



[Ficha técnica]

VII Jornada filosófica del IEFLP: Filosofía y ciencia

Málaga, 24 de Abril de 2010

Juan Arana Cañedo-Argüelles (Universidad de Sevilla): [Reivindicación de la ciencia como saber filosófico.](#)

Pedro J. Chamizo Domínguez (Universidad de Málaga): [La solidaridad conceptual entre las diversas teorías científicas.](#)

Juan A. García González (Universidad de Málaga): [Filosofía y ciencia desde Polo.](#)

COLABORACIONES:

Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra): [Sufrimiento, enfermedad y dolor desde la antropología trascendental.](#)

Mario Acosta Gómez (Universidad Sergio Arboleda, Colombia): [Lo transeúnte y lo transinmanente.](#)

RESEÑAS:

POLO, L.: [Introducción a Hegel](#) (J. García-A. Rojas)

MARTÍ-MELENDO: [Elogio de la afectividad](#) (J. García)

PADIAL, J. J. (ed.): [Generar y habitar el espacio](#) (R. Reyna)

Reivindicación de la ciencia como saber filosófico

Juan Arana. Universidad de Sevilla

El profesor Juan Arana dedicó su conferencia a mostrar la sintonía de ciencia y filosofía; una solidaridad ejercida por filósofos y científicos en su quehacer cotidiano, dirigido a la búsqueda de la verdad de ciertos hechos y fenómenos, a los que intentan comprender y explicar.

La separación u oposición entre ciencia y filosofía es más bien propia –vino a decir- de ciertos teóricos, que no terminaron de comprender bien el quehacer diario de quienes se entregaban a la ciencia y a la filosofía. Y de ciertos teóricos del pensamiento ubicados en un determinado momento del desarrollo de ciencia y filosofía, a saber: el siglo XVIII, especialmente Newton, Hume y Kant.

Bajo el guión que aparece después, y glosando los textos que se añaden, el profesor Juan Arana nos hizo ver con detalle los fundamentos en que se basa su posición, que hermana la ciencia con la filosofía.

Guión

- 1.- El paso de la cantidad a la cualidad
- 2.- El jefe no duerme, reposa
- 3.- El principio del doble magisterio
- 4.- El triángulo de las Bermudas: Newton-Hume-Kant
- 5.- Los errores de Newton
- 6.- Empirismo y realismo
- 7.- Límites cerrados de la experiencia
- 8.- Los errores de Hume
- 9.- Mitificación de la nueva filosofía natural
- 10.- La duda materialista
- 11.- Probabilidad no basta
- 12.- Los errores de Kant
- 13.- Mitificación de la ciencia
- 14.- Empirismo e idealismo
- 15.- Exaltación apriorística de la ciencia
- 16.- Depreciación del riesgo en epistemología
- 17.- El paso de la cualidad a la cantidad: retorno al realismo en filosofía y equiparación de los criterios de aceptabilidad de las teorías
- 18.- Hacia una epistemología del riesgo

Textos

1.- «Por qué el acero es muy duro, rígido y frágil. Cuando el metal ha sido fundido y dividido en pequeñas gotas que se hacen y deshacen mientras permanece líquido, si se le hace enfriar muy rápidamente, pasa a formarse acero que es muy duro, rígido y frágil, casi como el vidrio. Es duro puesto que sus partes están muy fuertemente unidas; es rígido y se distiende, puesto que no es la disposición de sus partes, sino solamente la figura de sus poros lo que se puede modificar al plegarlo, tal como se ha dicho anteriormente del vidrio; finalmente, es frágil puesto que las pequeñas gotas de las que está compuesto, no están unidas sino mediante el contacto de sus superficies, que sólo se da en zonas muy reducidas». R. Descartes, *Los principios de la filosofía* (1644), Madrid, Alianza, 1995, IV, § 141, p. 359.

2.- «Calcularemos ahora el tiempo de la rotación de este cuerpo celeste a partir de las relaciones que tiene con su anillo, de acuerdo con la hipótesis de su origen que hemos expuesto. Como todo movimiento de las partículas del anillo es un movimiento incorporado de la rotación de Saturno en cuya superficie se hallaban, el movimiento más rápido entre los que tienen estas partículas coincide con la rotación más rápida que se encuentra en la superficie de Saturno, es decir, la velocidad con que corren las partículas del anillo en su margen interior, es igual a la que el planeta posee en su ecuador. Pero es fácil encontrar aquélla buscándola por medio de la velocidad de uno de los satélites de Saturno y tomando ésta en la relación de la raíz cuadrada de las distancias del centro del planeta. De la velocidad encontrada se deduce de modo directo el tiempo de la rotación de Saturno alrededor de su eje; este tiempo es de seis horas, veintitrés minutos y cincuenta y tres segundos. Este cálculo matemático de un movimiento desconocido de un cuerpo celeste, que tal vez es la única predicción de su clase en la ciencia natural propiamente dicha, espera ser confirmada por las observaciones del futuro». I. Kant. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), Buenos Aires, Juárez, 1969, pp. 111-2.

3.- «El empirismo ha atacado siempre al racionalismo con el argumento de que el racionalista menosprecia la contribución de la observación sensorial al conocimiento. Pero, al desarrollar su propia filosofía, el empirista

aceptaba inconscientemente la tesis del racionalismo, según la cual el conocimiento genuino tiene que ser tan digno de crédito como el matemático, y se veía así empujada al callejón sin salida de probar que el conocimiento empírico era tan bueno como el matemático. Desde el punto de vista histórico, este compromiso racionalista del empirismo encontró su expresión en el hecho de que los empiristas se hallaban siempre a la defensiva, de que tenían que probar que su filosofía era tan buena como el racionalismo para el establecimiento de la verdad absoluta. Un producto de tal defensa sin esperanzas es lo que llamamos empirismo ingenuo o materialismo. Por otra parte, aquellos empiristas que eran demasiado honrados para engañarse a sí mismo tenían que acabar como escépticos. El empirista escéptico es el filósofo que se ha liberado de la intoxicación del racionalismo, pero que todavía se siente obligado por su reto; que considera el empirismo como un fracaso, porque no puede alcanzar el mismo fin que fue propuesto por el racionalismo: el fin de un conocimiento absolutamente digno de crédito. A través del presupuesto tácito de su crítica el escéptico se convierte en víctima del mismo error que ha conducido al racionalista a sus marañas lógicas: el error de considerar el conocimiento matemático como el patrón con arreglo al cual tienen que ser calibrados todos los conocimientos restantes.» H. Reichenbach, *Moderna filosofía de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1965, p. 170.

4.- «Quizás extrañe que no hayamos hecho mención en este Elogio de varios fragmentos de Metafísica y de Moral que se encuentran en la recopilación de las Obras del Sr. de Maupertuis; pero, aparte de que la mayoría han sido publicados en Prusia, la Academia, ceñida únicamente al estudio de las Matemáticas y de la Física, en las que no se reconoce otras guías que la evidencia y la experiencia, se ha prohibido sabiamente el de cualquier otra Ciencia, y sobre todo esas dos que acabamos de mencionar, que tocan demasiado cerca objetos respetables, en los que es tan fácil confundir un sofisma con una demostración». J.-P. Grandjean de Fouchy, *Eloge de Maupertuis*, *Histoire de l'Académie Royal de Sciences [de Paris]*, (1759), 1765, pp. 272-273.

5.- «No veo de qué manera la ciencia y la religión podrían unificarse, o siquiera sintetizarse, bajo un plan común de explicación o análisis; pero tampoco entiendo por qué las dos empresas tendrían que experimentar ningún conflicto. La ciencia intenta documentar el carácter objetivo del mundo natural y desarrollar teorías que coordinen y expliquen tales hechos. La religión, en cambio, opera en el reino igualmente importante, pero absolutamente distinto, de los fines, los significados y los valores humanos, temas que el dominio objetivo de la ciencia podría iluminar, pero nunca resolver. De manera parecida, mientras que los científicos han de actuar mediante principios éticos, algunos de ellos específicos de su práctica, la validez de tales principios no puede inferirse nunca a partir de los descubrimientos objetivos de la ciencia.

Propongo que encapsulemos este principio básico de la no interferencia respetuosa (acompañado de un diálogo intenso entre los dos temas distintos, cada uno de los cuales cubre una faceta fundamental de la existencia humana) enunciando el principio de los magisterios que no se superponen...» S. J. Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 12-13.

6.- «Pero no he podido todavía deducir a partir de los fenómenos la razón de estas propiedades de la gravedad y yo no imagino hipótesis. Pues, lo que no se deduce de los fenómenos, ha de ser llamado Hipótesis; y las hipótesis, bien metafísicas, bien físicas, o de cualidades ocultas, o mecánicas, no tienen lugar dentro de la Filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones se deducen de los fenómenos, y se convierten en generales por inducción. Así, la impenetrabilidad, la movilidad, el ímpetu de los cuerpos y las leyes de los movimientos y de la gravedad, llegaron a ser esclarecidas. Y bastante es que la gravedad exista de hecho y actúe según las leyes expuestas por nosotros y sea suficiente para todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestro mar.» I. Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1987, p. 785.

7.- «A su segunda Pregunta, respondo que los movimientos que los planetas tienen ahora no pudieron surgir solamente de una causa natural, sino que fueron impresos por un Agente inteligente. [...] Ni tampoco hay ninguna causa natural que pueda imprimir a los planetas aquellos grados exactos de velocidad necesarios para

hacerlos moverse, en proporción a sus distancias al sol y a otros cuerpos centrales, según las órbitas concéntricas que poseen alrededor de esos cuerpos. [...] Por lo tanto, para hacer este sistema con todos sus movimientos, se requirió una causa que entendiese y comparase entre sí las cantidades de materia en los cuerpos respectivos del sol y los planetas, y las fuerzas gravitatorias resultantes de ello [...]. Comparar y ajustar todas esas cosas entre sí, en tan gran variedad de cuerpos, nos obliga a concluir que esa causa no es ciega ni fortuita, sino que es muy hábil en mecánica y geometría.» I. Newton, Cuatro cartas al Dr. Bentley, Madrid, Complutense, 2001, pp. 23-24.

8.- «No está desprovista ahora la república del saber de insignes arquitectos que, puestos sus grandes designios en el avance de las ciencias, dejarán monumentos perdurables para admiración ración de la posteridad; pero no todos pueden aspirar a ser un Boyle o un Sydenham. Y en una época que produce luminarias tales como el gran Huygenius, el incomparable Newton y otras de semejante magnitud, resulta también bastante honoroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiarlo de los escombros que entorpecen la marcha del saber...» J. Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, Nacional, 1980, I, p. 64.

9.- «Pero vale la pena, al menos, someter a ensayo si la ciencia del hombre no admitirá la misma precisión que tan aplicable ha resultado ser a diversas partes de la filosofía natural. Parece asistirnos toda la razón del mundo al imaginar que esta ciencia puede ser llevada hasta el máximo grado de exactitud.» D. Hume, Compendio de un tratado de la naturaleza humana, Valencia, Teorema, 1977, p. 6.

10.- «Pero ¿no debemos esperar que la filosofía, si es cultivada cuidadosamente y alentada por la atención del público, pueda llevar sus investigaciones aún más lejos y descubrir, por lo menos en parte, las fuentes secretas y los principios por los que se mueve la mente humana en sus operaciones? Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes». David Hume, Investigación sobre el conocimiento humano, Madrid, Alianza, 1981, pp. 29-30.

11.- «Si los hombres analizaran la naturaleza de acuerdo con la filosofía más probable o, por lo menos, más inteligible, descubrirían que estas causas no consisten sino en la peculiar trama y estructura de las diminutas partes de su propio cuerpo y de los objetos del mundo exterior; y que un mecanismo regular y constante produce todos los hechos que tanto interesan a los hombres. Pero esta filosofía excede la capacidad de comprensión de las multitudes ignorantes, que solo pueden concebir dichas causas desconocidas de una manera vaga y confusa, aun cuando su imaginación, que constantemente gira sobre este problema, debe esforzarse para lograr una idea determinada y distinta de las mismas.» D. Hume, Historia natural de la religión, Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 54-55.

12.- «Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles». David Hume, Investigación sobre el conocimiento humano, Madrid, Alianza, 1981, p. 52.

13.- «Experimentamos la sensación de que nuestros actos están sujetos a nuestra voluntad en la mayoría de las

ocasiones, y que nuestra voluntad misma no está sujeta a nada, porque, cuando al negársenos ésta se nos provoca a tratar de hacer algo, sentimos que se mueve fácilmente en todas direcciones y sin obstáculo, y produce una imagen de sí misma (o una veleidad, como la llama la filosofía tradicional), incluso en aquellas alternativas por las que no se decide. Nos persuadimos que esta imagen o débil noción podría haberme transformado en algo concreto, pues, si se negara esto, encontraríamos, al intentarlo por segunda vez, que se puede en el presente. No pensamos entonces que el motivo de nuestros actos sea el extravagante deseo de mostrar nuestra libertad. Pero parece seguro que, por mucho que imaginemos que sentimos libertad dentro de nosotros, un espectador normalmente podría inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter e, incluso cuando no puede, concluye en general que podría, de estar perfectamente familiarizado con todas las particularidades de nuestra situación y temperamento y con las más secretas fuentes de nuestra disposición y carácter. Ahora bien, según la doctrina expuesta previamente, esto es la esencia de la necesidad». David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 118-9n.

14.- «Se acepta universalmente que nada existe sin una causa de su existencia, y el azar, cuando se examina rigurosamente, no es más que una palabra negativa y no significa un poder real que esté en algún lugar de la naturaleza». David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1981, p. 119.

15.- «Si toda la teología natural, como algunos parecen mantener, se resuelve en una sola proposición, sencilla aunque un tanto ambigua o al menos indefinida: que la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación o más particular explicación; si no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de alguna acción o abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con algunos visos de probabilidad a las otras cualidades de la mente; si éste es realmente el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres, sino otorgar, cuantas veces aparezca un llano asentimiento filosófico a esa proposición, y creer que los argumentos sobre los que ha sido establecida exceden las objeciones esgrimidas contra ella? [...] La persona educada con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural volará con la mayor avidez hacia la verdad revelada, mientras que el altivo dogmático, persuadido de poder erigir un sistema teológico completo con la mera ayuda de la filosofía, desdeñará cualquier ayuda adicional y rechazará a este adventicio instructor. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un fiel y verdadero cristiano» D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 2004, pp. 190-191.

16.- «Esta misma ley que rige entre los planetas en tanto se mueven alrededor del sol, se encuentra también en los sistemas pequeños, es decir, en los que forman los satélites que se mueven alrededor de sus planetas principales. [...] Todo esto ha sido establecido por la geometría más exacta por medio de observaciones indiscutibles y está para siempre fuera de toda duda.» I. Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez, 1969, pp. 38-39.

17.- «Dirigiremos ahora nuestra mirada sobre la relación que debe existir entre las masas de los cuerpos siderales y sus distancias al sol para verificar el resultado de nuestro sistema con los cálculos infalibles de Newton.» I. Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez, 1969, p. 79.

18.- «De si es pura en el conocimiento de la naturaleza. En las ciencias encontramos sobradamente que nuestra razón no es siempre pura, en especial en el conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos. Y tengo también por la vía más segura el que no aceptemos en el conocimiento de la naturaleza nada más que lo que se fundamenta en experiencias certeras. Pues aquellos que quieren conceder a la razón más espacio del legítimo, han caído en seres ficticios y se han visto desviados de la verdad a los errores». Christian Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica*

alemana), Ed. de Agustín González, Madrid, Akal, 2000, §. 382.

19.- «Esta dificultad es tan importante y valiosa que Newton, no obstante todos las razones que tenía para confiar más que cualquier otro mortal en los resultados de su filosofía, se vio obligado en este lugar a abandonar la esperanza de solucionar, por las leyes de la naturaleza y las fuerzas de la materia, la procedencia de las fuerzas impulsoras inherentes a los planetas, pese a todas las coincidencias que indicaban un origen mecánico. Aunque para un filósofo es una pobre resolución la de abandonar frente a condiciones compuestas y todavía muy alejadas de las simples leyes fundamentales, el esfuerzo de la investigación y de contentarse aduciendo la voluntad inmediata de Dios, Newton reconoció aquí la línea divisoria que separa a la naturaleza y el dedo de Dios, el curso de las leyes introducidas por la primera y el gesto del último.» I. Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez, 1969, p. 172.

20.- «El tener por verdad, o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee, al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: opinión, creencia y saber. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama creencia. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de saber. La suficiencia subjetiva se denomina convicción (para mí mismo); la objetiva, certeza (para todos). No me detendré ahora en la explicación de conceptos tan claros.» I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A822, B850.

21.- «Esta es por tanto la construcción de la comunicación del movimiento que conlleva al mismo tiempo la ley de la acción y de la reacción como su condición necesaria. Newton no se atrevió a probar la aprioridad de esta ley, sino que hizo el llamado a la experiencia para probarla.» I. Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1989, p. 142.

22.- «Hay muchas leyes de la naturaleza que sólo podemos saber por medio de la experiencia; pero la conformidad a leyes en la conexión de los fenómenos, esto es, la naturaleza en general, no podemos conocerla por medio de ninguna experiencia, porque la experiencia misma necesita de estas leyes, que yacen a priori en el fundamento de su posibilidad.

La posibilidad de la experiencia en general es a la vez, por consiguiente, la ley universal de la naturaleza, y los principios de la primera son a su vez las leyes de la última. Pues no conocemos la naturaleza de otro modo que como el conjunto de los fenómenos, esto es, de las representaciones en nosotros, y no podemos extraer de otra parte la ley de su conexión, sino sólo de los principios de la conexión de las representaciones en nosotros, esto es, sólo podemos extraerla de las condiciones de la unión necesaria en una conciencia, unión en la que consiste la posibilidad de la experiencia.» I. Kant, *Prolegómenos*, Buenos Aires, Charcas, p. 87 [AK, IV, 318-9].

23.- «Pero debemos distinguir las leyes empíricas de la naturaleza, que presuponen siempre percepciones particulares, de las leyes de la naturaleza puras o universales, las cuales, sin que yazgan en su fundamento percepciones particulares, contienen meramente las condiciones de su unión necesaria en una experiencia ; con respecto a estas últimas son enteramente lo mismo la naturaleza y la experiencia posible; y puesto que en ésta la legalidad se basa en la conexión necesaria de los fenómenos en una experiencia (sin la cual no podemos de ninguna manera conocer objeto alguno del mundo sensible), y por tanto se basa en las leyes originarias del entendimiento, entonces, aunque al principio suene extraño, no es por ello menos cierto, si, con respecto a las últimas, digo: el entendimiento no extrae sus leyes (a priori) de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta.» I. Kant, *Prolegómenos*, Buenos Aires, Charcas, p. 88 [AK, IV, 319-20].

24.- «Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostarí a cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya

corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados.

Pues bien, tenemos que confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la creencia doctrinal, dado que, si bien es cierto que, respecto del conocimiento teórico del mundo, nada de cuanto dispongo presupone necesariamente esta idea como condición de las explicaciones del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, también lo es que la unidad teleológica constituye una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo dejarla de lado, sobre todo teniendo en cuenta que la experiencia me ofrece numerosos ejemplos de ella. La única condición que conozco que me presente tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la suposición de una inteligencia suprema que lo haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. Consiguientemente, suponer un sabio autor del mundo con el fin de tener una guía en la investigación de la naturaleza constituye la condición de una intención accidental, pero no carente de importancia. Además, el resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de tal supuesto -mientras no puede, en cambio, aducirse nada decisivo en contra del mismo-, que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tener por verdad. **Incluso en este aspecto teórico puede decirse, más bien, que creo firmemente en Dios.** En términos estrictos, no es entonces práctica esa creencia, sino que hay que calificarla como una creencia doctrinal a la que la teología de la naturaleza (fisicoteología) tiene que dar lugar siempre y de modo necesario. Si consideramos esa misma sabiduría en relación con las excelentes dotes con que ha adornado la naturaleza humana y en relación con la brevedad de la vida, brevedad que tan mal se compagina con tales dotes, podemos hallar también un motivo suficiente para una creencia doctrinal en la vida futura del alma humana.» I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A825-7, B853-5.



**La solidaridad conceptual
entre las diversas teorías científicas**
Pedro José Chamizo Domínguez. Universidad de Málaga

1. Introducción.

El objetivo de mi intervención va a ser el de mostrar cómo las diversas teorías científicas tienen que ser conceptualmente solidarias lo mismo entre sí que en relación a otras posturas ideológicas, esto es, políticas, religiosas o sociales. Es más, incluso hay casos en los que las convicciones de uno mismo le pueden jugar muy malas pasadas cuando lee y/o traduce obras de otros. Un caso paradigmático de esto es el de la traducción alemana del título del *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543), de Copérnico, que resultó ser: *Über die Kreisbewegungen der Himmelskörper* (Sobre los movimientos circulares de los cuerpos celestes). El lúcido comentario de Koyré al respecto, que me excusará de ulteriores glosas por mi parte, es el siguiente: «Está claro que el sabio alemán no modificó deliberadamente el título de Copérnico. Está claro que pensaba traducir exactamente. Pero al no creer en la existencia de orbes celestes (Copérnico sí creía en ella) involuntariamente, y sin darse cuenta, sustituyó orbe por cuerpo, y así desvirtuó toda la interpretación de la obra de Copérnico» (Koyré, 1977: 258-259. Subrayado del original).^[1]

2. Ciencia e ideología.

2.1. Lemaître, Hoyle y Pío XII.

Una de las razones que arguyó Fred Hoyle (1915-2001) para oponerse a la teoría del Big Bang^[2] y empecinarse en su propia teoría del estado estacionario del universo radicaba en que la idea de que el universo había tenido un principio conllevaba filosóficamente que un principio implica una causa y, por consiguiente, un creador. Y, dado que Georges Lemaître (1896-1966), el padre de tal teoría, era un sacerdote católico,^[3] su teoría no habría sido más que un subterfugio para justificar sus propias creencias en el relato bíblico. Y ello a pesar de que el trabajo de Lemaître era un trabajo estrictamente matemático y una consecuencia lógica de los trabajos de Einstein. Es más, parece ser que el propio Papa Pío XII también malentendió el trabajo científico de Lemaître^[4] – aunque en un sentido distinto al de Hoyle– lo cual parece que disgustó al cosmólogo belga cuya postura al respecto había sido ya dejada clara en 1936: «El científico cristiano debe dominar y aplicar con sagacidad la técnica especial adecuada a su problema. Tiene los mismos medios que su colega no creyente. También tiene la misma libertad de espíritu, al menos si la idea que se hace de las verdades religiosas está a la altura de su formación científica. Sabe que todo ha sido hecho por Dios, pero sabe también que Dios no sustituye a sus creaturas. La actividad divina omnipresente se encuentra por doquier esencialmente oculta. Nunca se podrá reducir el Ser supremo a una hipótesis científica. La revelación divina no nos ha enseñado lo que éramos capaces de descubrir por nosotros mismos, al menos cuando esas verdades naturales no son indispensables para comprender la verdad sobrenatural. Por tanto, el científico cristiano va hacia adelante libremente, con la seguridad de que su investigación no puede entrar en conflicto con su fe. Incluso quizá tiene una cierta ventaja sobre su colega no creyente; en efecto, ambos se esfuerzan por descifrar la múltiple complejidad de la naturaleza en la que se encuentran sobrepuestas y confundidas las diversas etapas de la larga evolución del mundo, pero el creyente tiene la ventaja de saber que el enigma tiene solución, que la escritura subyacente es al fin y al cabo la obra de un Ser inteligente, y que por tanto el problema que plantea la naturaleza puede ser resuelto y su dificultad está sin duda proporcionada a la capacidad presente y futura de la humanidad. Probablemente esto no le proporcionará nuevos recursos para su investigación, pero contribuirá a fomentar en él ese sano optimismo sin el cual no se puede mantener durante largo tiempo un esfuerzo sostenido. En cierto sentido, el científico prescinde de su fe en su trabajo, no porque esa fe pudiera entorpecer su investigación, sino porque no se relaciona directamente con su actividad científica» (Citado en Artigas, 1995).

2.2. La quinina, los jesuitas y los protestantes.

Cuando la quina o corteza de jesuita, que durante mucho tiempo fue el único remedio eficaz contra la malaria, fue traída a Europa en el siglo XVII los médicos protestantes negaron sus efectos beneficiosos precisamente porque se entendió como una especie de arma secreta vaticana. El propio Alexander von Humboldt alude a esta aversión de los protestantes hacia la quinina con las siguientes palabras: «It almost goes without saying that among Protestant physicians hatred of the Jesuits and religious intolerance lie at the bottom of the long conflict over the good or harm effected by Peruvian Bark» (Citado en Anónimo1).^[5]

3. La solidaridad conceptual entre varias ciencias.

Ahora bien, los problemas de aceptación de algunos paradigmas científicos no siempre vienen de la mano de prejuicios pre y/o metacientíficos, sino que otras muchas veces están originados en el hecho de que lo mantenido en un determinado campo científico se muestre incongruente con las tesis aceptadas como seguras en otro cambio campo científico. Cuando esto ocurre, las tesis novedosas en una determinada ciencia son puestas en entredicho hasta que la ciencia desde la que proceden las objeciones no cambie su propio paradigma. Se pueden multiplicar los ejemplos de esta cuestión, pero, en aras de la brevedad, me voy a referir a algunos casos notorios.

3.1. El heliocentrismo y la paralaje.

El sistema heliocéntrico copernicano fue aceptado por parte de muchos matemáticos y astrónomos desde muy temprano. A título de ejemplo, baste citar que el *De revolutionibus orbium coelestium*, de N. Copérnico, que había aparecido en 1543, era ya recomendado como lectura en la cátedra de Astrología de la Universidad de Salamanca en 1561 y, en 1594, su lectura se declaraba ya obligatoria. Ahora bien, son de sobra conocidos los problemas de la aceptación del copernicanismo. Y las razones que avalaban las objeciones con respecto al copernicanismo no solamente estaban originadas en cuestiones de hermenéutica bíblica o en la cerrazón de los geocentristas; había también razones de índole científica. Quizás la principal de ellas era la siguiente: Si es cierto que la tierra se mueve alrededor del sol, entonces este movimiento de la tierra alrededor del sol debería producir cambios significativos en la posición relativa de las estrellas fijas, a menos que éstas estuviesen a una distancia tan inmensa de la tierra que la órbita terrestre fuese despreciable en comparación con tal distancia. Y el admitir estas fantásticas distancias fue un acto de fe no avalado por ninguna evidencia. De hecho, no comenzaron a hacerse razonable hasta que Galileo no comenzó a usar el telescopio y no han podido ser evaluadas con exactitud hasta el siglo XIX. En realidad Tycho Brahe rechazó el heliocentrismo por esta razón. Brahe estaba convencido que la Tierra permanecía estática en relación al Universo porque, si así no fuera, deberían poder apreciarse los movimientos aparentes de las estrellas. Sin embargo, aunque tal efecto existe realmente y se denomina paralaje, la razón por la cual no lo comprobó es que tal paralaje no puede ser detectada con observaciones visuales directas. Las estrellas están mucho más lejos de lo que se pensaba razonable en la época de Tycho Brahe. La consecuencia de ello es que Tycho Brahe tuvo que proponer un sistema híbrido de compromiso entre el heliocéntrico y el geocéntrico (sistema tiónico) consistente en suponer que el sol y la luna giraban en torno a la tierra mientras que los demás planetas lo hacían en torno al sol.

3.2. La aceleración de un grave en caída libre y el vacío.

La idea galileana de que dos graves de distinto peso caen a la misma velocidad si parten desde el mismo punto y su idea de inercia no eran posibles más que bajo hipótesis de la existencia del vacío en la naturaleza. Pero de lo que no tenía ninguna evidencia empírica el propio Galileo era precisamente de la posibilidad de la existencia del vacío. En realidad, como es sabido, Galileo murió en 1642 sin tener esta prueba.^[6] Será precisamente al año siguiente de su muerte cuando su discípulo Evangelista Torricelli ideó el experimento que lleva su nombre. De modo que las propuestas galileanas sobre la inercia y sobre la aceleración que sufre un grave en caída libre son las que obliguen a la física buscar la existencia real del vacío en la naturaleza. Pero el experimento de Torricelli obligó a cambiar otro de los dogmas de la física aristotélica: el dogma de que el elemento aire no tenía gravedad o, por decirlo de otro modo, tenía una gravedad negativa, como el elemento fuego. Precisamente la prueba de que el aire tenía gravedad vendrá de la aplicación que haga B. Pascal del experimento de Torricelli en su propio experimento del Puy de Dôme (Koyré, 1977: 350-376).^[7]

3.3. Lyell, Darwin y Lord Kelvin.

Finalmente quiero aludir a otro caso en que las objeciones a una teoría científica vinieron de la mano de una ciencia distinta. Cuando se publica *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), de Ch. Darwin, el hecho de la evolución estaba en el ambiente geológico y biológico europeo. En aquel momento el actualismo o uniformismo estaba bastante bien asentado entre los geólogos, al menos desde la publicación de los *Principles of Geology* (1830-1833), de Charles Lyell (1797-1875). Por su parte, el evolucionismo biológico contaba con una teoría, que si bien era muy discutida, era la única existente en su momento. Me refiero a la teoría de Jean-Baptiste de Monet, caballero de Lamarck (1744-1829) y expuesta en su *Philosophie Zoologique* (1809), que se puede resumir en las siguientes palabras: «Las variaciones

en las circunstancias para los seres vivos, y sobre todo para los animales, producen cambios en sus necesidades, en sus hábitos y en el modo de existir, y si estos cambios dan lugar a modificaciones o desarrollos en los órganos o en la forma de sus partes, se debe inducir que insensiblemente todo cuerpo viviente cualquiera debe variar en sus formas o sus caracteres exteriores, aunque semejantes variaciones no llegasen a ser sensibles más que después de un tiempo considerable» (Lamarck, 1910: 69). Ahora bien, lo mismo el uniformismo geológico de Lyell que su versión biológica, el darwinismo, necesitaban de muchísimos millones de años para que los mecanismos propuestos por Lyell y Darwin fuesen efectivos. Y aquí es donde entra en juego el escollo con el que se encuentran ambas teorías; escollo que le viene nada menos de que la sacrosanta física y de quien en aquel momento era la figura más preeminente de la física: Sir William Thomson, primer barón Kelvin, o Lord Kelvin (1824-1907).

Thomson también es conocido por su determinación errónea de la edad de la Tierra. Consideró que la Tierra había sido inicialmente una esfera a temperatura homogénea, completamente fundida, y que desde entonces se había ido enfriando por la superficie, siendo el calor transportado por conducción. La idea era que, con el paso del tiempo, el gradiente térmico en la superficie terrestre iba disminuyendo con lo que, a partir de los datos experimentales de dicho gradiente podía encontrarse la edad de la Tierra. A partir de esas presunciones y los datos halló una edad de entre 24 y 100 millones de años, en gran desacuerdo con las estimaciones por parte de los geólogos que estimaban necesaria una edad mucho mayor, pero de acuerdo con las de los astrónomos, que consideraban que el Sol no podía tener más de 100 millones de años. Dado su enorme prestigio, esta determinación de la edad de la Tierra fue muy respetada por los científicos de la época, constituyendo uno de los principales escollos a la credibilidad de la teoría de la evolución de Charles Darwin. Hasta tal punto fue afectado Darwin por este escollo que él mismo se hizo un poco lamarckiano, dado que el lamarckismo requería menos tiempo para explicar los cambios evolutivos.

El cálculo de Lord Kelvin resultó erróneo debido a que consideró que el calor era transportado sólo por conducción cuando, en realidad, la principal contribución es por convección. La convección es una de las tres formas de transferencia de calor y se caracteriza porque ésta se produce a través del desplazamiento de partículas entre regiones con diferentes temperaturas. La convección se produce únicamente en materiales fluidos. Uno de los antiguos colaboradores de Thomson, John Perry, descubrió que la introducción de la convección en las ecuaciones mantenía elevado el gradiente de temperatura aunque hubiera transcurrido mucho tiempo. John Perry señaló a Thomson esta fuente de error, pero entraba en contradicción con lo que se sabía del manto terrestre (que para las ondas sísmicas se comporta como un sólido y, por lo tanto, no podría haber convección). Perry señaló que una sustancia puede comportarse como un sólido a corto plazo y un líquido a largo plazo (Vg. la cera) pero Thomson no tuvo en cuenta sus objeciones y Perry, amigo de Thomson, no insistió al respecto (England, Molnar y Richter, 2007).

4. Conclusiones.

1. La historia de los acontecimientos científicos no es un ente autónomo sino que es solidaria, lo mismo con el devenir de cualesquiera otros acontecimientos históricos en general que con posturas teóricas metacientíficas o prejuicios de la más diversa índole.
2. Hasta tal punto es esto así que, cuando se produce un cambio en alguna ciencia en particular, las demás ciencias tienen que revisar sus posturas, si es el caso que tales posturas no son solidarias con los cambios producidos en la primera ciencia.
3. Ello nos muestra que un cambio de paradigma en una ciencia particular puede no ser comprendido correctamente hasta que otras ciencias no cambian también aquellos presupuestos paradigmáticos que se muestran inconsistentes con él.
4. El progreso científico (si tal cosa existe) es, por tanto, un continuo entretejer en el que un cambio de paradigma en una ciencia dada requiere que las demás amolden sus presupuestos a ese cambio. Mientras que tal amoldamiento no se produce el propio paradigma de la ciencia en que se ha producido el cambio

estará en entredicho.

5. Y esto, como he procurado hacer ver, también se da con respecto a otros saberes o ideologías ajenos a la ciencia estrictamente hablando.

5. Bibliografía.

Anónimo1. http://en.wikipedia.org/wiki/Jesuit%27s_bark

(Consultado el 19 de febrero de 2010).

Artigas, Mariano. 1995. «Ciencia y fe: el origen del universo. Georges Lemaître: el padre del big-bang», en <http://www.unav.es/cryf/georgeslemaitreelpadredelbigbang.html>

(Consultado el 23 de febrero de 2010).

England, Philip C., Peter Molnar y Frank M. Richter. 2007. «John Perry's neglected critique of Kelvin's age for the Earth: A missed opportunity in geodynamics», en *Geological Society of America Today*, 17/1, pp. 4-9.

Disponible en:

<http://www.geosociety.org/gsatoday/archive/17/1/pdf/i1052-5173-17-1-4.pdf>

Farrell, John. 2005. *The Day without Yesterday: Lemaître, Einstein, and the Birth of Modern Cosmology*. Nueva York: Thunder's Mouth Press.

Koyré, Alexandre. 1977. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos. Madrid: Siglo XXI.

Koyré, Alexandre. «Pascal como científico», en Koyré, 1977, pp. 350-376.

Koyré, Alexandre. «Traduttore-traditore: A propósito de Copérnico y Galileo», en Koyré, 1977, pp. 258-260.

Lamarck, Jean-Baptiste. 1910. *Filosofía zoológica*. Valencia: F. Sempere y Compañía Editores [1809].

Pascal, Blaise. 1976. *Œuvres Complètes*. Edición de J. Chevalier. París: Gallimard.

Silk, Joseph. 2005. *On the Shores of the Unknown. A Short History of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.



FILOSOFÍA Y CIENCIA DESDE POLO

Juan A. García González. Universidad de Málaga

A mí me corresponde, en esta jornada, exponer la posición de Leonardo Polo acerca de la relación entre ciencia y filosofía. Pero, propiamente, no voy a cumplir con este cometido; pues lo que quiero es exponer una idea personal, que incluso aún no he terminado de pensar, acerca de la relación de fundamentación que guarda la filosofía para con la ciencia. O, más exactamente, no toda la filosofía, sino aquella que se llamó filosofía primera: la metafísica. Como las ciencias no son la ciencia, así tampoco las filosofías son la filosofía; en particular, sabemos que Polo distingue la metafísica de la antropología. Y aquí, esa relación de fundamentación de la que hablaré, remite sólo a lo que se conoce como metafísica; y ni siquiera a toda ella, sino principalmente a la ontología predicamental.

Sí diré que Polo es muy amigo de la ciencia. En su obra no se advierten críticas al quehacer científico, sino un uso abundante de nuestros conocimientos científicos. Pienso en *La cibernética como lógica de la vida*, que es el título de uno de sus artículos^[8]; en la exposición de la teoría de la evolución de los organismos para introducir el

[9]

estudio de la ética como organización del tiempo humano en su *Ética*. Como también en los estudios de Polo sobre la mecánica de Newton (en concreto sobre el problema del tercer cuerpo, del que antes nos han hablado); sus alusiones a la noción de campo, a las matemáticas no lineales, etc. Juan Arana nos acaba de contar cómo le pidió Polo, en una estancia en Sevilla, un buen libro sobre neurociencia. A Polo le gusta conocer todo aquello de cuanto la ciencia nos informa.

Y, sin embargo, la ciencia la alcanza el hombre con el ejercicio de sus diversas operaciones intelectuales, las

[10]

que Polo ha distinguido en su *Curso de teoría del conocimiento*. Y sucede que todas las operaciones intelectuales están sometidas al límite mental: el límite precisamente es la operación, mientras que su abandono requiere hábitos intelectuales, adquiridos o innatos. Y para la filosofía, en cambio, Polo propone como método -un método pluridimensional- el abandono del límite mental. En esta medida, la filosofía se distingue y separa de la ciencia, como el abandono respecto del límite que se abandona. En contra de la tesis que aquí se ha mantenido, según Polo habría que distinguir filosofía y ciencia; incluso aunque concediéramos a ésta el rango de una filosofía segunda, englobada en el ámbito del humano deseo de saber.

Dado el breve tiempo de que dispongo, y para no alargar más esta sesión y dar paso al coloquio, me limitaré ahora ya a señalar la relación de fundamentación -la exclusiva relación de fundamentación- que, en mi opinión, tiene la filosofía con respecto a las ciencias; y lo haré con base en unos ejemplos. Ya digo, de todas las maneras, que ésta es una aportación mía; no estrictamente poliana, aunque sí sigue su inspiración. Son sólo dos ejemplos.

El primero es el lenguaje hablado. Hablar se basa en la capacidad fonética del hombre: que dispone de un sistema respiratorio, inspiración y expiración; una tráquea, una glotis y unas cuerdas vocales; una lengua, que en ocasiones fricciona con los dientes y en otras con el paladar; etc. Los médicos, en particular otorrinolaringólogos, y logopedas se ocupan del funcionamiento de esa capacidad del hombre. Algo completamente distinto del contenido de lo que se dice: uno puede usar su capacidad locutiva para rezar, chillar, declamar poesías, maldecir o pronunciar una conferencia. Todo esto, claro, si aquella capacidad no falla. Esta capacidad es entonces el fundamento del discurso; que permite luego una diversidad de contenidos, enteramente al margen de ella.

El segundo ejemplo es la televisión. Se trata de un invento, un artificio, que permite capturar y codificar una escena, imagen y sonido, para enviarla después a través de ondas; y finalmente recibirla y reproducirla en un receptor de televisión. De este proceso se ocupa seguramente la ingeniería electrónica, o de telecomunicaciones. Pero con estricta independencia de los contenidos televisivos; pues quizá se emita una película, un documental, un concurso o un anuncio. Todo ello posible sólo si funciona la televisión, y al margen de cómo sea este funcionamiento.

Pues resulta que la inteligencia humana depende, al menos para empezar a actuar, de la información que el universo le suministra; de la experiencia nace la ciencia: nuestro conocimiento intelectual empieza por la abstracción. Decimos que la inteligencia depende de los sentidos, y los sentidos -como el entero cuerpo humano- están también en el universo, y se activan cuando les llega una información del exterior. A partir de la información recibida, el hombre es capaz de lograr saber mucho: experimenta, correlaciona unas cosas con otras, busca cómo entender lo que sucede ahí delante; y elabora ciencias de todo género. Pero todo ello es posible porque hay un universo que proporciona información al hombre; y, claro está, porque existe el hombre: que es capaz de captarla y de abstraerla, de enterarse de ella. Las noticias recibidas pueden informar de cosas muy heterogéneas, como múltiple y diverso es el saber humano, como múltiple y diversa es la realidad misma; pero siempre sobre la base de una transmisión de información sin la cual la inteligencia humana es incapaz de comenzar a actuar. El universo físico son estos procesos externos de información, a partir de los cuales la inteligencia humana capta noticias y genera las ciencias.

Pues entonces, habrá un saber, como la ingeniería en el caso de la televisión o la logopedia en el caso del lenguaje, que atiende al universo como principio del saber humano; será un saber sobre lo fundamental, básico y primario: sobre el funcionamiento de nuestro conocimiento en cuanto posibilitado por unos previos procesos de información; y será una saber un tanto al margen del contenido de esa misma información. Y ese saber es al que Polo llama física de causas; y que a mí me parece que es el primitivo sentido que tuvo la metafísica, y al que hoy

denominaríamos ontología predicamental.

Las ciencias, desde este punto de vista, son autónomas con respecto a la metafísica. Se desarrollan de acuerdo con la capacidad de la inteligencia humana; y de ese desarrollo deriva el progreso técnico, al que estamos tan agradecidos. Cuando las cosas van bien, la inteligencia humana hace avanzar ciencia y técnica sin demasiados problemas. Sólo cuando hay una crisis -debida a los factores que sean-, una crisis de fundamentos, como cuando uno pierde el habla, sólo entonces se acude a la metafísica como se acude al logopeda: para ver si el conocimiento funciona y cómo lo hace, si le llega información o marcha a la deriva; para averiguar si nuestro conocimiento está basado en la realidad o no. Y entonces viene la filosofía en ayuda de la ciencia, a recordarle que la realidad extramental, que permite el pensamiento de los hombres, no se identifica en cambio con él; sino que es tan sólo el principio, la causa de la información a partir de la que se despliega el saber humano.

No diré más: elaboren ustedes los ejemplos. Con todo, si haré una última precisión. No digo que la filosofía se reduzca a un arbitraje sobre el conocimiento mismo, y luego las ciencias a desarrollar lo que de hecho conocemos. Esta es una postura muy propia de alguna filosofía de la ciencia contemporánea, y de raíz obviamente kantiana. No digo eso, porque el funcionamiento de nuestro conocimiento, en cuanto que tiene un antecedente previo, requiere de la realidad extramental, del valor causal de la información. Esto, y no una mera crítica del conocimiento, es lo que estudia la ontología predicamental; aunque, naturalmente, no pueda hacerlo ignorando la propia actividad cognoscitiva. En efecto, la causalidad extramental se conoce, se torna explícita -según lo dice Polo-, en pugna con la operación mental.



**SUFRIMIENTO, ENFERMEDAD Y DOLOR
DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL
Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra**

1. Planteamiento

Inicialmente el hombre no tenía que ver con el mal en sus diversas modalidades: físico, psicológico, ético, interior. No estaba hecho para corresponderse sino sólo con el 'árbol de la ciencia del bien'; no con el del 'bien y del mal'. Pero desde el inicio el hombre se correspondió libremente con él. Tras la primera vinculación apareció la debilidad humana externa e interna que en el relato bíblico se expresa diciendo que el hombre 'estaba desnudo'. ¿De qué? En el fondo, de su estrecha coexistencia con Dios, es decir, estaba separado de su fuente vivificadora, pues tener que ver libremente con el mal supone el alejamiento del núcleo personal humano con el Dios personal, que es bueno. Pero como la intimidad humana es raíz activa de todas las potencias de que el hombre dispone, tras dicha separación apareció la debilidad en todas ellas, su alejamiento de la intimidad y su tendencia al desorden. En eso estriba el dolor físico, la enfermedad y la muerte, así como el mal moral y, sobre todo, el mal interior, es decir, la carcoma en la intimidad humana ^[11].

El hombre es un ser compuesto, no simple. Está conformado por una serie de capas reales más o menos unidas, que se distinguen jerárquicamente entre sí, es decir, según su mayor o menor importancia, la cual se mide en orden a su superior o inferior vitalidad, actividad. En una primera aproximación podemos distinguir, al menos, cuatro dimensiones humanas. La primera y superior es el quien personal novedoso e irreplicable que uno es. Aunque esta intimidad no sea más compleja que las demás dimensiones humanas inferiores, no es, sin embargo,

simple, pues en ella no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, sino que se pueden distinguir –como veremos– diversas alturas. A ella sigue la segunda, el yo, que no es la persona que uno es, pues conocemos nuestro yo, pero no acabamos de saber quien somos. “La fórmula ‘yo sé quien soy’ es incorrecta, incluso ridícula. Quien soy sólo lo sabe Dios”^[12]. Además, el yo no es nativamente unitario, pues en él cabe distinguir –como se verá– dos dimensiones, una que se corresponde con nuestra inteligencia y otra con nuestra voluntad. Tampoco es novedoso e irrepetible, pues de él caben variadas tipologías, usuales en psicología. Estas dos dimensiones inescindibles –persona y yo–, entrevistas en la filosofía medieval^[13] y explícitas en la contemporánea^[14], son las más altas del compuesto humano^[15].

Una tercera zona humana, inferior a las precedentes, la conforman las dos facultades inmateriales, la inteligencia y la voluntad. Que ninguna persona humana se reduce a ellas –por muy desarrolladas que éstas estén– es patente. Para notarlo, basta preguntárselo. Éstas, a su vez, presentan multiplicidad de dimensiones internas, pues está claro que no todo pensamiento o todo querer está a la misma altura. En efecto, la inteligencia consta de diversas vías operativas (con actos y hábitos propios) que son jerárquicamente distintas; y, asimismo, en la voluntad no todo acto y no toda las virtud son equivalentes, sino que unos y otras son superiores a otros distintos^[16]. La cuarta y última capa humana, la inferior está conformada por todas las potencias y funciones humanas con soporte orgánico (sentidos, apetitos, movimientos, funciones vegetativas, etc.) que componen la corporeidad humana^[17]. Como se puede apreciar, en esta última franja la complejidad es mucho mayor que en las anteriores, y la distinción entre sus elementos también es según superioridad e inferioridad, pues unas potencias son más cognoscitivas, apetitivas, etc., que otras y, a la par, sus respectivos órganos son más vitales y más complejos que los de las otras^[18].

Presentado en relieve el mapa del compuesto humano –aunque a gran escala–, se advierte enseguida que la realidad humana está conformada por cimas, mesetas, llanuras y valles. Pero como se trata de un terreno real y no de un plano ideal, hay que advertir que todas sus áreas están sometidas al cambio, pudiendo ser éste positivo o negativo, es decir, pudiendo dar lugar a nuevas y rápidas altitudes o a fuertes y veloces erosiones en cada una de las dimensiones humanas. Como en este trabajo se debe atender a los cambios negativos (aunque éstos no se pueden explicar sin las dimensiones positivas), hay que advertir desde el inicio que éstos pueden afectar a cada uno de los aludidos niveles humanos.

Ahora bien, para explicar el distinto nivel de negatividad, se puede proceder de dos modos: empezar por las negaciones humanas superiores, porque desde las cumbres se divisa y explica mejor el resto del paisaje, aunque este enfoque sea más difícil, dado que pocos son los amantes de las alturas, al menos por el esfuerzo que supone alcanzarlas; o comenzar por las carencias humanas inferiores, perspectiva que es más pedagógica por más asequible al común de los hombres, ya que el terreno llano es el más frecuentado. Como el expositor no puede encuadrar a ningún lector en uno u otro plano, propone lo siguiente: proceder desde arriba hacia abajo. Con todo, si el lector prefiere proceder a la inversa, puede comenzar por el epígrafe último y terminar por el que a continuación se expone.

2. El mal en la intimidad

La intimidad humana está conformada por varias raíces cuya distinción mutua es jerárquica. Estas son las siguientes: la coexistencia libre, el conocer y el amar personales^[19]. ‘Coexistencia’ es un término reciente cuyo significado no equivale al clásico de sociabilidad, ni tampoco al moderno de intersubjetividad^[20]. Estos dos últimos son en cierto modo equivalentes, pues ‘ser social por naturaleza’ designa la capacidad humana de estar nativamente abierto a los demás en todas las ‘potencias’ humanas (inteligencia, voluntad, sentidos), mientras que ‘intersubjetividad’ denota la activación en unas u otras direcciones concretas y respecto de los demás de esas

potencias manifestativas humanas (lenguaje, cultura, técnica, economía, etc.). Sin embargo, 'ser coexistente' expresa una realidad humana que es más radical y previa que las diversas posibilidades sociales de que alguien es capaz y, asimismo, que las acciones reales humanas que uno entabla de hecho con los demás, pues 'persona' indica 'apertura personal', la cual es incomprensible sin la existencia de otras personas; es decir, denota relación constitutiva a otras personas^[21], de modo que una persona sola es constitutivamente imposible^[22].

Ahora bien, la coexistencia personal es libre, es decir, está atravesada de libertad personal. Esto indica que, así como cada quien es una apertura o relación personal novedosa y distinta respecto de las demás personas, esa apertura o relación es libre, no necesaria. Por eso cada quien puede ratificar libremente la apertura personal nativa o puede asimismo clausurarla. De otro modo: la libertad no es una propiedad de la voluntad y de sus actos, sino constitutiva del núcleo personal de cada quien (aunque no la manifieste en su voluntad)^[23]. Cada quien es una libertad distinta^[24]. Si se tiene en cuenta que la coexistencia personal libre está nativamente referida a Dios, de quien depende la creación de cada persona como nueva y distinta, el mal en este nivel de intimidad no es nativo, sino libremente adquirido, y significa, obviamente, no desear corresponderse existencialmente con el Creador, lo cual significa, a la par, no querer ser la persona que se es y que se está llamada a ser (si libremente se acepta serlo).

Con esa negación personal, que es autonegación, no sólo se pierde progresivamente la vinculación con la fuente del ser personal humano, sino que, asimismo, se va perdiendo el propio ser personal. Obviamente, esa pérdida es libre, pero no depende exclusivamente de la libertad personal humana el recuperar la pérdida en el ser. Lo que precede indica que la libertad se decide respecto de su propio ser^[25] y no sólo respecto de asuntos menores (como enseña la ética). Pero como con esa errónea decisión no se puede alcanzar la culminación humana, en esa tesitura se empieza a sospechar que tal culminación es imposible. Como en ese estado se advierte que la libertad se puede ejercer sobre asuntos menores a la propia persona, pero no respecto de nada que encumbra a ésta, y que, además, esas elecciones menores no satisfacen el anhelo de la libertad, se acaba por considerar que la libertad es –como sostuvo Heidegger^[26]– respecto de la nada, o que es –como pensó Sartre^[27]– absurda, una pasión inútil.

Pero el mal en la intimidad afecta todavía a capas que –aunque no están separadas de lo anterior– todavía son más profundas. El conocer personal es la verdad personal, nuestra luz radical, el sentido personal que cada uno es^[28]. Todo conocer se corresponde con un tema propio. Así, el ver con los colores; el oír con los sonidos; la memoria con los recuerdos; la razón con las ideas; etc. El tema del conocer personal es Dios, pues sólo él puede otorgar el sentido personal que cada uno somos, sentido que supera nuestro propio alcance y, por supuesto, el de los demás. A este nivel también se puede decir que cada uno es una 'vocación' divina distinta^[29]. Pues bien, el mal libremente aceptado a ese nivel supone la pérdida progresiva del sentido personal, reducción que se admite cuando no se busca o se rechaza el sentido personal que Dios nos otorga. Superior al conocer personal es el amor personal. De modo parejo a como el conocer personal es distinto, por superior, al de la razón humana, el amar personal es distinto, por superior, al querer de la voluntad^[30]. Es propio del amor personal, primero, la aceptación personal y, correlativamente, el otorgamiento personal, sobre todo respecto del ser divino y, consecuentemente, respecto de las demás personas. El mal en este ámbito supone la pérdida del amor personal distinto que cada uno es. Esta pérdida, como las precedentes, admiten una variada gama de posibilidades, que en este caso va desde el desamor al odio.

Como se puede apreciar, los radicales personales miran al futuro, no al temporal, sino al que está más allá del tiempo. están referidos a lo nuevo, porque Dios es la novedad que no envejece; una novedad no definitivamente alcanzada en esta vida; un futuro, en la otra, que nunca puede devenir pasado. Consecuentemente, la pérdida progresiva –o definitiva– de los radicales personales conlleva, al menos, una mirada mortecina respecto del futuro, es decir, una falta de esperanza en la vida poshistórica para la libertad

personal^[31] y una falta de fe para el conocer personal^[32]. Males de este nivel, son por ejemplo, la tristeza, la desesperación, la angustia, etc.

3. El mal en el yo

Caben dos tipos de yo: el ideal y el real. A lo largo de la historia de la filosofía ha habido concepciones divergentes del yo^[33]. En la práctica se suelen dar confusiones entre el yo ideal y el real, pero es muy conveniente distinguirlos.

El yo ideal es el yo que nos formamos como un modelo de nuestra personalidad y al que tendemos a amoldar todas las acciones de nuestra vida. Si ese yo no responde a la persona que cada uno es y se tiende a fijarlo, tal actitud es fuente de enfermedades psiquiátricas: psicosis, neurosis, esquizofrenias, etc. Éste es el peor mal del yo, pues expresa la pérdida del ser personal. En efecto, la persona humana que desiste de alcanzar el sentido personal propio, se traza un yo ideal, un constructo en que fija su sentido. Como éste no responde al sentido personal que se es y carece de intimidad, la persona falsea su sentido e intimidad. Pero como nota que ese yo es superior a la realidad externa, intenta dominar a través de él la exterioridad. Con la pérdida del sentido personal aparece la pérdida del valor del futuro, del proyecto, lo cual se manifiesta en las enfermedades psiquiátricas en el intento del paciente en comprenderse según el pasado y prolongar sin cambios su situación presente.

El yo real consta de dos dimensiones: una superior que conoce, activa, personaliza, las facultades inmateriales humanas –inteligencia y voluntad–; y otra inferior que conoce, vivifica, matiza, las facultades corporales humanas. La primera es superior, dado que las facultades superiores son inmateriales y, por eso, cuesta menos activarlas, iluminarlas, aportarles para que crezcan. Además, éstas son más cercanas al yo que las corporales. La primera dimensión del yo, la que se corresponde con la inteligencia y la voluntad, dispone, a su vez, de dos dimensiones: una superior que atraviesa de sentido o esclarece nuestra voluntad; y otra inferior que ilumina nuestra inteligencia. La primera es superior porque cuesta más activar la voluntad que la inteligencia, dado que la voluntad no es cognoscitiva, de modo que el yo se emplea más a fondo en ella. También es superior porque la voluntad es más cercana al yo que la inteligencia. En efecto, a uno se le mide más por lo que quiere que por lo que piensa^[34]. Expuestas de modo sumario y en sentido positivo estas dimensiones del yo, atendamos ahora al mal en ellas.

El mal en el yo real radica en la actitud de la persona que, por desistir de alcanzar progresivamente el sentido de su intimidad, pretende recobrarlo en el yo, o sea, quien intenta, por así decir, convertir su yo en un espejo de su propio sentido personal. Pero la persona que quiere cobrar el sentido de su intimidad en su yo pretende un imposible, porque el yo carece de intimidad y de sentido personal irrepetible. En efecto, el yo real admite muchas tipologías psicológicas, que son lo que los psicólogos denominan distintos tipos de personalidad^[35].

Que el yo real no es la persona es manifiesto, porque ésta es –como se ha indicado– novedosa, irrepetible y, por tanto, no admite tipologías. Pero como el yo no es un quién, no responde personalmente. A falta de respuesta personal, se empieza a sospechar que no se es persona. Como se puede apreciar, el mal en el yo es expresión de la pérdida del ser personal, su no responder a la persona que se es. Dado la persona es una coexistencia distinta, el yo despersonalizado no manifiesta lo distinto de la persona, sino que tiende a copiar modelos. Asimismo, siendo la persona una libertad distinta, el yo escindido de ella no dispone de las potencias humanas según la vinculación de ellas a la intimidad, sino que usa de ellas. Si tal yo se separa del conocer personal, no ilumina las potencias humanas de acuerdo con el propio sentido personal, sino que tiende a despersonalizarlas. Al desvinculase tal yo, en fin, del amar personal, en vez de admitir y aportar, tiende a recibir y a exigir. Como se ve, por ser éste superior a todas las potencias humanas, barniza con ese progresivo sinsentido personal cuanto toca. En suma, el mal del yo es el mal en la ética, o si se quiere, el relativismo ético.

Tanto la intimidad humana (acto de ser) como el yo (esencia) y sus potencias superiores (inteligencia y

voluntad) son inmateriales. En ellas el mal no es nativo. Incluir en ellas el mal por naturaleza equivaldría a inculpar a Dios del mismo, porque mientras lo corpóreo lo recibimos en herencia de nuestros padres, lo espiritual lo recibimos directamente de él. Todo mal inherente en estas dimensiones humanas es libremente adquirido. En cambio, en el cuerpo (naturaleza humana) los males son heredados, pero además pueden ser adquiridos. Como es sabido, la tradición cristiana protestante sostiene que la naturaleza humana está enteramente corrupta. La católica, en cambio, enseña que dicha naturaleza no está corrompida, sino herida. Ésta añade que el hombre está naturalmente inclinado al mal. Esto se puede explicar diciendo que, como es misión del alma vivificar al cuerpo, al notar ésta las deficiencias y malas inclinaciones corpóreas, nota nativamente esa mala inclinación. Pero la mala inclinación nativa, el desorden, no es del alma, sino del cuerpo, aunque afecte a la unión entre ambos.

Si el mal no pertenece nativamente a neurálgico del hombre, lo que tiene sentido personal es apartarse de él y paliarlo, en la medida de lo posible, en el cuerpo. Como lo más radical del hombre está nativamente diseñado para el bien, pues carece de corrupción nativa, eso indica que el hombre puede prescindir del mal en esos planos, es decir, no está obligado a aceptarlo en su intimidad, en su yo y en sus facultades superiores. Sin embargo, el mal corpóreo es inevitable y, además, termina con la muerte. De manera que en este plano el hombre no tiene más remedio que aceptarlo. Sin embargo, si se pregunta qué sentido tiene aceptar el mal a ese nivel, la respuesta correcta sólo puede ser –teniendo en cuenta la distinción de planos en el hombre– que se acepte para sacar mayor bien en los niveles humanos superiores. Con todo, aceptar el mal no comporta comprenderlo, porque – como veremos– el mal es incomprendible.

4. Los males en la inteligencia y en la voluntad

La inteligencia tiene varias vías operativas. No son lo mismo, por ejemplo, la ‘razón teórica’ y la ‘razón práctica’, pues es claro que no es lo mismo dominar una ciencia que ser prudente. Tampoco son equivalentes el proceder formal de la inteligencia que permite formar disciplinas como la lógica o las matemáticas que ese otro uso de la razón que permite desentrañar la realidad física. A la par, en las diversas vías racionales, la inteligencia cuenta con múltiples dimensiones: ideas, actos y hábitos. Éstos elementos son distintos en cada uno de dichos caminos procedimentales de la razón. Pues bien, como el objeto propio de la inteligencia es la verdad, males de la inteligencia son la ignorancia y el error. Caben muchas verdades sobre temas distintos. En otros, en cambio, no caben verdades, sino verosimilitudes. Tanto respecto de unas como respecto de otras el crecimiento progresivo de la inteligencia lo constituyen los hábitos. Por tanto, el peor de los males en esta potencia es la carencia de ellos. En efecto, la inteligencia crece en la medida en que conoce más verdad y verosimilitud. Si alcanza verdades teóricas, indiscutibles adquiere hábitos teóricos; si conoce verosimilitudes prácticas, adquiere con mayor o menor intensidad hábitos prácticos. Tanto en un caso como en otro, el peor enemigo de la inteligencia es el relativismo veritativo.

La voluntad es más unitaria que la inteligencia, pues no ofrece diversas vías operativas sino sólo una, porque a distinción de la pluralidad de verdades que la inteligencia puede alcanzar al conocer diversos campos temáticos, en el fondo, la voluntad sólo tiene un último fin, el bien último. De ahí que crezca en la medida en que se acerque más a él y que se debilite en caso contrario. El crecimiento de la voluntad lo conforman las virtudes. Dada la aludida unidad, aunque respecto de la voluntad cabe distinguir entre multiplicidad de bienes, de actos y de virtudes, en rigor, todos ellos se dan muy unidos. Así, no cabe conseguir el bien último prescindiendo de los bienes mediales; no cabe crecimiento en las virtudes sin ejercicio de nuevos actos; las virtudes están conexas entre sí, pues, por ejemplo, no se puede ser fuerte si no se es templado, no se puede ser justo sin fortaleza; no cabe amistad sin justicia, etc. Como las virtudes constituyen la progresiva perfección de la voluntad, el peor de los males de esta potencia radica en lo que inhibe dicho crecimiento, enfermedades a las que se denomina vicios.

Como la inteligencia está asistida por el yo, el error y la ignorancia en ella se dan cuando el yo zanja prematuramente el discurso racional y se conforma con menos verdad que la que un asunto requiere. Como se ve, el error, en el fondo, lo comete el yo, porque corta las alas del raciocinio. Y lo mismo sucede con la ignorancia cuando ésta es culpable. De modo semejante, el vicio en la voluntad es debido a que el yo se conforma con

bienes menores, fáciles, cuando puede alcanzar mayores, aunque arduos. En suma, los males en la inteligencia y en la voluntad son manifestación inmaterial de que el yo no responde al ser personal que se es, sino que ha entrado en pérdida y, por ello despersonaliza a estas potencias superiores. Unas despersonalizaciones llamativas de estas potencias en la historia del pensamiento lo constituyen el racionalismo moderno y el racionalismo contemporáneo, porque son intentos de explicar esas potencias autónoma e independientemente de la persona [36].

5. Los males corpóreos

Si son naturales o adquiridos sin culpa personal, son la manifestación sensible de la distancia entre el cuerpo y el yo (el alma, decían los pensadores clásicos). Si son adquiridos responsablemente, manifiestan también la pérdida en el yo, el oscurecimiento de la inteligencia y el enviciamiento de la voluntad.

De modo semejante a como debemos combatir los males en la intimidad, en el yo, los errores e ignorancias en la inteligencia y los vicios en la voluntad, así debemos luchar contra los dolores físicos. A pugnar con los males radicales se dedica la antropología de la intimidad abierta a Dios (trascendental); a luchar contra los males en el yo se dedica la ética; a hacer frente a los males de la inteligencia, la teoría del conocimiento; a los de la voluntad, la teoría de la voluntad; a los males corpóreos, la medicina [37]. Todas estas ciencias lidian contra el mal, y ninguna de ella lo comprende, porque –como se ha adelantado– no se puede comprender.

Tomás de Aquino decía que el dolor afecta al sentido, pero sobre todo al apetito sensitivo [38]. A esta tesis hay que añadir que también perturba a los sentimientos sensibles, pues éstos son el estado de ánimo en el que se encuentran las facultades sensibles, cuyo soporte es orgánico, y como tal, cambiante, sujeto a influjos del medio ambiente, a lesiones, enfermedades, etc. Como se ha indicado, tampoco en el cuerpo humano todo está en el mismo plano. Los sentidos internos (imaginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva) ocupan la cúspide en él. Su soporte orgánico es la corteza cerebral. Por eso, los males en esa zona son más graves que en otras partes, pues lesionan lo más vital del nuestro organismo. Esos males pueden ser involuntarios, pero también adquiridos responsablemente. Del primer estilo son, por ejemplo, los tumores; del segundo, los efectos del alcoholismo y de los estupefacientes.

Además, como el sistema nervioso central se regenera en menor medida que el resto del organismo, los efectos dañinos de su lesión son más permanentes. En efecto, como todo lo sensible consta de soporte orgánico, el deterioro en esta área de lo humano compromete el futuro temporal, porque no puede sanar con tanta facilidad como el resto del cuerpo y, desde luego como lo inorgánico. Una mal muy extendido en nuestro tiempo que afecta a este ámbito es la depresión, una enfermedad que provoca una disfunción cerebral, la cual se manifiesta en una incapacidad para el trabajo, un cansancio prolongado, un no poder soportar no pocos inconvenientes de la vida lleva consigo. En rigor, se trata de la enfermedad más difícil de soportar por el sufrimiento permanente que conlleva, pues a diferencia de las demás, en las que se trata de soportar el dolor, a veces con picos agudos, en ésta se trata de un dolor sordo y permanente respecto del cual uno se siente sin fuerzas para soportarlo.

6. Los males afectan de modo distinto a los a los hombres

a) Al varón y a la mujer.

La igualdad es exclusivamente mental, no real. Las distinciones reales son jerárquicas. El cuerpo del varón es más fuerte que el de la mujer, por eso aguanta mejor los males físicos. Precisamente por ello, el yo del varón (con sus facultades inmateriales) no se preocupa tanto de su corporeidad como en el yo de la mujer de la suya, es decir, en ella, su yo está más volcado, unido o cercano a su corporeidad. Como el yo es inmaterial, más activo, desde luego, superior al cuerpo, al emplearse en el caso de la mujer más a fondo del cuerpo que en el caso del varón, lo que era una debilidad en el plano de la naturaleza tiene mas facilidad para transformarse en una

tortaleza en el plano de la esencia humana. Por eso se explica que las mujeres suelen acrisolar más las virtudes (de la voluntad) que los varones. Así, las mujeres, si quieren, suelen ser más fuertes (se trata ahora de la virtud de la fortaleza, no de la fuerza física) al resistir males que los varones. Con todo, si el yo de la mujer cede ante los males se vuelve más viciosa que el varón, porque esos males afectan más a su yo que al del varón, ya que ella se comprende más en unión con su corporeidad que el varón a la suya. A nivel de intimidad, en cambio, no cabe hablar de superioridad entre varón mujer en su modo de hacer frente a los males. En efecto, como carece de sentido hablar de 'persona masculina' y de 'persona femenina', sencillamente porque cada persona es distinta (y ello entre varones, mujeres, ángeles y personas divinas) vencerá más el mal a ese nivel la persona que esté más unida al bien, en definitiva, a Dios.

b) Al inocente y al culpable.

Al niño sin uso de razón obviamente le afectan los males corporales, afectivos, familiares, educativos, etc., pero al no ser culpable de ellos, le afectan más periféricamente que a quienes admiten el mal en su vidas interna. También afectan los males de modo distinto a las personas con uso de razón que son culpables de ellos que quienes los padecen siendo inocentes. El mal carece de sentido para todos ellos, pero a los primeros les priva de conocimiento; no a los segundos.

7. El mal es incognoscible

“El médico se ocupa de una serie de enfermedades, pero no de la enfermedad como tal. Así pues, la cuestión sigue abierta: el pensamiento filosófico puede ser movido por una intención medicinal, la terapéutica puede ser una manera de pensar filosófica. Un médico podría decir que la enfermedad como tal es incurable, o que no existe. Desde luego, si la enfermedad es global, si toda la condición humana está enferma, está mal – malestar–, la terapia deberá ser total. Pero una terapia total resulta ser una manera de hacer, de pensar, quizá asimilable al estatuto de un pensar filosófico. La filosofía como terapéutica, o la terapéutica en el nivel filosófico, no puramente en el nivel de médico o de clínica, no es una mera eventualidad. Incluso se ha propuesto aplicar la terapia a la filosofía”^[39]. Ahora bien, ¿puede la filosofía dotar de sentido al dolor, al sufrimiento? La respuesta es negativa. Para los pensadores clásicos griegos (Platón, Aristóteles) y medievales (San Agustín, Sto. Tomás, etc.), e incluso para algunos modernos (Pascal), superar el dolor y el sufrimiento sólo se puede alcanzar en el más allá, no en esta vida.

“Las actitudes humanas ante el sufrimiento son insuficientes porque, en última instancia, el enigma del sufrimiento sólo puede resolverse si se encuentra su sentido. Aunque el hombre sea incapaz de encontrarlo, para Dios todo es posible”^[40]. El mal es ininteligible para el hombre porque es ausencia de bien. Los pensadores medievales decían que ser y bien coinciden en la realidad. En consecuencia, si el mal es privación de realidad, no se puede conocer. A ello hay que añadir que el conocer humano es una realidad muy noble. Ahora bien, si el mal inhiere en dicho conocer, lo que se introduce en él es una mengua cognoscitiva, es decir, una falta de conocimiento. Con ejemplos: no se puede constatar la carencia de vista desde la miopía; no se puede conocer si algo es erróneo si permanece la inteligencia en tal error; el yo no puede saber si una actitud en la vida es inmoral si vive en ella; etc.

En suma, el mal no se puede conocer humanamente, porque siempre conlleva para el hombre ausencia de conocimiento. Por eso, es lo único a lo que el hombre no puede dotar de sentido^[41]. Pero lo que el hombre no puede, Dios sí lo puede. La revelación cristiana indica que Cristo es Dios y que éste asumió el dolor humano. Sólo Dios puede dotar de sentido al dolor, porque al ser la Verdad, no pierde sentido al asumir el dolor^[42]. En cambio, si el hombre lo asume, entra en pérdida.

Ante esa falta de sentido humano, los pensadores del estoicismo clásico intentaron que el dolor no les afectara aunque lo padeciera. Otro tipo de combate frente a él es el propio del hinduismo, en el que se pretende poner la mente en blanco, para no pensar, no ser consciente del dolor orgánico. Pero es claro que ponerse al

margen no es entender el dolor. Por su parte, el romanticismo decimonónico sentía un mal generalizado, mal de la época, que penetraba en todos los ámbitos de la vida (privada, social, cultural, etc.) pero tampoco podía comprenderlo. Posteriormente Kierkegaard sostuvo que el hombre está constitutivamente enfermo, y que la única liberación del estado patológico es el paso del estadio estético al ético y religioso. También las filosofías de Marx, Nietzsche y Freud, entre otros, consideran que el hombre es un ser enfermo. Con todo, los remedios propuestos en estas filosofías son peores que la enfermedad, porque acaban negando lo radical del ser humano.

8. Trato adecuado de los profesionales de la salud con los enfermos

Cada enfermo es una persona distinta, es decir, un amor personal distinto, un sentido y fin personal diferentes, una libertad personal distintos. También posee un 'yo' distinto y, asimismo, una dotación intelectual y voluntaria adquiridas distintas. También sus cuerpos presentan multitud de matices distintos, porque quien vivifica, educa, protege (o lo contrario) la corporeidad, son las realidades precedentes. Atender exclusivamente por parte del médico o de la enfermera a la solución de un problema corpóreo (lesión, dolor, enfermedad, etc.) sin tener en cuenta las otras dimensiones humanas superiores, es intentar sanar las hojas de un árbol sin atender a su raíz, o si se quiere, tomar el rábano por las hojas. Con esta actitud lo más que se puede conseguir es anular el dolor y aplazar la muerte. La raíz es lo principal del árbol; luego, el tronco; en tercer lugar, las ramas; por último, las hojas. Las hojas son inevitablemente caducas; también las ramas se secan; asimismo el tronco se puede pudrir, mientras la raíz es lo permanente. Si ésta está enferma, el árbol acabará manifestando la enfermedad en todas sus partes. Si está sana, aunque aquéllas no lo estén, cabe que el árbol se salve. Aprovechando la comparación botánica cabe decir que la intimidad personal es como la raíz; el yo como el tronco; las facultades superiores como las ramas y las facultades sensibles –donde inciden el dolor, las enfermedades y la muerte– como las hojas.

Desde luego que un profesional de la salud no tiene obligación de curar aquellos problemas que no sean corpóreos. Pero antes y por encima de médico o enfermera, esos profesionales son 'personas', y por ende 'coexistentes' con la persona del paciente. Si se entiende que 'coexistir' no equivale a 'convivir', o al mero 'coincidir', sino que existe una correspondencia íntima, personal, entre ambos, aunque los facultativos no tengan 'necesidad' de atender a la intimidad del doliente, es obvio que tienen que ver con ella por 'libertad'. Y lo mismo ocurre con el enfermos respecto de quienes le atienden. Con todo, en el caso del paciente se manifiesta más su sentido personal que en el de aquéllos, porque acepta su cuidado y se entrega en sus manos, manifestaciones del amar personal; asimismo, confía en ellos, una muestra del conocer personal; se subordina a sus iniciativas, lo cual prueba que deja encauzar su libertad personal; y, lejos de rechazarlos, sabe que su bien pasa por no prescindir de ellos, lo cual manifiesta que se sabe coexistente con ellos.

Lo que precede indica que el dolor y la enfermedad son, para el enfermo, una oportunidad para reparar en el estado de las raíces personales que conforman la propia intimidad. Para los profesionales de la salud son una buena ocasión para crecer en su propia personalización, la cual no crece sin coexistencia. Por eso la gloria del médico es, más que la salud del enfermo –como decía Tomás de Aquino^[43]–, el agradecimiento personal de éste. Comparado tal reconocimiento personal con el conocimiento científico logrado, los pappers, etc., éstos son secundarios, de modo semejante a como la gloria de un maestro universitario son más sus buenos discípulos que sus célebres publicaciones –como decía Álvaro D´Ors–.

A la par, de entre los profesionales de este campo, el papel del médico es superior al de la enfermera científicamente hablando, pero humanamente sucede a la inversa, porque el médico, para curar una patología, procede según el método analítico, pero este método cognoscitivo, al que este especialista se habitúa, no es el mejor para conocer al hombre, ya que éste –como se ha indicado– es un ser compuesto, cuyas distinciones reales jerárquicas se unen de modo sistémico: "El modelo analítico se suele justificar diciendo que el hombre es incapaz de comprender o de manejar todos los factores en presencia: las realidades muy complejas se escapan a nuestra comprensión y entonces no hay más remedio que elaborar un modelo reducido. Pero cuando se estudian las cosas

de ese modo aparecen necesariamente los efectos secundarios: no hay fármaco, no hay remedio que no los produzca, y por eso en ocasiones el remedio es peor que la enfermedad. En otros casos ocurre que el mismo sistema complejo que es el hombre, toma a su cargo el resolver las consecuencias perversas que conllevan los efectos secundarios (insistimos en que son aquellos efectos, reacciones, dinamismos, aquellas funciones, cuya aparición no se había previsto por usar el método analítico). Muchas veces corre a cargo del organismo remediar esos errores, esas limitaciones del tratamiento analítico de las enfermedades. Pero otras veces no lo hace, sino que protesta enérgicamente; y otras, en fin, entra en pérdida, es decir, se adapta, pero se adapta mal: inhibiéndose. Al inhibirse, parece que el procedimiento analítico ha tenido éxito, pero la verdad es que ha estropeado al sujeto, le ha quitado capacidad de respuesta, lo ha empobrecido, y como consecuencia su rendimiento futuro es menor"^[44].

El placer no es contrario al dolor dentro de una escala bipolar, porque el primero es superficial y pasajero, mientras que el segundo es profundo y duradero. Por eso, "el alivio del dolor viene exigido por el amor a la persona, hundida y "anegada" en el dolor, desaparecida en él. No se trata ya, propiamente, de curación del dolor, sino, de salvación de la persona, que no ha de ser curada, sino, más en el fondo, sacada del dolor. Con otras palabras, el acento del interés se desplaza del hecho doloroso al hombre doliente: es menester que aquél cese para que la persona se reintegre en su ser, no sólo en sus facultades. Si la atención se dirige derechamente al fondo, ya no considera el dolor como hecho sobrevenido o grieta contingente, accidental, sino como una situación personal, como una versión especial del modo de ser humano. El dolor se ha infiltrado hasta la persona y vibra con ella, la ha hecho violencia y la ha sumado a su órbita atroz"^[45].

9. El hombre doliente

Si el dolor, entrando por la periferia corporal o abriéndole directamente la puerta de la intimidad humana acaba siempre siendo profundo, ¿cómo soportarlo? ¿Cómo sobrellevarlo si comporta, además, una carencia de sentido? Más aún, si penetra hasta el centro de la persona, supone una pérdida del sentido personal. Por tanto, ¿cómo dar razón del homo patiens^[46] si éste, es menos homo en la medida en que es patiens? Imposible desde el mero homo. Lo que precede indica que el hombre no está hecho para estar sólo. No se trata sólo de la compañía humana que consuela ante el dolor, pues todo hombre está aquejado por este mal. A los acompañantes les llega su hora patiens.

Como el dolor afecta a la intimidad humana, en el fondo preguntar por el sentido del dolor es preguntar por el sentido de cada persona humana. Pero este sentido es indescifrable sin la ayuda divina. Se trata de que el hombre no está hecho para ser sólo, y que la raíz de su coexistencia es divina. Si el hombre es incomprensible sin Dios, sólo con él el hombre puede superar el dolor, el mal, la muerte. Que Dios sea raíz de mi ser significa que es más profundo a mí que yo mismo. Por ello, esa raíz no queda sustancialmente afectada, cambiada, por el mal. Por tanto, ante el embate del mal que pretende empobrecer nuestro ser personal, el único recurso es la estrecha unión con la fuente de nuestro ser: Dios^[47]. En suma, al margen de la coexistencia con Dios, el dolor carece de sentido; pero como el hombre por definición es sufriente, la persona humana sin vinculación divina es carente de sentido.

En definitiva, es obvio que todo hombre desea la felicidad, lo cual indica que el hombre está diseñado para ella. Sin embargo, si todo hombre es sufriente y este sufrimiento es un límite ineludible para alcanzarla, eso significa que el hombre no la puede alcanzar en solitario. El hombre no puede realizar a solas su fin. En consecuencia, el dolor es la ayuda de que dispone todo hombre para recordar que su ser es coexistente y que lo es respecto de Dios.



Lo transeunte y lo transinmanente

Mario Acosta Gómez. Universidad Sergio Arboleda (Colombia)

Problema: En la conducta moral ¿es el cerebro mero instrumento o acaso puede llegar a ser instancia definitiva y absoluta, según recientes experimentos neurológicos? Un breve análisis.

1.- El cerebro vivo como hecho imprescindible para el conocer sensible: En el conocimiento objetivo unicidad equivale a mismidad. Esto es: hay conmesuración entre operación mental y tema. Ni más tema que operación ni más operación que tema. Descartes considera que hay más operación que tema, y de ese sobrante infiere el "sum". Hegel, por contrapunto, considera que hay más tema que operación y en ese sobrante se apoya para el comienzo de su filosofía, que es el ser privado de todo contenido o ser indeterminado. Según Polo, tanto Descartes como Hegel contravienen el axioma de la conmesuración, ya mencionado, aplicable a la operación del pensar objetivo.

Con todo, podría ser interesante entrar por este camino a la consideración de cierta participación del cerebro en la operación mental que conduce al pensar objetivo. En aras de discusión, se podría decir que conferir un límite al "objeto pensado" es propio del cerebro vivo como instrumento en el conocer objetivo. Pues la muerte sería el cese de conferir un límite a dicho pensar objetivo. Con la muerte, ya el ser humano sin cuerpo, entraría en un pensar absoluto. En un tema tan complejo se impone un severo discernimiento. Se están abarcando, sin aún distinguirlos, tres sentidos del acto, con sus respectivas potencias: el acto de ser personal y su respectiva potencia, que es la esencia humana. El pensar objetivo como acto, en donde el carácter de YA de lo pensado nos saca del tiempo. Aparece aquí lo atemporal en el ser humano. Además "objeto pensado" es imposibilidad de réplica del yo pensante, pues el yo pensado no piensa. Y finalmente está implicado un movimiento sucesivo, un moverse de neuronas, que como potencia debe ser pasado a acto.

2.- Comentario inicial: Lo primero que sugiero es que se diferencie, en los trabajos neurológicos, entre acciones transeúntes (acciones físicas), en las cuales sucede el tiempo: la acción empieza y la acción termina, así sea con intervalo de milisegundos. Y esto ha de distinguirse de aquellas otras acciones llamadas INMANENTES (acciones metafísicas), en las que el comienzo es simultáneo con el fin: si pienso tengo lo pensado y lo tengo YA; de lo contrario, no he pensado. Un pinchazo en el dedo gordo del pie, en milisegundos llega a los centros nerviosos, y ese trayecto recorrido, yo no "lo veo" desde mi mente. Yo "no veo" el nervio polarizado o despolarizado, el cual sufre (acción física) ciertos fenómenos químicos para transmitir el pinchazo. En cambio, cuando siento el pinchazo, lo siento "de una". Y si no lo siento entonces no existe tal pinchazo como conocimiento. Esto es: cuando siento, tengo YA (sin tiempo) lo sentido, y si no, no he sentido (acción metafísica). Yo no capto el rayo de luz que viene del sol cuando en ondas pega en mi retina. Esa parte fisiológica y su transformación de energía lumínica en energía química, yo "no la veo". Eso que no capto es la acción transeúnte (acción física), esto es, "no veo" el caminar de la luz desde el sol hasta mi ojo. En cambio siento la luz y con mi mente la capto (acción metafísica). Esto último es la acción inmanente, distinta de la acción transeúnte. ¿Habría alguna correspondencia entre mi operación mental y aquella acción transeúnte de mi cuerpo? Es claro que ésta última subyace, pero a esta última, repito, yo no la capto con mi conocimiento, aunque subyazca como proceso físico. Es decir: capto lo inmanente, pero no capto, tal como ocurre fisiológicamente, lo transeúnte. En términos filosóficos: entiendo o entiendo desde mi acto de ser personal, pues éste es convertible con mi inteligir en acto. Veo también luz con mis sentidos, y para ese "ver" es instrumento el cerebro. Pero el funcionamiento del cerebro "yo no lo veo" en mi acto de entender o de sentir. Yo no veo lo que ocurre en mi cerebro con mi "acto de ver" luz. Para "verlo en imagen virtual", he de acudir a instrumentos tales como un cierto tipo de resonancia magnética. Y entonces, en este caso, "veo" un

movimiento sucesivo registrado por "scanner", y desde luego no "veo" mi acto de ser personal allí, en la resonancia. Esto querría decir que la CIMA de mi conducta está en mi acto de ser personal y no en ese órgano instrumental que es el cerebro, por muy importante que sea desde lo operativo de mi sensibilidad. El cerebro es potencial y mi acto de ser personal es acto y principio real. Y si COMO TAL mi acto de ser personal no ejerciera el ser, el cerebro mismo como órgano vivo no sería, no estaría el cerebro también en acto, precisamente por ese acto de ser personal mío, que es el que hace existir y funcionar como órgano vivo al cerebro. La acción inmanente (atemporal) no es la acción transeúnte (temporal). Mi acto de ser personal es relativamente instancia absoluta, y con ello se quiere decir que también es, en último término, dependiente del acto puro de ser, que es Dios... Dios está presente donde actúa y me mantiene en el ser, porque El es "EL QUE ES" y yo soy "el que puede ser o no ser". Aquí estamos considerando a Dios como causa trascendental.

3.- Comentario segundo: He dicho que el cerebro es instancia instrumental y depende de mi Acto de ser Personal. A su vez, el acto de ser personal creado depende del acto de ser increado. En lo anterior hay relaciones de potencia y acto. Y también las hay cuando la facultad de sentir ha de ser pasada a acto, movida trascendentalmente por algo que ya está en acto: mi acto de ser personal. Mi acto de ser personal es algo que considero además de aquel acto de ser, considerado como fundamento de la realidad física, el cual persiste, es decir, ni cesa ni es seguido, dice Polo. Pero no es aquí el momento de diferenciar acto de ser personal de acto de ser cósmico, ambos creados. El acto de ser creado es asistido por el puro acto de ser o ser infinito, desde la causalidad trascendental de éste último: <<Dios ES; la criatura puede ser>>. La Persona ES desde su acto de ser personal. Al entrar la persona en operación, desde un aspecto neurológico, si se quiere, por ejemplo logrando esta configuración cerebral o aquella otra (accidentalesambas) éstas tienen la característica de poder ser o no ser. Poder ser no es lo mismo que ser. Una instancia superior en mí (mi acto de ser personal) logra que pase a ser (acto) lo que simplemente puede ser (potencia). Estamos presenciando aquí, en el orden de lo creado, dos composiciones o dualidades, descritas ya por Aristóteles y Tomás de Aquino: la dualidad entre acto de ser y esencia (Tomás de Aquino), y la dualidad entre posibilidad sustancial y posibilidad accidental (Aristóteles). La posibilidad real sustancial acompañada de la posibilidad real accidental es potencial y es el ámbito del movimiento sucesivo donde impera la acción transeúnte. Es el sentido del acto que Aristóteles descubrió con el nombre de entelécheia. En cambio, la actualidad, esto es, lo que está presente en mi mente, Aristóteles lo denominó enérgeia: es otro sentido del acto, que corresponde a la llamada acción inmanente. Pero este último sentido del acto -ente como verdadero- no es el más alto sentido de ACTO. Cuando Tomás de Aquino dice "Es el ser de la cosa y no su verdad lo que causa la verdad del intelecto" (S. Theol. 1., q. 16, a. 1, ad 3) piensa que por encima del ente veritativo (que es la enérgeia de Aristóteles) está el acto de ser, el acto como principio de lo real. Éste, si es increado, es el puro acto de ser. Y si es acto de ser creado ES o bien el acto de ser personal (en dualidad con la esencia humana) o bien el acto de ser cósmico (en dualidad con la tetracausalidad -siempre potencial- o esencia del cosmos, que es el movimiento sucesivo, en donde las causas son ad invicem causas. No es que una causa cause a otra sino que la causalidad está distribuida en sentidos causales. Esto es llamado por Polo concausalidad). El acto de ser cósmico es acto que constituye, que tiene efecto o eficacia. Hay en la filosofía moderna una reacción contra el fijismo de las formas en la naturaleza, aquellas formas físicas del aristotelismo contra las cuales se yergue la filosofía moderna al decir que lo determinado puede ser consecuencia de lo indeterminado. Es el aserto según el cual hay dinamismos que producen formas y por tanto, según esa filosofía moderna se puede considerar la potencia como prioridad. Esto es un error. En ningún caso la potencia es más que el acto. Se rompería el axioma "Potentia dicitur ad actum". Entonces es preciso decir que no se requiere dar tal "fijismo" a las formas físicas, privándolas de toda indeterminación, y por tanto lo asertivo es reconocer en el movimiento sucesivo y sus configuraciones una potencia que adquiere su perfección propia con el acto de ser cósmico. Se trata también de ver a la materia como el antes temporal de la causa final. La realidad física es un antes y un después sin juego con el "ahora". Se está aludiendo a un movimiento transitivo, acto imperfecto de lo imperfecto, que es la actividad propia del acto de ser cósmico. De una parte, el movimiento transitivo de mi cerebro ES desde mi acto de ser personal. Y de otra parte, el conocimiento objetivo o "limitado" que ejerzo al

tener "objeto pensado" (que es otra clase de acto) ES también desde mi acto de ser personal considerado esta vez como inteligir o intelecto agente . He aquí un juego de tres sentidos del acto y sus respectivas potencias.

4.- En conclusión: En la acción transitiva el acto se llama entelécheia. En la acción inmanente el acto se llama enérgeia. Y con respecto a la persona el acto de ser es principio primero y real, y esto último ya es un sentido distinto del acto como enérgeia, que es el acto meramente veritativo y distinto del acto como entelécheia o acto imperfecto del movimiento sucesivo. El acto de ser personal humano responde de pasar a acto la potencia intelectual, de una parte, y de pasar a acto la potencia del movimiento fisiológico, de otra parte. Aclarado lo anterior, queda patente que el desempeño del cerebro es instrumental y potencial. En cambio, el acto de ser personal humano es instancia definitiva de toda conducta, y por tanto también de la conducta moral. Mis dedos y mis manos pueden depender en sus sensaciones y movimientos de ciertos esquemas "cuasi impresos" formados por neuronas cerebrales. Pero tales "esquemas" no pasan de ser potencia. Si la conducta moral pasara de alguna manera por el cerebro no dejaría de ser este paso meramente potencial e instrumental.



POLO, Leonardo:

Introducción a Hegel.

Edición y presentación de Juan A. García González.

Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, n° 217.

Universidad de Navarra, Pamplona 2010; 119 pp.

Dentro de la labor de publicación de los inéditos de Leonardo Polo que viene llevando a cabo la universidad de Navarra, se presenta en este libro un curso impartido por Polo en esa universidad en el año 1982. Como se hace ver en la presentación, se trata de uno de los cursos en los que Polo se dedicó especialmente a estudiar a Hegel; estudio que culminó con su obra Hegel y el posthegelianismo, que data de 1985. Y, como también se hace ver allí, este curso precede a ese libro, y por eso se ha titulado Introducción a Hegel.

Es un libro breve, y casi sin citas literales; pues las notas a pie de página obedecen más bien a excursus de Polo en las clases que a referencias textuales. El tono es muy coloquial, como procedente de un magisterio oral; y muy cercano a Hegel: datos biográficos, anécdotas vitales –alguna de difícil verificación–, temas directamente tomados de las obras de Hegel, etc. Polo intenta penetrar, de ese modo, en el interior del alma hegeliana; intenta pensar como él lo hizo, para poder discutirlo. Por estas características, no se trata de un libro sólo para especialistas, sino abierto para un espectro más amplio: estudiantes de filosofía, interesados en este pensador, público culto en general.

Creo que es inteligible la trama del libro: los cinco capítulos que lo integran.

El primero es enteramente biográfico; pero en él ya se empieza a ver cómo mira Polo a Hegel: cómo entiende su formación desde una determinada complejidad, en la que intervienen el ideal griego, la fe cristiana, etc.; y cómo divide los períodos de la vida de Hegel: la formación inicial, Jena y Nüremberg, Heidelberg y Berlín. No es inocente, sino intencionada, esta presentación de la vida de Hegel; pues señala como dos grandes etapas en su biografía intelectual.

El segundo capítulo examina consecuentemente algunas de las interpretaciones que se han dado al pensamiento de Hegel, y en particular dos, que Polo ubica diferencialmente en los comentaristas de los siglos XIX y XX. De una parte, la atención al período de Berlín, la presentación íntegra de la filosofía hegeliana en su Enciclopedia. De otra parte, una vuelta a las obras de juventud, principalmente a la Fenomenología. No se ve de la misma manera a un Hegel y al otro; factores políticos intervienen también en ello. Y además, no sólo hay que discutir los temas, o la eventual diferencia entre su presentación juvenil y otra más madura, sino que otra

interpretación de Hegel atiende más al método de la filosofía hegeliana: su dialéctica; pero, en estricto hegelianismo, ¿cabe prescindir de aquéllos para quedarse con ésta?

El tercer capítulo intenta pronunciarse sobre esas interpretaciones, en particular sobre las dos primeras, proponiendo como alternativa otra interpretación más sistemática de la filosofía hegeliana. El tema de fondo es la unidad de los opuestos. A esa unidad aspiraba el Hegel juvenil; y la buscó en el amor y en la vida. Hasta que cree encontrarla en el concepto: es el logro de la Fenomenología. Pero su desarrollo integral lo alcanza Hegel en Nüremberg, y es la Ciencia de la lógica. Jena y Nüremberg priman entonces sobre Heidelberg y Berlín. Pero, si es así, no es exacta la contraposición entre Fenomenología y Enciclopedia; en medio de ambas está la obra para Polo más significativa de la especulación hegeliana: la Ciencia de la lógica. Por otra parte, el concepto es una unidad con dos caras; es totalidad, ciertamente, pero también es desarrollo; dos perspectivas que justifican la diferencia entre la lógica y la historia, la tan famosa historiología hegeliana; pero esta diferencia denuncia el problema mismo de la unidad del sistema hegeliano.

El cuarto capítulo trata entonces específicamente de la unidad en Hegel; y da razón así del primado de la Ciencia de la lógica en su obra. La clave está en que la unidad del concepto es el concepto de la unidad: su conocimiento, que da razón de ella; el concepto aporta la unidad a los particulares. Como la unidad es el tema del neoplatonismo, Polo esboza aquí una comparación entre ese movimiento filosófico y la postura hegeliana.

El quinto y último capítulo quiere hacer ver el sentido de la lógica hegeliana; de una lógica que es metafísica, y no una lógica formal al uso. Y lo hace Polo de una manera estimable: discutiendo el concepto lógico de referencia, y contraponiéndolo a la conectividad de los contenidos lógicos; no sentido y referencia, sino sentido y más sentido, reunión de los sentidos. Aunque la lógica hegeliana tenga muchos defectos (Polo estudia aquí la dialéctica y señala alguno en concreto, como la indistinción de concepto y género; o el sentido epistemológico inmediato de la negación, que hace vana su reduplicación) tiene una virtud hoy muy olvidada y cuestionada: mostrar la inteligibilidad de lo real, sin la cual queda reducido a mera facticidad. El positivismo de la ciencia es heredero de este olvido; y por ello resulta muy oportuno hoy sacar esa cuestión a la luz.

En su conjunto, este pequeño libro cumple efectivamente con lo que el título anuncia: introduce el lector en el pensamiento de Hegel. Al hilo de la trayectoria de su vida, va presentando los temas de la meditación hegeliana; y consigue al fin un tratamiento teórico asequible y, me atrevería a decir que moderadamente positivo, de la filosofía de este pensador alemán, con frecuencia tan denostado como incomprendido.

Alejandro Rojas Jiménez
Juan A. García González



MARTÍ ANDRÉS, G.-MELENDO, T.:

Elogio de la afectividad.

Ediciones internacionales universitarias, Madrid 2009; 422 pp.

Es la afectividad una dimensión del ser humano, seguramente tan importante como desatendida por los teóricos. Especialmente hoy, tras cierta exacerbación de la razón humana, y luego -por reacción- de la voluntad del hombre, ha quedado el hombre actual un tanto en manos de su afectividad; "hasta el punto -señala la contraportada del libro- de que muchas personas deciden sobre lo bueno y lo malo en función de lo que sienten". Por estas razones, al menos, es muy de agradecer un estudio sobre la afectividad humana, que además es bastante amplio en sus perspectivas; y más si se consigue hacer en términos elogiosos acerca de ella, como este libro pretende.

El libro está escrito con una intención divulgadora; es decir, con un lenguaje muy coloquial, cercano a la vida

mas inmediata de las personas; y de una manera especialmente pedagógica: con divisiones claramente numeradas, recuadros que destacan algunas ideas, resúmenes y conclusiones parciales intercalados, etc. Por tanto está dirigido a un público muy amplio, sin especiales conocimientos de filosofía o psicología.

Y el libro se divide en dos partes: la primera –que engloba cinco capítulos- pretende describir y caracterizar, definir y clasificar, el complejo mundo de los afectos; la segunda –que abarca otros cinco capítulos- integra los afectos en la persona humana, señalando su unidad y su raíz, para así potenciarla tal que llegue a ser –como lo dice- una afectividad rica, jugosa y eficaz.

Creo entender que, según los autores, es la unidad radical de la persona humana, un ser incorporado, la que exige la integración en ella de su afectividad; que es el amor al bien la raíz última de todos los afectos; y que es la apertura de la persona a la realidad, o su centrarse en sí misma, las que avaloran su vida afectiva: para que sea una vida afectiva fecunda, o más bien desbocada. Me llama la atención la idea de aprovechar la afectividad, de manejarla, con la que termina el libro.

Y detecto un problema, que los autores no dejan de señalar, en la noción misma de afectos espirituales: si no hay contacto con las cosas, por ser el espíritu inmaterial, ¿cómo hablar de pasiones?, ¿cómo los valores del espíritu, que no son cosas materiales, afectan también a la persona humana?. Se me ocurre que la persona no sólo es afectada por las cosas con que trata, sino por su propia actividad mediante la que interactúa con ellas; por ser afectado por esas actividades, caben los afectos espirituales; máxime cuando el espíritu es mucho más dinámico y activo que el organismo, y además llega más lejos que él.

Pero las acciones humanas repercuten sobre la subjetividad principalmente generando virtudes o vicios, hábitos adquiridos; son éstos, pues, los que elevan o deprimen la afectividad humana. Si además de hábitos adquiridos, hay otros que son innatos a la persona, con ellos tendrá que ver el nivel más alto y profundo de su afectividad: los afectos más espirituales del hombre.

Juan A. García González



PADIAL, Juan José (ed.)

Generar y habitar el espacio. Filosofía, poesía y fotografía.

Monografía n° 1 de Philosophybooks.info

Blurb, San Francisco (California, USA) 2009; 92 pp.

Este libro nos ofrece, además de ilustraciones y poesías de gran belleza y significado, una comprensión más profunda (de algo que puede parecer a veces incluso banal y superfluo) del espacio urbano y de su transformación a lo largo de la estancia del hombre en el mundo. Con él se busca concienciar a los usuarios del espacio urbano de su importancia capital que no es solamente actual sino que ha recorrido la historia del hombre de manera decisiva. Este tema comentado por cinco autores cultivados en especialidades tales como la antropología y la filosofía que nos ofrecen una comprensión histórica y metafísica del espacio y del habitar del hombre en él.

El primer comentario lo lleva a cabo Don Jacinto Choza aludiendo al carácter histórico del espacio y de su influencia en la evolución del hombre en términos antropológicos. Nos muestra la progresiva estilización del espacio y de la belleza femenina y como, a través de dicha estilización, el hombre ha extrapolado los modelos que luego aplica al espacio.

En segundo lugar, y como respuesta al primer comentario, Don Juan Agustín García hace ver una nueva dimensión del espacio aludiendo a la altura que el hombre toma con respecto al espacio y a su habitar en él, así como, nos hacen aclaraciones sobre la libertad de la persona y su papel decisivo sobre el espacio y el crecimiento de las urbes en la actualidad.

En tercer lugar, Don Juan José Padial, nos avisa de la pérdida del origen de las ciudades fruto de la rápida y firme modernización que azota a la humanidad, para ello, pone como ejemplo de esto a ciudades como Fez y toma a autores como Hofmannsthal y otros más.

En penúltimo lugar, Don Alejandro Rojas, advierte, en primer lugar, de la tare del OMAU y su compromiso con la ciudad. Luego, tomando términos heideggerianos, nos ofrece la importancia de las ciudades para el ser humano y nos advierte de que han de ser cuidadas, ya que, no son sólo zonas comunes sino que tienen, para el individuo, una importancia especial que está estrechamente relacionada con las vivencias que conforman a la persona. Además recoge ciertas consideraciones con las que pretende dilucidar las características de la ciudad ideal.

Como conclusión de la OMAU Alberto Ciria nos habla del espacio en unos términos más trascendentales. Además, recurriendo a los conceptos de accesibilidad y disponibilidad, nos muestra las cualidades que tiene que tener el espacio, así como, lo importante que es para el hombre el habitar.

En suma, este libro nos ofrece una visión más amplia y profunda sobre el espacio y el habitar que constituyen algo vital para el ser humano ya que este necesita el espacio y, más aun, necesita habitarlo.

Rafael Reyna



[1] Efectivamente, Copérnico aún creía en los orbes celestes, o «Cada una de las esferas transparentes imaginadas en los antiguos sistemas astronómicos como soporte y vehículo de los planetas» (DRAE).

[2] Paradójicamente, el término Big Bang fue despectivamente acuñado por el propio Hoyle en un programa de radio emitido por la BBC el 28 de marzo de 1949.

[3] «Lemaitre was also a Roman Catholic priest, rising to monsignor, but he carefully maintained a firewall between his two vocations, even reacting with horror when Pope Pius XII described the Big Bang as the biblical moment of creation.» (Farrell, 2005: 5).

[4] «In 1951, Pope Pius XII, under the influence of Whitaker, went the additional step. He averred in an address to the Pontifical Academy of Sciences that 'thus with concreteness which is characteristic of physical proofs, it [science] has confirmed . . . the well founded deduction as to the epoch [some five billion years ago] when the cosmos came forth from the hands of the Creator. Hence, creation took place in time. Therefore, there is a Creator. Therefore, God exists!'.» (Silk, 2005: 2).

[5] «Y casi no hace falta mencionar que el odio a los jesuitas y la intolerancia religiosa entre los médicos protestantes subyacen al largo conflicto sobre los buenos o perjudiciales efectos producidos por la corteza peruviana».

[6] La oposición al vacío (y al atomismo también) no era en tiempos de Galileo una cuestión del pasado o meramente aristotélico-escolástica, sino compartida también en la época por figuras tan señeras y preclaras como R. Descartes, para quien la materia era un continuo (la res extensa) y el vacío era del todo imposible.

[7] Sobre este experimento, ver las cartas intercambiadas entre Pascal y su cuñado du Périer (Pascal, 1976: 392-401) y también sus *Expériences nouvelles touchant le vide*, *Traité de la pesanteur de la masse de l'air* y *Fragments d'un traité du vide* (Pascal, 1976: 360-370, 428-456, y 462-467, respectivamente). Incidentalmente, añadiré que fue precisamente al hilo de la discusión sobre el vacío con el Padre Noël cuando Pascal discute las diversas acepciones del término hipótesis y propone la acepción actual en oposición a la que manejaron Osiander, Bellarmino, Descartes o Newton (Pascal, 1976: 370-377).

[8] *Studia poliana Pamplona* 4 (2002) 9-17.

[9] *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. México DF [México]: Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O., 1993.

[10] 4 vv. Eunsa, Pamplona 1984-1996.

[11] He tenido la oportunidad de tratar previamente de este tema en: "Más allá del mal", en *Terrorismo y magnicidio en la historia*, Pamplona, Eunsa, 2008, 17-44.

[12] Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 155.

[13] A la primera dimensión humana se puede denominar, en terminología filosófica medieval, acto de ser personal humano. A la segunda, esencia humana. Con todo, ambas fueron conocidas por los pensadores clásicos griegos y medievales como alma. Sin embargo, algunos de ellos supieron distinguir dentro de la inmaterialidad del alma entre aquello que se emplea como acto de esa otra dimensión que se emplea como potencia: "El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como

potencia en comparación a otra". Tomás de Aquino, Q.D. De Anima, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: Suma Teológica, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[14] Entre los autores que advierten esa distinción real en el s. XX están, por ejemplo, Scheler y Polo. Cfr. respecto del primero mi trabajo: Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009. Cfr. de Polo: Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana, Pamplona, Eunsa, 2003.

[15] A la primera dimensión humana se puede denominar, en terminología filosófica medieval, acto de ser personal humano. A la segunda, esencia humana. Con todo, ambas fueron conocidas por los pensadores clásicos griegos y medievales como alma. Sin embargo, algunos de ellos supieron distinguir dentro de la inmaterialidad del alma entre aquello que se emplea como acto de esa otra dimensión que se emplea como potencia: "El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra". Tomás de Aquino, Q.D. De Anima, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: Suma Teológica, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[16] Estas dos potencias han sido las más tenidas en cuenta de lo humano tanto en la filosofía clásica griega y medieval como en la moderna, aunque en mayor medida en la primera que en la segunda.

[17] Esta dimensión de lo humano se ha tenido más en cuenta en el pensamiento contemporáneo.

[18] Una explicación más pormenorizada de todos estos niveles humanos se encuentra en mi trabajo Antropología para inconformes, Madrid, Rialp, 2007.

[19] Cfr. Polo, L., Antropología trascendental I. La persona humana, Pamplona, Eunsa, 2003.

[20] Cfr. Rodríguez, A., "Coexistencia e intersubjetividad", Studia Poliana, 3 (2001) 9-34.

[21] "Lo simplemente único, la que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa 'respecto'; la partícula *pros* significa 'a', 'hacia', e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: 'resonar a través de'; la partícula *per* (= 'a', 'hacia') indica relación, pero esta vez como comunicabilidad". Ratzinger, J., Introducción al cristianismo, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. "La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad". *Ibid.*, 152.

[22] En términos tomados en préstamo de la filosofía medieval cabe decir que el vocablo 'coexistencia' está referido al acto de ser personal humano, pues éste se distingue del acto de ser que no es personal en que añade el 'co' a la existencia, o sea, la vinculación constitutiva a otros actos de ser personales. En cambio, lo 'social' y lo 'intersubjetivo' del hombre quedan referidos, sobre todo, a la esencia humana, la cual es abierta manifestativamente a los demás, precisamente porque depende del acto de ser personal íntimo, el cual es radicalmente abierto a otras personas, sin necesidad de manifestación ninguna.

[23] Cfr. García, J.A., "La libertad personal y sus encuentros", Studia Poliana, 5 (2003) 11-22.

[24] Cfr. Polo, L., Persona y libertad, Pamplona, Eunsa, 2007.

[25] Cfr. Polo, L., La persona humana y su crecimiento, ed. cit., 226.

[26] Cfr. Heidegger, M., Ser y tiempo, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1987.

[27] Cfr. Sastre, J.P., El ser y la nada, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.

[28] Cfr. mi trabajo: El conocer personal, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[29] "La vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa", Juan Pablo II, Alocución en Porto Alegre, 5-VII, 1980.

[30] Cfr. Posada, J.M., "La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar", Futurizar el presente, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 283-302.

[31] Cfr. Polo, L., "La esperanza", Scripta Theologica, 30-1 (1998) 157-64.

[32] Cfr. Conesa, F., "El conocimiento de fe en la filosofía de Polo", Anuario Filosófico, 29/2 (1996), 427-439.

[33] Cfr. Polo, L., El yo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

[34] El yo real se puede asimilar a lo que la tradición filosófica medieval denominaba *sindéresis*, un hábito innato que activa a la inteligencia y a la voluntad. Cfr. al respecto: Molina, F., "El yo y la *sindéresis*", Studia Poliana, 3 (2001) 35-60; "Sindéresis y conciencia moral", Anuario Filosófico, 29/2 (1996) 773-785; "Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?", Futurizar el presente, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, 193-212; La *sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Cfr. asimismo mi trabajo: "La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino", Revista Española de Filosofía Medieval, 10 (2003), 321-333.

- [35] Persona y personalidad no son términos sinónimos. La primera designa al acto de ser humano; la segunda a la esencia humana. La personalidad caracteriza al yo, y éste constituye la esencia humana, no el acto de ser.
- [36] “El voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación. De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor... En Schopenhauer la voluntad no se corresponde con ninguna realidad valiosa; lo que pone es ficticio, el velo de Maya, y ella misma sufre, se astilla y se llena de tedio”. Polo, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 104.
- [37] “Lo único que interesa del dolor (a la medicina) es su desaparición”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 212. Más adelante añade: “Combatir el dolor está justificado in casu, pero no in genere, por la razón decisiva de que los dolores concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los medios humanos. Pero la raíz del dolor como tal es honda y está sustraída a la acción humana”. *Ibid.*, 214-5.
- [38] “Dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae”. *S. Theol.*, I-II, q. 35, a. 1 co.
- [39] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, 104.
- [40] Polo, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 199.
- [41] “El tema del dolor presenta una especial dificultad. No se trata, en efecto, de un tema simplemente oscuro, rebelde a la investigación por su altura, por su complicación, o por la imposibilidad de traerlo a la experiencia inmediata; es algo más radical, a saber: que no cabe idea del dolor. El dolor es, simpliciter, ininteligible. Tenemos dolor, lo sentimos, sufrimos o aguantamos; lo que no cabe es pensarlo. El lugar de asentamiento primario del dolor en nosotros no es el pensamiento... Al contrario de lo que, hablando en general, hace el hombre con sus sensaciones –material de que se forman las ideas–, e incluso con sus emociones y estados de ánimo, de los cuales, si no idea, cabe alguna suerte de intuición intelectual, del dolor, no. Tenemos conciencia del dolor, pero no podemos prestar a eso “entidad de razón”. Tenemos, a lo sumo, un concepto del dolor como lo tenemos de la nada, es decir, sin contenido extramental correspondiente. Pero mientras tratándose de la nada, ello se explica de suyo, en el caso del dolor lo que juega es, más bien, una imposibilidad de hacerlo inteligible al ascenderlo a tal nivel... No es que el contenido del dolor no exista sin más, sino que queda, sin remedio, fuera del ámbito de lo ideal. Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto, no poseemos el dolor en la conciencia: ahí, en el lugar de ob-jeto, el dolor es indescifrable, no sabemos qué significa”. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 207.
- [42] “El camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Este es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. La Cruz es la única palabra que dota de sentido al dolor. El mal no está en Dios, como dice Hegel; pero al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre: la ausencia de bien, vivida, es el dolor”. Polo, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 121.
- [43] “Sanitas infirmi est laus medici”. *Super Tit.*, cap. II, lec. 2.
- [44] Polo, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 17.
- [45] Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 216. Y añade: “Pero en la medida en que ello acontece, el dolor pierde su carácter concreto. Duele el alma o el cuerpo, pero como cuerpo o alma radicalmente, profundamente, míos: como yo. A la madre le duele la muerte de su hijo, pero como una parte de su ser y no como aflicción sobrevenida, simplemente. Se diría que la presencia del dolor tiende a confundirse con su raíz humana y así pierde especificidad. Soy yo el doliente, en el dolor de mi cuerpo o de mi alma”. *Ibid.*
- [46] Cfr. Esclanda, R., - Russo, F., *Homo patiens*, Roma, Armando, 2003.
- [47] A eso apunta el significado del libro de Job en el Antiguo Testamento, y eso revela de modo manifiesto la Pasión de Cristo en el Nuevo Testamento.



