciencia del fin haciendo lo necesario para conseguirlo. Si se

⁶⁷ El término *Pensar* hace referencia al trabajo reflexivo pero, también hace referencia al conocer.

pretende correr la maratón, se debe disciplinar al cuerpo y la mente para alcanzar ese propósito. Habrá que hacer lo necesario para acondicionar el cuerpo a resistir los 42 kilómetros, y a la mente para soportar el dolor físico que esto implica. Disciplina es hacer lo necesario conscientemente. De esta manera, el Hacer que persigue el fin último debe ser disciplinado en lo necesario para conseguirlo. Para ser feliz se debe tener disciplina.

La acción de coherencia vital que alcanza la cualidad de felicidad es la acción que respeta el ser encaminándolo hacia la virtud, es congruente con el pensar personal de un proyecto existencial propio que vea por la unidad, la verdad, la belleza y el bien de su persona y la sociedad, y, que por último, sea adecuada en sus ejecuciones a las necesidades para alcanzarla, que la voluntad se adecue al fin (San Agustín).

Explicado todo esto, queda claro que la felicidad no es una virtud de alguna facultad. No es un estado que se pueda alcanzar. La felicidad es la cualidad de la acción coherente vitalmente. Esto implica que no se puede estar feliz, se es feliz. La felicidad se procura en cada acción concreta que se lleva a cabo en la vida. Es torpe pensar que la felicidad terrena es algo a alcanzar en el futuro⁶⁸, en la existencia se debe evaluar si lo que se hace es feliz o no lo es. Se es feliz en el operar concreto del

⁶⁸ La felicidad que se debe pensar a futuro es la beatitud de la trascendencia. La escatología de la vida, orienta nuestras acciones a alcanzar un fin que viene después de la vida. La muerte es el salto hacia ese fin posterior. Esa felicidad, la eterna, se debe pensar como una consecuencia futura de nuestro obrar. La felicidad del hombre no se debe pensar a futuro, se debe razonar como la cualidad específica de las acciones concretas del momento. La felicidad terrena se vive a diario en cada acción. Existen las acciones felices, no la felicidad como estado o meta.

trabajo diario, en las acciones que uno lleve en la convivencia familiar, en el estudio que uno realiza apartado, etc. Aquella persona que pone la felicidad en algo externo a su propia acción, en algo a alcanzar en el futuro, desperdicia las acciones que ejecuta buscando ese estado o pseudo-fin último. Desperdicia la felicidad, esa cualidad del actuar que debe alcanzar en cada acción. Sería absurdo invertir 50 talentos para recuperar sólo 20. De la misma manera es absurdo aquel que invierte 50 años de su vida para vivir los últimos 20 felizmente. La persona que invierte esos 50 años, desperdician todas las acciones de ese momento de su vida, acciones que debieron ser felices en sí mismas. La felicidad del hombre, es hacerse a sí mismo en la coherencia vital de su ser, pensar y hacer. Este hacerse es el que en el momento preciso de la trascendencia espiritual le permitirá tener la disposición para aceptar el bien absoluto, la verdad absoluta en la inmortalidad. Habíamos señalado que también en la inmortalidad la voluntad puede elegir o no el bien absoluto, bien que le dará la felicidad última. Esta felicidad también es un actuar como creía Aristóteles, es el eterno intemporal pensamiento de la verdad absoluta, pensar que satisface en plenitud al ser del espíritu, la beatitud de la *sub specie aeternitatis* de Spinoza. La felicidad que alcancemos como hombres, será el punto de partida en la disposición de nuestra voluntad a aceptar esa verdad absoluta, además de que marcará la historia personal que nos distinguirá como personas en la inmortalidad.

Es necesario en este momento hacer la distinción entre los conceptos de felicidad, alegría, angustia y sufrimiento. La diferencia entre estos conceptos es entender la relación de binomios que guardan análogamente entre ellos. La felicidad es el carácter de la acción

satisfactoria y placentera, y la angustia es la insatisfacción que se vive como el carácter del obrar . De la misma manera, la alegría es el estado de satisfacción parcial que se vive en un momento determinado, y el sufrimiento es el contrario. el estado de insatisfacción de alguna necesidad en algún momento concreto. Por lo mismo, la alegría y el sufrimiento no son causas necesarias y suficientes de la felicidad y la angustia. Dentro del orden de los bienes, orden que debe ser respetado en el ser, el pensar y el hacer, la consecución de lo superior se impone a lo inferior. De tal forma que en lo terrenal el vivir una alegría no implica la felicidad. Pero tampoco el vivir un sufrimiento nos impide ser felices. Imaginemos a la Madre Teresa de Calcuta en su actuar cotidiano. Vivía sumida en condiciones deplorables, enfermos contagiosos, sufrimiento, abandono, miseria y suciedad. Un ser humano tan bueno debía sufrir en su ser todos los males que aquejaban a los que cuidaba, pero esto no implicaba que su actuar no fuera coherente vitalmente, que las acciones que llevaba a cabo le dieran la felicidad en su existencia. Dentro de nuestra cultura hedonista, una cultura que entiende a la felicidad como un estado de los sentimientos, el sufrimiento se ve como el peor de los males, pero se debe entender que es un mal parcial que no necesariamente me aleja de la felicidad. Es más, en la felicidad terrenal el sufrimiento puede servir como trampolín para una superación más auténtica de el ser hacia el fin último. En la felicidad de la trascendencia no cabe el sufrimiento, ya que ésta es incompatible con el mal. En esta felicidad se experimenta la dimensión subjetiva que es la plenitud del sujeto a consecuencia de la posesión del bien absoluto, en la que se incluye el placer, y la dimensión objetiva: Dios.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

No es lo mismo en el caso de la angustia. La alegría y el sufrimiento, al ser satisfacciones parciales pueden estar sujetas a la satisfacción de los bienes superiores, pero la angustia es la contraparte de la felicidad. La angustia es la vorágine que consume en el fracaso de la vida. La felicidad terrena como la eterna son cualidades de las acciones concretas. De la misma forma, la angustia es el carácter de la acción concreta e insatisfactoria en la unidad substancial del hombre. La angustia no es un estado, es la cualidad que se apodera de lo prático de nuestro obrar. Al igual que la felicidad, la angustia es el modo que se vive desde lo inmanente de nuestro actuar. La necesidad de un fin último del hombre lo lleva a enfrentarse con la muerte dentro de la vida. Al ser el hombre un ente que en cierta forma debe crearse a sí mismo, la muerte representa el término de la posibilidad de alcanzarse a uno mismo. El perecer representa una fuerza constante que nos recuerda lo imperante de una realización. El concepto de angustia ha formado parte importante de la filosofía moderna. El hombre se ha dado cuenta de que el no alcanzar el fin le lleva a ser un ente personal angustiado con su vida. Es el vértigo de la insatisfacción, la no aceptación de uno mismo.⁶⁹ Analicemos algunas de las corrientes más importantes acerca de la angustia.

Como explicábamos, el hombre se ve determinado por su devenir personal hacia la realización. Kierkegaard, dentro de su esfuerzo por

⁶⁹ En la angustia se puede distinguir la dimensión psíquica como resultado de las acciones acometidas y, la dimensión existencial como la ausencia del fin último existencial en la conciencia.

sustituir el concepto hegeliano de recuerdo⁷⁰ como el eje formador del ser del hombre dentro del universal absoluto, como un momento de la síntesis superior, propone el concepto de repetición como el contenido que forja una historia personal, la historia de un yo que no está regido por completo por la razón. Kierkegaard pretende rescatar a la persona que se extingue en la alienación hegeliana: " El <<recuerdo>> hegeliano es pasividad sobre la que cabalga el movimiento impersonal y universal del concepto, la <<repetición>> kierkegaardiana es actividad radicada en el individuo singular (éste o aquél concreto que inicia activamente una serie)."⁷¹ Dentro de la repetición del hacerse individual, el hombre debe dar un salto no gobernado por la racionalidad, ya que no es el paso del recuerdo lógico de lo universal, sino de la repetición de lo particular que en el fondo tiene algo de irracional al depender de la decisión libre de cada sujeto. De esta manera la vida es una paradoja que implica el riesgo de cada salto dado en la libertad. Este riesgo implica la angustia como la anticipación a las consecuencias de la acción: "<<La historia de la vida individual avanza en un movimiento de situación. Cada situación se constituye por un salto>>. Esto trae la angustia; <<cada situación lleva la posibilidad y, en ella, la angustia>>. <<La angustia anticipa el futuro, adivina la consecuencia antes de que llegue, al igual que barrunta uno el tiempo>>."⁷² En este caso, Kierkegaard pone la angustia como lo anterior a la acción, la capacidad del hombre de suponer los posibles resultados de su obrar lo angustian en sus decisiones. Pero, aún en Kierkegaard, la angustia sigue siendo una

⁷⁰ Según Hegel el hombre se realiza dentro de la dialéctica de los contrarios que crea el concepto que guarda el momento anterior, creando el recuerdo dentro del devenir del espíritu absoluto, recuerdo que forma parte de los contenidos de la Idea.

⁷¹ Hirschberger, op. cit., p. 324.

⁷² Ibid., p. 324.

cualidad, aunque sea en la decisión, de insatisfacción posible de no alcanzar el fin último. Dentro de la visión protestante del danés, la naturaleza caída no le permite actuar con rectitud hacia el bien. Esta carencia es la que le lleva a vivir sumido en la angustia. Creo personalmente que si Kierkegaard hubiera comprendido el misterio de la Santísima Virgen, su angustia vital hubiera sido superada. El misterio de la Virgen nos permite comprender la posibilidad del hombre de superar su naturaleza caída, y a la vez es una demostración de que la rectitud hacia el bien puede acompañar la decisión. Cristo es la cabeza de la Iglesia, los hombres son el cuerpo, pero la Virgen es el cuello que le otorga sentido existencial a la vida humana.

Otro filósofo que estudió la angustia fue Miguel de Unamuno. Este filósofo español propone que la vida se sume en la lucha de las dos fuerzas antagonistas del interior del hombre, la fe y la razón. Según éste, la inmortalidad es el concepto que rige la lucha. La razón demuestra que no existe, pero la fe la desea, la vida del hombre se sume en la agonía de no alcanzar la respuesta, respuesta que debería regir el operar cotidiano: "Unamuno concibe estos dos instintos antagónicos como dos fuerzas colosales en colisión permanente, eternamente equilibrada, en lucha feroz que no mata ni elimina a ninguna de ellas con la victoria definitiva de una, sino que gravita con peso de <<agonía>> (lucha) sobre el sujeto, el hombre, que soporta en sus carentes aquel tremendo conflicto."⁷³ Debido a esta lucha la vida se convierte en algo desgarrado y paradójico. En Unamuno queda claro que el no tener la adecuación del intelecto y la

⁷³ Ibid., p. 507.

voluntad hacia el fin último crean la angustia. La inmortalidad no sólo encierra la angustia en la vida eterna, sino que su mal manejo implica la angustia de la vida terrenal.

Por último, hablemos de Heidegger. La angustia heideggeriana es diferente a las anteriores. La metafísica propuesta por Heidegger sostiene que la existencia es del ser. Pero el ser no puede poseer ninguna determinación. De esta manera los entes no son el ser, ya que todo ente se encuentra determinado. El hombre se convierte en el guardián del ser, ya que con su inteligencia es capaz de acceder al ser en su absoluta indeterminación. Al vivir el hombre en el ser, se orienta hacia la nada, la nada de determinaciones. Dentro de este ser-en el- mundo, el ser se identifica con la verdad, y el hombre es el que debe ser verdad. La vida del hombre se convierte en la búsqueda de la verdad, del ser, y Heidegger sostiene que la verdad se vive desde la libertad, cada hombre debe libremente procurarse la verdad en él, ser: "ahora bien, este des-velarse de la verdad debe cada cual hacer que se dé, que se dé para él, que le acontezca a él. Frente a la doctrina tradicional de que la verdad está en el juicio, afirma Heidegger: <<la verdad no tiene su asiento originariamente en el juicio>>; <<la esencia de la verdad es la libertad>>, <<ésta se revela como una evocación existente y develadora del ente.>>".⁷⁴ La existencia del hombre entonces se encuentra sumida en la expectativa de los acontecimientos para adecuarse al ser. De esta manera, también en Heidegger la angustia es la premoción de los acontecimientos futuros que se originan en las decisiones de cada uno. Esos acontecimientos nos

⁷⁴ Ibid., p. 437.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

llevan al ser o nos develan al ente en sus determinaciones que no son el ser. La angustia se vuelve a presentar como el carácter de la acción libre ante la posible insatisfacción del ser.

El hombre está llamado a ser feliz o a vivir la angustia. Ya sea que se piense en el fin terrenal o en el eterno, el hombre debe hacer lo propio para ser feliz. La felicidad como el carácter de la acción debe implicar una condición de la que no hemos hablado: el conocerse a sí mismo. La máxima socrática es necesaria para poder operar con la congruencia entre el ser, el pensar y el hacer. La persona que no se conoce a sí misma no sabe lo que es, no comprende lo que piensa, y no es dueño por completo de la libertad de su hacer. Pero el conocerse a uno mismo implica un gran problema. Nuestra razón tiende a conceptualizar lo conocido en lo universal. Nuestro ser no es puramente la esencia universal de la que participamos, nosotros también somos lo que nuestro yo personal implica. Este yo es totalmente individual. Es imposible comprender por completo lo subjetivo personal desde lo puramente objetivo. Puedo conocer lo objetivo de mi ser desde las conceptualizaciones universales, pero no puedo **saberme yo** desde lo racional universal. La pura introspección, la reflexión personal de nosotros mismos aporta conocimiento valioso, pero deja fuera todavía algunos campos del yo que se deben conocer para ser felices. Un conocer racionalista cosificaría nuestra persona, esa cosificación es por evidencia algo ajeno al yo, no es la persona, es el fenómeno objetivo de la persona. Regresamos al problema del conocimiento del singular. Pero en este caso, es el singular más difícil de conocer, ya que al ser difícil el conocimiento de la sustancia primera, nuestro regreso al fantasma y la reflexión, nos permite conocer el propio

de los entes singulares, propio que nos permite tener un conocimiento particular. Pero en el caso del hombre el propio no se limita a circunstancias de determinaciones materiales o formales, sino a determinaciones formales cien por ciento individuales de lo espiritual personal. Esta situación es el inicio de la gran paradoja de la vida que explicaremos adelante. La paradoja de la vida no es la angustia como necesidad vital, sino la vivencia del amor como única vía hacia la felicidad. El amor es la posibilidad que el hombre tiene para conocerse a sí mismo. Si el amor es la única posibilidad, por lo tanto el amor es indispensable para ser feliz. Más adelante explicaremos en qué consiste la gran paradoja del existir vivido en el amor. Por lógica, debemos explicar qué es el amor y cómo se vive.

5.- EL AMOR

El concepto amor es una palabra que se ha utilizado en muy diversas formas. A través de la historia se le ha designado con términos como *caritas*, *pietas*, *affectio*, *studium*, *passio*, *philia*, *ágape*, *eros*, etc.

Esto nos demuestra que el amor es un fenómeno existencial que se presenta dentro de las muy diversas acciones de nuestra vida. Pero, por qué identificar a un hecho con diferentes términos. Lo primero que habría que distinguir es que hay básicamente dos formas de amar, el amor hacia las cosas y el amor a las personas: "en el hombre podemos identificar como básicos dos géneros de amor: el que se tiene a las cosas y el que se profesa

a las personas.”⁷⁵ Estos dos géneros se estratifican según el objeto amado. Por lo tanto, existe en el amor un objeto genérico central que es el bien. Sólo se puede amar el bien. Según el grado de bien amado es el tipo de amor ejercido. De esta manera se ama a las cosas y las personas según el bien que en ese momento está presente como fin del acto. Dentro de la relación de apetencia del sujeto al objeto, cuando ésta es de todo ente al bien es el apetito natural y ahí se presenta un amor natural; cuando ésta es ejercida por un sentido, se da el apetito sensible y ahí se puede hablar de un amor sensible; cuando ésta es de lo intelectual, se da el apetito intelectual y se da el amor intelectual. En el caso del hombre, éste puede experimentar los tres apetitos, pero el más pleno en su formación es el apetito intelectual y, a la vez, en éste se presenta una apetencia de cualidades muy específicas que será el concepto de amor (**amor puro**) que adelante se sostendrá como el amor realizante en la vida del hombre.

Dentro de las relaciones personales, Carlos Llano rotula los diferentes tipos de amor con nombres de la tradición mitológica griega. Al amor de la belleza física que desplegamos hacia alguien lo identifica con Afrodita. El atractivo que despierta el amor hacia el carácter de la persona lo titula con el nombre del dios Eros. El interés recíproco de las personas le pertenece a Hermes. La convivencia en la compañía la patrocina Lares. El amor del benefactor al necesitado es de Zeus. Apolo busca la unidad en el fin común a las personas. Filía protege el amor de amistad. Y, por

⁷⁵ Carlos Llano, op. cit., p. 61.

último, Caritas estimula el amor trascendente, regido en algo superior, el bien último.⁷⁶

Pero, qué hay en el fondo del acto amoroso, cuál es la esencia del amor. Ya señalamos que en el fondo todo amor tiene por objeto el bien, pero no hemos explicado cómo es ese operar hacia el bien. Lo primero es determinar su estatuto ontológico dentro del hombre. El amor pertenece a los caracteres de la acción al igual que la libertad. El amor antes que nada, no es un estado, es la cualidad de una acción. Al no ser un estado, el amor no es un sentimiento. En un mundo hedonista, el amor es el sentimiento superior del yo, pero en el fondo, pensar que el amor es un sentimiento encierra una de las más grandes contradicciones semánticas y lingüísticas. Si el amor es un sentimiento, y es el sentimiento superior, el rector vital, todo hombre debe vivirlo dentro de sus pasiones necesariamente. Por lo tanto, el amor sería en esencia ese padecer, totalmente individual, porque toda pasión es puramente particular al ser del cuerpo, que se exige conseguir para ser feliz. Pero, entonces, el amor tendría por esencia el egoísmo. Es lógico, si el amor es un sentimiento, cada hombre debe hacer lo necesario para sentirlo, y el sentir implica consumir el bien en nosotros mismos. Si compartiéramos el bien sentiríamos menos, amaríamos menos, seríamos menos felices. Por lo tanto, amar es ser egoísta por necesidad, ésta es la gran contradicción. Confundir al amor con un estado es muy común. Spinoza intenta superar el error del amor como deseo, pero lo deja como un sentimiento aunado al conocimiento: "Spinoza intentó rectificar este error, y eludiendo los apetitos busca al sentimiento amoroso y de odio

⁷⁶ Cfr. Carlos Llano Cifuentes, op. cit., "Los Dioses Tutelares del Amor", p. 63.

en una base emotiva; según él, sería amor la alegría unida al conocimiento de su agente.”⁷⁷

Es claro que el amor no es un deseo, al no serlo debe pertenecer a lo espiritual del hombre. Para comprender por qué el amor no es un deseo, nos es útil comprender la diferencia entre dos clases de amor señalada por Karol Wojtyła. Éste señala que el amor puede ser *amor concupiscentiae* o *amor benevolentiae*. El amor concupiscible es aquel que tiende hacia el objeto como un bien que satisface una necesidad del que apetece: “El amor de concupiscencia no se reduce, por lo tanto, a sólo los deseos. No es sino una cristalización de la necesidad objetiva de un ser dirigido hacia otro, por ser éste para el otro un bien y objeto de deseo.”⁷⁸ El amor benevolente es el apeteecer al objeto como bueno para hacerle un bien a éste: “No es suficiente desear a la persona como un bien para sí mismo, es necesario además —y sobre todo— quererle su bien para ella. Esta orientación, altruista por excelencia, de la voluntad y de los sentimientos se llama en Santo Tomás “amor benevolentiae” o “benevolentia” sencillamente”.⁷⁹ Wojtyła nos presenta dos facetas del amor, en una el hombre busca su bien y en la otra busca el bien de los demás. Para que esto sea posible, es necesario que el amor sea, independiente del fin que en ese momento busca, un apetito intelectual del bien. Los deseos no buscan el bien del otro, no son conscientes, pero si existe el amor benevolente, es por que amar no es un deseo, sino un querer. Si el amor fuera deseo, el egoísmo sería la razón del bien en la acción: “El amor de una persona a otra debe

⁷⁷ José Ortega y Gasset, Estudios sobre el amor, Biblioteca Edafe, Madrid, España, 1995, p. 58

⁷⁸ Karol Wojtyła, op. cit., p. 84.

⁷⁹ Ibid., p. 87.

ser benévolo para que sea verdadero, de otra suerte no será amor, sino únicamente egoísmo."⁸⁰ Entonces, qué es el amor:

El amor en parte es la cualidad de la acción que se imprime en lo cotidiano en la tendencia al bien. Una primera conclusión es que, el amor no es pasivo, sino totalmente activo, en el amor la persona sale de sí hacia el bien, en el amor la persona gravita hacia los demás: "El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad según vemos. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la Naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa."⁸¹

Ya tenemos que el amor es una acción, que es abierta trascendentalmente hacia el bien y que es del dominio espiritual. La siguiente pregunta es, si el amor pertenece al intelecto, a la voluntad o a ambos. Al ser el amor una tendencia al bien, es obvio que el conocimiento debe presentar como conocido ese bien. Recordemos que sólo se puede apetecer lo conocido. Pero, también es evidente que no basta con saber qué es lo bueno para amar. Por lo tanto, el amor le corresponde a la voluntad. La voluntad sólo opera ante la presencia del bien intelectual, pero como demostramos anteriormente, la voluntad tiene la primacía en el actuar, la última determinación la otorga el querer. De esta manera, el amor

⁸⁰ Idem.

⁸¹ José Ortega y Gasset, op. cit., p. 58.

pertenece al acto volitivo. Por eso, es común utilizar alternativamente los términos querer y amar para designar lo mismo. Sí, el amor es un querer, pero no todo querer es amar. Qué hace la diferencia para que un querer pueda ser llamado amor: el interés sobre el bien. **El amar puro es la aceptación voluntaria de la existencia de un ser como buena en absoluto desinterés.**

El amor es posible gracias a la participación de los seres en el bien absoluto. Porque todas las cosas son buenas se puede aceptar desinteresadamente su existencia como un bien, gracias a que se pueden ver como un todo dentro del bien pueden ser amadas: "Dicho con otras palabras, que nadie puede amar una cosa o a una persona si el mundo, en un determinado sentido difícil de expresar en palabras, no fuera una única realidad y no pudiera ser vivido como algo fundamentalmente unitario; como un mundo en el que todos los seres son radicalmente semejantes y en el que por su origen, y ya de antemano, se encuentran en una real relación de correspondencia"⁸² Esa real relación de correspondencia es la participación en el bien absoluto. El amor puro es la inclinación hacia el bien (una cosa, una persona, Dios) sin un interés de satisfacer una necesidad propia. El querer normal apetece con el fin de satisfacer una necesidad que requiere nuestras facultades, es un querer por interés. En cambio, el amor no busca el interés personal, sino que simplemente acepta la bondad de la existencia de lo otro por ser: "Amar algo o a alguna persona significa dar por <<bueno>>, llamar <<bueno>> a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: <<Es bueno que existas, es bueno

⁸² Josef Pieper, El amor, Patmos, ed. Rialp, Madrid, España, 1972, p. 33.

que estés en el mundo.>>”⁸³ Amar es ver en la presencia de la naturaleza o de las personas la mano de Dios. Una buena clave para saber cuándo se ama y cuándo no, es preguntarnos por qué queremos algo, si la respuesta siempre implica un porqué condicionado a un interés personal (porque me va a dar) se quiere, no se ama. Si la respuesta implica el desinterés de recibir un beneficio, y más aun, la posibilidad de otorgar nosotros el beneficio, se ama. Esto no quiere decir que en la convivencia familiar y social no debe haber intereses. Recordemos que en el operar humano se encuentra la unidad substancial de su ser. En un solo actuar el hombre puede desear, querer y amar.⁸⁴

Pero toda esta explicación la comenzamos para señalar porque en el amor el hombre se conoce a sí mismo. La razón se encuentra en el poder creativo del amor. Al ser el amor una acción, ésta va determinando el ser desde la libertad que se ejerce. Stendhal señalaba que el amor era visionario.⁸⁵ Con esto se refería a que el amor va más allá de las perfecciones que el ser ya contiene, sino que está dispuesto a otorgar y aportar lo necesario para que ese ser sea más perfecto. En este amor visionario es en el que el hombre se conoce a sí mismo. Estamos hablando del amor entre personas. El amor más perfecto es el de una relación entre personas. Al amar un objeto, el cauce del amor se reduce en un sentido, el sujeto ama el objeto. Pero cuando se aman dos espíritus, el amor fluye en ambos lados, son sujetos amándose entre ellos. Obviamente, el más grande de los amores es el de Dios Padre y Dios Hijo. Es tan absoluto ese

⁸³ Josef Pieper, op. cit., p. 39.

⁸⁴ Es importante señalar que aquí ya se está utilizando el termino amar como amor puro, para diferenciarlo del desear y de un simple querer.

⁸⁵ Ortega y Gasset, op. cit., p. 67.

amor, que da origen al Espíritu Santo, espíritu que derrocha toda la providencia divina en la creación. Cuando el hombre ama a Dios, éste siempre es amado por él, se da un amor de una grandeza tal que orienta y determina todo el proyecto de vida de una persona. Es en el amor recíproco donde el hombre se llega a conocer a sí mismo.

Si el hombre se crea a sí mismo en su segunda naturaleza, la naturaleza personal, cuando se desarrolla en su vida dentro de una convivencia amorosa, va entregando su ser a las personas que ama. Estas personas también están construyendo su yo, pero mi persona, al ser entregada amorosamente, forma parte de las determinaciones de las personas que amo y que adquieren en su camino. De tal forma, que con el tiempo, las personas que he amado y han hecho su vida conmigo, están hechas en parte desde mi ser, y viceversa. Al conocer en la vida cotidiana a esas personas que amo, me voy conociendo a mí mismo. El hombre se conoce en las demás personas, en las personas que se formaron con él, las personas que llevan dentro de su ser parte de la existencia del otro, existencia entregada en el amor. Cuando la relación no es amorosa, es de intereses, no se entrega el ser, y lo que llega a ser parte del ser de la persona no es propiamente el yo del que convivió con ésta. Entre más conviva con una persona en el amor, más se conoce a mí mismo y podrá llegar a ser feliz. En conclusión, hay que amar para ser feliz. Las parejas deben construir una vida en el amor, de tal forma que llega un momento en que cada parte se entienda dentro de la otra, la vida conjunta. Aquí está la gran paradoja de la existencia humana que señalábamos arriba. Para la realización existencial, realización de un ego, un yo, se debe entregar desinteresadamente el ser. Es la contradicción existencial de que para

satisfacer al ego es necesario no ser egoísta. Cuando la gente dice que es feliz haciendo feliz a otros, en el fondo comprende que sólo procurando la felicidad de los que ama llegará a ser feliz. Regresemos al ejemplo de la Madre Teresa de Calcuta. Fue feliz entregando su ser para que los demás alcanzaran la felicidad. Éticamente sólo queda por hacer una sentencia tajante para la humanidad: *el egoísmo es la raíz de todos los problemas del hombre.*

El ser humano debe amar en reciprocidad, con personas, para ser feliz; por ende, el hombre se encuentra sujeto a vivir dentro de una sociedad. Cuando Aristóteles decía que el hombre es el *zoon politicon*, sentenciaba que necesariamente debemos coexistir con otras personas. La causa se encuentra que el hombre necesita satisfacer sus necesidades, y una de ellas es amar. Ésta lo obliga a vincularse con los demás. Por lo que el auténtico amor es el de benevolencia, el que permite al hombre alcanzar el bien propio y el bien común.

6.- LA NATURALEZA SOCIAL DE LA PERSONA

Dentro de nuestro estudio del hombre hemos ido avanzando desde las facultades inferiores como los sentidos externos, hasta las facultades superiores como la inteligencia. En este análisis, hemos visto la naturaleza del hombre desde un punto individual, cómo es su ser y cómo se perfecciona hacia el fin, la felicidad. Este proceso nos lleva a situar al hombre dentro de una convivencia cotidiana con los demás para alcanzar ese fin. Es el momento de hacer la reflexión correspondiente a la

dimensión social de la naturaleza humana. En el proceso de realización del hombre, es necesaria la interacción con otros espíritus para desarrollar en pleno toda la potencialidad que se posee. La ausencia de amor en la vida orienta la existencia hacia el fracaso, la angustia.

Hablar del amor es hablar de lo social. El amor es un fenómeno de todas las culturas: "Si el amor es una capacidad del carácter maduro, productivo, de ello se sigue que la capacidad de amar de un individuo perteneciente a cualquier cultura dada depende de la influencia que esa cultura ejerce sobre el carácter de la persona media."⁸⁶ Como señalábamos arriba, la ausencia del amor es la fuente de los problemas de toda comunidad, el egoísmo es el motor histórico de la discordia y el abuso del fuerte al débil. En el fondo, las sociedades se caracterizan por la capacidad desarrollada de amar dentro de ellas. Las formas de distribución de los bienes (capitalismo, comunismo, socialismo etc.), las de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia, anarquía, etc.) y las diferentes comunidades (familia, aldea, ciudad, estado, etc.) encuentran su razón de ser en la esencia humana que origina su naturaleza social. Pero, ¿qué es la sociedad?

La sociedad es un grupo de personas que coexisten dentro de una estructura acordada en una normatividad, con el fin de ayudarse mutuamente a satisfacer sus necesidades existenciales. De esta manera, lo social es una característica exclusiva del hombre. El poder crear normas implica la conciencia y la racionalidad humana. Esto comprende que el fin

⁸⁶ Erich Fromm, El Arte de Amar, Editorial Piados, Buenos Aires, Argentina, 1966, pag. 102.

de la sociedad no es el que comúnmente se ha aceptado. La sociología contemporánea sostiene que la sociedad encuentra sentido dentro de la necesidad que el hombre tiene de satisfacer sus necesidades para la supervivencia, y la codependencia natural del hombre que deriva de la pragmatidad que resulta de la ayuda entre los semejantes. En el fondo de esta teoría se encuentra el concepto de **bienes necesarios**. El hombre debe procurarse una serie de bienes necesarios que le permitan subsistir. Pero, cuáles son esos bienes necesarios. En la República, Platón⁸⁷ da un listado de lo que él piensa que son los bienes necesarios: el alimento, la habitación y el vestido.⁸⁸ Si con esto bastara como bienes necesarios para la vida humana, la sociedad en sí misma no sería necesaria. El hombre, al igual que los demás animales, nace con un alto grado de potencialidad fisiológico, mientras no alcanza cierta madurez física depende de sus progenitores para subsistir, pero su desarrollo en algún momento le permitiría ser autosuficiente en el alimento, la habitación y el vestido. Si alguien se pregunta acerca de la procreación, ésta podría llevarse a cabo en interacción mientras crece el producto y después puede ser ignorado. De esta manera, vemos que postular la satisfacción de los bienes necesarios para la supervivencia fisiológica como causa y fin de la sociedad no es consistente. Algo hasta este momento es claro, la sociedad tiene que ver con la satisfacción de bienes, aunque no sólo sea los materiales.

Aristóteles señalaba que los bienes necesarios son aquellos que hacen asequible al hombre el ejercicio de la virtud.⁸⁹ Carlos Llano señala,

⁸⁷ Es justo señalar que Platón no se limita sólo en la República a hablar de los bienes.

⁸⁸ Cfr. Carlos Llano Cifuentes, op. cit., pag 26.

⁸⁹ Cfr. Ibid., pag 28.

con justa razón, que ésta es la fórmula correcta para pensar acerca de los bienes necesarios de la persona. Como hemos señalado, el hombre está destinado a perfeccionarse, y los bienes son los objetos que actualizan sus facultades, pero el hombre no se reduce a facultades físicas, también posee facultades espirituales. El ser humano debe satisfacer esas facultades con bienes inmateriales, del tal forma que la sociedad no encuentra razón de ser en lo material; pero si pensamos en lo inmaterial, y teniendo presente que el amor es el eje rector de lo espiritual, la sociedad encuentra su origen en la necesidad que el hombre tiene de convivir con alguien más para alcanzar los bienes espirituales. El verdadero origen de la sociedad se encuentra en lo más alto del hombre, en la dignidad de la persona. Ésta nos obliga a pensar en el fin último de la existencia, la felicidad, y ésta necesita del amor para ser alcanzada. Los bienes necesarios son aquellos que permiten el ejercicio de la virtud, hábito que sirve de principio de operación y facilita la consecución de la felicidad. La sociedad se origina en estos bienes necesarios espirituales que permite al hombre realizarse en su persona.

El devenir de una dinámica social se encuentra en la distribución de los bienes. ¿Cómo comprender si el consumismo está bien o mal? Si pensamos en la naturaleza y su fin, y en el orden de los bienes en aras a la felicidad, se puede determinar las cualidades y los juicios valorativos de determinadas comunidades. **El orden objetivo de los bienes y su justa distribución es la tarea de toda sociedad.**

En el mundo contemporáneo, la esencia social se encuentra desvirtuada en sus causas y su fin. Vivimos una época que ha impuesto a

lo material por encima de lo espiritual a través de la manipulación e instrumentalización de bienes, y nos ha llevado a ser una estructura de convivencia radicada en el egoísmo. Carlos Llano señala que nuestra sociedad se encuentra dominada por los fantasmas del compulsivismo, permisivismo, impersonalismo, totalitarismo y la anarquía. Habría que aumentarle el hedonismo consumista como el último de los fenómenos que desorientan la actividad común.

Las dos herramientas que se han utilizado para construir la pseudoautoridad de los fantasmas de la sociedad contemporánea son la manipulación y la instrumentalización. La manipulación consiste en presentar lo lícito como ilícito. La instrumentalización es hacer de los fines medios para conseguir un fin desordenado. Cuando el hombre utiliza los fines como medios para conseguir satisfacer intereses particulares, instrumentaliza el bien fuera de su forma natural. Los fines de la sociedad contemporánea no son reales, y más aun, los fines verdaderos han sido instrumentalizados dentro de las estructuras sociales actuales. Arriba señalábamos que los sociedad tiene por tarea **el orden objetivo de los bienes y su justa distribución**. La manipulación e instrumentalización de bienes no permite esta justa distribución entre los hombres.

De una manera análoga, existen dos actividades que permiten la justa distribución social: la solidaridad y la subsidiariedad. Éstas dos se convierten en los instrumentos rectores de la participación de bienes. La solidaridad es la ayuda entre semejantes. El hombre que ama una vez le es más fácil amar por segunda ocasión. De esta forma, cuando se acepta como buena la existencia de los demás desinteresadamente, existe el

compromiso de ayudarlo a superarse. La solidaridad es ese apoyo producto del amor que se le tiene al ser humano en cuanto tal, a un semejante. La subsidiariedad es la ayuda del fuerte al débil. Cuando una persona ama a su semejante, y se encuentra en mejor situación que el otro, se ve obligado desde su interior a buscar la manera de que éste alcance los beneficios de los que él disfruta. No se trata del subsidio tradicional monetario, sino del apoyo que brinda el fuerte para que el débil aprenda lo necesario para superar sus limitaciones. La subsidiariedad encuentra en la educación la única forma posible de conseguir el progreso social dentro de una comunidad.

a) La educación

Siguiendo la línea rectora de todo el trabajo, la perfección de las facultades en la satisfacción justa de las necesidades por los bienes ordenados, y la convivencia social como el vínculo necesario del desarrollo personal espiritual, la educación es la herramienta que el hombre posee para hacerse solidario y subsidiario. Más aun, la educación es un ejercicio subsidiario en el que se debe enseñar al hombre los riesgos de la manipulación e instrumentalización de los bienes, el sujeto en formación debe comprender que sólo en el ejercicio de la virtud y del amor no se desintegra el tejido social necesario para ser feliz. La coherencia vital, el ser, el hacer y el obrar se hacen en comunidad.

La educación, según Tomás de Aquino, está enmarcada por una doble dimensión, la *nutritio* como el procurar el sustento fisiológico necesario al infante y la *instructio* o *disciplina* como la formación del

espíritu. El hombre nace con un alto grado de potencialidad y es necesario ayudarlo en la actualización hacia el fin: "Al venir al mundo, tiene el hombre la inteligencia y la voluntad como dormidas, todavía incapaces de servir a su fin, por falta de desarrollo y madurez. El adquirir la respectiva formación es tan necesario a estas potencias como lo es el alimento al cuerpo."⁹⁰ De esta manera, los padres aparte de otorgarle la existencia a la prole, deben darle el sustento necesario y la enseñanza hasta que ésta sea capaz de alcanzarse los bienes por sí misma. La educación en un sentido pleno es otorgar la nutrición y enseñanza que permitan alcanzar el fin: "<la naturaleza (...) no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud>"⁹¹

La *traductio* y la *promotio* del niño se deben alcanzar en la familia. Carlos Llano sentencia que el oficio de ser hombre se aprende en la familia. ¿Por qué?, porque el hombre no se educa estructurando hábitos mecánicos de sus respuestas instintivas, el hombre se educa desde la libertad, y en ésta es que puede optar por el bien ordenado o desordenarlos en intereses no orientados al fin. La microsociedad de las relaciones filiales permite al hombre formarse el perfil necesario para compartir con los demás. Es en la casa donde aprende a compartir con los demás, a ser honesto y fiel y sobre todo, aprende a entregarse, a darse a los demás para alcanzar un objetivo común, el bienestar de lo que ama. Es en la familia donde el hombre se forma naturalmente en lo espiritual. Jamás los

⁹⁰ Antonio Millán Puelles, La Formación de la Persona Humana, Rialp, Madrid, España, 1979, p. 17.

⁹¹ S. Th., Suppl. III, q. 41, a.1., apud. Millán Puelles, op. cit., p.28.

colegios o instituciones educativas podrán sustituir a la familia. En la familia aparentamos ser lo que realmente somos. Ahí encontramos el lugar propio para desplegar todo nuestro ser sin ocultarlo, en los institutos estamos sujetos a una normatividad necesaria que limita el despliegue total del ser en su formación. Es debido a esto que las escuelas son los vínculos de la comunidad genérica hacia la familia. En la casa, aprendemos las normas de comportamiento; en la escuela, practicamos dentro de una comunidad mayor lo aprendido. Lo que se enseñan en casa se debe vivir e imponer en la escuela. Una persona que adquiere los hábitos adecuado en su hogar y los practica en la escuela, le será más fácil actuar en la sociedad global de una forma virtuosa.

El equilibrio social se cumple con el ejercicio solidario entre los hombres y alcanza la formación de éstos a través de la subsidiariedad de la educación. El proverbio chino que afirma la necesidad de enseñar a pescar al hambriento en vez de darle el pescado, nos muestra que el fuerte debe educar al débil para que llegue a ser fuerte también. La educación debe estar presente siempre que una persona necesitada no comprenda la forma adecuada de hacerse de los bienes con justicia. La educación comienza en la familia y permanece en la sociedad como el camino hacia el bien común. Con este sentido, el educar debe ser oportuno a las circunstancias y las necesidades: "El educador tiene que hacer las cosas a su tiempo, en su oportunidad, cuando son necesarias y posibles."⁹² La disciplina se impone con autoridad al discípulo por necesidad, en la medida que el discípulo alcance el desarrollo de sus facultades tendrá el derecho de

⁹² Millán Puelles, op. cit. p. 38.

governarse a sí mismo. El inicio de la educación, comienza con la simple nutrición. pero en el momento que el sujeto alcanza la discreción necesaria para juzgar, empieza la formación espiritual y ésta termina cuando se posee una recta razón bien orientada en el ejercicio conjunto de la inteligencia y la voluntad. La discreción es la habilidad racional de juzgar lo conocido, la prudencia del conocer: "Para instruir o adoctrinar al hombre hace falta que éste se encuentre en condiciones de captar la misma formación que es necesario darle. Al conjunto de tales condiciones es a lo que se llama discreción. (...). Esta palabra viene de discerniere, que significa cribar o separar y, aplicada a la actividad cognoscitiva, vale tanto como distinguir lo verdadero de lo falso, distinción necesaria para el auténtico conocimiento, ya que lo falso, por las apariencias que lo encubren, se mezcla a veces con lo verdadero y puede pasar por él."⁹³

Es así que la formación procura la discreción ya que la educación se lleva a cabo en la interacción de las libertades del educador y el educando, donde éste aprende a distinguir lo verdadero de lo falso, para relacionarse con los demás desde sus derechos y obligaciones. Al distinguir el discípulo los derechos que posee y las obligaciones que debe cumplir, se prepara para convivir con los demás y a procurarse con su propio esfuerzo los bienes que satisfagan sus necesidades. El papel del docente dentro de este proceso se reduce a la ayuda que le puede dar a su discípulo: "Lo que el maestro haría sería estas dos cosas: ayudar al entendimiento del discípulo y confortarlo o reforzarlo en su tarea de extraer conclusiones. No obstante, mirándolo con más detenimiento, es

⁹³ Ibid., p. 40.

fácil ver que también lo segundo es una ayuda. La función del maestro es siempre subsidiaria, auxiliar."⁹⁴ De esta manera es derecho del educando recibir todos los medios necesarios para perfeccionar su formación, pero es obligación de éste alcanzar los fines de la enseñanza. Ni en la acción educadora más personalizada, el maestro puede ser causa eficiente del aprendizaje, tan sólo es causa aliciente de ésta: "El efecto propio del maestro no podría ser el adoctrinamiento del discípulo si éste no usara lo que aquél le da, incorporándolo, valga la expresión, de una manera vitalmente activa. su facultad de entender. Esta asimilación o integración de lo que recibe del maestro es algo que el discípulo tiene que realizar incluso en el caso de la ayuda más formal y directa. La mostración del nexo entre los principio y las conclusiones, que es lo más que el maestro puede realmente hacer por el discípulo, no determina en éste la adquisición del saber si no va acompañada o subseguida del acto de comprenderla."⁹⁵ El maestro es un instrumento en la formación del discípulo. Éste es el que ha de entender los término y su relación entre ellos, para comprender las causas y los fines de las conclusiones aportadas en la enseñanza. Por lo tanto, la formación de la persona alcanza dos grandes momentos, el primero es la *disciplina* impartida por el maestro y la segunda es la *inventio* que el alumno se procura solo.

La *disciplina* es esa enseñanza que muestra las relaciones en el conocimiento, que el alumno debe aprender en su esfuerzo propio.⁹⁶ La

⁹⁴ Ibid., p.142.

⁹⁵ Ibid., p.143.

⁹⁶ Dentro de la pedagogía contemporánea se le ha llamado a la educación como el proceso enseñanza-aprendizaje. Las teorías gestalcionistas y constructivistas de la educación hoy en día le dan la razón a Tomás de Aquino en su teoría de la *nutritio y instructio*.

inventio es la acción cognoscente que el discípulo se procura a sí mismo: "En rigor, la *inventio* no añade nada a esta génesis del saber. Su diferencia con el aprendizaje o disciplina consiste justamente en no incluir la ayuda de un maestro. La adquisición puramente personal y solitaria de la verdad científica coincide, materialmente hablando, con el proceso esencia de todas las adquisiciones del saber."⁹⁷

La buena disciplina lleva a la capacidad inventiva de la persona. Esta capacidad inventiva es necesaria para estructurar personalmente todo el conocimiento que se posee, con la intención de poder operar correctamente dentro de la sociedad. En nuestro momento, las tendencias pedagógicas postulan la necesidad de una educación que sea creativa ante su entorno existencial.

En conclusión, la educación es el instrumento para imprimir una formación objetiva y justa en el sujeto, en miras a un bien común. La creatividad y el pensamiento riguroso nos permitirán hacer de lado sociedades y normas totalitarias y reduccionistas que alejen al hombre de su naturaleza y su fin. El descubrimiento de diferentes realidades prepara al hombre para interactuar en la tolerancia con los demás. Pero la tolerancia no es permitirle a cualquiera hacer lo que le dé la gana, sino permitir a otros alcanzar el fin en una diversidad de formas objetivas que persigan el bien. La mala educación nos lleva a vivir lo que López Quintás ha llamado el vértigo. El vivir desde el egoísmo cosifica todas las realidades, aún la humana, y tarde o temprano se vivirá el vértigo como el

⁹⁷ Millán Puelles, op. cit. p. 147.

proceso que destruye la sociedad: "En cambio, si adopto una actitud de egoísmo, que me lleva a querer dominar y poseer, para mi propio provecho, caeré fácilmente en la tentación de reducir todas las realidades a objetos, algo disponible, manejable... Esa reducción desencadena los procesos de vértigo, que amenguan al máximo nuestra capacidad de fundar modos elevados de unidad con las realidades del entorno."⁹⁸ La buena educación nos conduce a vivir en la generosidad, la apertura tolerante a entregar el trabajo a los demás, acción que genera el éxtasis constructivo de la auténtica realidad social. "Las formas más altas de unidad debe crearlas el hombre. Esa actividad creadora se da a lo largo de los procesos de éxtasis. No podemos dar un paso firme en la configuración del humanismo de la unidad y solidaridad si no conocemos de cerca las experiencias de éxtasis y determinamos con toda claridad cuál es el origen, su articulación interna, sus frutos."⁹⁹ La buena educación da origen a un pensamiento riguroso, éste podrá operar con creatividad, dentro de lo objetivo de la naturaleza, para dar origen a las estructuras y normas que permitan alcanzar un bien común. Ese pensar creativo es el hacer del hombre libre que orienta su vida en los valores propios de la vida social. Valores que debe comprender el hombre dentro de su convivencia con los demás para así poder alcanzar el fin. La educación nos orienta en los valores que nos permiten vivir en comunidad para ser felices. Pero ¿qué son los valores, cuál es la jerarquía de éstos? Es común crear toda una axiología, pero pocas veces se profundiza en la esencia misma de los valores. Más adelante explicaremos qué son y cómo actúan. Pero antes,

⁹⁸ Alfonso López Quintás, Inteligencia Creativa, (El descubrimiento personal de los valores), BAC, Madrid, España, 1999, p. 317.

⁹⁹ Alfonso López Quintás, op. cit., p. 341.

debemos señalar cómo la interacción libre de los pensamientos creativos lleva a generar una serie de estructuras sociales en las que el hombre se realiza, todas estas estructuras las comprenderemos dentro de un término: La Cultura.

a) La cultura

La cultura son los hábitos sociales estructurados e institucionalizados de la distribución de bienes, resultado del acuerdo de los hombres que pretenden el bien común. El arte, la economía, la política, la religión, etc. no son más que esas estructuras acordadas y habituadas en la distribución de los bienes materiales y espirituales dentro de una comunidad.

Para conseguir este fin el hombre, se relaciona con sus virtudes desde los valores, explotando lo útiles para alcanzar los bienes. La virtud es el estatus de perfeccionamiento que alcanzan las facultades una vez que se actualizan con los bienes propios. Ésta es una dimensión personal del sujeto dentro de su desarrollo, formación que se gesta en hábitos. Cuando el hábito se ordena al fin es una virtud, cuando el hábito se desordena y corrompe la naturaleza se llama vicio. En segundo plano, los bienes son el objeto propio que satisface las necesidades del fin. Tercero, los útiles son los instrumentos de los que se vale la persona para facilitarse la consecución del bien. Un útil es un recurso externo a la persona, que sirve de ayuda para operar lo necesario hacia la satisfacción de las necesidades. Por último, los valores son entidades racionales de naturaleza social que orientan la convivencia de libertades: "Los valores son entidades

independientes de cada agente, son valiosos, valen, independientemente de que haya personas que los busquen o de que nadie se acuerde de ellos."¹⁰⁰ Las virtudes disponen al actuar, auxiliado por los útiles y orientado por valores que pretenden el bien.

Cuando confundimos o identificamos en uno solo los valores, los bienes, las virtudes, y los útiles, destruimos las estructuras correctas de la cultura, creando nuevos hábitos que no pretenden el bien común, sino un permisivismo de los egoísmos. Se manipula el bien, se instrumentaliza el fin, se diseñan jerarquías axiológicas subjetivas y se explotan los útiles para el bien de unos cuantos. Dos ejemplos son claros: la bomba atómica y los mercados de valores regidos de la forma actual. La auténtica cultura busca formar la virtud de la gente con la educación; en ella rige la convivencia humana en la jerarquía de los valores de una moral objetiva; hace uso de los útiles para sacar el mayor provecho para todos, y distribuye con justicia social los bienes. Éstas son las cuatro misiones de toda cultura:

- La formación en las virtudes.
- La formación y convivencia en los valores.
- La explotación de los útiles hacia el fin.
- La distribución social justa de los bienes.

Cuando una cultura confunde alguno de los conceptos, crea éticas de convivencia social reduccionistas. Estas éticas reduccionistas dejan de

¹⁰⁰ Alberto Hernández Vaqueiro, op. cit., p. 4.

lado algo importante en la realización del hombre y la sociedad. Se construyen sociedades corruptas desde las culturas reduccionistas, sociedades egocéntricas, permisivas, totalitarias, hedonistas, materialistas, etc. Estos reduccionismos y subjetivismos dan pie a la corrupción social, degradan el *ethos* social.¹⁰¹ Es por lo tanto necesario educar en el pensamiento riguroso que deje claro la existencia diferenciada de los cuatro conceptos, el eliminar la diferencia de uno de éstos impulsa pensamientos creativos desordenados que llevan al vértigo.

Para terminar esta breve visión de lo social en el hombre, es necesario analizar un poco más el concepto de lo que es un valor, ya que en la actualidad es un término utilizado sin ningún rigor.

c) Los valores

La intencionalidad del *logos* manifestada en la cultura para la distribución de los bienes necesita de parámetros que rijan la convivencia social. Este papel lo desempeñan los valores.

El análisis de los valores acarrea dos grandes cuestiones: qué son los valores y cuál es su jerarquía. Comúnmente se define a los valores como accidentes de la persona que no son en sí, son cosas abstractas que se reflejan en las acciones del hombre en la consecución del bien. Pero es necesario definir con más precisión a los valores si no se les quiere confundir con los bienes. Esto no quiere decir que los valores sean por

¹⁰¹ Cfr. Jacinto Choza, op. cit., p. 143.

completo independientes del bien, todo valor tiene en el fondo su sustento en la existencia del bien, son y operan para el bien: "Los valores, como esencia ideal, son también impotentes. Necesitan de un intermediario, están siempre fundados sobre valores de bienes; más aún, ellos mismos y en cuanto tales, no son apetecidos. Se encuentran sólo a caballo de la acción, había dicho Scheler; pues el querer y el obrar, si miramos la intención, conectan siempre con determinados bienes que referimos a la persona."¹⁰² Aún no hemos dicho qué son. Es claro que los valores radican dentro de la intención de conseguir el bien, pero que son propiamente esas entidades accidentales abstractas.

Los valores son entes racionales derivados de la convivencia con los demás, que fungen como principios rectores del obrar social del hombre en la distribución de bienes.

De esta manera los valores no son, ni existen por sí solos, sino que son dictados de la conciencia social¹⁰³ del hombre que rigen su comportamiento hacia los demás. Los valores no son la virtudes, que pertenece al sujeto, tampoco son los bienes que satisfacen a la persona, son los principios rectores del obrar social que encaminan al hombre a realizar obras buenas en el fin propio y el común.

¹⁰² Hirschberger, op. cit., Tomo II, p. 410.

¹⁰³ Se podría hablar de valores en el ejercicio individual, uno puede ser justo con uno mismo; esto es así pero cuando se habla de esta justicia, se está hablando más de ejercicio de la virtud. Se puede analogar con el valor del carácter de la acción social, ya que los dos están en función del bien, pero se desempeñan en dimensiones diferentes.

De entrada, esto traería consigo la conclusión de que los valores son subjetivos al momento histórico que se vive. Pero el historicismo de la cultura no deja de lado la articulación del sujeto con el *logos*, y éste siempre será objetivo, universal a la esencia de nuestra naturaleza, de esta forma, aunque los valores sean entes racionales, dependen de la objetividad de nuestra forma de ser para determinarlos y jerarquizarlos. Los valores surgen de la interacción entre libertades, pero se estructuran en categorías objetivas rectoras de la intención y el resultado de la acción que se ejerce en una sociedad.

Por lo mismo, los valores como esencias ideales no dependen del momento circunstancial o histórico del que los vive, sino son categorías universales de la política humana. Fuera de nihilismo como el de Nietzsche, los valores siempre han dependido de la objetividad de un principio que los ordena. Para Lotze la objetividad de los valores se encontraba fuera de la experiencia, se hallaba en algo a priori en nuestro espíritu: "El pensamiento objetivista de Lotze le permite encontrar un acceso a las verdades y a los valores de la conciencia moral. Les compete a éstos un <<valer>> objetivo, que es independiente de la experiencia y pertenece a la posesión originaria de nuestro espíritu."¹⁰⁴ Para Scheler la objetividad de los valores no se encuentra en el intelectualismo, lo encuentra en las emociones del sentimiento de valor que es objetivo en todos los hombres: "El hombre posee una capacidad de <<sentimiento>> para lo valioso. Scheler no es un intelectualista en la ética, como lo es Kant, y como lo es también alguno que otro escolástico, que llega a ver un

¹⁰⁴ Hirschberger, op. cit., Tomo II, p. 365.

silogismo en la decisión de la conciencia moral. Scheler representa aun ética <<emocional>>, y por esta parte es un antípoda de Kant, aunque no del todo, pues su sentimiento de valor no es menos objetivo que lo es en Kant la razón práctica. El sentimiento de valor de Scheler nada tiene que ver con aquellos estados subjetivos del alma que en la psicología son tratados como placer o displacer;".¹⁰⁵ Como último ejemplo, podemos señalar a Nicolai Hartmann que niega por completo el relativismo de los valores, éstos encuentran en el realidad misma, transformada en verdad, el sustento de su objetividad. "En su teoría general de los valores, Hartmann se pronuncia contra el relativismo.

La aparente relatividad de la ética, que corroboraría tanta diversidad histórica en los sistemas morales, es sólo relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismo. Los valores tienen un <<en sí>>, es decir, son independientes de la actividad que tome frente a ellos el sujeto."¹⁰⁶ Es claro que los valores no son subjetivos, dependen de una base objetiva derivada de la naturaleza humana. Ni la historicidad, ni el descubrimiento de los valores los hacen relativos.

Si señalamos que los valores se derivan de la actividad social, y con anterioridad habíamos sostenido que el amor es el eje rector de la realización del hombre y lo condiciona a ser el *zoon politicon*, el amor es el fundamento objetivo de los valores. Comenzamos las reflexiones afirmando que los valores dependen del bien para serlo, por lo tanto, en el amor, en la aceptación de la existencia de otro como buena

¹⁰⁵ Hirschberger, op. cit., p. 401.

¹⁰⁶ Hirschberger, op. cit., p. 409.

desinteresadamente, se encuentra lo objetivo de los valores. El amor es el valor de los valores. Los valores se viven en la orientación que el amor les da, es más aún, los diversos valores son manifestaciones originadas por el amar. La honestidad, la fidelidad, el patriotismo, la amistad, la tolerancia, la humildad, el optimismo, el respeto, la sinceridad, la sobriedad, la sociabilidad en sí, son valores cimentados en el amor.

Como última reflexión en el análisis de los valores, dentro de su naturaleza dialógica, de su mediatez en el obrar social, podemos señalar a dos valores fundamentales sin los cuales no existiría, en lo más mínimo, la sociedad. Estamos hablando de la confianza y el trabajo. Los demás valores pueden estar ausentes en sociedades específicas, ausencia que las corrompe en su fin, pero en el caso de la confianza y el trabajo, su ausencia aniquilaría todo vínculo de posible convivencia.

Los gobiernos totalitarios de la economía contemporánea, ya sean socialistas o capitalistas, han reducido el trabajo a la simple comprensión de la producción. El trabajo lo entienden como el generar un bien de consumo, ya sea un bien material o un servicio. Jacinto Choza define al trabajo de la siguiente forma: "actividad humana que transforma directa o indirectamente lo externo (el cosmos en general), y por lo cual el hombre se transforma y se perfecciona a sí mismo en tanto que ser individual y social."¹⁰⁷ Lo primero en afirmarse es que el trabajo es una actividad transformadora. Esto significa que el trabajo tiene por esencia el generar un bien necesario para la persona o la sociedad. Ese bien puede ser

¹⁰⁷ Jacinto Choza, op. cit., p. 328.

material o espiritual. De esta forma, no sólo trabaja el que produce u ofrece un servicio, sino todo aquel que transforma la realidad circundante en bienes que satisfagan las necesidades materiales y las espirituales. Por lo tanto, se trabaja para uno mismo y para los demás. El trabajar como valor es indispensable para la sociedad, sin él no habría bienes que repartir y no habría motivo para convivir. Venimos a este mundo a trabajar. La mediatez de nuestra persona nos obliga a esforzarnos en el trabajo para poder alcanzar la felicidad. El conocimiento, lo bienes materiales y lo bienes de la voluntad se alcanzan sólo en el constante laborar cotidiano. Más aun, sólo aquel que entrega su trabajo a los demás podrá satisfacer los bienes superiores: los espirituales. El amor que debe experimentar todo ser humano sólo se alcanza en la apertura de donar el fruto de nuestra labor a aquella persona que lo necesita.

El trabajo acarrea en sí mismo la estratificación y clasificación de las labores dentro de una comunidad para repartir responsabilidades. De esta forma se estructura en la dimensión objetiva del trabajo las clases sociales que permiten organizar con una mejor logística e ingeniería a la comunidad. Es un error determinar las clases laborales desde una sola de las dimensiones del trabajo. Nuestra sociedad occidental ha determinado las clases desde el exclusivo dominio de lo objetivo del trabajo. La división hecha por Aristóteles entre *praxis* y *poesis* inició el conflicto para darle el sitio correcto a cada trabajo. La *praxis* es el hacer interior de lo intelectual y moral, la *poesis* son las actividades de la técnica y lo utilitario. Si el único parámetro para clasificar al hombre se deriva de la técnica y lo útil, se termina tarde o temprano en enfermar a la sociedad, creando roles y personas alienadas a estructuras poco humanas. Debemos

evitar alienar a la persona en su trabajo, éste debe ser clasificado tanto en su dimensión práctica, como en la *poiesis*. Sólo así seremos capaces de corregir el rumbo en la injusta distribución del pago que caracteriza a la sociedad occidental. Lo que recibe una persona por su trabajo debe ser equitativo a su esfuerzo y sus necesidades personales para cumplir su realización. Si el hombre se realiza en el trabajo, es necesario vigilar la justa estructuración de éste.

La confianza es el otro valor necesario. Imaginemos una situación hipotética. Una persona acude a la papelería a comprar un lápiz. Lo solicita y le es exigido el pago antes de ser entregada la mercancía en sus manos. Éste se niega hacer el pago hasta que no le sea entregado el lápiz. Si ninguno de los dos confía en el otro, jamás se llevará a cabo la transacción comercial.

El ser humano necesita confiar en los demás. Para poder llegar al más mínimo acuerdo social es necesario confiar en la buena voluntad y disposición del otro. Si no otorgáramos confianza a los demás, jamás se podría construir el más pequeño de los vínculos sociales. El hombre que falta a la confianza depositada en él destruye los nexos que permiten la existencia de un tejido social. La corrupción es un fenómeno que tarde o temprano destruye por completo la sociedad y nos regresa a un estado primitivo de anarquía y la ley del más fuerte.

De una forma somera, se ha explicado lo que el hombre es individual y socialmente. Desde los elementos más básicos de la sensibilidad, hasta las dinámicas estructuradas de la convivencia con los demás, el hombre puede encontrar la razón y justificación objetiva de su existencia. Es así que, una actitud nihilista y relativista ante la vida, no es congruente con la naturaleza humana.

CONCLUSIONES

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CONCLUSIONES

La existencia humana tiene un fin: "La Felicidad". La única posibilidad de llegar a ser feliz es llevando a cabo acciones enmarcadas en la coherencia vital que satisfagan el ser. Esta coherencia sólo es posible cumpliendo la máxima socrática: "conócete a ti mismo". Este autoconocimiento depende de la convivencia con los demás, convivencia que tendrá que ser generada en el amor para construir en comunidad a las personas. Es ese edificar común en el que el hombre se conoce. Una vez que se posee la propia intimidad es necesario actuar *ad hoc* a las necesidades de nuestro ser y nuestro pensar. Sólo así el hombre podrá cumplir con el fin.

A lo largo de los capítulos se han estructurado las cuestiones más básicas para la comprensión de un perfil antropológico. Este análisis se ha encaminado a encontrar las cuestiones medulares que permitan sustentar la existencia del ser humano en una teleología lógica y congruente. Esta unidad sólo es posible sosteniendo una naturaleza objetiva que se defina en la esencia que todos lo hombres comparten. Las reflexiones parten de un análisis de la naturaleza individual que debe ser perfeccionada para alcanzar el fin, para terminar con una breve explicación de la naturaleza social como medio para actualizar la individualidad hacia la felicidad. Es en esta interacción entre lo individual y lo social que el hombre logra la coherencia existencial: "*Homo Cohaerens*". Este trabajo es una breve

visión de los aspectos centrales que conforman lo personal y social del hombre, aspectos que debe actualizarse en el bien ordenado para alcanzar la coherencia vital.

Para iniciar la disertación, antes que nada, fue necesario demostrar la existencia del alma. Sin ésta no tendría el más mínimo caso defender una teleología en el hombre. Sin el *anima*, tan sólo queda el nihilismo mecanicista. Sin un principio anímico, el hombre se reduciría a la combinación material de sus elementos. La antropología y la ética serían dos grandes farsas. La comprensión de la naturaleza y del fin del hombre estarían a cargo de las ciencias experimentales: Física, Química y Biología. Los conocimientos más profundos y elaborados correrían a cuenta de las especialidades de la neurofisiología y la física atómica; el hombre debería ser comprendido en un determinismo mecanicista del estímulo respuesta material sensible. Seríamos lo más evolucionado de un universo puramente material.

Entendiendo a el alma como una *conditio sine qua non* se entiende que ésta es la estructura inmanente, “εντελεχια πρωτη”, que determina la sustancialidad del acto de ser en los entes con automovimiento. La demostración *a priori* de la existencia del alma desde la construcción puramente especulativa está limitada por la enorme complejidad que encierra, al grado que Aristóteles prefirió señalar su evidencia. Quizás, siguiendo la afirmación del Yo desde el argumento de la duda metódica cartesiana, es posible afirmar la existencia del alma en el análisis del concepto de conciencia. De la misma forma que Descartes, en la

afirmación del Yo individual, garantizando la existencia de Dios, es posible afirmar la universalidad del alma racional y, si existe un alma racional, será más fácil argumentar la existencia de almas vegetativas y, animales. Entendida el alma como la “εντελεχια” se comprende su triple función causal en el animado: primero el alma es la forma sustancial del viviente; segundo, el alma es el motor o causa eficiente del movimiento y por último, el alma es la causa final de la existencia corporal del ser orgánico.

Una vez que partimos del supuesto de la existencia de lo anímico, supuesto soportado en las reflexiones de la estructura inmanente del alma, se puede realizar un estudio *a posteriori* de la naturaleza según sus operaciones, un análisis de la estructura trascendente de ésta. El estudio de la dimensión trascendental se encuentra regido por el principio clásico “*agere sequitur esse*”. El análisis *a posteriori* de las acciones de los seres anímicos nos permite determinar las facultades que hacen posible este operar. La clave para comprender de forma correcta la naturaleza facultativa radica en tener siempre en mente tres ejes rectores en todos los juicios:

- a) Las acciones se derivan de las facultades y las facultades son del alma.
- b) No se debe duplicar facultades para la misma acción, tomando en cuenta siempre el principio de operación y el objeto mismo.
- c) Las acciones se desempeñan desde la unidad substancial del viviente, por lo que en cada acción pueden interactuar diversas facultades en sus dimensiones.

Lo primero que hay que hacer para poder ubicar adecuadamente cada facultad y no confundir las facultades en el actuar dentro de la unidad substancial, es señalar que la dinámica del hombre se manifiesta básicamente en dos modos genéricos de existir y de operar: lo sensible, lo intelectual, el conocer y el apetecer.

Según Aristóteles, la sensación es la inmutación de una forma física sensible. "εἶδος αἰσθητόν", que se ejerce sobre un sentido ordenado a esta determinación formal que es su objeto propio. Por lo tanto, todo ser orgánico que posee en su ser la apertura pasiva para recibir una inmutación de una forma sensible posee sentidos, y los sentidos son las ventanas empíricas que asimilan la información sensible que llega a la fisiología del viviente. Aún las plantas sienten. Aristóteles le otorga la sensibilidad a las almas animales y racionales, pero deja claro que existen animales que no guardan la sensación después de la *kinesis* activa del objeto sobre el sentido. Si esto es así, también los vegetales, que puedan asimilar formas sensibles, a través de un sentido -aunque sea de los más primitivo-sienten. Aunque sólo sientan en acto presencial del objeto mientras es inmutado, y no guarden jamás las formas sensibles adquiridas. De esta manera, todo lo sentido se estructura en la objetividad de las formas naturales de los órganos del cuerpo, aun la organización interna de lo sentido es objetiva. En resumen, podemos afirmar que la sensación es el acto facultativo de la recepción de formas sensibles inmutadas en un órgano biológico llamado sentido, independiente en sus inicios de

cualquier conocimiento y apetencia, siendo siempre objetiva a menos de una disfunción fisiológica en el órgano.

En un segundo plano está lo intelectual. Éste pertenece al campo de lo inmaterial. Lo intelectual se puede definir de una manera muy simple: lo intelectual es toda forma. Toda forma es inmaterial, esencial, inteligible y universal en sí misma. Cuando se habla de que toda forma es universal no se pretende sostener un mundo ideal platónico independiente del singular. Simplemente se afirma que toda forma es en sí misma la parte primordial de la esencia de ese ser, y toda esencia es universal aunque sólo exista dentro de la sustancialidad del singular, dejando claro que la forma es exclusiva del individuo, pero que participa de una esencia. Cuando se habla que toda forma es inteligible, se sostiene el principio de inmaterialidad formal que puede ser adquirida como *quidditas* por un intelecto. De esa manera se reformuló el principio de que toda conciencia es conciencia de algo, añadiéndole que todo algo es la forma de un ser. Por eso es posible conocer lo accidental. Éste también posee una esencia, aunque dependa de otro para existir. Por lo tanto, las dos formas existenciales son la materialidad que se manifiesta en los seres vivos como el sentir, y las formas inmatrimales esenciales que se manifiestan en lo intelectual.

Por otra parte, una de las dos funciones básicas es el conocer. Conocer es la adquisición y retención de formas¹. Es lógico que el conocimiento no es la adquisición de la sustancialidad, si al conocer se

¹ Toda forma es en sí misma inmaterial.

tuviera la sustancia, entonces el que conoce tendría en sí mismo el objeto dentro de su ser. Si la adquisición no es substancial, ¿qué forma es la que se conoce? Es la adquisición de lo que llamamos especies. Las especies del conocimiento son formas que representan una parte del objeto conocido o la esencia misma del ente. Pero la acción de conocer implica una doble dimensión: la del sujeto y la del objeto. Por lo tanto, el operar del conocer se especifica por el objeto, dependiendo de las estructuras del cognoscente. Al afirmar que el conocimiento está en el cognoscente a manera del conocer, implica que el producto es algo en el que intervienen el sujeto y el objeto, el conocer es el devenir de las dos dimensiones. En consecuencia, aunque lo que se adquiere es la especie, finalmente el conocimiento no es sólo ésta, sino que todo conocimiento es de algo concreto. Las especies se conocen posteriormente. No son nuestras representaciones las que conocemos primero, nuestras impresiones o nuestros conceptos, sino las cosas, por medio de impresiones y conceptos.

Por último, se habló de la apetencia como el segundo modo genérico de operar. El apetito es la inclinación al bien necesitado. La primera diferencia entre el conocimiento y los apetitos es que el primero es una acción contemplativa del sujeto, y los apetitos en cambio, son operaciones tendenciales en la que el objeto puede estar presente o ausente, pero orientan la acción respecto a lo conocido. Los apetitos son las causas eficientes orientadas por el fin, que encaminan las acciones a la consecución del bien que actualiza la potencialidad de las facultades hacia su perfección. Todos los vivientes tienen necesidades, éstas son todas aquellas carencias de bienes destinados a culminar el fin. Por lo tanto los apetitos son la tendencia natural o cognoscitiva del bien carente en el

viviente. Es necesario señalar y explicar por qué también los vegetales apetecen sensiblemente, ya que existe el principio de la Teoría del Conocimiento que "sólo se puede apetecer elicitamente lo conocido", y dijimos que las plantas no conocen. Es cierto que éstas no conocen, pero sí puede sentir como se explicó, en esa sensación presencial del objeto se manifiesta la carencia del bien que necesitan sus facultades para la nutrición, el crecimiento y la reproducción. De esta manera las plantas desarrollan las inclinaciones necesarias que le permite alcanzar los bienes suficientes. Es como si la sensación es un pseudo-conocimiento etéreo y presencial del objeto. Es claro que el conocimiento al guardar la forma conocida brinda la oportunidad de despertar una red más compleja de apetición, y con el intelecto todavía será más estructurada y elaborada la inclinación al bien.

La combinación del conocimiento y la apetencia con lo material y lo intelectual nos permite fijar cuatro grandes niveles facultativos para el hombre: el conocimiento sensible, apetito sensible, el conocimiento sensible y, el conocimiento intelectual.

En estos cuatros grandes géneros facultativos se puede encontrar todo lo específico de las potencias del ser humano. En el conocimiento sensible se encuentran los sentidos externos, los internos, la imaginación, el sentido común, la estimativa y la memoria; en el apetito sensible se desarrollan las pasiones necesarias para el sustento fisiológico; en el conocimiento intelectual podemos encontrar el intelecto agente, el paciente, así como subconsciente; por último, en el apetito intelectual

podemos encontrar a la voluntad y en combinación con la inteligencia se da la libertad.

En lo que respecta a la inteligencia, se profundizó en el estudio del conocimiento del singular, determinándolo a través de la reflexión del singular en lo propio. A su vez, se determinó al subconsciente como fuerza desplegada del hábito intelectual. Por último, en lo intelectual se detalló el concepto de ciencia, buscando establecer los límites de ésta en el conocimiento de la verdad.

Una vez analizados estos cuatro niveles, se procedió a determinar los contenidos conceptuales de la dimensión de la persona. Se desarrolló la naturaleza de la libertad y su ejercicio, que hace uso de la conciencia, ese saber que se sabe exclusivo de la intelectualidad.

La libertad es el *prius* de la acción con carácter humano. La libertad le brinda al hombre la capacidad de actualizarse en su persona, con el ejercicio de sus facultades, más allá de la simple dinámica determinista de la materia. Con la libertad de acción y de determinación, el hombre se hace a sí mismo desde su esencia y genera los hábitos que perfeccionan sus facultades.

Con la libertad, el hombre se hace sujeto del juicio ético y moral. El hombre es el único ser capaz de juzgar sus actos de buenos o malos según los fines y resultados de la acción. Sin libertad, no habría ni bien ni mal. Es gracias a esta necesidad de lo bueno, que en el presente trabajo se

fueron determinando pequeñas conclusiones parciales de lo necesario y adecuado para cumplir con el fin existencial.

La primera de éstas fue la aplicación del justo medio en la sensibilidad del hombre. Nuestras pasiones deben regirse por la satisfacción adecuada de las necesidades fisiológicas. Los extremos son vicios en el ejercicio del apetito sensible. No es necesario detallar en este momento los conceptos de hábito, vicio y virtud. Basta con recordar de que el hábito es la disposición adquirida para acción de la facultad. La virtud es el hábito que cumple con rectitud en la naturaleza de la facultad y, el vicio, es el hábito que imperfecciona a la misma facultad.

La segunda fue la necesidad de respetar el orden de los bienes en el ejercicio de la elección. Desordenar los bienes es la fuente de todo mal para la realización existencial. Aunque el hombre viva dentro de un vínculo social con cierto perfil cultural, hay un mínimo de principios básicos de la jerarquía de la realidad humana. El respeto a este mínimo es condición indispensable para alcanzar el fin.

Teniendo claro que el hombre debe generarse la virtud personal y moral (a través de los valores) aplicando el justo medio y respetando la jerarquía de los bienes, se determinó que el hombre está condicionado a vivir en sociedad como la otra gran dimensión existencial. No sólo se debe perfeccionarse en lo individual, debe procurar lo social como condición indispensable para alcanzar la felicidad. Es así que el ser humano debe practicar la justicia para realizarse. Una definición adecuada

de justicia es: **darle a cada quien los que le corresponde, siempre que esto le genere la virtud.**

El hombre debe convivir con justicia a través de los valores. Éstos son entes racionales que fungen como arquetipos de la justa distribución de los bienes materiales y espirituales. Sólo en este tipo de interrelación es posible el conocimiento de uno mismo a través del amor, el valor de los valores.

Para terminar las reflexiones de corte ético, se sustentó una teoría acerca de la felicidad como coherencia existencial. En ésta, el ser —las facultades y sus virtudes- el pensar —el juicio y el proyecto vital- y el hacer —la elección y la ejecución- deben encontrarse en congruencia entre las tres partes; sólo así, con esta coherencia el hombre alcanza la felicidad, siendo ésta un carácter de la acción y no un estado del ente.

De una forma muy resumida, se puede decir que este trabajo comenzó explicando el desarrollo individual como antecedente del desarrollo social y éste, a su vez, como condición de la satisfacción individual.

Entre esta línea conductora, se detallaron algunos pormenores de la naturaleza individual y social del hombre que representan, en el presente esfuerzo, los puntos de análisis más inquietantes para formarse un perfil mínimo antropológico que permita concluir con la tesis de la felicidad como coherencia vital. Los principales elementos desarrollados fueron:

- La naturaleza y necesidad del alma como forma sustancial del viviente, causa eficiente y causa final del mismo.
- Las dos formas de existir –sensible e intelectual- y, las dos formas de operar –apetecer y conocer-.
- El conocimiento sensible como punto de partida de la experiencia.
- El apetito sensible y el justo medio.
- El conocimiento del singular.
- El conocimiento intelectual: el subconsciente, la verdad y la ciencia.
- El apetito intelectual, la elección y el orden de los bienes.
- La persona: la dignidad y la trascendencia.
- La libertad como condición del bien y del mal.
- La naturaleza social del hombre: la distribución de bienes.
- El amor y los valores.
- La educación y la cultura.

Con todos estos elementos se estructuró la definición de felicidad. Con los detalles que emanan de lo arriba en listado, es posible establecer un argumento de la coherencia vital. Vigilando cada uno de estos aspectos es como el hombre puede realizarse.

Por último, es necesario recalcar de nuevo que el presente no es más que una breve visión sintética de algunos elementos claves en un estudio antropológico filosófico realista de la felicidad del hombre. No pretende dár por concluido el extenso y rico debate acerca de la naturaleza

TESIS CON
 TÍTULO DE ORIGEN

humana. No es más que un simple y personal punto de vista acerca del hombre.

La idea original que motivó el presente escrito fue la de lograr una argumentación completa y consistente sobre la definición de la felicidad, pero según fue avanzado el trabajo, se encontraron dentro de las premisas necesarias y de apoyo de la tesis más huecos que ideas claras y distintas, por lo que el trabajo se convirtió en un intento de conseguir un mínimo de unidad y seriación de ideas de lo estudiado en la Licenciatura de Filosofía. A lo largo de estos estudios profesionales se maneja mucha información acerca del hombre. Ésta es muy diversa y es fácil extraviarse entre corrientes y matices de los diferentes pensadores. Esta tesis tan sólo buscó dar un poco de orden y relación a todo ese mundo de información. Sé que cada respuesta aportada, abre un amplio campo de discusión y refutación de las ideas aquí expuestas.

Durante el trabajo se manejaron posturas personales sobre algunos problemas. Éstas son ideas que tan sólo fueron planteadas con una breve explicación y justificación. Las principales fueron:

- La estimativa nunca puede actuar separada de la apetición sensible, que dentro de la unidad sustancial del hombre siempre actúan instantáneamente en conjunto.

- Al individuo le corresponde su substancia. Ésta se compone de lo esencial, pero también de lo accidental. La relación entre lo esencial y lo accidental en una existencia substancial conforma lo propio del singular. El conocimiento reflexivo de lo propio es lo que permite crear una concepto reflejo de la imagen que se adecua con el objeto. Cuando alguien se pregunta por qué el propio no es un accidente y no es la substancia, entonces, duda de qué es. Es que su pensamiento está brincando de lo conceptual universal, lo no individual, a la comprensión refleja de lo concreto. Es una interrelación entre lo abstracto genérico, lo específico predicativo, y lo concreto propio: el conocimiento del singular.
- La ciencia es el conocimiento metódico demostrativo de causas, que fundamenta su universalidad en los primeros principios de toda razón humana, y que trabaja con hipótesis indemostrables que se dan por supuestas y con tesis demostrables que buscan pruebas de lo aprehendido. Utilizando definiciones nominales abstraídas universalmente de la realidad, apoyados en la analogía, y que culminan en la definición real de las causas del conocimiento adquirido como verdad: adecuación del intelecto con la realidad (intencionalidad en el concepto individual).
- El subconsciente es el hábito adquirido por la facultad de la inteligencia, el intelecto paciente es la memoria intelectual que

guarda las ideas pensadas, pero el subconsciente es esa fuerza, ese principio de operación -hábito- adquirido del quehacer del intelecto agente que se traduce en un grado de perfeccionamiento del intelecto. El campo de acción del subconsciente no puede ser la fuerza instintiva, debe ser la fuerza producto de una actividad razonada adquirida como una forma de ser facultativa, presente en la vida cotidiana, en el obrar de lo racional en el hombre. Cuando se afirma que las facultades son principio de operación y que los hábitos son las disposiciones adquirida como segunda naturaleza modificando el ser del que opera, más no la esencia de la facultad, el subconsciente es esa segunda naturaleza de la inteligencia. Toda nuestra experiencia racional se transforma en hábito intelectual, se va creando una estructura intelectual que determina la futura disposición de la facultad en la forma determinada en que vive el presente y el futuro que se está por asimilar. Por lo que la respuesta de un intelecto con ciertos hábitos está determinada por ellos como una fuerza, que aunada a las pasiones, impulsa el modo y la fuerza con el que enfrentamos nuestro vivir. Aquí cabe mucho el debate contemporáneo sobre la hermenéutica.

- La cultura son los hábitos sociales estructurados e institucionalizados de la distribución de bienes, resultado del acuerdo de los hombres que pretenden el bien común.

- Los valores son entes racionales derivados de la convivencia con los demás, que fungen como principios rectores del obrar social del hombre en la distribución de bienes.

Cada una de estas ideas, necesita de una mayor y más profunda explicación para acabar con su sustentación; sin embargo, cada una representa un punto de complementación para el esquema general dentro de la breve visión antropológica de este escrito.

Para terminar, la presente tesis partió de la idea de ser un trabajo demostrativo acerca de la idea del *homo cohaerens* y terminó siendo un escrito más que nada informativo sobre la naturaleza humana.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFIA

1. **AFNAN, Soheil F.** El pensamiento de Avicena, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1978, (Brevarios).
2. **AIVIRA, Rafael.** Qué es la Libertad, México, D.F., Loma Editorial, 1993.
3. **ARISTÓTELES.** Metafísica. (V. García Yebra), España, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
4. **ARISTÓTELES.** Acerca del Alma. (Tomás Calvo Martínez), España, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
5. **BAUDOUIN, Jean.** Karl Popper, segunda edición, México, D.F., Editorial Cruz, 1995, (Qué Sé).
6. **BEUCHOT, Mauricio.** Ensayos Marginales Sobre Aristóteles, México, D.F., UNAM, 1985.
7. **CHOZA, Jacinto.** La Realización del Hombre en la Cultura, España, Madrid, Ediciones RIALP, 1990.
8. **AQUINO, Tomás de.** Suma contra los Gentiles, (Carlos Ignacio González, S.J.), cuarta edición, México, D.F., Editorial Porrúa, 1998. (Colección Sepan Cuantos), No. 317.
9. **AQUINO, Tomás de.** Suma Teológica, (Francisco Barbado Viejo, O.P.), España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, (Tomo III).
10. **OKHAM, Guillermo.** Sobre la Suposición, (Antonieta Vata), México, D.F., Editorial Cruz, Universidad Panamericana, 1992.
11. **DESCARTES, René.** Discurso del Método, sexta edición, Argentina, Buenos Aires, Editorial Losada, 1970, (Biblioteca Clásica y Contemporánea).
12. **DOMBROVSKI, Anatoli.** La Tritogenia de Demócrito, (René Gómez Manzano), Cuba, Habana, Editorial Gente Nueva, 1987.
13. **FABRO, Cornelio.** Introducción al Problema del Hombre, España, Madrid, Ediciones RIALP, 1982.
14. **FROMM, Erich.** El Arte de Amar, Argentina, Buenos Aires, Editorial Pidos, s.f., (Biblioteca del Hombre Contemporáneo).
15. **FROMM, Erich.** The Sane Society, USA, New York, Fawcett Premier Books, 1965.
16. **GAOS, José.** Miguel de Unamuno: Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos, Pensamiento Español, México, D.F., SEP, 1945, (Biblioteca Enciclopédica Popular).

17. **GRANIER, Jean.** Nietzsche, segunda edición, México, D.F., Editorial Cruz, 1995, (Qué Sé).
18. **GRENET, Paul.** Historia de la Filosofía Antigua, España, Barcelona, Editorial Herder, 1969, (Curso de Filosofía Tomista).
19. **HERNÁNDEZ PRADO, José.** "Sentido común "común" y sentido común "sensato"", Tópicos, Universidad Panamericana, México, D.F., 1996, No. 11.
20. **HERNÁNDEZ, Alberto.** Introducción a las Virtudes, México, D.F., ITESM Cd. de México, 1997, (Lecturas en Humanidades).
21. **KRAMSKY STEINPREIS, Carlos.** Antropología Filosófica, México, D.F., s. editil., 1997.
22. **LEAHEY, Thomas.** Historia de la Psicología, España, Madrid, Editorial Debate, 1993.
23. **LIANO CIBUENTES, Carlos.** El Conocimiento del Singular, México D.F., Editorial Cruz, Universidad Panamericana, 1995.
24. **LIANO CIFUENTE, Carlos.** Los Fantasmas de la Sociedad Contemporánea, México, D.F., Editorial Trillas, 1995.
25. **MILLÁN PUELLES, Antonio.** La Formación de la Personalidad Humana, España, Madrid, Ediciones RIALP, 1979.
26. **OLIVÉ, León.** et. al. Filosofía de la Ciencia: Teoría y Obsevación, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, UNAM, 1989.
27. **ORTEGA GASSET, José.** Estudios Sobre el Amor, España, Madrid, Editorial Edafe, 1995, (Biblioteca Edafe).
28. **PIEPER, Josef.** El Amor, España, Madrid, Editorial Patmos, 1972, (Libros de Espiritualidad).
29. **VERNAUX, Roger.** Filosofía del Hombre, tercera edición, España, Barcelona, Editorial Herder, 1971, (Curso de Filosofía Tomista).
30. **VERNAUX, Roger.** Textos de los Grandes Filósofos. Edad Antigua, España, Barcelona, Editorial Herder, 1970, (Curso de Filosofía Tomista).
31. **VERNAUX, Roger.** Textos de los Grandes Filósofos. Tiempos Modernos, España, Barcelona, Editorial Herder, 1970, (Curso de Filosofía Tomista).
32. **WHITE, H.E.** Física Moderna, (Juan José Díaz de Noriega), México, D.F., Editorial UTEHA, 1982.
33. **WOJTYLA, Karol.** Amor y Responsabilidad, (Juan Antonio Segarra), España, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1969, (Colección Psicología, Medicina, Pastoral).