

MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La antropología tomista de Guillermo Blanco

Muchos son los motivos que me impulsaron a elegir este tema, pero quiero destacar, básicamente, tres como fundamentales. En primer lugar, homenajear entre los filósofos tomistas argentinos a quien dedicó toda su vida intelectual al estudio y a la enseñanza de la filosofía del hombre a la luz del pensamiento de Tomás de Aquino, siguiendo su mismo método, esto es incorporando de la antropología y de la psicología contemporáneas todo lo que ellas tuvieran de verdadero y ayudara a esclarecer el problema del hombre. En segundo lugar, mostrar los aportes positivos que ese diálogo entre el pensamiento del Aquinate y las antropologías filosóficas del siglo XX puede deparar a la *philosophia perennis*. En tercer lugar, probar que sólo una Antropología Filosófica profundamente enraizada en la Metafísica, pero distinta de ella en tanto parte de una filosofía natural, puede dar fundamentos racionales sólidos a nuevas ramas aplicadas de la filosofía como lo es, en concreto, la Bioética.

Monseñor Guillermo Blanco es actualmente Rector Emérito de la UCA, habiendo sido el primer Decano de la Facultad de Filosofía y Rector de esta universidad entre 1980 y 1994, para nosotros sus ex-alumnos, “el Padre Blanco”. Nacido en Arrecifes en 1918, ordenado sacerdote en 1942, egresado de la UBA como Profesor de Filosofía en 1951, comenzó su tarea docente en 1945 en el Seminario Mayor Metropolitano “San José” de La Plata dictando la asignatura Psicología Racional. Como él mismo lo indica en el Prólogo de su libro *Curso de Antropología Filosófica*, su preocupación fundamental ha sido siempre situar epistemológicamente el estudio del hombre en el cuadro filosófico, teniendo la convicción de que no es propiamente la Psicología Racional, pensada como parte de la Metafísica, la que tiene que dedicarse a este estudio, sino que es más bien propio de una Antropología Filosófica enraizada en la Metafísica pero distinta de ella. Como saber, epistemológicamente hablando, el estudio del hombre es la culminación de una Filosofía Natural. Es en el largo primer capítulo, titulado “Introducción a la Antropología Filosófica” (pp. 9-116) donde expone

y fundamenta esta convicción, explicando que la denominación Psicología Racional se debe a Christian Wolff, el sistematizador de la filosofía racionalista. Fue este filósofo alemán de fines del siglo XVII al XVIII, discípulo de Leibniz, quien impuso esta terminología no solamente en el medio racionalista sino también en el escolástico.

Tal como lo afirma Blanco, “esta concepción de Wolff influyó notablemente en la filosofía escolástica de su tiempo, y de allí en adelante hasta la filosofía escolástica del siglo XX. Este influjo tan notable se advierte primero en el uso de la denominación ‘psicología racional’ o en sus equivalentes ‘psicología filosófica’, ‘psicología metafísica’ o ‘psicología reflexiva’. Y se advierte también en la afirmación de que la psicología es metafísica especial. Y ha influido también en viejas reglamentaciones de la Iglesia sobre el curriculum de los estudios eclesiásticos”¹. En el mismo texto, explica que en el inicio del siglo XX todas las universidades católicas del mundo y todos los seminarios estudiaban filosofía siguiendo manuales jesuíticos que respondían a esta concepción wolffiana, motivo por el que, inclusive él mismo, se inicia dictando una asignatura con esa denominación.

Es pertinente recordar, por otra parte, que es esta metafísica, dividida en general y especial, la que no es posible para Kant, wolffiano en su juventud y absolutamente crítico de Wolff en su madurez. Por cierto, también Blanco rechaza la posición de Wolff a la que resume analizando el objeto, el método y la estructura del saber que el filósofo alemán propone. “El objeto de la psicología [wolffiana] es el sujeto como sujeto pensante, como sustancia pensante, entendiendo por pensante todo tipo de actividad psicológica. El método o procedimiento [wolffiano] de develación del objeto es necesariamente apriorístico o deductivo, porque parte de una identificación entre concepto y realidad. Lo que racionalmente tengo que hacer es enunciar las propiedades del sujeto pensante, que es para mí un concepto, una de mis ideas claras y distintas. La estructura de este saber la ubica [Wolff] como psicología racional, una pura obra de la razón en la que la experiencia no juega para nada, y con la estructura de un saber metafísico”².

Fiel al tomismo, filosofía en la que fue formado y sigue cultivando con rigor y seriedad, Blanco opone a cada uno de los puntos en los que resume la posición wolffiana, el enfoque básicamente aristotélico, asumido plenamente por Tomás de Aquino. Así pues, afirma sintéticamente que el objeto de este saber sobre el hombre es primero y fundamentalmente el ente viviente, que el método o modo de estudiar al ser viviente procede *a posteriori* y que el estudio de los entes vivientes en

¹ BLANCO, G., *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires: Educa, 2002, p. 69.

² *Idem*, p. 74.

cuanto entes naturales corpóreos se llamó *fysiché* en griego. Por lo cual, dicho saber fue traducido al latín como *philosophia naturalis* y, por tanto, constituye una parte de la llamada filosofía natural³. A continuación, desarrolla extensamente las cuestiones del objeto, del método y del nivel epistémico de este saber sobre el hombre.

En primer lugar nos referiremos al objeto. Después de enunciar y explicar los varios sentidos del término objeto, Blanco analiza qué es el objeto material de una ciencia, qué es el objeto formal y qué es el formalísimo o *lumen sub quo*. A esto agrega la importancia de analizar el nivel de inteligibilidad epistémica de los objetos de un saber. Es lo que Santo Tomás llamó *modus definiendi*⁴, o sea el modo como en una determinada ciencia se elaboran los conceptos primarios que hacen a un determinado tipo de objetos. Siguiendo la metodología de Santo Tomás, Blanco acude a ejemplos de observación cotidiana. Así para ilustrar este tema de la inteligibilidad epistémica propone el ejemplo del biólogo que estudia la planta, considerando la planta como un objeto real. Si dijéramos que estudia la planta como un ser orgánico y viviente estaríamos refiriéndonos a su objeto formal real. Pero cuando decimos que en la inteligencia del biólogo la planta se define mediante un sistema de conceptos, ya no nos referimos, fundamentalmente, al objeto planta como está en sí, sino como es pensado⁵.

Blanco adhiere a Santo Tomás, quien inicialmente siguió a Aristóteles⁶, afirmando que hay tres niveles conceptuales o tres niveles de inteligibilidad⁷. En primer lugar está el nivel de objetos que se definen con materia común pero sin materia individual. Lo aclaramos con las mismas palabras de Tomás: “es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos”⁸. En segun-

³ *Idem*, pp. 76-77.

⁴ *Sententia Metaphysicae*, lib. VI, l. 1 n. 13 “*Deinde cum dicit oportet autem hic ostendit differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit. Primo ostendit differentiam praedictam. Secundo concludit numerum scientiarum theoreticarum, ibi quare. Circa primum tria facit. Primo ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum adinvicem, oportet non latere quidditatem rei, et rationem idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam sine hoc, idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis*”.

⁵ BLANCO, *op. cit.*, p. 89.

⁶ *Sententia Metaphysicae*, lib. XI, l. 7 n. 18 “*Et ex hoc ulterius concludit, quod tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet babeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata*”.

⁷ *Summa Theologiae* I, q. 85, a.1, ad 2.

⁸ *Idem*.

do término, está el nivel de los objetos que se definen sin materia sensible, pero con materia inteligible. Nuevamente, recurrimos a la explicación del Aquinate: “se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad. No cabe duda que la cantidad está en la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades, como números, dimensiones y figuras, que son los límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles”⁹. Finalmente, y en tercer lugar, está el nivel de los objetos que se definen sin ningún tipo de materia, totalmente “separados”, si bien pueden darse o no en la materia, como son el ente, la potencia, el acto y otras realidades similares.

En este punto, Blanco señala la existencia hoy de la discutida cuestión de los así llamados “grados de abstracción”, tal como los concibieron grandes comentadores de Santo Tomás, tanto el Cardenal Cayetano como Juan de Santo Tomás, o, más recientemente, Jacques Maritain, Ramírez y Cornelio Fabro. Pero no entra en discusión y tampoco lo haremos nosotros, sino solamente aludiremos a los términos usados por el Aquinate en el lugar donde más largamente se exployó sobre esta cuestión, esto es, en una obra de juventud, el *Comentario al De Trinitate de Boecio*. Allí denomina *abstractio universalis* a la operación del intelecto que compete a la física y que es común a todas las ciencias, *abstractio formae* a la operación del intelecto que compete a las matemáticas y, *separatio*, a la operación del intelecto que compete a la metafísica¹⁰.

Finalmente, Blanco aplica todas estas nociones en torno a las distintas acepciones de objeto a la Antropología Filosófica, para concluir que el objeto material de la misma son los vivientes, la totalidad de los cuerpos vivientes del universo que son estudiados bajo la razón formal de vitalidad, de movimiento vital, constituyendo esto último su objeto formal. Aquí es donde Blanco se pregunta, ¿por qué, entonces, llamar a esta disciplina Antropología Filosófica? La respuesta es porque el hombre es el principal viviente, siguiendo así el modo como Aristóteles y Santo Tomás la llamaron, en su momento, como “Teología” a la

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3 co. 5 “*Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur propria; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalis a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici.*”

Metafísica, porque Dios es el objeto principal, aunque no el único. De todos modos, Blanco recuerda que, históricamente hablando, el nombre de Antropología Filosófica se atribuyó a partir de la Primera Guerra Mundial gracias a Scheler, quien lo impone en Alemania. Luego, pasó a ser utilizado en España donde Ortega y Gasset, junto a *Revista de Occidente*, tradujeron y difundieron los grandes textos de la filosofía alemana, llegando así a la América hispano parlante, especialmente a México y Buenos Aires. Recién después de la Segunda Guerra Mundial, la denominación “Antropología Filosófica” entra en países como Italia y Francia¹¹.

Pasemos ahora al análisis del método en el que Blanco insiste para oponer al apriorístico wolffiano de la Psicología Racional. En primer lugar aclara que se trata del método epistémico y no del didáctico. Es decir, no tratará de la *via doctrinae* (el enseñar del maestro) ni de la *via disciplinae* (el aprender del alumno), sino de la *via inventionis*, es decir, del modo de investigación o descubrimiento que constituye el saber del ente viviente. Inmediatamente, aclara Blanco que el método de esta antropología es un método filosófico y no teológico, y así distingue esta disciplina del magnífico *Tratado del Hombre* desarrollado por Santo Tomás en la *Suma Teológica*¹². La cuestión con la que el Aquinate inicia el Tratado es la esencia del alma humana, para ocuparse luego de las potencias y, finalmente, de las operaciones o actos, siguiendo así un método *a priori* y descendente que es el que corresponde al teólogo porque supone el camino ya realizado por el filósofo. Por su parte, el método de la antropología filosófica sigue el orden inverso, es decir, parte del estudio de los actos del hombre, para pasar luego a las potencias o capacidades operativas y, por último, considera al sujeto de inherencia de esas potencias que es el alma. Se trata de un método *a posteriori* que, procediendo analíticamente, parte de la experiencia de totalidades actuantes y va a la búsqueda de los principios que las justifiquen. Concluye Blanco afirmando el carácter circular de este método, que trata de verificar en la experiencia los enunciados a los que llega conceptualmente¹³. En síntesis, se parte de la experiencia y se vuelve a ella para la verificación. Es una prueba del realismo de la antropología tomista.

Por último, para oponerse a la consideración wolffiana de esta disciplina como saber metafísico, Blanco sostiene que la Antropología Filosófica es un saber natural por el nivel de inteligibilidad de su objeto y porque se trata de un conocimiento que define incluyendo la mate-

¹¹ BLANCO, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹² *Summa Theologiae*, I, q. 75-102.

¹³ BLANCO, *op. cit.*, pp. 98-106.

ria o corporeidad sensible, ubicándose así en el primer nivel epistémico. Tampoco la intención del antropólogo o del filósofo dedicado a la antropología es metafísica, porque estudia como tema principal al hombre para captar *lo que el hombre es*, su puesto en el cosmos, su relación con los otros vivientes y con la naturaleza. Lo que no significa desconocer los supuestos metafísicos de la Antropología Filosófica que, al igual que toda otra rama de la filosofía, guarda una subalternación común con aquella. También podemos afirmar que la Antropología Filosófica abre camino a la metafísica porque culmina con el tratamiento de temas como la espiritualidad y la inmortalidad del alma, pero esto no cambia su ubicación epistémica,

Por último, el estar enraizada en la Metafísica, no es algo irrelevante para la Antropología Filosófica, pues es lo que permite a la Antropología Tomista dar fundamentos teóricos sólidos a cuestiones cruciales de la Bioética contemporánea. Frente a otras antropologías de extracción fenomenológica, existencialista o hermenéutica, la Antropología Tomista que defiende la sustancialidad de la persona y la sustancialidad del alma espiritual, que de este modo no quedarían reducidas al mero conjunto de actos espirituales, permite explicar porqué el hombre es persona desde el momento de la concepción o porqué el hombre es persona aunque esté en situación de menor integridad física, moral o intelectual. Desde las nociones actualistas, funcionalistas o relacionales de la persona, que adolecen de una fundamentación ontológica, ciertos temas propios de la bioética como el aborto, la eutanasia, la manipulación genética, etc., tendrán una respuesta distinta a la que propone una noción de la persona fundada ontológicamente en la subsistencia, en el ser subsistente en sí.

Los clásicos hacían derivar la dignidad de la persona humana no solamente de la intelectualidad o racionalidad de la naturaleza del hombre, o de la conciencia de sí, sino previamente de su dimensión de subsistencia. Al respecto, Santo Tomás nos recuerda que “el nombre de persona no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”¹⁴. La ventaja que ofrece la fórmula clásica de Boecio, que define la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”¹⁵, procede de sumergir las raíces de la persona en el ser. El ser se afirma principalmente en la sustancia; una sustancia es propiamente “un ser”, o sea, “aquello que existe en sí mismo o por sí mismo” o “aquello que subsiste por sí mismo y no en otro”. Esto equivale a considerarlo una **uni-**

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4.

¹⁵ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, Cap.III: “*persona est rationalis naturae individua substantia*”.

dad, un **ser-uno** o, lo que es lo mismo, un **todo sustantivo**, un ser individual, completo y perfecto en sí mismo y diverso de todo lo demás. Si se subraya tanto la “subsistencia” de la persona es porque todas sus propiedades (perfección, totalidad, incomunicabilidad) tienen su fundamento y raíz en el ser.

También Blanco nos hace su aporte en este tema, aún cuando, estrictamente hablando, no hace en su texto la aplicación a la Bioética. Al tratar el tema de la persona como problema metafísico se pregunta: “¿Qué es lo que a una sustancia individual la hace ser individual?” y contesta “la respuesta tomista más aceptada hoy es que el constitutivo formal de la persona, la *suppositalitas* o *personalitas*, es el *esse*, el acto existencial que posee como propio”¹⁶.

Por otra parte, lo individual se halla de manera más especial y perfecta en las sustancias que son dueñas de sus actos. Por esto, decimos que la persona es la sustancia que existe por derecho propio. El ente personal es “dueño de sí”, motivo por el que los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás sustancias un nombre especial: *persona*¹⁷. “Persona significa aquello que es lo más perfecto en toda naturaleza, a saber lo subsistente en la naturaleza racional”¹⁸. Esta es la última y más alta perfección en el género de sustancia¹⁹. Además, el modo de existir que comporta la persona es el más digno, pues se trata de algo existente en sí y por sí²⁰. Por lo tanto, sólo el individuo subsistente poseedor de la naturaleza racional puede ser denominado persona.

Con esta insistencia en la sustantividad no se niega la importancia de la racionalidad, de la autoconciencia o de la libertad, en la estructura del ser personal, precisamente porque la persona supone la naturaleza racional que incluye todas esas propiedades. Pero, ante todo, es necesario reconocer la profunda raíz ontológica de la persona para otorgarle a esas propiedades una sólida base de sustentación, que no es mero sustrato o soporte, como lo señalan críticamente los actualistas, sino que es principio de todo el dinamismo humano.

Cuando se abandona este realismo ontológico, y por influencia de diversas corrientes de pensamiento se pasa al idealismo, al inmanentis-

¹⁶ BLANCO, *op. cit.*, p. 536.

¹⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co.

¹⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.

¹⁹ *Suma Contra Gentiles*, 4, 38.

²⁰ *De Potentia*, q. 9, a. 3, in corp., “Respondeo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo”.

mo, al psicologismo, al existencialismo, etc., surge una endeble concepción de la persona, fundada en criterios puramente accidentales. Tal noción de persona no puede responder a los graves desafíos a los que la exponen los grandes interrogantes bioéticos contemporáneos.

Solamente una fundamentación ontológica de la persona puede responder efectivamente a una “cultura de la vida” en contra de una “cultura de la muerte”²¹, pues es la única que no reduce a la persona a sus actos específicos, sino que acepta la existencia de la persona, en tanto sustancia, cuando sus actos aún no reflejan todas sus capacidades, por falta de desarrollo como lo sería el embrión, o cuando sus capacidades ya desarrolladas no pueden expresarse, por una discapacidad física o intelectual que sobreviene accidentalmente.

Quien, efectivamente, pone esta fundamentación ontológica de la persona al servicio de la bioética es Mons. Elio Sgreccia, Doctor Honoris Causa de esta universidad, quien en su magnífica obra *Manual de Bioética*²² examina críticamente diversos modelos actuales de bioética, afirmando que el modelo personalista, ontológicamente fundado, es el único que puede dar una respuesta racional acorde, por un lado, a los últimos avances de las ciencias bio-médicas y, al mismo tiempo, en concordancia con el Magisterio de la Iglesia.

Confío haber mostrado, en esta breve exposición, el valor de la interpretación que Mons. Blanco hace del pensamiento antropológico de Tomás de Aquino, así como la actualidad del mismo frente a problemas propios de este siglo.

²¹ Expresiones acuñadas por el beato Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium Vitae* (25-03-1995). Ver, específicamente, capítulo I.

²² SGRECCIA, E., *Manual de Bioética*, (traducción de la 4ª edición italiana de 2007), Madrid: B.A.C., 2009.