

SANTO TOMÁS Y LA PROBLEMÁTICA EPISTEMOLÓGICA DEL EMBRIÓN HUMANO

Mucho se ha escrito ya, y no sin motivo, acerca de la naturaleza, condición o estatuto del embrión humano. Este asunto se sitúa en el corazón mismo de las controversias éticas en torno al aborto provocado, la contracepción, la fertilización asistida, la clonación, el cultivo de células estaminales y otras prácticas semejantes. La respuesta que pueda darse acerca del carácter personal del embrión es completamente decisiva, y ello justifica la prolífica literatura que se ha desplegado al respecto en las últimas décadas.

Una parte no despreciable de esas indagaciones trae la rúbrica de reconocidos estudiosos católicos a quienes la Iglesia educó en la tradición del pensamiento de Santo Tomás, y que, urgidos por las enseñanzas del Magisterio, se declaran en su mayoría a favor de admitir la llamada *animación inmediata* del embrión humano¹. Como ya se sabe, los Documentos romanos, aunque no hayan planteado una aseveración categórica en la materia, autorizan una interpretación teológica inequívocamente “inmediatista”. De modo que, para casi todos los autores tomistas involucrados en el debate, se plantea la incómoda circunstancia de anteponer la autoridad del Magisterio a la de Santo Tomás. Y esto resulta aún más perturbador sabiendo hasta qué punto, en su enseñanza y en su práctica, la Iglesia ha privilegiado la doctrina del Aquinate².

Por supuesto, no faltan quienes persisten en sostener la tesis de la “animación diferida” de Santo Tomás (Sertillanges³, Barbado⁴, Maritain⁵, Donceel⁶, Lizotte⁷ y recientemente entre nosotros el P.Podestá⁸), aunque son minoría. Pero en el caso de los partidarios de la animación inmediata lo común es que pongan a resguardo la integridad del pensamiento del Angélico atribuyendo su postura a un error en los datos de la ciencia empírica vigente en su época. Ahora bien, un teólogo-filósofo como Santo Tomás no es responsable de las afirmaciones falsas en que incurra una disciplina a la que es ajeno, pero sí lo es de adoptar esas afirmaciones como materia de argumentación. Que yo sepa ninguno de los autores a los que estoy aludiendo parece reprocharle a Tomás el haber consultado a la ciencia en este asunto, ni siquiera a pesar de las consecuencias, y eso ya es significativo. Pero también cabe preguntarse hasta qué punto tenía conciencia el Santo Doctor de los saltos epistemológicos en que se hallaba involucrado.

Por otra parte, si se insiste en proteger la autoridad de Santo Tomás parece que el peso de la justificación de la animación inmediata recae por completo en el dictamen de la ciencia.

Con lo cual esta tesis sólo tendría valor hipotético, al igual que las teorías científicas en que se sustenta: *peiores sequitur conclusio partem*. Esto me hace pensar, de paso, que tal vez la Iglesia haya preferido no definirse en el fondo de la cuestión teórica para que no se interprete como condenable la opinión contraria. Efectivamente, en ese caso se encontraría ante el traumático dilema de tener que considerar bajo estricta reserva una teoría científica reabriendo las heridas del caso Galileo o tener que hacer lo propio con el hilemorfismo que ha sido tan funcional a la doctrina de la fe.

El propósito de estas módicas reflexiones será examinar, hasta donde me sienta capaz, si el (supuesto) error de Santo Tomás al tomar partido por la animación diferida del embrión humano es de índole científica o compromete en cierto modo a su filosofía. Al mismo tiempo procuraré describir la actitud general de Santo Tomás ante un problema que hoy catalogamos como típicamente interdisciplinario.

El marco general en el que se mueve nuestro autor corresponde a la teoría de la ciencia de Aristóteles. Allí se distingue, ante todo, entre un saber *quia*, o imperfecto, que se limita a la verificación o constatación de los hechos conforme a una descripción cuidadosa y de firme respaldo empírico, y un saber *propter quid*, o propiamente demostrativo, capaz de justificar apodícticamente sus conclusiones. Este último, a su vez, se subdivide en filosofía primera, o metafísica, y ciencias particulares, tomadas en un sentido amplio donde tienen cabida los conocimientos que hoy se entienden como específicamente filosóficos y aquellos que hoy consideramos del dominio científico positivo, de orden hipotético, y que por entonces parecían revestidos de estricto rigor lógico. Como veremos dentro de poco, en este punto aparecen matices bastante relevantes en la asimilación que hace Santo Tomás de los estudios aristotélicos.

Un detalle metodológico de importancia a esta altura tiene que ver con la llamada *via determinationis*, a la que el Angélico alude en varios de sus comentarios⁹. Se trata de un procedimiento natural de la razón, aplicable a cada uno de sus objetos, conforme al cual se da un progreso desde lo más a lo menos conocido *quoad nos*, esto es, de aquellas nociones que expresan lo real en forma más potencial e indefinida hacia las que incluyen mayor actualidad y determinación. Esto se inscribe, claro está, en el contorno gnoseológico de la abstracción según el cual se considera que el concepto universal contiene sólo en potencia sus diferencias internas, para cada una de las cuales se requiere de una especie inteligible distinta de aquella que las comprende. Por eso, de la misma manera que, en el caso del conocimiento de la vista, las imágenes se vuelven cada vez más nítidas y propias a medida que la cosa se aproxima a nosotros, también en el orden intelectual procedemos desde lo general y confuso a lo

particular y distinto. De ahí que, al tratarse sobre la división interna de los saberes relativos al mundo físico, corresponda empezar por el movimiento en general, y luego continuar con las distintas especies de movimientos. En el caso de la actividad vital, se organizan los estudios a partir de la noción universal de alma para discriminar luego lo que corresponde al tipo vegetativo, sensitivo y racional, y se prosigue, en los dos primeros casos, con la investigación de los diversos géneros y especies de plantas y animales. En este sentido Santo Tomás parece adherir irrestrictamente al espíritu aristotélico que ve una continuidad más o menos estricta entre los capítulos generales e introductorios de cada ciencia (que hoy coincidirían aproximadamente con la filosofía particular) y el tratamiento de las cuestiones específicas que, de acuerdo a nuestra mentalidad actual, queda reservado a las ciencias especializadas.

Si bien el esquema que estamos presentando se aplica análogamente a cada orden de ciencias, en el caso de las disciplinas naturales o físicas se plantean problemas particulares. En efecto, en la medida en que los entes naturales se encuentran constituidos de materia y forma, la precisión formal que exige su definición supone como complemento la presencia de partes materiales apropiadas. Si se trata de concebir un viviente, basta con atribuirle una cierta organización y heterogeneidad de partes. Pero al hablar de los animales, en quienes debe tenerse en cuenta la virtud sensitiva y locomotiva, se impone añadir una disposición material adecuada, algo así como “carne y huesos”. Y si se trata de aquellos animales capaces de volar, habrá que suponer la presencia de plumas y sacos aéreos, un esqueleto liviano, y así sucesivamente. En términos lógicos, se trata de la distinción entre partes formales, constitutivas de la esencia y por lo tanto presentes en la definición, y partes materiales o no necesarias¹⁰

Ahora bien, es justamente la presencia de la materia como principio de indeterminación y potencialidad la que impide resolver las diferencias específicas en la esencia del género, como sí es posible en el caso de las matemáticas. El concepto de cantidad incluye *a priori* las especies de lo continuo y lo discontinuo. Pero el de animal no incluye del mismo modo lo vertebrado y lo invertebrado, ni menos aún el de vertebrado incluye *a priori* el de mamífero, ave, reptil, anfibio y pez. Ninguna de estas especificaciones puede ser deducida, sino que se extraen directamente de la experiencia, como algunas de las infinitas posibilidades realizadas en el mundo a partir del sustrato material. Por eso afirma Santo Tomás que la ciencia física, al igual que las demás, parte de lo sensible, pero, como propio de ella, resuelve en lo sensible, esto es, verifica sus conclusiones bajo el dictamen de la experiencia¹¹.

En consonancia con ello, nuestro autor agrega que, debido a la presencia de materia sensible como parte de su esencia, la mayoría de las especies naturales queda para nosotros bajo una cierta penumbra¹² y no podemos aspirar en relación a ellas más que a un conocimiento probable y conjetural, que escapa de la regulación analítica y cae bajo la dialéctica¹³.

Además de estos elementos teóricos, tiene importancia para nosotros el testimonio del propio Aristóteles como investigador. Digamos que es común en sus trabajos la presentación, bajo una cierta “mezcla”, de temas generales o filosóficos con otros de perfil más positivo o empírico. Los testimonios más claros aparecen en sus tratados astronómicos o biológicos, y en menor medida al referirse a cuestiones de física y química. Los autores medievales, entre ellos Santo Tomás, adoptan un temperamento semejante. Las principales alusiones del Aquinate a las cuestiones que podrían considerarse como “más científicas” aparecen, por una parte, en referencia a la astronomía en confrontación con algunos problemas teológicos, como el de la creación y la eternidad del mundo, la influencia astral y la Providencia Divina y las transformaciones escatológicas en el universo físico. También abundan sus observaciones sobre el soporte fisiológico de la actividad del conocimiento y del apetito sensible (por ejemplo en el tratado de las pasiones en la *Suma Teológica*), ciertos comentarios acerca de la interpretación de los fenómenos ópticos (la luz era un tema atractivo para aquella época) y, más indirectamente, al hablar de los milagros en relación a lo que se suponía como capacidades de la naturaleza.

Sin embargo, uno de los temas de esta lista al que Tomás le ha dedicado más atención es, justamente, el del embrión humano. Desde la época del *Comentario a las Sentencias* hasta sus últimos escritos sobre cristología de la *III Pars* y el *Comentario al De Anima* se muestra preocupado por él, aunque no ciertamente por un solapado interés hacia la biología, sino más bien como ejemplo paradigmático de la actividad de la naturaleza y, sobre todo, por las graves cuestiones que lo involucran, a saber:

- ✓ La defensa de la unicidad del alma como forma substancial
- ✓ La transmisión del pecado original
- ✓ La Concepción de Cristo y de la Virgen María
- ✓ La calificación moral del aborto

La posición de Santo Tomás en este asunto es ya conocida, y puede esquematizarse a través de un silogismo cuya premisa mayor expone como principio la definición hilemórfica del hombre, a partir de la cual se infiere la necesidad de una disposición material específica como sustento del alma racional, y cuya premisa menor afirma que esa disposición no puede

alcanzarse en el mismo instante de la concepción sino al cabo de un cierto período de maduración del embrión. La conclusión, pues, será que el alma intelectual se hace presente en el nuevo ser recién cuando se cumplen las etapas previas que requiere la disposición de la materia.

No cabe duda de que, en lo relativo a la premisa mayor, estamos en un ámbito puramente filosófico, de ciencia *propter quid*, donde rige la intuición intelectual de los principios comunes y propios y la necesidad demostrativa. Ninguno de los estudiosos a los que estamos invocando ha cuestionado la validez de estos principios y argumentaciones, ni ha vacilado en considerarlos como piezas firmes e inequívocas de la concepción tomasiana.

Sin embargo, cuando llegamos a la premisa menor nos encontramos con un orden de afirmaciones diferente. Aquí Santo Tomás sostiene que la disposición material exigida por el compuesto humano adviene recién a partir de un cierto tiempo. Ahora bien, ¿cómo lo sabe? ¿de qué bases se sirve para llegar a esa aseveración? En realidad los puntos a establecer son dos, esto es, por una parte, cuáles son las condiciones concretas de desarrollo embrionario que permiten en grado mínimo acoger un alma racional, y, por otra parte, cuándo se verifica estrictamente la presencia de esas condiciones.

Según parece nuestro autor recurre aquí al método dialéctico, entendido como la aplicación de principios comunes que permiten una argumentación tentativa y probable. En efecto, en la base de su consideración se destaca el supuesto de que la naturaleza procede siempre en forma gradual y paulatina, sin dar saltos. Esta idea, que algunos la asocian con las fuentes del neoplatonismo dionisiano, recorre con fuerza la visión cosmológica de Santo Tomás, según se aprecia, por ejemplo, en su comentario al relato bíblico de la creación en la *Suma Teológica*, o en muchos pasajes de la *Suma contra los Gentiles*. Quienes han querido mostrar la compatibilidad de la filosofía tomista con una perspectiva evolutiva del universo han tomado como referencia esta misma idea¹⁴. De hecho, en *contra Gentiles* III, 22 se invoca expresamente la analogía del desarrollo embrionario, considerado como una sucesión de generaciones y corrupciones, para aplicarla al devenir cósmico.

Ahora bien, lo que se presenta como decisivo en este caso es el dictamen de la experiencia. Como se dijo hace unas páginas atrás, la ciencia natural depende del factor empírico no sólo por la presencia de materia sensible en sus objetos, sino porque, de acuerdo a su vocación, debe proceder desde lo general a lo particular por medio de una creciente familiaridad con los hechos. Pero el propio Santo Tomás es consciente de que no siempre es suficiente el testimonio de la experiencia común o vulgar, sino que, por el contrario, hay

temas que exigen un control empírico más atento y cuidadoso, ya sea por la contingencia y variabilidad de los fenómenos, ya sea por las dificultades intrínsecas de la observación¹⁵.

Si se examinan con detalle los textos de Santo Tomás puede reconocerse en ellos la diferencia entre los datos que remiten a una experiencia natural y accesible a todos y aquellos que suponen una verificación más sofisticada, a nivel de ciencia *quia*. En el primer caso aparecen expresiones tales como *constat, patet, apparet* o *videmus*, según las cuales se declara que los embriones viven, que se relacionan con el cuerpo materno, que la organización anatómica es más compleja en los animales superiores, y demás. Pero en relación a lo segundo se emplean más bien la forma verbal *invenitur* o *attestatur*, como en la descripción de las propiedades del flujo seminal. Además se observa una permanente invocación a la autoridad, sobre todo de Aristóteles y de Avicena, al abordar aspectos más bien minuciosos y de mayor sutileza conceptual.

En líneas generales Tomás acepta como válida la ciencia de Aristóteles, pero está lejos de mostrarse ingenuo u obsecuente. De hecho el crédito que le otorga no es parejo en todos los casos. Cuando alude a las teorías astronómicas o meteorológicas del Estagirita su actitud es más cauta y desconfiada, y abundan las salvedades acerca del carácter meramente probable o conjetural de esas teorías. En cambio no se encuentran esas reservas cuando cita los tratados de biología. Al parecer la competencia de Aristóteles en ese campo estaba por entonces más allá de cualquier cuestionamiento. Se le atribuían estudios muy pormenorizados de teratología y de la embriología del pollo, así como descripciones, avaladas por Galeno y la medicina árabe, que daban cuenta del aspecto del feto humano expulsado prematuramente. A partir de esas investigaciones se enseñaba que, para alcanzar la debida integridad entre el alma racional y el cuerpo, éste debía contar al menos con el cerebro y el corazón ya diferenciados, lo cual tenía lugar aproximadamente en el cuadragésimo día de gestación.

La ciencia actual confirma la presencia de esos órganos ya desde el primer mes, pero considerando que a esa altura de su desarrollo el embrión humano no mide más de medio centímetro (el tamaño de una hormiga, según San Alberto), y con las condiciones de observación de aquellos tiempos parece difícil entender el alto grado de verosimilitud que se concedía a esta teoría¹⁶. De cualquier manera, la cuestión decisiva sigue siendo si son justamente esas u otras las condiciones dispositivas mínimas. Creo que desde el punto de vista teórico Santo Tomás interpretaría este problema como un caso de aproximación dialéctica, sujeto a observaciones cada vez más circunspectas cuyo dictamen no puede superar el umbral de una probabilidad razonable. En un pasaje muy explícito descarta la posibilidad de resolver el asunto *a priori* según el método de la necesidad condicional o hipotética, como si en virtud

de lo que el hombre ha de ser en estado perfecto pudiese inferirse de qué modo habrá de darse su condición en estado imperfecto o embrionario¹⁷. Además reconoce que en algunos casos la ciencia debe permanecer dubitativa a causa de la pequeñez de su objeto, que lo hace prácticamente inobservable¹⁸. No obstante, parece excluir de esa posibilidad a los seres vivos, tal vez porque le resulta inconcebible que pueda darse en ellos el alto grado de organización que requieren sin que haya una cantidad mínima¹⁹.

La confianza que el Santo Doctor dispensa a las tradiciones científicas en la materia no sólo resiste a la perplejidad de otros autores, como Agustín o Casiodoro²⁰, sino que incluso rivaliza en su fuerza con los argumentos teológicos de conveniencia y de autoridad presentes en la discusión de los temas enunciados más arriba. En efecto, parece más funcional al dogma de la transmisión del pecado original la teoría de la animación inmediata que defendían los Santos Padres, hasta tal punto que, adoptando la teoría aristotélica de la reproducción, se seguiría que si sólo la mujer hubiese pecado la falta no se habría comunicado a sus descendientes²¹. Asimismo, la animación diferida exige una intervención milagrosa de Dios para que la materia del cuerpo de Cristo en el seno de María sea inmediatamente dispuesta para recibir el alma. El problema de la cantidad mínima, que aquí reaparece, pretende ser salvado por analogía con los casos de enanismo entre los adultos. Finalmente, la distinción entre embrión no animado y animado introduce elementos controversiales en la calificación moral del aborto. No obstante todo ello, Santo Tomás concede al dato científico una solidez por demás llamativa.

Sin embargo, hay un ejemplo interesante para analizar lo que podría constituir un caso de “hipótesis ad hoc”. Cuando explica la concepción del Cuerpo de Cristo, se pregunta cómo lo fue, según el dogma, a partir de la “sangre purísima de la Virgen”, por cuanto la ciencia biológica atribuía el rol material en la fecundación a la sangre menstrual, que por ser sustancia de deshecho es impura. Y entonces introduce una distinción *que no aparece en los tratados aristotélicos* según la cual la sangre que sirve de sustrato para la concepción tiene un estado previo de pureza que se ve afectado por los movimientos de la concupiscencia que acompaña al acto generativo. Y dado que la concepción de Jesús no tuvo lugar mediante la cópula conyugal, no hubo concupiscencia sino que la virtud del Espíritu Santo se unió directamente a la sangre de María en estado puro.

¿Qué se puede concluir de esta sumaria indagación? Acerca del primer objetivo planteado no veo motivos para contradecir la opinión común según la cual el fundamento de la teoría de la animación diferida supone ciertos datos que sólo la ciencia puede proporcionar. El marco teórico, la analogía con otros casos, el análisis del lenguaje y el recurso a la

autoridad científica conducen a interpretar la postura de Santo Tomás en esos términos, aunque resultaría en parte anacrónico adjudicar a nuestro autor una distinción tajante entre lo filosófico y lo científico. De hecho son más bien escasas las referencias de Tomás a personajes de perfil semejante a lo que hoy llamamos un experto o un especialista²².

En cuanto a lo segundo, resulta claramente destacable la confianza de Santo Tomás en los conocimientos científicos de su época, particularmente en el caso de la biología. Al margen de las razones estrictamente metodológicas, es encomiable su honestidad intelectual a sabiendas del origen pagano de esa ciencia, y del contexto histórico de encarnizadas luchas religiosas, ideológicas y políticas bajo el cual se encuadran los debates intelectuales del siglo XIII. Hoy suena casi impensable la dureza con la que Tomás trata a los árabes en cuestiones antropológicas conjugada con el obsequio de reconocimiento al prestigio de su medicina (lo cual podría tomarse como prueba indirecta de la separabilidad objetiva de ambos dominios). A mi juicio puede entenderse, en parte, el crédito irrestricto que le concede a la biología de Aristóteles si se piensa que fue prácticamente la única disciplina de tono científico positivo que el Estagirita cultivó por iniciativa personal y a la que cabe transferir, en cierto modo, el peso de su autoridad. Además parece más digno de sospecha el carácter incorruptible de los cielos que la teoría de los mixtos y las descripciones anatómicas conocidas en esos tiempos. Después de todo, Copérnico es del siglo XVI y Mendel del siglo XIX. Pero un espíritu agudo y prevenido como el de Tomás podría haber atemperado su adhesión a la embriología peripatética en alguna de las tantas ocasiones en las que usa de ella, sobre todo considerando lo que estaba en juego en materia moral. Modestamente creo que no queda más remedio que admitir cierta ligereza o candidez del Angélico Doctor con respecto a este caso. Otro gesto que también merece enfatizarse es el empeño por justificar científicamente la posibilidad de aquello que el dogma describe. Como teólogo bastaría con limitarse a explicitar el dato de fe, pero como vimos Santo Tomás se ocupa en persona de procurarle sustento científico, aunque deba apoyarse en un autor no creyente o incluso introduciendo hipótesis propias. Y si bien cabe valorarlo como actitud integradora del saber, me pregunto si de esta manera no arriesga innecesariamente su autoridad intelectual. Después de todo, podría esperarse más la invocación de un milagro en el caso de la sangre de la Virgen, gracias al cual quedase inmune de impurezas, o tal vez una postura prescindente, salvando la doctrina de fe e impugnando errores más allá de la respuesta científica (como ocurrió a mi entender con el problema de la eternidad del mundo).

De todas maneras no se puede palidecer el mérito del Doctor Común al integrar los conocimientos científicos de su tiempo, en un grado que parecía razonablemente confirmado, en el debate de los temas más delicados de la antropología y la teología. Su homenaje a la verdad puede más que el supuesto riesgo de la fe o alguna oculta expresión de deseos. Y no debe olvidarse que esa ardua integración (no hay por qué pensar que fuese entonces más sencilla que ahora) la lleva a cabo desde la teología, que fue en última instancia su única y profunda vocación. Sirva como ejemplo esta frase: “según Platón, el lugar principal del alma es el cerebro; pero según Cristo, es el corazón”²³.

Oscar H. Beltrán

SANTO TOMÁS Y LA PROBLEMÁTICA EPISTEMOLÓGICA DEL EMBRIÓN HUMANO

El debate sobre la naturaleza del embrión humano es clave en la bioética. La doctrina de Santo Tomás, favorable a la animación diferida, es entendida por muchos como resultado de su adhesión a teorías científicas erróneas aunque vigentes en su tiempo. La doctrina epistemológica de este autor conduce a un complemento entre la filosofía y la ciencia natural y admite grados de certidumbre entre un nivel y el otro. No obstante Santo Tomás acepta las teorías embriológicas de entonces sin reparos y las equipara con los argumentos teológicos de conveniencia y de autoridad. Esa actitud es valorable como gesto de integración del saber, más aún por parte de un teólogo, pero testimonia una confianza algo exagerada en la palabra de la ciencia.

Oscar Horacio Beltrán es licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se desempeña como docente de nivel Terciario y Universitario en el área de la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Epistemología. Desarrolla actualmente tareas de investigación relativas al orden de las ciencias, con interés especial en la obra de Jacques Maritain.

Dirección postal: Milton 318 – CP 1407 Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: obeltran@sinectis.com.ar

¹ Las asperezas propias del tema hacen difícil acordar un vocabulario apropiado para referirse a *lo que* constituye al embrión (por eso se habla de “naturaleza” o “estatuto”) y al tipo de transformación que tiene lugar en este caso: animación, hominización, personalización, y otros neologismos algo más exóticos se ofrecen como opciones que no viene al caso criticar.

² Dada la magnitud del asunto, tal vez no exista otro precedente que el de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María en 1854.

³ *Santo Tomás de Aquino* Bs.As., Desclée, 1945.

⁴ *Estudios de psicología experimental* v.II Madrid, CSIC, 1948.

⁵ *Vers une idee thomiste de l'evolution* en “Nova et Vetera” 42 (1967) pp.87-136. Este trabajo tiene a mi juicio una extraordinaria importancia, habida cuenta del alto prestigio de su autor y de la circunstancia de haberlo producido ya octogenario hacia el final de su vida. Maritain defiende la animación diferida por cuestiones estrictamente filosóficas, y sostiene de manera explícita que esa teoría “no tiene nada que ver” con los errores científicos de la época de Santo Tomás. La animación inmediata le parece “un absurdo filosófico”, y pretende concordar su opinión con las de la embriología de su época, cuando ya estaban muy avanzadas las investigaciones en microbiología y genética que prestan apoyo a la sentencia contraria.

⁶ *Immediate animation and delayed hominization* en “Theological Studies” 31 (1970) pp.76-105. A su entender la animación diferida fue defendida por Santo Tomás al amparo del sentido común más que por razones biológicas (cf. pp. 79-80).

⁷ *Reflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon* en “Anthropotes” a.III (dic. 1987) n.2 pp.155-195.

⁸ *Más sobre el estatuto ontológico del embrión* en V.M.FERNÁNDEZ, C.GALLI Y F.ORTEGA (ed.) “La fiesta del pensar” Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2003 pp. 389-407.

⁹ Particularmente en el Prólogo a la *Física*, al tratado *Sobre el cielo* y al tratado *Sobre el sentido*.

¹⁰ *In Bøethium De Trinitate* V, 3.

¹¹ *In Bøethium De Trinitate* VI, 1 y 2; cf. L.ELDERS *Sobre el método en Santo Tomás* Buenos Aires, Soc.Tomista, 1992.

¹² “cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae” dice en el Prólogo al Credo Comentado.

¹³ “invento non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro topicorum.” *I Post.Anal.* 1, 1, 6.

¹⁴ Además de las fuentes de Maritain y Sertillanges ya mencionadas, Ch.DE KONINCK *Le cosmos* en “Laval Théol.et Phil.” 50, 1 (1994) pp.111-143; J.DE FINANCE *Vision du monde et metaphysique* en “Gregorianun” vol.63 fasc.3 pp. 419-451; A.GARDEIL O.P. *L'evolutionnisme et les principes de Saint Thomas D'Aquin* en “Révue Thomiste” I (1893) pp. 27-45, 316-327, 725-737; II (1894) pp. 29-42; III (1895) pp. 61-84, 606-633; IV (1896) pp. 64-86 y 215-247; R.GARRIGOU-LAGRANGE *Dios - su existencia y su naturaleza* Buenos Aires, Emecé, 1950

¹⁵ Hablando sobre la teoría de los movimientos planetarios, Santo Tomás establece la diferencia entre aquello que se percibe espontáneamente, aquello que supone el uso de instrumentos y aquello que directamente se

establece como supuesto de la razón: “Quod autem sint plures motus huiusmodi astrorum, tribus modis deprehenditur. Est enim aliquis motus apprehensus a vulgo visu. Est et alius motus qui non deprehenditur nisi instrumentis et considerationibus. Et horum motuum quidam comprehenduntur longissimis temporibus, et quidam parvis. Est etiam tertius motus, qui declaratur ratione; quia motus stellarum errantium, invenitur quandoque velocior, quandoque tardior; et quandoque videtur esse planeta directus, quandoque retrogradus. Et, quia non potest esse secundum naturam corporis caelestis, cuius motus debet esse omnino regularis, necessarium fuit ponere diversos motus, ex quibus haec irregularitas ad debitum ordinem reducatur.” *In XII Metaph.* 1.9 n.13 Esta distinción podría corresponder a la que plantea Maritain entre análisis ontológico y empiriológico. No obstante el gran pensador francés opina que los intentos de la física griega, incluso la de Aristóteles, permanecen en el terreno del análisis ontológico y no se detienen en el detalle de los fenómenos sino en la medida en que resulten filosóficamente significativos. Cf. *Ciencia y filosofía* en “Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal” Buenos Aires, Club de Lectores, 1980, p.156-157.

¹⁶ Según *III Sent.* 3, 5, 2 San Agustín introduce la insólita corrección de que la animación tiene lugar ¡en el día 46º! En el artículo antes citado, el P.Barbado llama la atención sobre la increíble ilusión óptica de la que fueron víctimas en el siglo XVIII los partidarios del preformismo y la teoría de los “homúnculos”, habida cuenta de que ya contaban con el recurso del microscopio. A veces hasta los científicos ven sólo lo que están buscando...

¹⁷ si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur *In II Sent.* 1, 1, 5. Ya el propio Galeno criticaba a quienes proferían opiniones temerarias sin el recaudo de la disección del feto: cf. *De foetum formatione* c.1 cit. por Barbado p.568 n.151.

¹⁸ “Quaedam enim problematicae dubitationes reducuntur sicut in causam ad defectum sensus. Quaedam enim sunt de quibus non quaeremus dubitando, si ea vidissemus; non quidem eo quod scientia consistat in videndo, sed in quantum ex rebus visis per viam experimenti accipitur universale, de quo est scientia. Puta si videremus vitrum perforatum, et quomodo lumen pertransit per foramina vitri, sciremus propter quid vitrum est transparentis. Et utitur hoc exemplo secundum opinionem eorum qui ponebant lumen esse corpus, et quaedam corpora esse transparentia propter subtilia quaedam foramina, quae pori dicuntur; quos quia visu discernere non possumus propter parvitatem, dubitamus quare vitrum sit transparentis. Et posset simile exemplum poni de quibuscunque rebus quae habent causam sensibilem latentem. Et quia dixerat quod scientia huiusmodi rei non est in videndo, manifestat hoc esse verum. Nam in videndo cognoscimus seorsum unumquodque singularium; sed in sciendo oportet omnia intelligere simul in universali, ut scilicet intelligamus ita se habere in omnibus. Videmus enim singillatim de diversis vitris, sed scientiam accipimus de omni vitro, quod sit tale.” *In Anal.Post.* 1.42 n.10.

¹⁹ “est enim aliqua quantitas ita magna, ultra quam nullum animal extenditur, et aliqua ita parva, infra quam nullum animal invenitur; et similiter dicendum est de planta. Ergo sequitur ad destructionem consequentis, quod neque aliqua partium sit indeterminatae quantitatis, quia simile est de toto et de partibus. Sed caro et os et huiusmodi sunt partes animalis, et fructus sunt partes plantarum: impossibile est igitur quod caro et os et huiusmodi habeant indeterminatam quantitatem vel secundum maius vel secundum minus. Non ergo est possibile quod sint aliquae partes carnis aut ossis quae sint insensibiles propter parvitatem.” *In I Phys.* 1.8 n.9 Cf. R.BERNIER *Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la qualité chez les êtres vivants* en “Archives de Philosophie” 58 (1995) pp. 3-34 y 177-197. Seguramente por el mismo motivo se prestaba unánime adhesión a la teoría de la generación espontánea.

²⁰ “Ac per hoc scrupulosissime quidem inter doctissimos quaeri ac disputari potest, quod utrum ab homine inveniri possit ignoro, quando incipiat homo in utero vivere; utrum sit quaedam vita et occulta, quae nondum motibus viventis appareat.” S.AGUSTÍN *Enchiridion* c.86; “Melius est in tam occultis causis confiteri ignorantiam, quam periculosam assumere fortassis audaciam.” CASIODORO *De Anima* c.VII PL LXX col.1292.

²¹ I-II, 81, 5.

²² A modo de ejemplo, en toda su obra sólo menciona 6 veces a Hipócrates y 11 a Galeno.

²³ “Animae locus principalis, iuxta Platonem, in cerebro; sed, iuxta christum, in corde est.” *Catena Aurea In Marcum* cap.7 n.2.