

# SAPIENTIA

VOLUMEN LXX

2014

FASCÍCULO 235



Sapiens diligit et honorat intellectum, qui  
maxime amatur a Deo inter res humanas.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS  
*Sententia libri Ethicorum*, lib. X, lect. 13.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

*Directora*

## COMITÉ CIENTÍFICO

Alberto Caturelli (Córdoba, Argentina)

Leo J. Elders, s.v.d. (Gustav-Siewerth-Akademie,  
Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Brunero Gherardini (Città del Vaticano)

John M. McDermont, s.i. (Sacred Heart Major  
Seminary, Detroit)

Gustavo E. Ponferrada (Seminario Mayor de La Plata,  
Argentina)

Héctor J. Padrón (Villa Carlos Paz, Argentina)

Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)

Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral,  
Universidad de Mendoza)

Jorge Martínez Barrera (Pontificia Universidad  
Católica de Chile, Santiago de Chile)

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número, ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista: [www.uca.edu.ar/sapientia](http://www.uca.edu.ar/sapientia)

**SAPIENTIA** se encuentra indizada en:

*CLASE* (*Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades*); *DIALNET*; *Fuente Académica Premier*; *HAPI* (*Hispanic American Periodicals Index*); *Latindex-Catálogo*; *Latindex-Directorio*.

## SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

[sapientia@uca.edu.ar](mailto:sapientia@uca.edu.ar) - [www.uca.edu.ar/sapientia](http://www.uca.edu.ar/sapientia)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# SAPIENTIA

VOLUMEN LXX  
FASCÍCULO 235

A. D. 2014

Buenos Aires

# Artículos

IGNACIO ANDEREGGEN

*Pontificia Universidad Católica Argentina*  
*Pontificia Universidad Gregoriana*  
*Pontificio Ateneo Regina Apostolorum*  
*Argentina-Italia*  
*andereggen@unigre.it*

## EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS SEGÚN LA *LUMEN ECCLESIAE* DE PABLO VI

**Resumen.** El reconocimiento del valor de la enseñanza del Aquinate para nuestro tiempo comienza en el gran esfuerzo que realizó León XIII en la *Aeterni Patris*, y es continuado por los sumos Pontífices posteriores; especialmente San Pío X, hasta los últimos papas, sobre todo Pablo VI y Juan Pablo II. Estos Pontífices han tenido un gran sentido práctico en el indicar a Santo Tomás como guía para los estudios en nuestra época. Este pensamiento ha sido retomado por el Concilio Vaticano II, el cual en dos oportunidades ha señalado al Aquinate como guía para los estudios de la teología y la filosofía en el tiempo presente. En la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI encontramos temas fundamentales que tratamos de actualizar en las circunstancias presentes: Santo Tomás, en el contexto sociocultural y religioso de su tiempo; los valores perennes de la doctrina y del método del Aquinate; y el ejemplo del Angélico para nuestro tiempo. Según Pablo VI con referencia a Pío XI, honrando a Santo Tomás se reconoce la autoridad de la Iglesia docente e inversamente, desconociendo a Santo Tomás hay una actitud al menos inconsciente de alejamiento del magisterio auténtico de la Iglesia. Por eso manifestar el valor de las doctrinas de Santo Tomás ayuda a custodiar y conocer mejor la revelación.

**Palabras clave:** Tomás, Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, magisterio, modernismo.

**Abstract.** Acknowledging the value that St. Thomas Aquinas' teachings have for our times begins with the great effort that Leo XIII realized through his encyclical *Aeterni Patris*. This recognition of St. Thomas' importance for the Church was similarly emphasized by the following pontiffs; especially by St. Pius X,

but also up to the recent popes, above all Paul VI and John Paul II. These pontiffs showed a great practical mindset by indicating St. Thomas, in particular for our day in age, as a guide for studies. This indication was also taken up by the Second Vatican Council, in which on two occasions, the council fathers pointed out the importance of having St. Thomas as a guide for modern day theological and philosophical studies. In Paul VI's letter *Lumen Ecclesiae*, we find fundamental themes which deal with present day circumstances: St. Thomas in the socio-cultural and religious context of his times; the perennial values of the doctrine and method of St. Thomas; and the example of the *Angelic Doctor* for our present day. According to Paul VI, and also to Pius XI, by honoring St. Thomas Aquinas we acknowledge the authority of the Church as teacher, and vice versa, by not doing so, there is an attitude, at least unconsciously speaking, of a distancing oneself from the authentic magisterial teaching of the Church. Therefore, to show the value of St. Thomas' doctrine helps to protect and get to know the revelation better.

**Key words:** Thomas, Paul VI, *Lumen Ecclesiae*, magisterium, modernism.

Estamos cumpliendo hoy<sup>1</sup> un deseo de su santidad el papa Pío XI, quien en su carta encíclica *Studiorum Ducem*, de 1923, había pedido que la fiesta de Santo Tomás de Aquino se celebrara con una especial solemnidad, se suspendieran las lecciones en los institutos de estudio, y se realizaran actos especiales para profundizar acerca de su doctrina y su función en el contexto de la cultura moderna<sup>2</sup>. Es justamente lo que estamos haciendo, como continuación de una prolongada tradición que se ha mantenido en esta casa de estudios. Esta reflexión nos da la oportunidad para indicar cómo en el magisterio de la Iglesia del siglo XX Santo Tomás ha tenido un lugar especialísimo.

El reconocimiento del valor de la enseñanza del Aquinate para nuestro tiempo comienza, como es sabido, en el gran esfuerzo que realizó León XIII, a partir de su famoso documento acerca de Santo Tomás, *Aeterni Patris*, y es continuado por los sumos Pontífices posteriores; especialmente San Pío X,

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada por el autor el 28 de enero de 2010, memoria litúrgica de Santo Tomás de Aquino, en el Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo, España.

<sup>2</sup> AAS [*Acta Apostolicae Sedis*, Roma] 15 (1923) 309-326. Para este punto p.325.

al cual haremos referencia, hasta los últimos papas, sobre todo Pablo VI y Juan Pablo II<sup>3</sup>. Todos estos Pontífices han tenido un gran sentido práctico en el indicar a Santo Tomás como guía para los estudios en nuestra época. Este pensamiento ha sido retomado muy especialmente por el Concilio Vaticano II, el cual en dos oportunidades ha señalado al Aquinate como faro y guía para los estudios de la teología y la filosofía en el tiempo presente<sup>4</sup>.

Quisiera referirme hoy a un gran texto, el último gran documento específicamente dirigido a la teología y a la filosofía del Doctor Común en el magisterio de la Iglesia. Se trata de la carta del Papa Pablo VI al Maestro General de la Orden de Predicadores en el séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, titulada *Lumen Ecclesiae*<sup>5</sup>. Por supuesto, Juan Pablo II ha retomado esta tradición de los últimos grandes pontífices y ha recomendado fuertemente la doctrina de Santo

---

<sup>3</sup> Es de recordar también la importancia del canon 1366 § 2 del *Código de Derecho Canónico* promulgado por Benedicto XV en 1917: «Los estudios de la filosofía racional y de la teología y la instrucción de los alumnos en tales disciplinas sean absolutamente tratados por los profesores según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico y estos sean religiosamente mantenidos». La formulación es más clara y enérgica que la del Código de 1983 ahora vigente, en el canon 252 § 3: «Ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a santo Tomás; y también clases de teología moral y pastoral, de derecho canónico, de liturgia, de historia eclesiástica y de otras disciplinas, auxiliares y especiales, de acuerdo con las normas del Plan de formación sacerdotal». Respecto de la filosofía el canon 251 establece: «La formación filosófica, que debe fundamentarse en el patrimonio de la filosofía perenne y tener en cuenta a la vez la investigación filosófica realizada con el progreso del tiempo, se ha de dar de manera que complete la formación humana de los alumnos, contribuya a aguzar su mente y les prepare para que puedan realizar mejor sus estudios teológicos». *Está claro que esa «filosofía perenne» es principalmente la de Santo Tomás, y no puede ser contraria a sus principios fundamentales. Cfr: PABLO VI, Lumen Ecclesiae, AAS 64 (1974) 690, n.17: «Alia denique est ratio, cur S. Thomae doctrina PERENNI vi ac momento gaudeat. Cum universalitatem et transcendentiam supremarum rationum statueret veluti caput suae philosophiae (scilicet ens) suaeque theologiae (Ens divinum), hac de causa ipse noluit conficere aliquam doctrinae summam in semet ipsa conclusam et definitam, sed ita compositam doctrinam condidit, quae continenter locupletari posset incrementisque augeri». Cfr: ibidem AAS 64 (1974) 700, n.28: «necessitatem dicimus exquirendi, ad modum PERENNIS colloqui, viventem quandam communionem cum ipso S. Thomae». Cfr: ibidem, AAS 64 (1974) 676, n.4: «Ut PERENNIS S. Thomae magisterii vis in Ecclesia et in eruditorum coetibus recte aestimetur, necessarium profecto est non solum textus ab eo exaratos directam et expleta cognitione complecti, verum etiam eas rerum historicarum et doctrinalium considerare condiciones, in quibus ipse vixit suamque operam magistri et scriptoris exegit». Versalitas mías.*

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius* n.16; AAS 58 (1966) 723. *Gravissimum Educationis*, n.10; AAS 58 (1966) 737.

<sup>5</sup> AAS 64 (1974) 673-702.

Tomás de Aquino. Lo ha hecho, sin embargo, en otras circunstancias y refiriéndose a temas más determinados, especialmente en la encíclica *Fides et Ratio*.

Pablo VI ha dirigido la carta que nos ocupa al Maestro de los Dominicos y a toda la Iglesia, con una intención especial: actualizar, con su autoridad, *la doctrina del Concilio Vaticano II* acerca de la cultura contemporánea, y acerca del papel de la teología y de la filosofía de Santo Tomás para la renovación de esta cultura, para su evangelización profunda.

En esta carta encontramos tres temas fundamentales que brevemente retomaremos, y trataremos de actualizar en las circunstancias presentes. En primer lugar: Santo Tomás, en el contexto sociocultural y religioso de su tiempo; en segundo lugar: los valores perennes de la doctrina y del método de Santo Tomás de Aquino; y en tercer lugar: el ejemplo del Aquinate para nuestro tiempo.

Pablo VI constataba en su época, hacia finales de 1974 —hace cuarenta años—, que había un retorno a la doctrina del Doctor Angélico. Llama la atención sobre este hecho, que califica como ciertamente inesperado pero maravilloso, y que confirma lo que el magisterio supremo había dicho acerca de él: es guía autorizado e insustituible de los estudios filosóficos y teológicos. En efecto, muchos indicios permiten colegir que su doctrina interesa e influye también en los hombres de nuestro tiempo, afirma el Pontífice<sup>6</sup>.

Lo que expresaba Pablo VI en 1974 es válido todavía hoy; Santo Tomás sigue interesando y sigue siendo buscado para ser estudiado, aunque algunas circunstancias han cambiado con respecto a esa época. En nuestro tiempo ya son pocos aquellos que han sido formados íntegramente en una mentalidad tomista, y en una gran parte de la Iglesia y de los estudios eclesiásticos contemporáneos el Doctor Angélico es fundamentalmente desconocido; o han sido introducidas otro tipo de teologías y de filosofías, a veces con principios no compatibles con los de Santo Tomás de Aquino, y por eso con los del magis-

---

<sup>6</sup> AAS 64 (1974) 673-674, n.1. En el texto se cita la *Allocutio habita ad sodales Coetus praepositi operi «Index Thomisticus»*, L'Osservatore Romano, 20-21 mai, 1974.

terio de la Iglesia. Así, el estudio de Santo Tomás en nuestra época adquiere un significado especial<sup>7</sup>.

El papa Pablo VI recomienda Santo Tomás a nuestros contemporáneos como maestro en el arte de pensar. Según fórmula del mismo Pablo VI, «como guía para conciliar los problemas filosóficos con los teológicos» y, añade, «para plantear correctamente el saber científico en general»<sup>8</sup>. Es un tema que hunde sus raíces en la doctrina del Concilio Vaticano II, el cual, en su Declaración sobre la educación católica, *Gravissimum Educationis*, insta a tomar por guía a Santo Tomás de Aquino específicamente en el tema de las relaciones entre la teología y las diferentes ciencias contemporáneas<sup>9</sup>.

Esto adquiere una importancia especial en el campo de las llamadas ciencias humanas, porque en este ámbito la relación con el pensamiento de Santo Tomás es especialmente iluminadora, en cuanto el Doctor Común tiene una profunda visión epistemológica que ayuda no solamente a captar aquello

---

<sup>7</sup> Como he podido constatar personalmente a lo largo de muchos años, el interés profundo sigue vigente. Hace casi veinticinco años que enseño a Santo Tomás en la Pontificia Universidad Gregoriana a seminaristas y sacerdotes que vienen de todas partes del mundo y observo cómo el interés esta muy vigente. Muchas veces los cursos sobre el Aquinate son los más numerosos. Pero al mismo tiempo, en esos cursos se observa cómo gran parte de los que tienen interés en conocer la figura del Doctor Angélico lo desconocen casi totalmente, incluso desconocen los datos fundamentales acerca de su doctrina y de sus escritos, por no haber recibido la formación que corresponde a las indicaciones de la autoridad de la Iglesia en este campo a las que luego nos referiremos.

<sup>8</sup> AAS 64 (1974) 674, n.2: «*Nunc vero propositum est Nobis dicta verba Nostra satius explanare, in luce ponendo plura, quae in Aquinatis doctrina ad divinam revelationem tuendam atque pervestigandam magni ponderis sunt; quibus efficitur ut - quemadmodum Ecclesia fecit neque in praesenti facere desinit - ille commendetur, aequalibus nostris ut artis ratiocinandi magister sicut Nos ipsi eum appellavimus, et veluti ductor ad componenda problemata philosophica cum problematibus theologicis, et — hoc etiam addere libet — ad altiore reconditamque scientiam in universum recte apteque ordinandam.*» Cfr. *Allocutio habita in Conventu Thomistico Internationali Romae habito, septimo revoluto saeculo a morte S. Thomae: cfr. L'Osservatore Romano*, 22-23 aprilis, 1974, AAS 66 (1974) 266-267: «*Quella voce dell'incomparabile figlio di S. Domenico parla ancora ai nostri spiriti, come quella di un maestro vivente, di cui ci è prezioso ascoltare l'insegnamento per un suo contenuto tuttora valido ed attuale, del quale non pochi tra voi riconoscono un urgente, e non certo trascurabile bisogno... Quanto oggi possa essere utile sedere ancora alla scuola di San Tommaso (come, del resto, per il merito comune, a quella di altri esimi Scolastici), per apprendere, prima d'ogni altra scienza, l'arte del ben pensare... Cioè bisogna fare attenzione alla logica... in senso largo e vero... Noi temiamo che le facoltà conoscitive della nuova generazione siano facilmente attratte e tentate a ritenersi soddisfatte dalla facilità e dall'affluenza delle cognizioni sensibili e fenomenico-scientifiche, cioè esteriori allo spirito umano, e distolte dallo sforzo sistematico ed impegnativo di risalire alle ragioni superiori sia del sapere, che dell'essere.*»

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum Educationis*, n.10.

que es verdadero, sino a reformular estas ciencias desde su raíz, es decir, desde su condición propiamente *científica*<sup>10</sup>, que muchas veces no se encuentra clara en su formulación contemporánea.

Por esta razón el papa Pablo VI afirma que el Santo debe ser celebrado como excelso pensador y Doctor, no solamente del pasado, sino también del presente, por la vigencia de sus principios, de su doctrina y de su método<sup>11</sup>. Hay que saber que en este punto Pablo VI retoma la tradición de los sumos pontífices anteriores, los cuales, con su autoridad, han puesto a Santo Tomás como guía especialmente para la renovación intelectual *de nuestra época moderna*, no solamente en el ámbito de los estudios propiamente teológicos, sino también en el de la educación cristiana integral<sup>12</sup>. Lo han hecho de una manera tal que hace ver claramente que *el apartarse de Santo Tomás implica apartarse también de los principios fundamentales de la revelación*. Así, Santo Tomás no debe ser tenido como un doctor entre otros en la historia de la cultura cristiana sino como un doctor principal, un doctor cuya doctrina la Iglesia ha hecho propia [*Communem seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam, ut quam in plurimis in omni genere literarum monumentos testata est, suam Ecclesia fecerit*<sup>13</sup>], y que representa de una manera especial lo que la Iglesia cree y por lo tanto aquello que está contenido en la revelación<sup>14</sup>.

Se ve esto muy especialmente en los documentos de San Pío X quien en el motu propio *Doctoris Angelici* de 1914,

---

<sup>10</sup> AAS 64 (1974) 674, n.2: «*Aperte iis volumus assentiri, qui putant sanctum Doctorem, etiam exactis septingentis annis ab obitu ipsius, celebrandum esse non solum ut summum ingenium ac doctorem praeteriti temporis, sed etiam eo quod principia eius, doctrina et methodus aetate nostra omnino prorsus valeant; ac simul causas cupimus illustrare auctoritatis scientificae, quam Magisterium et Ecclesiae instituta ei tribuerunt, maxime autem bene multi Decessores Nostri, qui eidem nomen "Doctoris Communis" adicere non dubitaverunt, quod iam anno MCCCXVII est ei impertitum.*» El documento cita en nota: PIUS XI, Litt. Encycl. *Studiorum Ducem*: AAS 15 (1923) 314. BERTHIER, J. J., *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, Romae 1914, 177 s.; KOCH, J., *Philosophische und theologische Irrtumlisten von 1270-1329: Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. II, 328, n. 2; RAMÍREZ, J., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, 35-107.

<sup>11</sup> AAS 64 (1974) 674, n.2.

<sup>12</sup> AAS 64 (1974) 675, n.2.

<sup>13</sup> Pío XI, Litt. Encycl. *Studiorum Ducem*: AAS 15 (1923) 314.

<sup>14</sup> Cfr: PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, AAS 64 (1974) 674-675, n.2.

expresa una *profecía* muy tremenda que se ha verificado en nuestro tiempo. Dice el papa Pío X: «Aquellos que son los principios de la filosofía de Santo Tomás no deben ser vistos según las líneas de opiniones respecto de las cuales sea lícito disputar llevándolas de una parte a la otra, sino como los fundamentos sobre los cuales se apoya toda ciencia sobre las cosas naturales y divinas. Una vez que ellos sean desconocidos o en cualquier modo alterados seguirá necesariamente como consecuencia que los estudiantes de las disciplinas religiosas no podrán más percibir ni siquiera el significado de las palabras a través de las cuales son presentadas por el Magisterio de la Iglesia las verdades de la Revelación Divina [*Nam quae in philosophia sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquomodo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur*]»<sup>15</sup>.

Estas afirmaciones lamentablemente se han cumplido en nuestros días. Muchas veces constatamos cómo en el ámbito de los estudios teológicos a lo largo y a lo ancho del mundo se verifica lo que había anunciado —y que trataba de evitar— San Pío X; es decir, que se ha confundido, no solamente el pensamiento, sino también el significado de las palabras que expresan los dogmas, de manera tal que éstos no son comprensibles, no sólo para las gentes de nuestro tiempo sino muchas veces para los pastores de sus almas. No son comprensibles y, por lo tanto, no son traducibles para las circunstancias actuales de nuestro tiempo.

Pablo VI retoma la tradición de estos grandes papas y muy especialmente subraya que la intención del Concilio Vaticano II no puede separarse de un auténtico refloreCIMIENTO de los estudios que tienen como guía fundamental los principios especulativos —en ámbito teológico y filosófico— del

---

<sup>15</sup> SAN PÍO X, *Motu proprio Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 337-338.

gran santo Tomás de Aquino. Por eso dice el Papa: «confesamos que al confirmar y reavivar una tradición tan prolongada y venerable del Magisterio de la Iglesia no nos mueve solo el respeto a la autoridad de nuestros predecesores sino también la consideración objetiva de la validez de su doctrina y del fruto que se obtiene estudiando y consultando sus obras, como sabemos por propia experiencia, y la comprobación del poder persuasivo y formativo que se ejerce en sus discípulos, sobre todo en los jóvenes, como pudimos observar en los años de nuestro apostolado entre los universitarios católicos, que estimulados por nuestro predecesor Pío XI, de feliz memoria, se habían dedicado al estudio del Doctor Angélico»<sup>16</sup>. El Papa constata por experiencia propia que Santo Tomás produce un efecto muy profundo en los jóvenes. Lo mismo había dicho con otras palabras y unas consideraciones más teóricas el Papa Pío XI.

Ahora bien esta observación empírica de Pablo VI, como antiguo asistente de los universitarios católicos en Italia, tiene una raíz especulativa muy profunda. Santo Tomás, en efecto, representa la *juventud* de nuestra cultura latina occidental, es decir, de esa doctrina que hunde sus raíces en la revelación de las Sagradas Escrituras, en la Tradición de los Padres, especialmente latinos, en la gran tradición escolástica medieval. Esta cultura tiene un punto de florecimiento muy especial en esa síntesis especulativa representada especialmente por el pensamiento de santo Tomás de Aquino<sup>17</sup>. De manera tal que la línea dominante de la filosofía moderna, así como ha influido

<sup>16</sup> AAS 64 (1974) 675, n.2: «*Confitemur sane in affirmanda et refovenda tam diuturna ac veneranda traditione Magisterii Ecclesiae, Nos non solum Imoveri obsequio in auctoritatem Decessorum Nostrorum, sed etiam sive obiectiva inspectione bonitatis, qua doctrina illius pallet, sive utilitatibus, quae —ut ipsi experti sumus— e studio et consultatione operum eiusdem percipiuntur, sive comprobata vi persuasoria et institutoria spiritus humani, quam in discipulos, praesertim iuniores, is exercet, quemadmodum ipsi animadvertimus, cum inter catholicos studiorum Universitatum alumnos apostolatam exsequeremur, qui, a Decessore Nostro rec. mem. Pio XI incitati, ad studium Angelici Doctoris se applicuerant.*»

<sup>17</sup> AAS 64 (1974) 687, n.13: «*In opere explendo, vi cuius christiana doctrina Medii Aevi ad sui splendoris culmen evecta est, S. Thomas suis unius viribus non egit. Nam ante et post ipsius aetatem plures ahi clarissimique doctores in idem allaboraverunt propositum: quorum in numero recolendi sunt S. Bonaventura —cuius quoque exitus septem post revoluta saecula commemoratur, cum ipse eodem, quo S. Thomas obierit anno—, S. Albertus Magnus, Alexander Halensis, Duns Scotus. At sine dubitatione, ex providentis Dei consilio, universae theologiae ac philosophiae “scholasticae”, ut communiter appellatur, supremum fastigium a S. Thoma impositum est, eiusque opera cardo primarius in Ecclesia est defixus, circa quem Christiana doctrina tunc ac postea verti potuit ac tuto incrementis proficere.*»

de hecho en la configuración de la cultura occidental, representa en cierta manera la *vejez* de aquel gran florecimiento intelectual representado por esa escolástica, que tiene como punto culminante la obra de Santo Tomás.

La Iglesia lo ha reconocido no sólo desde el punto de vista de su significado especulativo sino también desde el punto de vista de su significado histórico. Es decir que hay una cierta *normatividad* en esa síntesis maravillosa que sigue siendo actual para nuestro tiempo, y esa normatividad exige un discernimiento respecto de los principios opuestos, que se hallan encarnados desde hace mucho tiempo en cierta línea preponderante de la cultura moderna y contemporánea.

Por eso es siempre necesario, y mucho más en nuestra época, retomar a Santo Tomás; este es un pensamiento constante en las declaraciones de los Sumos Pontífices. Siguiendo a Pío XI en la *Studiorum Ducem*, es necesario afirmar que el Doctor Común es más necesario para nuestra época que para las épocas pasadas. Esto es así justamente por el proceso de envejecimiento profundo de la cultura que domina en nuestros días. Los jóvenes, por *connaturalidad*, tienen una sintonía especial con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en razón de su juventud. Esto es lo que había constatado el Papa y lo que seguimos constatando en nuestros días no sólo respecto de los jóvenes eclesiásticos sino también de los jóvenes laicos. Y muchas veces esto se nota con más claridad en los laicos que en los mismos candidatos al sacerdocio.

El Papa indica, entonces, que es necesario retornar a Santo Tomás, aunque no se le oculta que esto implica una dificultad profunda en las circunstancias de nuestro tiempo. En efecto dice: «sabemos que hoy día no todos están de acuerdo en esto, pero no se nos oculta que muchas veces el recelo o aversión que se siente hacia Santo Tomás deriva de un contacto superficial y saltuario con su doctrina, mas aún del hecho de que no se leen ni estudian sus obras. Por eso nosotros, como hizo Pío XI, recomendamos a todos los que deseen formarse un criterio maduro acerca de la postura que hay que adoptar en esta materia, id a Tomás, buscad y leed las obras de Santo Tomás, no sólo para encontrar alimento espiritual seguro en

aquellos opulentos tesoros sino también y ante todo para darnos cuenta personalmente de la incomparable profundidad, riqueza e importancia de la doctrina que contiene»<sup>18</sup>.

A propósito de esto quisiera señalar que en el citado Motu Proprio *Doctoris Angelici* del Papa Pío X se establece que la teología debe ser estudiada principalmente teniendo referencia las obras de Santo Tomás de Aquino, y muy especialmente adoptando como libro de texto la *Suma de Teología*. Dice así San Pío X: «Nosotros queremos, ordenamos, prescribimos que aquellos que obtienen la enseñanza de la Sagrada Teología en las universidades, en los liceos superiores, en los colegios, en los seminarios, en los institutos, que tengan por concesión apostólica la facultad de conferir los grados académicos y el doctorado en tal disciplina, que tengan la *Suma Teológica* de Santo Tomás como texto de las propias lecciones y la expliquen en lengua latina. Ellos se ocuparán con empeño en profundizar en los alumnos la más grande admiración por tal obra»<sup>19</sup>. Y establece San Pío X que los institutos que no cumplan con esta orden no puedan otorgar en adelante los grados académicos<sup>20</sup>. Esta providencia ha producido por un largo tiempo grandes frutos en la Iglesia.

Se puede entender cómo el Concilio Vaticano II estaba profundamente marcado por esta referencia del Magisterio a Santo Tomás de Aquino. En los documentos preparatorios del Concilio están claramente indicadas estas fuentes que he referido; y el texto mismo del Concilio ha ordenado que el estudio de la teología, especialmente en función de la formación sacerdotal, se haga teniendo a Santo Tomás de Aquino como guía, según la mente del Aquinate. Lo mismo ha sido recogido en la legislación canónica vigente. Actualmente el Código de

<sup>18</sup> AAS 64 (1974) 675: «*In comperto equidem habemus non omnes nostra aetate haec eadem sentire. Non autem Nos fugit saepenumero S. Thomae diffidi vel repugnari eo quod doctrina eius leviter obiterque attingatur, immo nonnumquam eo quod ipsa eius opera nequaquam legantur ac nullum studium iis impendatur. Itaque et Nos, quemadmodum Pius XI fecit, cunctos, qui maturam conscientiam circa modum in hac re se gerendi sibi comparare cupiunt, hortamur: Ite ad Thomam, Exquirite et legite opera S. Thomae —libet sane hoc repetere— non tantum ut in abundantibus illis thesauris mentis tutam inveniat alimoniam, sed etiam, ac quidem imprimis, ut ipsi perspiciatis incomparabilem altitudinem, ubertatem, momentum doctrinae, quae ibidem continetur». Cfr: Pío XI, Litt. Encycl. *Studiorum Ducem*: AAS 15 (1923) 323.*

<sup>19</sup> SAN PÍO X, Motu proprio *Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 340.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 341.

Derecho Canónico también prescribe que la formación teológica se realice según la mente de Santo Tomás de Aquino<sup>21</sup>.

Leyendo los documentos del Concilio Vaticano II se ve claramente cómo todos están en gran medida inspirados por la doctrina tomista, profundamente conocida por los Padres Conciliares, justamente como fruto de las prescripciones de los grandes papas de la primera mitad del siglo XX. Lamentablemente, después del Concilio Vaticano II, a pesar de sus intenciones explícitas, estas prescripciones no han sido cumplidas en gran parte de los institutos dedicados a la enseñanza de la teología. Las consecuencias en el ámbito de la cultura cristiana no han dejado de verse, sobre todo por la introducción de filosofías extrañas al cristianismo basadas en este envejecimiento y decadencia de la cultura occidental y representadas muy especialmente por el idealismo alemán (especialmente las filosofías de Kant y de Hegel)<sup>22</sup> que representan una instancia especial de la disolución de la cultura occidental, que tiene todas las características de la vejez enfrentada con la juventud.

Esto es así justamente por el hecho de que, como indica Kant, el pensamiento está reducido a ciertos principios a priori que funcionan de una manera absoluta y fija, por oposición a la realidad que está representada por una vitalidad separada del pensamiento. Esto ha engendrado una revolución en la cultura, representada especialmente por el idealismo alemán de Hegel. Este idealismo se ha introducido en la teología contemporánea sobre todo a través de ciertos autores que han escrito después del Concilio Vaticano II, pero también hay precedente.

Es por esto que para renovar profundamente no sólo la cultura cristiana, sino la cultura occidental en general, incluyendo en occidente todo el ámbito de los países americanos, sea de Iberoamérica como de Norteamérica, es necesario retornar a esos principios que están claramente indicados en las obras de Santo Tomás de Aquino, que estos Pontífices con su

---

<sup>21</sup> CIC [1983], canon 252 § 3. *Cfr.* nota n.2, *supra*.

<sup>22</sup> *Cfr.* a este respecto el análisis recientemente desarrollado en ANDEREGGEN, IGNACIO, *Contributi per un'analisi filosofico-spirituale della modernità*, en *Concilio Ecuménico Vaticano II, un concilio pastorale: analisi storico-filosofico-teologico*, a cura di S. MANELLI e S. LANZETTA, Casa Mariana Editrice 2011, 133-15; trad. fr.: ID., «Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité» en *Catholica*, 2013 (119) 20-37.

autoridad han declarado como normativos y como constitutivos de la revelación. No, evidentemente, porque Santo Tomás sea fuente de la misma revelación sino porque la representa con una claridad especial, reconocida por la autoridad suprema del magisterio de los sumos pontífices y de los grandes concilios posteriores al siglo XIII.

El papa Pablo VI hace presente cómo Santo Tomás reconocía que había aprendido más en la oración que en el estudio (*fatebatur scientiam suam magis precatone quam studio comparatam esse*)<sup>23</sup>. Evidentemente el pensamiento de Santo Tomás no puede ser reducido a la pura filosofía, aunque él represente un momento especial de florecimiento de la filosofía cristiana y de desarrollo intrínseco de las disciplinas filosóficas. El pensamiento de Santo Tomás hunde sus raíces en la *revelación*, y sobre todo en la *contemplación* que se alcanza por la oración más profunda.

El Papa señala los valores perennes de la doctrina y del método de Santo Tomás. Afirma que «nuestros predecesores y nosotros mismos hemos afirmado repetidas veces la autoridad de Santo Tomás. No se trata, quede bien claro, de un conservadurismo a ultranza cerrado al sentido de evolución histórica y medroso ante el progreso, sino de una opción fundada en razones objetivas e intrínsecas a la doctrina filosófica y teológica del Aquinate que nos permiten ver en él a un hombre deparado por superior designio a la Iglesia, el cual, con la originalidad de su trabajo creador imprimió una trayectoria nueva a la historia del pensamiento cristiano y principalmente de las relaciones entre la inteligencia y la fe»<sup>24</sup>.

Es un elogio máximo de la obra de Santo Tomás de Aquino; lo hace el Papa Pablo VI retomando expresiones de los

<sup>23</sup> AAS 64 (1974) 685, n.12. Cfr. *Vita S. Thomae Aquinatis* auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XXXI: *Ed. mem.*, 105-106; PIEPER, J., *Einführung zu Thomas von Aquin*, München, 1958, 172 s., citados *ibidem*.

<sup>24</sup> AAS 64 (1974) 687, n.14: «*A Nostris praeterea Decessoribus, atque etiam a Nobismet ipsis pluries haec S. Thomae auctoritas confirmata est. Omnibus persuasum sit hic non agi de doctrinae traditae conservandae studio, quo historiae cursus non percipitur et progressus cum timore cernitur, sed de optione innixa rationibus obiectivis atque insitis in ipsa philosophica ac theologica Aquinatis doctrina, quae sinunt in eo hominem agnoscere non sine superno consilio Ecclesiae datum, qui novitate operis sui, effectrice vi praediti, ita egit, ut doctrina christiana novum veluti iter ingrederetur, quod attinet ad eiusdem doctrinae cursum et, in primis, ad relationes inter intellectum et fidem intercedentes*».

pontífices anteriores y renovándolas con su autoridad: *debemos ver un hombre deparado no sin superior designio de la providencia de Dios a la Iglesia*. Es decir que no se trata de un doctor entre otros; suponiendo por supuesto que la teología no debe ser desarrollada solamente a partir de la obra del Aquinate. Pero nunca puede hacerse de manera independiente, y mucho menos *contra* los principios que están establecidos por Santo Tomás de Aquino.

Supone el magisterio supremo de los pontífices en las encíclicas mencionadas que no se trata de principios subjetivos descubiertos por la persona de Tomás, sino que son principios que surgen inmediatamente de la realidad misma de las cosas como puede ser conocida por la inteligencia humana y, sobre todo, son principios que surgen de la revelación divina.

Por eso afirma Pablo VI: «Recordaremos ante todo el realismo gnoseológico y ontológico que es la característica primera y principal de la filosofía de Santo Tomás. Podemos definirlo también como realismo crítico, pues estando vinculado a la percepción sensible y por tanto a la objetividad de las cosas proporciona el sentido verdadero y positivo del ser. Este realismo posibilita una elaboración mental ulterior que aún universalizando los datos del conocimiento sensible no se aleja de ellos dejándose arrebatar por el torbellino dialéctico del pensamiento subjetivo<sup>25</sup> para terminar casi fatalmente en un agnosticismo más o menos radical [*Ut paucis hic rationes, quibus innuimus, perstringamus, satis sit primum memorare realismum gnoseologicum atque ontologicum, in quo prima ac praecipua philosophiae S. Thomae nota ponenda est. Loqui etiam possumus de realismo critico qui, utpote conexus cum sensuum cognitione ac proinde cum rerum obiectivitate, efficit ut "ese" veram prorsus ac solidam significationem recipiat. Ita hic realismus sinit ulteriorem mentis operationem, quae, etsi universalia reddat ea quae sensibus percepta sunt, ab his*

<sup>25</sup> A modo de ejemplo, recordemos un testimonio de Hegel sobre sí mismo, en su *Carta a Windischmann*, desde Nüremberg, 27 de mayo de 1810, Correspondence I, Paris 1962, n.158, p.281-282: «Yo conozco por mi propia experiencia este estado del alma, o más bien de la razón [*Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüths oder vielmehr der Vernunft*], cuando ella ha penetrado con interés, y con sus presentimientos, en un caos de fenómenos e interiormente cierta del fin, no atravesó todavía ese caos y no llegó a la vista clara y detallada del conjunto...» Cfr. ANDEREGGEN, I., *Hegel y el Catolicismo*, Buenos Aires, 1995, p. 441.

*tamen non ita seiungitur ut in vorticem dialecticum rapiatur merae cognitionis subiectivae, ac tandem, necessario veluti motu, ad agnosticismum plus minusve absolutum perducat]»<sup>26</sup>.*

Esta es la característica del pensamiento dialéctico del idealismo que he indicado anteriormente; un subjetivismo que procede de un *torbellino* mental. Esta última palabra es metafórica respecto de un caos interior en el cual la imaginación, la afectividad, la inteligencia y la voluntad no se encuentran en el orden debido.

Señala Pablo VI cómo «nuestro predecesor Pío XI alabó este realismo ontológico y gnoseológico en un discurso pronunciado a los jóvenes universitarios con estas significativas palabras: “En el tomismo se encuentra, por decir así, una especie de Evangelio natural, un cimiento incomparablemente firme para todas las construcciones científicas, porque el tomismo se caracteriza ante todo por su objetividad. Las suyas no son construcciones o elevaciones de un espíritu puramente abstractas sino construcciones que siguen el impulso real de las cosas. Nunca recaerá el valor de la doctrina tomista pues para ello debería decaer el valor de las cosas” [*Hunc quidem realismum ontologicum et gnoseologicum Decessor Noster Pius XI dilaudavit, cum orationem habens ad studiorum Universitatum alumnos haec protulit significantia verba: In Thomismo, ut ita dicamus, quasi quoddam Evangelium naturale et fundamentum omnino solidissimum, in quo cuncta doctrinarum aedificia innitantur, continentur, siquidem Thomismo id est proprium, ut sit praeprimis obiectivus; non enim aedificationes vel elevationes mentis tantum abstractas praebet, sed aedificationes mentis, quae impulsionem realem rerum sequuntur (...) Praestantia et vis doctrinae thomisticae numquam deficiet, alioquin ipsam praestantiam et vim rerum oporteret deficere]»<sup>27</sup>.*

Por eso da a entender el Papa que el retorno al pensamiento de Santo Tomás de Aquino es auténticamente moderno, subrayando el aspecto de practicidad en este retorno al Aquinate. No solamente retornamos a Santo Tomás porque lo que dice es la verdad, porque es auténticamente científico

<sup>26</sup> AAS 64 (1974) 687-688, n.15.

<sup>27</sup> AAS 64 (1974) 688-689, n.15. *Discorsi di Pio XI*, Torino, 1960, vol. I, 668-669.

como ha señalado siempre la Iglesia, y porque es guía para descubrir *contemplativamente* la realidad, sino también porque es necesario para evangelizar prácticamente nuestra época, es decir, para que se favorezca la conducción al fin de la evangelización, que siempre es la contemplación de Dios.

Así pues, para *transformar* la cultura de nuestra época es especialmente necesario retornar a los principios de Santo Tomás de Aquino. Por eso da a entender el Papa Pablo VI que el Angélico Doctor es verdaderamente progresista. Expresa a este respecto que «se puede afirmar que Santo Tomás, superando cierto sobrenaturalismo exagerado arraigado en las escuelas medievales, y al mismo tiempo haciendo frente al secularismo que cundía en las escuelas europeas merced a la interpretación naturalista del aristotelismo, supo mostrar tanto en la teoría como en la práctica, o sea con el ejemplo de su trabajo científico, como se compaginan en su pensamiento y en su vida la fidelidad total y absoluta a la palabra de Dios y la máxima apertura de la mente al mundo y a sus valores auténticos, el afán innovador y progresista y la resolución de levantar todo el edificio doctrinal sobre el cimiento firme de la tradición»<sup>28</sup>.

Según el Papa, pues, no hay auténtico *progresismo* sino fundado sobre la tradición. Evidentemente el progresismo que está vigente en nuestros días no está fundado sobre esta; y, detrás de las apariencias progresistas, se esconde un auténtico envejecimiento de la cultura que después se traduce en la vida. Por eso, muchas veces, el falso progresismo es estéril desde el punto de vista pastoral y de la atracción de los jóvenes. No funciona en la práctica porque tiene un principio de esclerosis, de fijismo, que es contrario a la auténtica evolución de la tradición, representada excelentemente en el Concilio Vaticano II auténticamente interpretado, como lo está aquí por Pablo VI.

Lamentablemente, en la vida de la Iglesia contemporánea no siempre se han seguido las intuiciones e indicaciones de los grandes papas, y sobre todo del Concilio Vaticano II, y los frutos están ante los ojos de todos.

---

<sup>28</sup> AAS 64 (1974) 681, n.9.

El papa Pablo VI subraya cómo Santo Tomás, «así como exaltó la razón, del mismo modo prestó un servicio efficacísimo a la fe. Como proclamó nuestro predecesor León XIII en un texto memorable según el cual “el Doctor Angélico, distinguiendo netamente, como debe ser, la razón y la fe, y conciliándolas armónicamente, salvaguardó los derechos y tuteló la dignidad de ambas, de suerte que la razón, remontándose en alas de su genio a las mas altas posibilidades humanas ya apenas puede elevarse más, y la fe no puede esperar casi mas de la razón ayudas tan valiosas que las conseguidas a Santo Tomás”»<sup>29</sup>.

Esto significa algo que nos compromete profundamente en la época contemporánea. Es el hecho de que la Iglesia reconoce repetidamente, con su autoridad, que en el Angélico Doctor encontramos un *punto máximo* de la cultura cristiana, sea en el ámbito filosófico como en el ámbito teológico. Por eso dice Pío XI que la doctrina de Santo Tomás es angélica, no solamente porque Santo Tomás es el Doctor que trata acerca de los ángeles, sino porque *él* como persona es «Angélico»; tiene inteligencia como de un ángel<sup>30</sup>.

Pablo VI se hace eco de estas afirmaciones, que no son originales suyas sino que continúan la tradición ininterrumpida del magisterio, después retomada por Juan Pablo II, y que llega también a Benedicto XVI, el cual ha puesto en algunos textos explícitos a Santo Tomás como un ideal de la cultura cristiana<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> AAS 64 (1974) 690, n.16; *Epist. Encycl. Aeterni Patris*, en *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, I, Romae 1881, p.274: «*Hac quidem via et hisce rationibus S. Thomas, ut humanam extulit rationem, ita etiam quam efficacissime deservit fidei, quemadmodum Decessor Noster Leo XIII memorandis sane verbis edixit de Angelico Doctore: Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio, ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari quam quae iam est per Thomam consecuta.*»

<sup>30</sup> Pío XI, *Studiorum Ducem: AAS* 15 (1923) 314: «*Cum igitur intelligentiae scientiaeque, humana maioris, existimatione floreret, eum Pius V in sanctum Doctorum numerum rato Angelici titulo adscripsit.*»

<sup>31</sup> Cfr: BENEDICTO XVI, *Discurso en ocasión de la inauguración del año académico de la Universidad Católica del Sagrado Corazón*, Roma, 25 de noviembre de 2005: «Por eso, la Universidad católica es un gran laboratorio en el que, según las diversas disciplinas, se elaboran itinerarios siempre nuevos de investigación en una confrontación estimulante entre fe y razón, orientada a recuperar la síntesis armoniosa lograda por santo Tomás de Aquino y por los otros grandes del pensamiento cristiano, una síntesis contestada, lamentablemente, por importantes corrientes de la filosofía moderna».

En este gran documento, *Lumen Ecclesiae*, nos recuerda el papa Pablo VI: «Mientras Aristóteles y otros filósofos, con las debidas rectificaciones y adaptaciones, podían y pueden aceptarse en virtud del valor universal de sus principios, su respeto a la realidad objetiva y su reconocimiento de un Dios distinto del mundo, no puede decirse lo mismo de las filosofías o teorías científicas cuyos principios fundamentales sean incompatibles con la fe religiosa, ya por apoyarse en el monismo, ya por negar la trascendencia, ya por su subjetivismo o su agnosticismo. Desgraciadamente hay muchas doctrinas y sistemas modernos radicalmente irreconciliables con la fe y la teología cristianas [*Nam, tametsi Aristoteles aliique philosophi —rite emendati quibusdam rebus et accommodati— poterant admitti et adhuc possunt ob vim principiorum suorum plane universalem, ob attentioem realitatis obiectivae curam, ob unius Dei ab orbe terrarum distincti agnitionem, idem tamen affirmari non licet de qualibet philosophia vel scientifica cogitatione, cuius primaria principia nequeant cum ipsa religiosa fide conciliari, sive propter monismum, cui innituntur, sive propter rerum transcendentium negationem, sive propter subiectivismum vel agnosticisum*]»<sup>32</sup>.

Hay que volver a Santo Tomás no solamente para aprender la verdad, sino también para discernir los errores de las doctrinas modernas y contemporáneas que son incompatibles con la fe. En la práctica, estos errores pueden resumirse como la herencia del pensamiento kantiano. Este ha influido profundamente en nuestra época en diversas manifestaciones de la cultura contemporánea. Tal hecho ha sido reconocido por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, que refuta el núcleo de la filosofía kantiana, sin nombrarla, cuando indica que la inteligencia no se ciñe a los meros *fenómenos*, sino que entra de verdad en la *sustancia y realidad inteligible* de las cosas<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> AAS 64 (1974) 691, n.18.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n.15: «*Intelligentia enim non ad sola phaenomena coarctatur, sed realitatem intelligibilem cum vera certitudine adipisci valet*. Cfr: SAN Pío X, *Pascendi dominici gregis*, ASS [Acta Sanctae Sedis, Roma] XL (1907) 604, refiriéndose al filósofo racionalista: «*etsi philosophus realitatem divini ut fidei obiecti admittat, hanc tamen ab illo realitatem non alibi reperiri nisi in credentis animo, ut obiectum sensus est et affirmationis atque ideo phaenomenorum ambitum non excedit...*» Cfr: *ibidem*, ASS XL (1907) 596: «*philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo*

Sabemos que el Concilio —como toda producción intelectual, y más aún— debe ser interpretado, o mejor comprendido, a la luz de sus fuentes, claramente indicadas en los documentos. Estas fuentes tienen un punto de referencia fundamental en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, válida especialmente para nuestra época. Por eso el Concilio Vaticano II afirma que no solamente hay que estudiar la teología desde el punto de vista de la doctrina misma del Aquinate, sino que también hay que aprender a discernir los errores de la cultura contemporánea. Recordemos por ejemplo, la *Optatam Totius*, sobre la formación de los sacerdotes<sup>34</sup>. Es preciso que los sacerdotes conozcan las doctrinas filosóficas modernas en su raíz. No es suficiente conocer a Santo Tomás y conocer la tradición de los grandes doctores y de los Padres de la Iglesia y de las Sagradas Escrituras, sino que es necesario conocer el pensamiento de nuestra época con profundidad. Para hacer esto también es importante la guía que representan los principios del Aquinate.

En este sentido asevera el Papa que «Santo Tomás llegó a una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento de valor verdaderamente universal en virtud de la cual es maestro también en nuestro tiempo»<sup>35</sup>, como se subraya en la última parte del documento referido al *ejemplo* de Santo Tomás para nues-

---

*agnosticismum vocant. Vi huius humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent eaeque specie qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet». Cfr. Pío XI, Studiorum Ducem, AAS 15 (1923) 317: «Ac de mentis humanae potestate seu valore sanctum est quod a nostro traditur: "Naturaliter intellectus noster conosci en set ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primum principio rum notitia (SANCTUS THOMAS, Contra Gentiles II, c.83)". Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat, affectionem: quos quidem errores agnosticismus consequitur tam nerveose reprobatus Encyclicis Litteris Pascendi)».*

tra época. Después del Concilio hubo una tentación muy profunda, sobre todo cuando todavía se conocía a Santo Tomás, que consistía en el hecho de, pretendidamente, tomar el método de Tomás y adoptarlo a los tiempos modernos con otros principios propios de la mentalidad contemporánea. El Papa dice, retomando lo que habían enseñado los Pontífices anteriores<sup>36</sup>, que la función de Santo Tomás para nuestro tiempo no es solamente la de ser un ejemplo *metodológico*, o sea, para hacer en nuestra época lo que hizo él en el siglo XIII, lo cual estaría bien para su tiempo... Se trata de realizar en nuestro tiempo lo que hizo Santo Tomás pero *con los principios de Santo Tomás*, que son *universales*.

Lo subraya muy especialmente con su autoridad apostólica Pablo VI, porque en el Doctor Común se encuentra la expresión completa, elevada y fiel de su magisterio, del magisterio de la Iglesia y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios<sup>37</sup>. Es una expresión de gran fuerza, sobre todo considerando el papel que la Constitución dogmática *Lumen Gentium* atribuye al auténtico *sensus fidei*, que manifiesta la fe de la universalidad de los fieles (*universitas fidelium*), en la cual no es posible el error<sup>38</sup>.

Por eso, como habían indicado los pontífices anteriores (especialmente San Pío X), cuando hay un alejamiento, sobre todo en filosofía y metafísica, aunque no sea voluntario o culpable, de la doctrina de Santo Tomás siempre hay una actitud de *rebelión* escondida<sup>39</sup>, además de un grave daño (*Aquinatem*

<sup>34</sup> CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, n.16.

<sup>35</sup> AAS 64 (1974) 692, n.19.

<sup>36</sup> SAN PÍO X, Motu proprio *Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 366-341. Cfr. p.337: «*Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae duces daremus Thomam, Nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur.*»

<sup>37</sup> AAS 64 (1974) 693-694, n.22. «La Iglesia ha querido reconocer en la doctrina de Santo Tomás la expresión particularmente elevada, completa y fiel de su Magisterio y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios, como se habían manifestado en un hombre provisto de todas las dotes necesarias y en un momento histórico especialmente favorable [*tali igitur modo Ecclesia testari voluit, per ipsam S. Thomae doctrinam, tum suum ipsius Magisterium sublimiter, plene ac fideliter esse propositum, tum etiam «sensem fidei» totius populi Dei, quae quidem apparuerant in homine omnibus cumulate necessariis dotibus, atque historiae tempore admodum opportuno.*]»

<sup>38</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n.12.

<sup>39</sup> Cfr. SAN PÍO X, *Pascendi dominici gregis*, ASS XL (1907) 636: «*Ex connubio autem falsae philosophiae cum fide illorum systema, tot tantisque erroribus abundans, ortum habuit. Cui propagando utinam minus studii et curarum impenderent!... Tria sunt potissimum quae suis illi conatibus adversari sentiunt: scolastica philosophandi methodus, Patrum auctoritas et tradi-*

*deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse*)<sup>40</sup>. Que no es rebelión simplemente contra Santo Tomás sino, en su fundamento, contra el magisterio y la autoridad de la Iglesia y, en última instancia, contra la revelación que esta expresa con certeza; más allá de las intenciones de aquellos que voluntaria o involuntariamente, culpable o inculpablemente, se alejan del Doctor Angélico.

Por eso dice el Papa Pablo VI al citar a Pio XI en la *Studiorum Ducem*: «Honrando a Santo Tomás no solamente se manifiesta estima hacia él sino que se reconoce también la autoridad de la Iglesia docente [*maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est Ecclesiae docentis auctoritas*]»<sup>41</sup>. E inversamente, desconociendo a Santo Tomás hay una actitud al menos inconsciente de alejamiento del magisterio auténtico de la Iglesia<sup>42</sup>. Por eso manifestar el valor de las doctrinas de Santo Tomás ayuda a custodiar y conocer mejor la revelación [*...in luce ponendo plura, quae in Aquinatis doctrina ad divinam revelationem tuendam atque pervestigandam magni ponderis sunt*]<sup>43</sup>.

Subraya Pablo VI que el Vaticano II es el primer concilio en la historia de la Iglesia que recomienda explícitamente un teólogo, y este es Santo Tomás. Dice el Papa que «el mismo Concilio ecuménico en la declaración sobre la educación cristiana exhorta a las escuelas de grado superior a procurar que estudiando con esmero las nuevas investigaciones del progreso contemporáneo se perciba con mayor profundidad cómo la fe y la razón tienden a la misma verdad. Y afirma acto seguido que a este fin es necesario seguir los pasos de los Doctores de la Iglesia, especialmente de Santo Tomás. Es la primera vez que un concilio ecuménico recomienda a un teólogo, y éste es Santo Tomás. En cuanto a nosotros, entre otras cosas, baste repetir las palabras que pronunciamos en otra ocasión: los que tienen encomendada la función de enseñar escuchen con reve-

---

*tio, magisterium ecclesiasticum. Contra haec acerrima illorum pugna. Idcirco philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt*».

<sup>40</sup> SAN PIO X, *Pascendi dominici gregis*, ASS XL (1907) 640.

<sup>41</sup> AAS 64 (1974) 694, n.22. AAS 15 (1923) 324.

<sup>42</sup> Cfr: SAN PIO X, *Pascendi dominici gregis*, ASS XL (1907) 636-637.

<sup>43</sup> AAS 64 (1974) 674, n.2. Cfr: SAN PIO X, *Pascendi dominici gregis*, ASS XL (1907) 604.

rencia la voz de los Doctores de la Iglesia, entre los que ocupa un lugar eminente Santo Tomás. En efecto, es tan poderoso el talento del Doctor Angélico, tan sincero su amor a la verdad, y tan grande su sabiduría de indagar las verdades más elevadas al explicarlas y relacionarlas con profunda coherencia, que su doctrina es instrumento efficacísimo, no sólo para poner a buen seguro los fundamentos de la fe, sino también para recavar de ella de modo útil y seguro frutos de sano progreso [*sanae progressionis fructus*]<sup>44</sup>. De nuevo afirma el Papa, pues, que para ser auténticamente progresista es necesario seguir al Aquinate y con él a toda la tradición de la Iglesia.

Termino con una reflexión a partir de lo que señalaba Pablo VI sobre el carácter sintético de la obra de Santo Tomás. Decía que «llegó a una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento, de valor verdaderamente universal, en virtud de la cual es maestro también en nuestro tiempo»<sup>45</sup>. Esto es especialmente importante para nosotros, sacerdotes y candidatos al sacerdocio, porque hay un estilo especialmente sacerdotal o presbiteral ordenado, de realizar los estudios filosóficos y teológicos. Nosotros no estamos llamados a seguir *siempre* los métodos dominantes en los ambientes académicos contemporáneos, sino que tenemos la vocación principal de ser *apóstoles de la verdad*<sup>46</sup>.

Como dice el Magisterio de la Iglesia, citando los documentos del siglo XIII referidos a Santo Tomás<sup>47</sup>, recibimos la vocación de ser apóstoles de la verdad muy especialmente con una visión unitaria del pensamiento. No podemos perdernos en la simple erudición que, por otra parte, es muchas veces opuesta al verdadero desarrollo intelectual. Estamos llamados a tener una visión profunda de la cultura que no puede hacerse sin considerar las necesidades de los hombres de nuestro tiempo res-

---

<sup>44</sup> AAS 64 (1974) 695-696, n.24. *Allocutio habita ad Pontificiae Universitatis Gregorianae moderadores, doctores discipulosque*, AAS 56 (1964) 365.

<sup>45</sup> AAS 64 (1974) 692, n.19.

<sup>46</sup> AAS 64 (1974) 683, n.10: «Tal afán de buscar la verdad, entregándose a ella sin escatimar ningún esfuerzo —afán que Santo Tomás consideró misión específica de toda su vida y que cumplió egregiamente con su magisterio y con sus escritos—, hace que pueda llamársele con todo derecho “apóstol de la verdad” y que pueda proponerse como ejemplo a todos los que desempeñan la función de enseñar».

<sup>47</sup> AAS 64 (1974) 693, n.21.

pecto de la verdad, indicada en el Magisterio de la Iglesia y excelentemente expuesta por Santo Tomás de Aquino.

Estamos llamados a vivir desde nuestro sacerdocio el Misterio Pascual de Nuestro Señor Jesucristo. Siendo fieles a la doctrina de la Iglesia como está representada por Santo Tomás de Aquino viviremos profundamente ese Misterio Pascual no solamente porque haremos una auténtica tarea en el ámbito del apostolado de la cultura, sino porque viviremos el Misterio Pascual en la cultura. Es necesario *padecer con Cristo, morir con Cristo en la cultura contemporánea, y resucitar con Cristo en la cultura contemporánea*. Si somos fieles al pensamiento de Santo Tomás de Aquino viviremos profundamente ese Misterio no solamente cuando sea rechazado lo que nosotros enseñamos, cuando seamos incomprendidos, sino también cuando nosotros resucitemos espiritualmente y hagamos resucitar espiritualmente la cultura de los jóvenes, de los adultos y de los hombres todos de nuestro tiempo<sup>48</sup>.

<sup>48</sup>Deben tenerse presentes las orientaciones teóricas dadas para el estudio de la filosofía en el reciente documento (2011) de la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede titulado *Decreto de Reforma para los estudios eclesiales de filosofía* (=Decreto de Reforma), que resume las directivas y el magisterio anterior [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20110128\\_dec-rif-filosofia\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20110128_dec-rif-filosofia_sp.html)]. En especial:

- 1 «El elemento metafísico es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad» [*Fides et ratio*, n.83]. En esta perspectiva, según el Decreto de la Congregación para la Educación Católica, los filósofos están invitados a recuperar con fuerza la “vocación originaria” de la filosofía [*cf.* *Fides et ratio*, n.6]: la búsqueda de lo verdadero y su dimensión sapiencial y metafísica. [CEC, *Decreto de Reforma*, n.3]
- 2 Según el documento, la filosofía en la Universidad Católica está llamada en primer lugar a acoger el reto de ejercitar, desarrollar y defender una racionalidad de «horizontes más amplios», mostrando que «es de nuevo posible ensanchar los espacios de nuestra racionalidad [...], conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente [...] su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca» [Benedicto XVI, *Discurso a la IV Convención eclesial nacional*, Verona 2006, 6-7]. En el plano institucional, recuerda también, volver a encontrar «este gran logos», «esta gran amplitud de la razón» es propiamente la gran tarea de la Universidad, especialmente la católica [Benedicto XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en la Universidad de Regensburg*, AAS 98 (2006), 728-739]. [CEC, *Decreto de Reforma*, n.6-7]
- 3 Una adecuada formación filosófica en el ámbito católico debe comprometer tanto a los «habitus» intelectuales como a los contenidos. Con la adquisición de los «habitus» intelectuales, científicos y sapienciales, la razón aprende a conocer más allá de los datos empíricos. «En modo particular, el debate intelectual en una sociedad pluralista, fuertemente amenazada por el relativismo y por las ideologías, o bien en una sociedad donde falta una auténtica libertad, exige de parte de los estudiantes... la adquisición de una sólida *forma mentis* filosófica. Estos “habitus” permiten pensar, conocer y razonar con precisión, y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores». [CEC, *Decreto de Reforma*, n.11]

**BIBLIOGRAFIA**

- ANDEREGGEN, IGNACIO MARÍA, *Hegel y el Catolicismo*, Buenos Aires 1995.
- ANDEREGGEN, IGNACIO MARÍA, *Contributi per un'analisi filosofico-spirituale della modernità*, en *Concilio Ecuménico Vaticano II, un concilio pastorale: analisi storico-filosofico-teologico*, a cura di S. MANELLI e S. LANZETTA, Casa Mariana Editrice 2011, 133-15; trad. fr.: ID., *Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité*, en *Catholica*, 2013 (119) 20-37.
- BENEDICTO XVI, *Discurso en ocasión de la inauguración del año académico de la Universidad Católica del Sagrado Corazón*, Roma 25 de noviembre de 2005.
- BENEDICTO XVI, *Discurso a la IV Convención eclesial nacional*, Verona 2006, 6-7.
- BENEDICTO XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en la Universidad de Regensburg*, AAS 98 (2006), 728-739.
- BERTHIER, J.J., *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae, Romae* 1914.
- Código de Derecho Canónico*, Roma 1917, promulgado por BENEDICTO XV, canon 1366 § 2.
- Código de Derecho Canónico*, Ciudad del Vaticano 1983, promulgado por SAN JUAN PABLO II, canon 252 § 3; canon 251.
- CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n.12.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n.15.
- CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius* n.16.
- CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum Educationis*, n.10.

- 
- 4 «Ya sea para la adquisición de los “habitus” intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la filosofía de Santo Tomás de Aquino... llamado aún en nuestros tiempos “apóstol de la verdad” [Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, n. 10]». [CEC, *Decreto de Reforma*, n.12]
- 5 En la preparación remota de los alumnos para la investigación se tendrá en cuenta que el carácter sapiencial de la filosofía implica su «alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» [*Fides et ratio*, n.81], si bien conocido progresivamente. El nuevo documento indica que la metafísica o filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la *Causa primera de todo* [*Fides et ratio*, n.83]. «Sin embargo, este subrayado del carácter sapiencial y metafísico no se debe entender como una concentración exclusiva sobre la filosofía del ser, ya que todas las diversas partes de la filosofía son necesarias para el conocimiento de la realidad». [CEC, *Decreto de Reforma*, n.4].

- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Decreto de Reforma para los estudios eclesiásticos de filosofía*, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20110128\\_dec-rif-filosofia\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20110128_dec-rif-filosofia_sp.html), Ciudad del Vaticano 2011.
- GUILLELMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. XXXI.
- HEGEL, G. W. F., *Carta a Windischmann*, desde Nüremberg, 27 de mayo de 1810, Correspondence I, Paris 1962, n.158, p.281-282.
- SAN JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Ciudad del Vaticano 1999, n.83.
- KOCH, J., *Philosophische und theologische Irrtumlisten von 1270-1329: Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, t. II.
- LEÓN XIII, *Epist. Encycl. Aeterni Patris*, en *Leonis XIII Pontificiis Maximi Acta*, I, Romae 1881.
- PABLO VI, *Allocutio habita ad Pontificiae Universitatis Gregorianae moderadores, doctores discipulosque*, AAS 56 (1964) 365.
- PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, AAS 64, Ciudad del Vaticano 1974.
- PABLO VI, *Allocutio habita ad sodales Coetus praepositi operi «Index Thomisticus»*, *L'Osservatore Romano* 20-21 mai 1974.
- PABLO VI, *Allocutio habita in Conventu Thomistico Internationali Romae habito, septimo revoluto saeculo a morte S. Thomae*: cfr. *L'Osservatore Romano*, 22-23 aprilis 1974, AAS 66 (1974) 266-267.
- PIEPER, JOSEPH, *Einführung zu Thomas von Aquin*, München 1958.
- PIO XI, *Litt. Encycl. Studiorum Ducem*, AAS [*Acta Apostolicae Sedis, Roma*] 15 (1923) 309-326.
- PIO XI, *Discorsi di Pio XI*, Torino 1960, vol. I, 668-669.
- SAN PIO X, *Pascendi dominici gregis*, ASS [*Acta Sanctae Sedis, Roma*] XL, Roma 1907.
- SAN PIO X, *Motu proprio Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 337-338.
- RAMÍREZ, J. (S.), *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis, Salmanticae* 1952, 35-107.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, libro II, c.83.

RICARDO DELBOSCO

*Pontificia Universidad Católica Argentina  
Argentina  
ricardodelbosco@yahoo.com.ar*

## DEL NOCE Y EL TOMISMO

**Resumen.** Augusto Del Noce es un reconocido intérprete filosófico del siglo XX. Sin embargo, su método de filosofar a través de la historia y su diálogo con distintas corrientes del pensamiento han dificultado la tarea de los estudiosos a la hora de ubicar su filosofía. El estudio que aquí ofrecemos acerca de la relación del pensamiento de Del Noce con el tomismo es un aporte para comprender mejor cuáles son los supuestos metafísicos de este autor, cuál es el fundamento último de su propuesta de interpretación de la historia y de la modernidad en general. Frente a quienes entienden que Del Noce no toma suficiente distancia respecto del pensamiento idealista e inmanentista, y frente a quienes cuestionan la solidez de sus fundamentos metafísicos, sostenemos aquí que se trata de un autor que adhiere profunda y coherentemente a la metafísica del ser, y lo hace con referencias explícitas al tomismo. Para llegar a esta conclusión reconstruiremos su período de formación, su relación filosófica con el tomista Gilson y su idea de filosofía cristiana.

**Palabras clave:** Del Noce – Tomismo – Gilson – metafísica

**Abstract.** Augusto Del Noce is a well-known scholar for his philosophical research on the twentieth century. Nevertheless, his work has proven to be hard to classify due to his particular methodology as well as his permanent dialog with other philosophical currents. The present study focuses on the relationship between Del Noce's thought and Thomistic philosophy. It aims at shedding light on the metaphysical assumptions of the author, on the primary foundations of his approach to interpreting history and modernity in general. In doing so, we depart both from those who understand that Del Noce does not distance himself sufficiently from an idealist and immanentist framework as from those that question the soundness of his metaphysical foundations. We claim that the author under study adheres profoundly and consistently to the metaphysics of being and that it does so

with explicit reference to Thomistic philosophy. We reconstruct his formation period, his philosophical relationship to Gilson and his idea of Christian philosophy to explore this issue.

**Key words:** Del Noce – Thomism – Gilson – metaphysics

## 1. Introducción

El pensamiento de Augusto Del Noce (1910-1989) ha sido objeto de las más diversas interpretaciones. Como filósofo católico, fue considerado por muchos como un representante más de la filosofía cristiana aceptada por la ortodoxia de la Iglesia, un autor sin una verdadera originalidad, un mero repetidor de las tesis clásicas de la filosofía realista. Como intérprete filosófico de la historia contemporánea, Del Noce fue presentado por otros como un pensador cercano en su método al neoidealismo<sup>1</sup>, dado que su reflexión filosófica siempre se realizaba «a través de la historia» y en diálogo con autores y corrientes lejanos a la filosofía clásica realista.

En el último tramo de su vida, Del Noce comenzó a hacer explícita mención del tomismo de Gilson como punto de llegada de su propio recorrido histórico-crítico. Esta circunstancia también fue interpretada en formas muy distintas. Para unos era la confirmación de lo que siempre habían sospechado: Del Noce era un tomista disfrazado, y ahora finalmente mostraba su verdadero rostro. Para otros se trataba de una conversión por parte del filósofo italiano, un reconocimiento de su anterior confusión. Del Noce estaría renegando de su metodología y su diálogo con corrientes cercanas al idealismo.

El estudio de la relación entre Del Noce y el tomismo que aquí proponemos nos permitirá ubicar el pensamiento del filósofo de Turín en su justo lugar, descubriendo su originalidad al mismo tiempo que su pertenencia a una rica tradición filosófi-

---

<sup>1</sup>Un representante de esta interpretación es TAMASSIA, FRANCO, «Augusto Del Noce e l'analisi storica: il problema del Risorgimento», en CASTELLANO, DANILO (ed.), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 109. Allí define a nuestro autor como «attitudinalmente idealista in quanto la sua speculazione si svolge non sistematicamente, ma soprattutto, attraverso la storia del pensiero filosofico». CASTELLANO, DANILO, como coordinador y participante del congreso en el que Tamassia afirma esto, le responde en el mismo libro en «Domande conclusive», p. 291-293.

ca. El interés de esta cuestión no está sólo en alcanzar un mayor conocimiento de la filosofía de Del Noce, midiendo su coherencia y su solidez metafísica. Creemos que detrás del tema de su relación con el tomismo se juegan también otras cuestiones quizás más importantes. Dado el carácter de su metodología y de sus intereses, cuando se habla de Del Noce y el tomismo, se está hablando en general de la relación entre el tomismo y la modernidad, se está hablando de la actualidad del tomismo, de la metafísica del ser en general, y de su capacidad de responder a las preguntas más profundas que se hace el hombre de hoy.

Tanto quienes quieran defender la pureza del tomismo auténtico como quienes pretendan salvaguardar la originalidad del filósofo turinés, la absoluta irrepetibilidad y unicidad de su método y su mirada sobre la realidad histórica contemporánea, pondrán obstáculos para hacer un estudio objetivo de la relación entre Del Noce y el tomismo. Unos considerarían absurdo ver a este autor, con intereses, lenguaje y metodología tan distante, como un representante de la afirmación de las verdades últimas del tomismo. Otros, verían un sinsentido en la mutilación de la originalidad delnociana, que se realizaría al postular su afinidad con la metafísica del tomismo de escuela. Consideramos que tanto los primeros como los segundos, hipotéticos o reales que sean, constituyen un estímulo indispensable para reflexionar sobre la compleja relación entre Del Noce y el tomismo. Teniendo en cuenta estas diferentes voces, creemos que la cuestión debe ser resuelta en una posición equilibrada<sup>2</sup>. No sería justo presentar a Del Noce simplemente como

---

<sup>2</sup> Podemos mencionar a Possenti y a Castellano como dos ejemplos de este tipo de posición respecto de la relación entre Del Noce y el tomismo, aunque entre sus planteos hay no pocas diferencias. Citamos los textos: POSSENTI, VITTORIO, «Modernità e metafisica in Augusto Del Noce», en CASTELLANO, DANILO (ed.), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, op. cit., p. 62: «Parrebbe perciò opportuno sia evitare di incasellare Del Noce come filosofo tomista, che non fu in senso stretto, sia di sottovalutare come occasionali e poco significative le sue ripetute dichiarazioni sul tomismo come filosofia del futuro e sentiero da battere per il filosofare post-moderno. In sostanza chiamerei quella di Del Noce una filosofia dell'essere di intenzione, non però dispiegata a livello di concettualizzazione metafisica»; CASTELLANO, DANILO, «Introduzione: Augusto Del Noce, un filosofo attraverso la storia», en IDEM (ed.), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, op. cit., p. 19. El autor nos previene del riesgo de «etichettare sbrigativamente Del Noce come virtualmente "tomista" (il che non corrisponderebbe a verità)», pero al mismo tiempo reconoce que en Del Noce «il tomismo costituisce una questione controversa e aperta nel suo pensiero». Por momentos parece insalvable la distancia respecto del

tomista, ni tampoco decir que en él todo es nuevo, que nada le debe a los filósofos del pasado, que sus eventuales coincidencias con los principios tomistas son fruto del azar y que su camino no se cruza en absoluto con el del Aquinate.

Para eliminar cualquier confusión que se pueda generar sobre la cuestión que nos ocupa, debemos aclarar qué entendemos por tomismo. Distinguiremos dos sentidos de este término para definir en forma completa nuestra posición. En un primer sentido, tomismo significa la pertenencia a una escuela filosófica cuyo desarrollo se cumple en un contacto directo con los textos de Santo Tomás, en una relación de afinidad terminológica y metodológica con el pensamiento del Aquinate. En un segundo sentido, más amplio que el anterior, tomismo puede significar también la adhesión a un determinado tipo de metafísica cuyo exponente máximo es Santo Tomás de Aquino.

Teniendo en cuenta estos dos sentidos del término tomismo, podemos comprender lo que dice Leonardo Santorsola sobre esta compleja cuestión, en un texto que representa la opinión de muchos intérpretes de Del Noce, y por eso nos sirve de punto de partida para nuestra investigación:

Dunque, Del Noce tomista? Chiaramente no. In un certo senso, si potrebbe dire del rapporto de Del Noce con s. Tommaso quello che egli stesso afferma del rapporto di Vico con l'Aquinate, cioè «che si tratta di un *incontro* al termine della ricerca e che s. Tommaso è assente dal processo di formazione della sua filosofia». Dal tomismo di Gilson, infatti, egli mutua il senso e l'orientamento di fondo della filosofia cristiana, l'essere cioè una filosofia della totalità e un pensiero il cui svolgimento si compie entro l'unità di teologia e filosofia. Ma il percorso da lui compiuto non può definirsi in alcun modo tomista, pur avendo egli colto il senso positivo del tomismo originario che, come ripete più volte, è da continuare<sup>3</sup>.

---

tomismo, pero luego recordamos «la costante attenzione prestata al pensiero autentico dell'Aquinate (che non è, quindi, la neoscolastica) fin dagli anni giovanili». Finalmente cita el texto del '75, DEL NOCE, AUGUSTO, «La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson», en AA. VV. *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, 454-474, ahora en IDEM, *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII. Paolo VI. Giovanni Paolo II*, SANTORSOLA, LEONARDO (ed.), Roma, Studium, 2005.

<sup>3</sup> SANTORSOLA, LEONARDO, «Introduzione» a Augusto Del Noce, *Pensiero della Chiesa...*, *op. cit.*, p. 13. La cita es de DEL NOCE, AUGUSTO, «La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli», en *Prospettive nel mondo*, 12.1980, n. 54, pp. 51-62, ahora en IDEM, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, MERCADANTE, FRANCESCO - CASADEI, BERNARDINO (ed.), Milano, Giuffrè, 1992, *op. cit.*, p. 511.

El recorrido delnociano no es tomista, en el primer sentido. Santorsola tiene razón en que su investigación no es la de un filósofo perteneciente a esta escuela. Es evidente que su lenguaje y su metodología no son los de un tomista, y son escasas las referencias directas a los textos del Aquinate. También está en lo cierto Santorsola cuando dice que en Del Noce se da un *encuentro* con el tomismo, al que nuestro autor llega por un camino personal.

## 2. El joven Del Noce y el tomismo

Tomaremos una expresión de la anterior cita de Santorsola como disparador de una cuestión central en nuestra investigación: la presencia del tomismo en la formación y desarrollo de la filosofía delnochiana. Santorsola afirma que, en cierto sentido, Santo Tomás «está ausente del proceso de formación de su filosofía». Se trata de una postura muy difundida en el mundo de los estudios delnochianos. Sin embargo aquí sostenemos que la presencia de la filosofía del Aquinate desde los primeros años en el camino intelectual de Del Noce es indudable<sup>4</sup>. En esto seguimos a Andrea Paris, quien afirma que, en Del Noce, tanto el contacto con Rosmini como con Santo Tomás, que «*ad un primo sguardo può sembrare trattarsi di incontri tardivi, dettati dalla necessità di rinforzare la struttura filosofica della propria riflessione*», son por el contrario el resultado de «*una non vistosa, ma significativa fase preparatoria*»<sup>5</sup>. El *encuentro* final con el tomismo no es algo sorprendente, sino que es el resultado de un proceso en el que nunca estuvo interrumpida la comunicación con esta corriente filosófica. Resumiremos este proceso en cuatro puntos.

En primer lugar, Del Noce contó en su período de formación con profesores cercanos al tomismo que lo marcaron profundamente. El más importante fue Carlo Mazzantini, de quien nuestro autor afirmaría en su madurez que fue su

---

<sup>4</sup> Este tema se encuentra desarrollado en DELBOSCO, RICARDO «Del Noce y Gilson. Presupuestos metafísicos en el pensamiento histórico-crítico delnochiano», en *Aquinas* 2-3, LIII, Roma 2010, pp. 603-612.

<sup>5</sup> PARIS, ANDREA, *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Genova-Milano, Marietti, 2008, p. 49.

«Maestro»<sup>6</sup>, con mayúscula. También Maritain ocupó un lugar importante en la formación de Del Noce, quien afirma que fue uno de sus primeros lectores en Italia.

En segundo lugar, la influencia del tomismo en el primer período de Del Noce se hizo sentir en torno al tema de la filosofía cristiana, que fue el primer eje de sus estudios, desde su tesis de doctorado sobre Malebranche. La figura de Gilson, protagonista de la famosa *Querelle de la philosophie chrétienne* a principios de los años '30, fue decisiva para Del Noce en el comienzo de su recorrido. Su postura sobre esta cuestión, que subrayaba el aspecto existencial, el encuentro entre fe y razón en la persona concreta del filósofo cristiano, tuvo en Gilson a un referente principal<sup>7</sup>. Desarrollaremos este tema más adelante.

En tercer lugar, Del Noce manifiesta su adhesión al realismo gnoseológico del tomista Gilson ya en su juventud, citando en 1937<sup>8</sup> *Le réalisme méthodique*. Esta referencia tiene una importancia singular ya que desmiente la interpretación que muchos hacen de la valoración de Del Noce sobre Descartes. La famosa propuesta delnociana de una línea alternativa de la modernidad, que en vez de ir de Descartes a Hegel vaya de Descartes a Rosmini, fue más de una vez interpretada como una declaración de Del Noce en favor de la posibilidad de desarrollar la gnoseología cartesiana en sentido realista. Pues bien, ya en 1937, y en forma sostenida a través de toda su vida<sup>9</sup>, Del Noce afirmó su acuerdo fundamental con el tomista Gilson en este punto.

---

<sup>6</sup> Cfr. BORGHESI, MASSIMO – BRUNELLI, LUCIO (ed.), *Storia di un pensatore solitario*, entrevista con A. Del Noce, en *30Giorni*, 04.1984, pp. 62-67, ahora en DEL NOCE, AUGUSTO, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Alberto MINA (ed.), Milano, Rizzoli, 2007, p. 352.

<sup>7</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, p. 374. Cfr. también DEL NOCE, AUGUSTO, «Gilson e Chestov», en *Archivio di Filosofia* (1980), pp. 315-326, ahora en IDEM, *Pensiero della Chiesa... op. cit.*, pp. 59-74; e IDEM, «Fede e filosofia secondo Étienne Gilson», en AA. VV., *S. Tommaso nella storia del pensiero*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 301-307, ahora en IDEM, *Pensiero della Chiesa... op. cit.*, p. 75-89.

<sup>8</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, «La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld», en AA. VV., *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso sul metodo»*, Milano, Vita e pensiero, 1937, pp. 259-284, ahora en IDEM, *Da Cartesio a Rosmini, op. cit.*, pp. 442-480

<sup>9</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, *Riforma cattolica... op. cit.*, pp. 203-204.

En cuarto y último lugar, verificamos la presencia del tomismo en el proceso de desarrollo de la filosofía de Del Noce en otro eje de interés, central para nuestro autor, el de la relación entre existencialismo y metafísica del ser. Del Noce llegó a afirmar en 1980 lo siguiente: «*L'esistenzialismo religioso e il tomismo insieme. Forse l'incontro tra il tomismo e il pensiero moderno non si è mai attuato così profondamente come nel suo pensiero [de Gilson], né può progredire che nella sua linea*»<sup>10</sup>. Esta afirmación tiene un largo proceso de preparación. Ya en 1948, Del Noce participa de un congreso en el que cita a Gilson como exponente de un tomismo existencial, frente al «tomismo de los manuales». La verdadera actitud metafísica es la de quien se deja interpelar por el misterio del ser, y no la de quien asume los problemas filosóficos como ya resueltos y presentados en un manual<sup>11</sup>. Del Noce cita aquí al existencialista Marcel. Gilson vendría a responder a las inquietudes planteadas por el existencialismo, redescubriendo el sentido profundo de la filosofía tomista.

Como podemos ver, el tomismo está presente de diversas maneras en el desarrollo temprano de la filosofía del noceano. Esto ya responde a uno de los interrogantes que nos habíamos planteado acerca del significado de la explícita adhesión de Del Noce a cierto tomismo en su madurez. Lo primero que podemos decir es que no se trata de una ruptura o conversión abrupta en el pensamiento de este autor, sino que hay una continuidad, una coherencia. Queda pendiente todavía señalar con mayor precisión de qué se trata esta declaración de adhesión, y por qué se produjo en ese momento y no antes. Pero lo cierto es que después de este breve repaso por el proceso de formación de Del Noce en relación al tomismo ya no es tan sorprendente leer lo que escribió en 1975 refiriéndose a «su» línea alternativa de la modernidad como la que va «*verso la conciliazione con la tradizione (da Cartesio a Rosmini e oltre, appunto verso la riscoperta del tomismo)*»<sup>12</sup>. Si tomamos en

<sup>10</sup> DEL NOCE, AUGUSTO, «Gilson e Chestov», *op. cit.*, p. 74.

<sup>11</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, «L'«inattualità» della metafisica dell'essere», en AA. VV., *Ricostruzione metafisica*, «Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari», Padova, Liviana, 1949, pp. 366-369.

<sup>12</sup> DEL NOCE, AUGUSTO, «La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson», *op. cit.*, p. 51.

serio esta afirmación, podemos decir a partir de aquí que Del Noce adhiere al tomismo, en sentido amplio, en particular al tomismo de Gilson, no sólo porque comparte un modo de entender la filosofía cristiana, como fruto de una reflexión que nace de la unidad entre filosofía y teología, sino también porque se identifica con una concepción del ser, una metafísica, que reconoce como propia del tomismo auténtico.

### 3. Alcances de la relación de Del Noce con el tomismo

Se puede hablar de afinidad con el tomismo en sentido amplio en Del Noce en la medida en que su acuerdo metafísico con esta corriente no sea una simple coincidencia externa, una relación de mera no contradicción con la filosofía de Santo Tomás. Aquí, creemos, se ve, en algún sentido, el límite de la posición de Rocco Buttiglione quien, aunque afirma que *«dal punto di vista dei contenuti, è difficile ritrovare negli scritti di Del Noce una singola proposizione che sia chiaramente in contraddizione con il pensiero dell'Aquinate»*, dice también que *«è però indubbio che l'atmosfera ed il metodo del filosofare sono evidentemente ed assolutamente diversi»*<sup>13</sup>. Buttiglione parece aquí proponer la idea de la mera no contradicción entre Del Noce y el tomismo, al mismo tiempo que afirma la radical diferencia en el método y la atmósfera filosófica. Se trata de una perspectiva incompleta. El progresivo redescubrimiento del tomismo por parte de nuestro autor no se limita a la verificación de la no contradicción entre esta filosofía y la suya, sino que va acompañado por declaraciones explícitas de adhesión a este tipo de metafísica, tal como vemos en el famoso texto del '75, «La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson». Nos atrevemos a hablar afinidad con el tomismo en Del Noce, en sentido amplio, en la medida en que, con el correr de los años, él mismo va haciendo manifiesta su cercanía a esta corriente.

Aun cuando se acepte que Del Noce hizo propias las tesis fundamentales de la metafísica tomista, y que lo hizo en forma

<sup>13</sup> BUTTIGLIONE, ROCCO, «Del Noce maestro di filosofia», en RIZZA, ALDO (ed.), *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Roma, Studium, 1995, p. 21.

explícita, en particular en sus últimos años, existe para algunos críticos otra dificultad para poder hablar en él de un verdadero contacto con el tomismo, incluso en sentido amplio. La afirmación de las tesis tomistas, ¿es el resultado de un verdadero trabajo filosófico en Del Noce o es una mera asunción pasiva de los presupuestos metafísicos tradicionales del tomismo? Antonino Poppi encarna esta posición cuando afirma:

Qua e là, nelle pagine delnociane, vengono esaltate le strutture portanti del pensiero tommasiano: la sua vocazione metafisica, il realismo della conoscenza, la consistenza e la dignità dell'ente individuale e personale, l'affermazione del libero arbitrio, ecc.; tutte queste dottrine vengono semplicemente affermate e riprese senza discussione da Del Noce, stanno come alle sue spalle, senza inquietudini, costituiscono cioè delle pure 'assunzioni'. Non è difficile rendersi conto, pertanto, della debolezza di tale partenza dogmatica e dell'inquinamento cui sono esposti quei presupposti passivamente recepiti, declinate poi secondo le interpretazioni dei tomisti successivi e non della fonte originaria<sup>14</sup>.

¿Puede hablarse de afinidad con la metafísica tomista cuando se trata de una mera recepción pasiva, no problematizada, de los principios del Aquinate?, ¿o se trata más bien de una suerte de dogmatismo religioso, pre-filosófico, que nada tiene de filosóficamente tomista? Cuando leemos estas críticas de Poppi no podemos dejar de sorprendernos. Del Noce no es precisamente un autor que sostenga sus tesis sin problematizarlas escrupulosamente. Lo que puede generar alguna confusión en los críticos es el modo de problematización desarrollado por nuestro autor, que no es directo sino a través de la lectura crítica de la historia de la filosofía. De la lectura del texto de Poppi parece deducirse, por ejemplo, que Del Noce toma de la tradición tomista las ideas del realismo metafísico y de la dignidad de la persona y su libertad, sin hacerse preguntas, sin someterlas a pruebas. En realidad, todo el camino intelectual de nuestro autor podría ser definido como la búsqueda de una

<sup>14</sup> POPPI, ANTONINO, «Augusto Del Noce e il tomismo», en Danilo CASTELLANO (ed.), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico, op. cit.*, p. 74.

confirmación, sobre todo a través de una relectura filosófica de la historia, de estas tesis con las que él ciertamente parte, pero no al modo de dogmas aceptados por un acto de fe, sino al modo en que las evidencias primeras son captadas por nuestra inteligencia para ser luego profundizadas cada vez más. El pensamiento histórico-crítico desarrollado por Del Noce es su modo de apropiarse de las tesis tomistas de las que habla Poppi. A través de un lúcido análisis histórico-filosófico nuestro autor va demostrando la inconsistencia de las tesis opuestas a la metafísica clásica. La comprobación del resultado político y cultural al que estas tesis imanentistas llevan es una demostración más de su falsedad. Este trabajo de refutación sirve, al mismo tiempo, como profundización y confirmación de las certezas iniciales del filósofo de Turín, afines a la metafísica tomista. De ninguna manera, por lo tanto, se puede hablar de «pasividad» en este proceso.

Lo que puede decirse en favor de Poppi es que Del Noce no hace un tratamiento explícito de los principios metafísicos a los que adhiere, y que en su análisis histórico, en todo caso, se muestra con mayor fuerza la incoherencia de los principios metafísicos opuestos que la verdad de los propios. Podríamos, en cambio, suscribir lo que dice Vittorio Possenti acerca del modo en que nuestro autor se relaciona con la metafísica: «*in Del Noce le grandi tesi della metafisica classica sono accolte, e per così dire presupposte; sono recuperate anch'esse attraverso la storia*»<sup>15</sup>, si agregamos que esa recuperación realizada a través de la historia tiene para nosotros el valor de una auténtica problematización de los principios metafísicos, de manera tal que al final del camino delnociano podemos hablar ciertamente de una metafísica presupuesta, pero de ninguna manera de una aceptación pasiva de la misma. Su apropiación de la metafísica tomista es a través de la historia y, por decir así, por vía negativa. Creemos que se trata de un modo de apropiación válido, original y auténticamente filosófico.

---

<sup>15</sup> POSSENTI, VITTORIO, *op. cit.*, p. 54.

#### 4. Del Noce y el tomismo platónico-agustiniano

Del Noce nunca escribió un tratado sistemático de metafísica, pero si reunimos los contenidos de su metafísica presu- puesta veremos que en ella se integran aspectos del platonismo, del aristotelismo y del agustinismo. Su afirmación de las ver- dades eternas nunca significa una pérdida de contacto con el concreto existente, y su clara adhesión al carácter objetivo del realismo gnoseológico, no pierde jamás de vista el peso de la dimensión subjetiva del conocimiento. De esta manera, Del Noce progresivamente va redescubriendo el tomismo específi- camente en la interpretación que ofrece Gilson. El tomismo auténtico es para él el que pone en el centro al *actus essendi*, el tomismo que algunos llaman «existencial»<sup>16</sup>. Si se profundiza esto desde el punto de vista metafísico se llega sin dificultad a ver el parentesco de esta perspectiva con la tesis de Cornelio Fabro acerca de la centralidad de la noción metafísica de parti- cipación en el pensamiento de Santo Tomás. A partir de media- dos de los años '60 encontramos en Del Noce textos en los que se pone de manifiesto esta relación<sup>17</sup>. La metafísica clásica es para Del Noce la que reúne en una síntesis superadora plato- nismo y aristotelismo, es el tomismo auténtico en el que el agustinismo tiene un lugar fundamental. Si no se tiene en cuen- ta esto es natural que lleguemos, por ejemplo, a las conclusio- nes de Enrico Berti:

Intesa in questo modo, ossia come «platonismo cristiano», la metafisica di Del Noce non coincide certamente con la cosid- detta «metafisica classica», che nella tradizione della filosofia cristiana viene identificata piuttosto col filone aristotelico- tomistico. Come è stato infatti ormai più volte notato, Del Noce non fu mai propriamente tomista, anzi probabilmente non si occupò mai di San Tommaso, ma ebbe soltanto un tar- divo entusiasmo per una particolare interpretazione del tomi- smo, quella di Étienne Gilson, da lui condivisa soprattutto come proposta di un «filosofare nella fede», cioè di una filo-

<sup>16</sup> Cfr. GILSON, ÉTIENNE, *Le thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1944<sup>5</sup>, p. 512 y ss.

<sup>17</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, *Riforma cattolica...*, op. cit., p. 501.

sofia que nasce e si sviluppa in un contesto originariamente già cristiano, cioè già caratterizzato e determinato da una fede religiosa<sup>18</sup>.

Es cierto que muchas veces Del Noce habla de platonismo cuando se refiere a la metafísica griega, a la que se agregan los aportes del cristianismo, pero para él no hay contradicción entre el platonismo y el aristotelismo tomista, porque «*l'Aristotele a cui si ispira S. Tommaso è un Aristotele continuatore e non negatore di Platone*»<sup>19</sup>. Sólo si se piensa que hay una radical e insalvable oposición metafísica entre Platón y Aristóteles se puede concluir que Santo Tomás es continuador de Aristóteles y no de Platón. Como consecuencia de esto, la expresión «metafísica clásica» tendrá un significado distinto del que le atribuye nuestro autor. Será aquí exclusivamente la línea aristotélico-tomista. En el texto de Berti se afirma que ésta es la interpretación de la tradición de la filosofía cristiana. Del Noce en cambio cree que se puede hablar de «metafísica clásica» en un sentido más amplio. Éste es el error que él quiere combatir cuando en un determinado período de su vida habla de ontologismo (en un sentido distinto al de la doctrina condenada en el Concilio Vaticano I). Lo que Del Noce quiere criticar es una determinada interpretación del tomismo, aquella que le cierra las puertas al agustinismo, y consecuentemente también al platonismo. Existen distintos estudios sobre el pensamiento de Santo Tomás en el último siglo que parecen avalar la intuición de nuestro autor, ya que muestran cada vez con mayor claridad la presencia del platonismo y del agustinismo en el Aquinate<sup>20</sup>.

Por otra parte, también nos parece refutable aquella otra frase de Berti según la cual Del Noce habría tenido «solamente un tardío entusiasmo por una particular interpretación del

<sup>18</sup> BERTI, ENRICO, «Metafísica, política e democrazia in Augusto Del Noce», en MERCADANTE, FRANCESCO – LATTANZI, VINCENZO (ed.), *Essenze filosofiche e attualità storica, Atti del Convegno internazionale di studi su Augusto Del Noce. Roma, 9-11 novembre 1995*, Roma, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, 2000-2001, pp. 555-556.

<sup>19</sup> DEL NOCE, AUGUSTO, «La parola incantata “inveramento”», en *L'Europa*, 15.10.1971, n. 15, 15-34, ahora en IDEM, *Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, MERCADANTE, FRANCESCO - TARANTINO, ANTONIO - CASADEI, BERNARDINO (ed.), Milano, Giuffrè, 1993, p. 377.

<sup>20</sup> Cfr. FABRO, CORNELIO *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1963; FOREST, AIMÉ, *La structure méthaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

tomismo, la de Étienne Gilson». Ya nos hemos referido a los numerosos testimonios que prueban que Del Noce tuvo interés por Gilson desde su juventud. La relación de nuestro autor con el tomismo, como decíamos en otras oportunidades, es de carácter circular. Esta tradición está presente en la formación del filósofo turinés y es uno de los estímulos de sus reflexiones, aunque por momentos parezca ausente. A partir de mediados de la década del '60 vuelve a cobrar visibilidad cuando es reencontrada a la luz de las meditaciones sobre los problemas de la modernidad.

### 5. El tomismo y la filosofía cristiana

Del Noce procede hacia el redescubrimiento de un tomismo en el que se mantiene viva la presencia del agustinismo. Desde su perspectiva, Santo Tomás ciertamente supera la visión de San Agustín, pero no la niega. Incorpora sus intuiciones en una síntesis superior. Además de constatar esto en el plano metafísico, en el que la presencia platónico-agustiniana en el tomismo se manifiesta en la centralidad de la noción de participación en la filosofía del Aquinate, lo verificamos también en el plano de las relaciones entre la fe y la razón. Es Gilson el que, contra las principales interpretaciones de Santo Tomás en su tiempo, demuestra que la filosofía del Aquinate es inseparable de su teología<sup>21</sup>. Ya no se puede presentar su filosofía como si, desde el punto de vista existencial, del proceso de formación de la misma, fuera independiente de su teología. Gilson nos presenta así a un Santo Tomás que recoge la herencia agustiniana, en el que se da una verdadera filosofía cristiana. La recuperación que hace Gilson de este aspecto del Aquinate nos permite entender que también en este tema Del

---

<sup>21</sup> Cfr. GILSON, ÉTIENNE, «Attualità di San Tommaso», en IDEM, *Problemi d'oggi. Il tomismo e la sua situazione attuale. Il caso Teilhard de Chardin. Il dialogo difficile*, Torino, Borla, 1967, p. 36. En este texto, que Del Noce tiene bien presente porque fue editado y prologado por él mismo, Gilson expresa que es conciente de lo revolucionaria que puede ser en el mundo académico su presentación de Santo Tomás como principalmente teólogo: «Comincerò quindi col fare un'affermazione che a tutta prima può sembrare innocente e innocua ma che in realtà è una vera bomba: san Tommaso è soprattutto e anzitutto un teologo».

Noce puede ser considerado un autor afin al tomismo. Desde la perspectiva de un cierto tomismo neoescolástico, según la cual un pensador cristiano puede y debe realizar una filosofía totalmente autónoma respecto de su fe, separando su vida de fe de su ser filósofo, un autor como el nuestro necesariamente es visto como fideísta. La misma acusación, por otra parte, es lanzada contra Gilson. Creemos que estas son las premisas que llevan a Antonino Poppi a considerar, en el mismo texto que citábamos anteriormente, que Del Noce debe ser sin dudas considerado como un autor cercano al fideísmo antimetafísico de Pascal<sup>22</sup>. Es interesante notar cómo la comprensión del tema de la filosofía cristiana afecta directamente al de la metafísica. La perspectiva separatista de Poppi en lo que respecta a la relación entre la razón y la fe lo lleva a descalificar las intuiciones metafísicas delnocianas, que perderían fuerza por no ser, a su juicio, estrictamente racionales. Por este motivo Del Noce dejaría de ser un autor adecuado para combatir el racionalismo moderno.

Purtroppo la fragilità dell'impostazione metafisica del nostro autore non sembra la più attrezzata per condurre ad armi pari, cioè solo razionali, una simile contesa, per la quale, all'opposto, una più robusta metafisica classica e tomistica, correttamente intesa, potrebbe fornire le armi teoretiche vincenti<sup>23</sup>.

Nuestro desacuerdo con esta interpretación no sólo se debe al hecho de que califica como «frágil» la postura metafísica de Del Noce, o a su modo de entender «correctamente» el tomismo, como se deduce de lo dicho anteriormente, sino también a su subordinación al racionalismo, en la aceptación acrítica de la necesidad de desarrollar una filosofía separada, autosuficiente, para poder entrar al campo de batalla de la modernidad. Junto con Gilson y Del Noce, creemos que una filosofía semejante no es, en el plano existencial, posible, ni en los pensadores cristianos ni en los implícita o explícitamente racionalistas. Devolver la filosofía de Santo Tomás a la unidad íntima con su teología, como hizo Gilson, no es relegarlo a un pasado muer-

---

<sup>22</sup> Cfr: POPPI, ANTONINO, *op. cit.*, p. 82.

<sup>23</sup> *Idem*.

to, «encerrándolo en el Medioevo», porque, como muestra Del Noce, la relación íntima entre la actitud del individuo frente a lo sobrenatural y su filosofía es algo a lo que el hombre moderno tampoco puede escapar. Santo Tomás representa el ejemplo más acabado de una actitud de apertura a la dimensión trascendente que, lejos de quitar autonomía a la filosofía, constituye su condición primera. Augusto Del Noce tiene esta misma actitud, por lo que su encuentro con los motivos más profundos del tomismo no debe sorprendernos.

## 6. ¿Por qué no antes?

Hay una última pregunta que debemos enfrentar en esta cuestión de Del Noce y el tomismo. ¿Por qué, si conoció el pensamiento de Santo Tomás desde sus primeros años en la filosofía, tal como mostramos, comenzó tan tarde a manifestar explícitamente su aprecio por el mismo (no antes de 1965)? ¿Cuáles fueron los motivos que lo llevaron a evitar hablar de tomismo en términos positivos y explícitos hasta esa fecha? De nuestra exposición se deduce que no se trató en absoluto de razones filosóficas, metafísicas. Creemos que Del Noce en ninguna etapa de su vida intelectual ha sostenido una metafísica incompatible con el tomismo. Nuestra tesis es justamente que fue la metafísica implícita pero presente en todo su itinerario filosófico, profundamente concorde con el tomismo, la que lo fue llevando a este encuentro.

Entonces, si había afinidad de fondo, ¿por qué no hacerla visible, explícita?, ¿por qué, por ejemplo, cuando en 1964 Del Noce propone una línea alternativa de la modernidad en *Il problema dell'ateismo*, no menciona al tomismo como el punto de llegada necesario? La falta de respuestas a esta última pregunta es la que lleva a Vittorio Possenti a hablar de este libro como de una «obra incompleta»<sup>24</sup>, porque, siendo fieles a los «*presupposti stessi dell'opera delnoceana*», a la «*struttura stessa della sua ermeneutica della modernità*»<sup>25</sup>, debemos decir que esa obra necesita ampliar su horizonte «*alla filosofia*

<sup>24</sup> Cfr. POSSENTI, VITTORIO, *op. cit.*, p. 47.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 60.

dell'Aquinate»<sup>26</sup>, ya que «*le fondamentali direzioni del pensiero moderno possono essere intese come specifiche dissoluzioni o rotture o negazioni della sintesi tomista*»<sup>27</sup>. Estamos de acuerdo. Falta una mención explícita del tomismo, que es requerida por la misma lógica interna delnociana. También coincidimos con Possenti en señalar el año 1965 como clave en este proceso de explicitación de la concordancia con el tomismo por parte de Del Noce. Quizás una primera diferencia entre nuestra interpretación y la de Possenti está justamente en que éste identifica el momento exacto de este cambio en 1966 con la lectura por parte de Del Noce de *Le Paysan de la Garonne* de Maritain, a la que siguieron los textos de Gilson. Nosotros, como vimos, creemos que el inicio de la explicitación coincide con el encuentro personal entre Del Noce y Gilson, e identificamos en *Riforma cattolica*, del '65, textos en los que esta revalorización explícita del tomismo comienza a manifestarse. Otro punto de diferencia de matices con Possenti está en el hecho de que este intérprete, aun reconociendo que Del Noce finalmente da el paso hacia la revalorización del tomismo, integrándolo a la visión de *Il problema dell'ateismo*, sigue subrayando el carácter para él incompleto de su obra, ya que «*la strada verso Tommaso è stata aperta ma non percorsa*»<sup>28</sup> por el filósofo turinés. Nosotros, en cambio, apoyados en los resultados a los que nos llevó nuestra investigación sobre la presencia continua del tomismo en nuestro autor desde su juventud, creemos que la explicitación, efectivamente realizada, de su acuerdo con el tomismo a través de Gilson, significa un paso necesario en la lógica interna de la filosofía delnociana que permite ubicar en su lugar a cada una de sus intuiciones, pero no representa un salto, una fractura, de su pensamiento. De esta manera, la filosofía de Del Noce se nos presenta como completa, no en el sentido de que no haya nada más que decir después de él, sino en el sentido de la madurez y la coherencia internas.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 62.

Se vuelve aún más interesante, con el aporte de Possenti, la pregunta que nos hacíamos. ¿Por qué Del Noce no hace explícita su revalorización del tomismo antes, dado que así lo exigía su lógica interna? El mismo Possenti arriesga algunas respuestas a este interrogante:

Esistevano alcuni motivi perché in base al suo metodo Del Noce potesse legittimamente mettere tra parentesi il tomismo: in primo luogo perché è stata nella modernità una filosofia ineffettuale, ossia poco capace di generare parallelismo filosofico-politico, e quindi poco classificabile in base all'assunto transpolitico. Poi perché ha costituito l'unica tra le filosofie premoderne a non essere continuata nella modernità [...]; infine perché è sì una filosofia religiosa, ma fondata sull'evidenza dell'essere assai più che sull'opzione<sup>29</sup>.

Es sumamente interesante esta interpretación de Possenti. El tomismo más que ser rechazado es puesto entre paréntesis por las exigencias del método de nuestro autor. En continuidad con lo que hemos dicho, es el encuentro con el método análogo de Gilson el que le permite ver la posibilidad de integrar al tomismo en su interpretación. En el centro de este problema está la relación entre el tomismo y la historia actual. Gilson es la figura ideal para resolverlo.

Queda claro pues que los motivos de Del Noce para poner entre paréntesis al tomismo por muchos años no son de tipo metafísico, sino más bien metodológico. La cuestión que parece no poder resolver Del Noce, al menos hasta mediados de los '60, es si el tomismo, aun cuando aceptemos la verdad de sus tesis, es capaz de hablarle al hombre de hoy. Del Noce sabe perfectamente que las verdades metafísicas son eternas, y que como tales son válidas en cada momento de la historia. ¿Por qué, entonces, duda de esta capacidad cuando se trata del tomismo? Encontramos algunas respuestas en una reconstrucción, cargada de elementos autobiográficos, de la relación entre cristianismo y marxismo en el pensamiento italiano

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 59.

publicada por Del Noce en 1970<sup>30</sup>. La situación del mundo cultural católico de los años de juventud de nuestro autor podía definirse por la

permanenza di quella veduta che il padre Gemelli aveva espresso, nel 1914, nell'articolo inaugurale della rivista *Vita e pensiero*, intitolato *Medioevalismo*: «Noi siamo medioevalisti e lo siamo perché riconosciamo che la così detta cultura moderna è il nemico più feroce del cattolicesimo e perché riconosciamo che è vano parlare di adattamenti, di penetrazione. Tutto questo è vano. Tutto questo si riduce, in ultima analisi, a rinunciare a ciò che è l'elemento fondamentale e caratteristico del cattolicesimo<sup>31</sup>.

Del Noce siente ya desde entonces la necesidad de encontrar una respuesta más adecuada al desafío de la modernidad que la expresada por el fundador de la *Università Cattolica del Sacro Cuore*. A nuestro autor no lo conformaba este «*tomismo legato alla prima impostazione, di restaurazione teocratica, dell'Università cattolica*»<sup>32</sup>. A través de una figura como Gemelli, el tomismo se unía al medievalismo, con lo que renunciaba a hablarle a los hombres del presente. Del Noce se referirá más tarde a la actitud reaccionaria como a una «*forma archeologica dell'utopia*», que cae en el error de «*confondere l'affermazione dei principi soprastorici con l'immagine di una realtà storica realizzata, così da essere indotto a pensare che l'eternità dei principi escluda la "novità dei problemi"*»<sup>33</sup>. La posición reaccionaria está condenada al fracaso, en primer lugar porque es imposible volver el tiempo atrás, y en segundo lugar porque está subordinada, en la oposición, al progresismo, ya que acepta la visión axiológica de lo moderno, aunque, obviamente, con signo opuesto. Del Noce, en esta etapa, parece no poder separar del todo al tomismo de sus representantes reaccionarios. A esta explicación cultural-política se agregaba otra, relacionada, pero de carácter filosófico.

<sup>30</sup> DEL NOCE, AUGUSTO, «Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano», en *L'Europa*, 17.06.1970, n. 18, 39-43, ahora en IDEM, *Rivoluzione, risorgimento, tradizione, op. cit.*, pp. 217-231.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>33</sup> DEL NOCE, AUGUSTO, «Rivoluzione. Risorgimento. Tradizione», en *L'Europa*, 15.10.1972, n. 17, 129-141, ahora en IDEM, *Rivoluzione, risorgimento, tradizione, op. cit.*, p. 435.

Nuestro autor siempre se sintió lejos del tomismo neoescolástico esencialista, el «tomismo de los manuales» del que hablaba ya en el Congreso de Gallarate, en 1948<sup>34</sup>, tomismo en el que los problemas filosóficos se presentan como si no involucraran al hombre que se los plantea, y en el que la relación entre razón y fe es planteada fuera de su realización existencial. Este es el tomismo «habitual» al que se refiere muchas veces nuestro autor, y que se distingue profundamente del que proponen Gilson o Maritain<sup>35</sup>. Ésta es la explicación del «fastidio inicial»<sup>36</sup> que tuvo que superar Del Noce frente al término tomismo. Lo interesante es que este fastidio frente a un determinado tipo de tomismo, lo llevó a descubrir la actualidad del pensamiento auténtico de Santo Tomás.

¿Por qué no antes, entonces? Porque el tomismo de escuela que conoció Del Noce en sus primeros años (no el de Mazzantini, por ejemplo) se le presenta como inadecuado filosófica y culturalmente para dar respuestas a los problemas primordiales de la actualidad histórica. Quizás debemos ver como una limitación de nuestro autor el hecho de haber identificado este tomismo esencialista con el tomismo sin más, dando origen a un prejuicio que le impidió descubrir antes, en forma plena, a un autor como Gilson, al que tenía desde el comienzo delante de sus ojos. Frente a esta circunstancia podemos optar. O nos detenemos en la crítica de lo que Del Noce no hizo para descubrir antes a Santo Tomás, o ilustramos, en cambio, el interesantísimo camino que lo llevó, a pesar de este prejuicio, al descubrimiento de la fecundidad de la filosofía del Aquinate en el mundo de hoy.

## 7. A modo de conclusión

Enrico Berti, en el mismo texto en el que sostiene que la posición metafísica de Del Noce es un «platonismo cristiano», y que por lo tanto no se puede hablar de tomismo en él, ilustra

<sup>34</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, «L' "inattualità" della metafisica dell'essere», *op. cit.*

<sup>35</sup> Cfr. DEL NOCE, AUGUSTO, «Cristianesimo e marxismo nel pensiero italiano», *op. cit.*, p. 226.

<sup>36</sup> Cfr. LIVI, ANTONIO, «Étienne Gilson: Una vera filosofia per l'intelligenza della fede», en DI Ceglie, ROBERTO (ed.), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della «Fides et Ratio»*, Milano, Ed. Ares, 2003, p. 128.

su posición polemizando con Gianni Vattimo. La metafísica clásica, según Berti, corresponde a la línea estrictamente aristotélico-tomista, por lo que es «*completamente errata, a mio avviso*, —dice este estudioso— *la valutazione che di Del Noce ha dato Vattimo, quando ha affermato che egli sarebbe stato “un tomista travestito”, perché “il nocciolo del suo pensiero è una ripresa della metafisica classica”*»<sup>37</sup>. En esta cuestión, Vattimo parece ver con mayor precisión que Berti. ¿Hasta qué punto la identificación que realiza Vattimo entre la metafísica presu- puesta en Del Noce y el tomismo es «apresurada»<sup>38</sup>? ¿Cuán equivocado está Vattimo cuando pone bajo una misma categoría a estos autores que sostienen una metafísica realista, en la que se afirma la trascendencia del Ser y la consistencia ontológica de los entes creados? Esto de ninguna manera significa seguir a Vattimo en su afirmación de la relación necesaria entre verdad y violencia, ni en su postulación del «pensamiento débil», sino solamente reconocerle su acierto al juzgar, quizás con la claridad de la distancia de quien se encuentra en una postura radicalmente opuesta, que hay en Del Noce un trasfondo metafísicamente realista, en total armonía con el tomismo.

Nuestro acuerdo con Vattimo en su juicio sobre el trasfondo metafísico de Del Noce se detiene cuando, hablando de «disfraz», el filósofo posmoderno insinúa que Del Noce oculta sus verdaderas intenciones mientras entra en diálogo con las distintas corrientes del pensamiento moderno. Con esta imagen, Vattimo parece estar diciendo que el tomismo está imposibilitado de hablarle, en cuanto tal, al hombre de hoy, y que por lo tanto necesita «disfrazarse» para hacerse escuchar. Una lectura sin prejuicios de los textos de nuestro autor nos revela que su actitud es siempre transparente, que nunca oculta sus opciones profundas, que al entrar en diálogo con cualquier corriente filosófica siempre muestra desde el comienzo todas sus cartas, y, lo más importante de todo, que su progresivo redescubrimiento del tomismo es el resultado de una cada vez mayor profundización de la actualidad filosófica. Lo suyo, entonces, es más bien la demostración de que el tomismo es

---

<sup>37</sup> BERTI, ENRICO, *op. cit.*, p. 556.

<sup>38</sup> *Cfr. idem.*

absolutamente actual, y que se lo encuentra como respuesta cuando se indaga en lo más hondo de la crisis de la modernidad. Vattimo en cambio introduce esta intuición sobre el corazón metafísico de Del Noce en su esquema del pensamiento débil, que es en el fondo un desarrollo de la filosofía del devenir. El fundamento (aunque Vattimo no aprobaría seguramente esta expresión) de la *debilidad* del pensamiento es justamente la concepción del ser como historia, como movimiento continuo<sup>39</sup>. La no inmutabilidad del Ser es la justificación última de todo relativismo, de todo pensamiento débil. Desde este punto de vista, cuando se procede al análisis de un autor, en cuanto se advierte en éste cualquier referencia a una verdad metahistórica o a una tradición de continuidad, como por ejemplo el tomismo, se considera suficientemente probada no sólo su inactualidad sino también su íntimo espíritu reaccionario. Una filosofía del devenir es incapaz de apreciar el planteo delnociano de la actualidad de lo clásico.

¿Del Noce tomista, entonces? Ciertamente no es un tomista de escuela, pero sí se puede hablar de afinidad con el tomismo si se entiende por esto una profunda cercanía, tanto en los temas últimos de la metafísica como en la visión de la relación entre la razón y la fe, entre su planteo y el del tomismo, tal como lo entiende Gilson. Esta afinidad, reconocida explícitamente por nuestro autor, no es fruto de un encuentro que se da sólo al final de su camino intelectual sino que es el resultado de una interacción constante entre su pensamiento y el de algunos de los más notables representantes de esta corriente de la tradición filosófica cristiana.

## Bibliografía

CASTELLANO, DANILO (ed.), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.

DELBOSCO, RICARDO, «Del Noce y Gilson. Presupuestos metafísicos en el pensamiento histórico-crítico delnociano», en *Aquinas* 2-3, LIII, Roma 2010, pp. 603-612.

---

<sup>39</sup> Cfr. VATTIMO, GIANNI, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti, 2003, p. 18.

- DEL NOCE, AUGUSTO, *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII. Paolo VI. Giovanni Paolo II*, Leonardo SANTORSOLA (ed.), Roma, Studium, 2005.
- , *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Francesco MERCADANTE - Bernardino CASADEI (ed.), Milano, Giuffrè, 1992.
- , *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Alberto MINA (ed.), Milano, Rizzoli, 2007.
- , *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Il Bologna, Mulino, 1965.
- , «L' "inattualità" della metafisica dell'essere», en AA. VV., *Ricostruzione metafisica*, «Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari», Padova, Liviana, 1949, pp. 366-369.
- , *Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, MERCADANTE, FRANCESCO - TARANTINO, ANTONIO - CASADEI, BERNARDINO (ed.), Milano, Giuffrè, 1993.
- DI CEGLIE, ROBERTO (ed.), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della «Fides et Ratio»*, Milano, Ed. Ares, 2003.
- FABRO, CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1963.
- FOREST, AIMÉ, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.
- GILSON, ÉTIENNE, *Problemi d'oggi. Il tomismo e la sua situazione attuale. Il caso Teilhard de Chardin. Il dialogo difficile*, Torino, Borla, 1967.
- , *Le thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1944<sup>3</sup>.
- MERCADANTE, FRANCESCO - LATTANZI, VINCENZO (ed.), *Essenze filosofiche e attualità storica, Atti del Convegno internazionale di studi su Augusto Del Noce. Roma, 9-11 novembre 1995*, Roma, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, 2000-2001.
- PARIS, ANDREA, *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Genova-Milano, Marietti, 2008.
- RIZZA, ALDO (ed.), *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Roma, Studium, 1995.
- VATTIMO, GIANNI, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti, 2003.

MANUEL OCAMPO PONCE

*Universidad Panamericana  
Guadalajara Jalisco, México  
manuel.ocampo.ponce@hotmail.com*

## ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL ACTO LIBRE EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

**Resumen:** Es un hecho que Dios ha impreso de un modo necesario e indefectible la dirección hacia su fin a las creaturas materiales y a las creaturas espirituales incluido el caso concreto del hombre. Pero también es un hecho que en el mundo corpóreo, la persona humana cuenta con la libertad de los medios para alcanzar dicho fin. En esto se distingue el hombre de los animales irracionales, en que la naturaleza espiritual y libre ha de ser encauzada en su actividad por una ley específicamente distinta a la del mundo irracional, que a la vez de conducirla eficazmente hacia su fin, sea compatible con la libertad. Dada la relevancia de este tema para la comprensión del problema moral del hombre, el objeto de este trabajo es profundizar en la naturaleza del acto libre y por ende en los principios que fundamentan la libertad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino quien sin lugar a duda ha logrado una gran profundidad en el análisis del acto humano.

**Palabras clave:** acto - bien - felicidad - fin - libertad

**Abstract:** God has impressed upon both material and spiritual creatures, including the concrete case of man, a necessary and indefectible direction towards their end. But at the same time, in the corporeal world, the human person possesses a special freedom with regard to the means whereby to reach that end. This is precisely what distinguishes man from irrational animals: that our free and spiritual nature must be directed in its activity by a law specifically distinct from that of the irrational world, such that, while it drives us towards our end, it remains compatible with free will. Given the relevance of this theme for the understanding of the moral problem of the human person, the goal of

this work is to delve more deeply into the nature of free human acts and therefore into the foundational principles of free will in the thought of St. Thomas Aquinas, who undoubtedly has offered a profound analysis of human acts.

**Keywords:** act - good - happiness - end - freedom

Es un hecho que Dios ha impreso de un modo necesario e indefectible la dirección hacia su fin a las creaturas materiales y a las creaturas espirituales, incluido el caso concreto del hombre. Pero también es un hecho que en el mundo corpóreo, la persona humana cuenta con la libertad de los medios para alcanzar dicho fin. En esto se distingue el hombre de los animales irracionales, en que la naturaleza espiritual y libre ha de ser encauzada en su actividad por una ley específicamente distinta a la del mundo irracional, que a la vez de conducirla eficazmente hacia su fin, sea compatible con la libertad. Dada la relevancia de este tema para la comprensión del problema moral del hombre, el objeto de este trabajo es profundizar en la naturaleza del acto libre y por ende en los principios que fundamentan la libertad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien sin lugar a duda ha logrado una gran profundidad en el análisis del acto humano.

En efecto, Dios ha de conducir a la creatura racional sin anular su libertad, de tal modo que mientras los seres materiales desde los seres inorgánicos hasta los animales irracionales más complejos se determinan de una manera necesaria e indefectible conforme a las leyes físicas, mecánicas, químicas, fisiológicas y psicológicas, que les conducen espontáneamente a su fin, sin que puedan obrar de otro modo distinto al señalado por su naturaleza. En el hombre, por el contrario, Dios ha puesto otra ley en la que por un lado el hombre obra con libertad, es decir, pudiendo obrar o no obrar, o bien obrar de modos distintos, pero que por otro lado, tiene un fin asignado y querido por Dios que el hombre mismo puede frustrar obrando de modo contrario. Lo anterior hace que se ponga de manifiesto el problema moral que consiste en determinar cómo debe obrar o encauzar su actividad el hombre para alcanzar su fin lo cual implica la medición de la bondad o malicia de sus actos. Se

trata del problema de la gloria formal o la gloria consciente y libre que debe la creatura espiritual a Dios y que determina e implica el problema moral o ético que es el problema específicamente humano en el orden material pero que se extiende, para ser más precisos, a la creatura inteligente en general.

Y es que del fin del hombre se deriva el problema moral, es decir, el fin de la gloria formal o inteligente y libre intentado por Dios que implica la creación de la naturaleza espiritual libre, de la cual surge el problema de la regulación de esa actividad. Por eso conociendo el fin del hombre tanto objetivo que es Dios como subjetivo que es la felicidad, surge el problema de los medios o de los actos humanos con que el hombre puede alcanzar el fin. En última instancia se trata del problema de la libertad o de los actos humanos en el que habremos de resolver el problema de la esencia, sentido y alcance de esos actos específicamente humanos o actos libres.

Por todo lo anterior, en este trabajo, consideraré el acto humano en sí mismo, y en su relación de medio que se ordena al último fin que lo especifica como acto moral del que se deriva también el problema moral. Ya que aun cuando estos dos aspectos son inseparables y toda la constitución psicológica del acto humano está determinada por el fin último del hombre en su calidad de medio para su consecución, sin embargo, es necesario considerar el acto humano en su constitución psicológica y en su aspecto moral con todas sus causas intrínsecas y extrínsecas. Para esto es necesario observar y leer en la naturaleza de la persona humana la determinación de su fin y la libertad de sus actos para alcanzar el fin.

## **1. El acto humano y sus principios normativos para alcanzar su fin.**

A pesar de tantos intentos de los agnósticos para devaluar la capacidad de la inteligencia humana para conocer el orden objetivo, es un hecho que observando la naturaleza humana podemos descubrir su deber ser. La naturaleza humana nos indica el camino por el que ha de encaminarse a su fin último en las múltiples situaciones concretas que se le presentan en la

vida. Sin embargo, es necesario partir de la experiencia y del análisis profundo y metafísico de la naturaleza del hombre, en la que se encuentran los principios y el alcance de la norma moral de su vida.

La naturaleza humana libre se ubica dentro de la problemática de la orientación de las creaturas hacia su fin que ilumina y que nos permite el análisis de la naturaleza para que, al descubrir lo que la naturaleza es en sí misma, podamos descubrir el problema moral del deber ser y su solución ya que la norma moral no es sino la extensión de las líneas de la naturaleza para conducir por ese camino, la actividad del hombre<sup>1</sup>.

La razón de ser de toda naturaleza es la expresión del fin al que se dirige, y en el caso de la naturaleza humana, con su apetito espiritual o voluntad, podemos descubrir que esta, está determinada esencialmente hacia su último fin. De modo que, de esto podemos concluir que la naturaleza humana específicamente considerada, como voluntad determinada esencialmente por el fin último, no es libre respecto a él, no puede moverse libremente sino en virtud y dentro de los límites del movimiento de su naturaleza que se dirige y está determinada hacia su último fin. Las dos facultades superiores de la persona humana que son la inteligencia y la voluntad no pueden conocer ninguna verdad, ni amar ningún bien, respectivamente, sino en virtud de su orientación radical e innata a la Verdad y Bien en sí que constituyen su objeto formal, de lo cual se desprende que la voluntad humana no puede querer nada sino en cuanto que está orientada esencialmente al Bien infinito, al bien en sí o felicidad. De modo que el objeto de la voluntad humana es y debe ser siempre el bien. Pero la voluntad depende de la inteligencia de tal modo que no puede tender al bien sino en cuanto se lo presenta la inteligencia que tiene como objeto formal el ser en cuanto ser y este ser, ha de conocerlo mediante la abstracción de las esencias de las cosas sensibles<sup>2</sup>. Por eso la voluntad no puede apetecer su objeto si no es bajo la noción universal y abstracta de bien que coincide con el ser. El objeto formal específico de la voluntad es el bien en sí, el bien en general.

<sup>1</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q. 79, a.7; *S.Th.*, I, q.84, a.7.

<sup>2</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *C.G. L.III*, c.83; *S.Th.*, I, q.79, a.7.

Del mismo modo que la inteligencia no puede entender objeto alguno sino bajo la razón formal de ser, del mismo modo, la voluntad tampoco puede apetecer cosas sino bajo la razón formal de bien. Por eso Santo Tomás compara la relación de la voluntad con el fin último que es su objeto específico para demostrar la necesidad específica de la voluntad frente a su objeto que es el bien en sí.

El fin y sus primeros principios normativos tienen el mismo papel en el orden práctico que el ser y sus primeros principios especulativos en el plano del conocimiento teórico. Es un hecho que la inteligencia no puede actuar, ni conocer ni demostrar proposiciones sino en virtud de la captación inmediata, natural y necesaria del ser y de los primeros principios a los cuales reduce y en los cuales apoya toda otra verdad, del mismo modo, la voluntad no puede querer cosa alguna sino en virtud de su orientación natural y necesaria hacia su fin último que es el bien en sí y sus primeros principios normativos, de los cuales reciben y participan, respectivamente todos los demás bienes y los principios prácticos. Pero como sabemos, las potencias se especifican por su objeto formal<sup>3</sup>, y por eso la voluntad que Santo Tomás llama *voluntas ut natura* está especificada por el bien en sí, se dirige esencialmente a su último fin que es el bien en sí y es gracias a eso que la *voluntas ut ratio* puede orientarse libremente a los demás bienes que participan del bien en sí<sup>4</sup>. «Lo que conviene natural e inmóvilmente a alguno es necesario que sea el fundamento y principio de todas las demás cosas tuyas, porque la naturaleza de una cosa es lo primero en cada uno, y todo movimiento procede de algo inmóvil<sup>5</sup>» y por lo mismo todo acto libre procede de un acto necesario.

Sin embargo, la voluntad cuando tiende a la felicidad no busca únicamente el bien en sí que es su objeto formal sino que tiende a un bien determinado que es su objeto material, aunque concretamente desconozca el objeto formal; tendemos no a la felicidad sino a la felicidad en este o aquél bien concreto. Pero sólo Dios es la plenitud del bien, puesto que Dios es concreta-

---

<sup>3</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *Comentario al de Anima de Aristóteles*, L.6, n.304 ss.

<sup>4</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II q. 91, a.2, ad. 2.

<sup>5</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.10, a.1.

mente el Bien en sí, el Bien Absoluto y por eso la voluntad no puede apetecer nada si no es buscando el bien en sí y su felicidad lo cual significa buscando confusa e implícitamente a Dios<sup>6</sup>.

Además, la voluntad cuenta con libertad de ejercicio por lo que puede querer o abstenerse de querer el bien en sí. Y esto sucede porque en esta vida el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad no aparece como algo necesario para la consecución de la felicidad de modo que puede querer o abstenerse de querer el bien en sí. Además, respecto al Bien en sí que es Dios, no se presenta a nuestra inteligencia ostentando la encarnación de Bien que en Él se da sino como si fuera un bien particular más entre muchos. Por eso la voluntad es libre frente a Dios conocido con un conocimiento analógico imperfecto o del que tenemos la intuición de su esencia imperfectamente por conceptos a partir de las cosas sensibles y finitas. Lo cual significa que el Bien en sí que es Dios en sí mismo no se presenta a nuestra inteligencia tal cual es. El Bien en sí que es Dios lo conocemos de un modo conceptual finito y por eso frente a Dios conocido de esa manera imperfecta, la voluntad lo elige o no libremente como si fuera un bien finito cualquiera. En esta vida, respecto a Dios, conocido imperfectamente, la voluntad es libre con libertad de ejercicio o de acto y con libertad de especificación o de objeto. En esta vida la voluntad puede querer a Dios o a cualquier otro bien, incluso a un bien aparente o un bien contrario a Dios como sucede en el caso del pecado.

Pero frente a Dios apprehendido por la intuición beatífica sobrenatural o por un conocimiento superior al de la vida terrena como puede ser un conocimiento analógico a partir de la intuición de la esencia de la propia alma espiritual que correspondería al estado de beatitud natural, la voluntad no es libre ni con libertad de especificación ni con libertad de ejercicio, de modo que ama a Dios necesariamente. Si el alma se encontrara en ese estado, tendría la posesión adecuada y perfecta del Bien en sí, infinito, con conciencia de ello. Por lo mismo vería a Dios con toda claridad realizando la plenitud del bien en sí lo cual imposibilitaría a la voluntad para no amarle. Si Dios se

---

<sup>6</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *De Veritate* q.22, a.5 y 6.

presentara a la voluntad humana ostentando la encarnación de bien que en Él se da, la voluntad humana tendería a Él necesariamente. Dicho de otro modo, cuando la voluntad se encuentra claramente frente al Bien infinito, que realiza toda la extensión de su objeto formal que es el bien en sí, la voluntad humana no tiene objeto que querer fuera de Dios, no puede querer otro bien que no esté en Dios y por lo tanto se adhiere necesariamente a Él amándolo necesariamente en la plenitud del acto de su potencia enteramente actualizada y con la consiguiente felicidad<sup>7</sup>.

Por otra parte, frente a los bienes finitos, la voluntad es libre con libertad de ejercicio y de especificación; puede querer o no querer esos bienes finitos, o puede querer uno u otro o puede rechazarlos, porque en ninguno de estos bienes realiza plenamente el objeto formal de la voluntad, cuyo apetito, está por encima y como esos bienes son limitados, aparecen siempre impregnados de carencias de bondad, que hacen que la voluntad pueda rechazarlos.

De modo que en esta vida, la voluntad humana es libre con libertad de acto o de ejercicio que consiste en querer o no querer, respecto todos los bienes e incluso para el bien en sí que es su último fin y felicidad porque Dios se presenta a la inteligencia como si fuera un bien particular más entre otros. Y en esta vida la voluntad humana es libre con libertad de objeto o de especificación que consiste en querer un objeto u otro entre varios y aun con libertad de contrariedad que consiste en amar u odiar un mismo objeto, respecto a todos los bienes determinados incluyendo a Dios, pero no es libre respecto al bien en sí, que es su objeto formal, ni frente al Bien en sí determinado de Dios en cuanto que ese bien en sí se encuentra implícitamente comprendido en el bien.

La libertad se lleva a cabo cuando no nos referimos al bien en sí o felicidad abstractamente considerada que es el objeto formal específico de la naturaleza de la voluntad sino que nos referimos al objeto material de la libertad que son los bienes particulares.

---

<sup>7</sup> Cfr: AQUINO TOMÁS DE, *De Veritate*, q.22, a.7 y q.24, a.1 ad 18um. *De Malo* q.3, a.3.

Respecto a todos los bienes que se presentan como medios indispensables para alcanzar el último fin o bien en sí, la voluntad humana tiende con la misma necesidad y libertad de especificación y de ejercicio respectivamente. Y por eso afirma Santo Tomás de Aquino que «hay un bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad que es el último fin; y a este bien se adhiere la voluntad de un modo necesario, porque por una natural necesidad todos desean ser felices. Pero otras cosas son buenas porque son apetecibles por el fin, las cuales se relacionan con el fin como las conclusiones con el principio, como es evidente por lo que dice el Filósofo en el *II Phys*. Si, pues, hubiese ciertos bienes, sin cuya existencia alguno no pudiese ser feliz, estos serían también apetecibles necesariamente, máxime por quien viese esa relación, y, tal vez, tales son el existir, el vivir y el entender y otros semejantes. Pero los bienes particulares sobre los cuales versan los actos humanos no son tales, ni son aprehendidos bajo esa razón, de tal manera, que sin ellos no pueda darse la felicidad, como, por ejemplo: comer este alimento o abstenerse de él: pero tienen en sí con qué mover el apetito, según el bien considerado en ellos. Y, por eso, la voluntad no es llevada por necesidad a apetecer estas cosas»<sup>8</sup>.

Todo ser creado tiene un modo de obrar según su naturaleza y como ella tiene un ser recibido y necesariamente determinado de modo que tiene movimiento de su forma a su plenitud, a su bien o fin último específico. En el caso de la naturaleza humana ese modo de obrar reside en el movimiento de la voluntad hacia el bien en sí o felicidad dentro del cual queda incluida toda su actividad, inclusive su actividad libre. De tal suerte que cualquier movimiento de la voluntad se reduce o se inserta en el bien en sí o en la felicidad siendo ese el motivo por el que puede encaminarse hacia el acto, hacia un bien particular, gracias al movimiento necesario de la voluntad natural hacia el bien en sí<sup>9</sup>.

Y como las múltiples potencias humanas están determinadas por múltiples objetos, la voluntad dirigida y en dependencia en razón de su objeto de la inteligencia, es la facultad

<sup>8</sup> AQUINO, TOMÁS DE, *In Peri Hermeneias*, L.1, *lec.* 14, n. 24.

<sup>9</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q. 5, a.6; q.8, a.2 y 3.

con la que el hombre jerarquiza para lograr un desarrollo perfecto. La voluntad comprende en su objeto, los objetos o bienes particulares que apetece<sup>10</sup>; obra como naturaleza o necesariamente frente al bien en sí, y a los medios necesariamente vinculados al bien en sí<sup>11</sup>, y obra como apetito elícito y libremente respecto a los bienes particulares o fines intermedios, para alcanzar su felicidad de modo que el problema de la libertad es un problema que se limita a los medios y no al fin que es el bien en sí<sup>12</sup>.

## 2. El problema de la libertad humana.

De todo lo anterior se sigue que el problema de la libertad humana es coextensivo al problema moral de hombre, ambos versan sobre el cómo deben ser los actos humanos para alcanzar el fin último o el Bien. Pero para entender a profundidad el acto humano o acto libre, es necesario determinar su esencia y de ese modo nos damos cuenta del por qué la voluntad humana es libre respecto a los fines intermedios. El acto humano libre es, ante todo, acto voluntario y por tanto es necesario distinguir entre voluntariedad y libertad porque el género lo constituye su ser voluntario y la diferencia específica es su ser libre de modo que todo acto libre es voluntario pero no todo acto voluntario es libre porque la voluntad está determinada frente al bien en sí, respecto al Bien Absoluto.

El acto voluntario es aquel acto que cumple con dos requisitos que son: proceder de un principio intrínseco y ser elícito, es decir, con conocimiento de un fin<sup>13</sup>. El acto o el movimiento debe ser realizado por el mismo operante y debe ser dirigido por el conocimiento del fin que está, de algún modo, en el mismo operante<sup>14</sup>.

Pero a lo anterior hay que añadir, que según sea el conocimiento que ilumina y dirige el movimiento intrínseco, será el voluntario. De modo que, en el conocimiento sensitivo aunque

<sup>10</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.82, a.4.

<sup>11</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.6, a. 1 y 2.

<sup>12</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.13, a.3 y 6.

<sup>13</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.82, a.1.

<sup>14</sup> *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.82, a.1.

el fin es conocido sensiblemente, no es conocido formalmente como tal y por eso el movimiento se realiza gracias a una inclinación natural impresa por el Creador hacia su fin. Esta inclinación natural se determina frente a los bienes que son sus objetos correspondientes a la tendencia aun cuando el animal no vea en ellos ni la razón formal de fin, ni la relación de medio a fin entre su acto que está ya dado por la inclinación instintiva necesaria, y la consecución del objeto.

Por otra parte, en el caso del conocimiento intelectual, el fin es conocido formalmente como objeto apetecible y bueno, y ese acto apetitivo está determinado conscientemente a la consecución de un fin, conociendo la proporción de medio a fin que hay entre el acto apetitivo y el fin. De tal manera que el voluntario perfecto es este segundo acto de la voluntad espiritual, originado y dirigido por la inteligencia que contempla la razón formal de fin por su capacidad para conocer la esencia de las cosas.

En el acto voluntario perfecto, no sólo el movimiento procede del interior del agente que realiza la acción, sino que está orientado a un fin conocido y con un conocimiento que capta la razón misma de finalidad, de tal modo que el movimiento de la voluntad hacia ese fin, procede conscientemente buscando la razón de finalidad o bondad que en ese fin está encerrada.

Mientras en el voluntario imperfecto, el apetito sensitivo tiende al fin concreto sin conocer la razón de fin en su objeto, en el voluntario perfecto, el apetito espiritual tiende al fin concreto bajo su razón de fin. Bien y fin coinciden y por lo mismo podemos concluir que el apetito sensitivo tiende al bien concreto, mientras que el apetito espiritual o voluntad tiende al bien en sí, en un bien concreto y sólo se dirige a los bienes particulares bajo la noción de bien en general o la razón de bien que es la bondad o la felicidad en común.

Ahora bien, respecto al último fin o bien en sí, este acto voluntario perfecto es necesario, o en otras palabras, el acto con el que los bienaventurados aman a Dios en el cielo, es voluntario y necesario a la vez.

Por último, lo que se opone a lo voluntario es la violen-

cia que es cuando un acto es violentado por una facultad externa a él y sin cooperación intrínseca, por lo que ese acto no puede ser voluntario por no cumplir con el requisito de nacer del interior del que realiza la acción. Esta situación en la que se da una exención de necesidad por coacción, esencial a otro acto voluntario, es la que constituye el concepto de libertad de espontaneidad que poseen todos los movimientos naturales en grado ascendente de los seres inertes, vegetales, animales irracionales y el hombre. Todo esto es importante porque todos los actos voluntarios incluyendo los imperfectos que pueden ser necesarios con necesidad intrínseca como sucede en las tendencias de los animales, o bien ser acto libre, como en el caso del hombre, es siempre y esencialmente espontáneo de modo que ni Dios puede privarlo de eso porque el concepto de violencia es contradictorio con el voluntario aun en el caso de tratarse de un acto necesario. Pero en el caso de actos voluntarios que versan sobre bienes o fines intermedios, es libre porque la bondad de estos bienes no agota el bien en sí que es el único que puede saciar totalmente la voluntad.

Lo que la libertad añade a la voluntariedad es la indiferencia activa con respecto al acto que procede de la voluntad. Un acto es necesario cuando procede de tal manera de su facultad, que ésta no puede obrar de otro modo. Y puede haber, **necesidad de coacción** que, como lo hemos visto se refiere a una imposición violenta de una causa externa, que se opone, o procede contra la inclinación natural del agente y por eso se opone a la espontaneidad de la esencia de todo acto voluntario y de todo acto voluntario libre. Y la **necesidad intrínseca** que se refiere a que la voluntad está determinada en un sentido por el modo de actuar de la misma facultad encausada por su objeto, de modo que frente a él no puede obrar pero si goza de la espontaneidad del acto voluntario aunque se opone al concepto de libertad.

La libertad psicológica en última instancia es la exención de la necesidad intrínseca de la voluntad y que por lo mismo consiste en el poder de la voluntad de autodeterminarse activamente frente a un objeto, ya sea obrando o no obrando como sucede en la libertad de ejercicio o de contradicción; o bien en

el sentido de determinarse entre varios objetos o hacia uno o su contrario que es la libertad de especificación o contrariedad respectivamente.

La libertad, es pues, el poder activo de la voluntad de obrar en un sentido o en otro o en tener el poder de abstenerse con indiferencia activa de obrar. La libertad es el dominio consciente con que la voluntad engendra su acto antes y durante su determinación. Se da el acto libre cuando ese acto no está pre-determinado en la naturaleza o modo de obrar de la facultad puesto que esta es indiferente frente a dos o más posibilidades de obrar incluso de abstenerse de optar por algo, es decir, optar por no optar por ninguno de los bienes que en un momento determinado se le presenten. Y es así como la libertad humana difiere del operar de los seres no libres, ya que en estos, la actividad está determinada en un sólo sentido y por lo mismo ante su objeto proporcionado se actualiza dirigiéndose necesariamente hacia ese objeto, sin la posibilidad de obrar de otro modo.

La libertad es, por tanto, una modalidad de la voluntad, un modo de ser de la voluntad que consiste en ser activamente indiferente frente a los bienes particulares respecto a los cuales puede autodeterminarse.

Tanto en el acto necesario de la voluntad como en el acto libre, la voluntad se determina pero mientras frente al bien en sí la voluntad se autodetermina agotando el poder de determinación de la facultad, en el acto libre la voluntad se determina al acto con el poder de no determinarse o de determinarse de modos distintos. El acto humano es libre por su indiferencia activa que afecta a la voluntad.

Tanto el acto libre como el necesario son actos de la voluntad pero en el libre la voluntad se determina al acto pudiendo no determinarse o pudiendo determinarse de distintos modos y en el acto voluntario necesario, la voluntad se determina agotando el poder de determinarse.

La libertad requiere el juicio indiferente de la inteligencia y por eso la libertad aunque reside en la voluntad, reside radicalmente o tiene su raíz en la inteligencia, en el juicio indi-

ferente de la inteligencia frente a los bienes particulares que deja indeterminada a la voluntad para que elija. Por eso cada acto libre tiene dos momentos uno de la voluntad y otro de la inteligencia. El movimiento libre procede de la voluntad eficientemente pero, a la vez y simultáneamente, está especificado formalmente por el juicio práctico-práctico de la inteligencia<sup>15</sup>.

El juicio práctico-práctico o el juicio eficaz, es aquel bajo el cual la voluntad se determina aquí y ahora a elegir un determinado bien. El juicio práctico es el que ilumina a la voluntad ciega para determinarse por un objeto. Una vez que hay juicio práctico, el acto se sigue necesariamente. El acto libre, reside en la adopción del juicio práctico-práctico, por el cual determina su propia acción. Es cuando la voluntad opta por un juicio teórico práctico que este deviene práctico-práctico o eficaz. La voluntad y el juicio práctico, que especifica la voluntad aplica la voluntad al bien determinado, por tanto, la voluntad y el juicio práctico realizan el acto formal: la elección<sup>16</sup>. La libertad se ejerce por la voluntad en la elección de uno u otro juicio especulativamente práctico de la inteligencia. Este es el motivo por el que la raíz de la libertad está en el juicio de indiferencia de la inteligencia, en el poder que ésta tiene ante todo bien concreto finito o al menos aprehendido finitamente, de considerarlo como un bien, pero no como el bien en sí que sacia la apetibilidad de la voluntad, y por lo mismo frente a estos bienes, la inteligencia formula diversos juicios especulativamente prácticos sobre todos estos objetos o bienes que participan del bien pero que no agotan el bien en sí y por lo mismo juzga y presenta a la voluntad aspectos de bondad y de carencia de bondad presentándolos como apetecibles y no apetecibles y otros hasta como aborrecibles. La voluntad es la que otorga eficacia a uno de estos juicios al fijarlo y hacerlo determinante de su propia determinación o elección, pero es evidente que no puede hacerlo sino bajo la dirección del mismo juicio. De modo que, la actividad de la voluntad y del intelecto se causan y determinan mutuamente en el acto libre, bajo el aspecto material y formal respectivamente en el juicio prácti-

<sup>15</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *De veritate*, q.17, a.1, ad 4um.

<sup>16</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.13, a.1 y q.17.

co-práctico o eficaz, que es un acto en el que intervienen la inteligencia y la voluntad conjuntamente. Se trata de un juicio intelectual y un acto volitivo por la eficacia o determinación activa que anima al juicio intelectual.

Por eso Santo Tomás define la libertad como «la fuerza electiva de los medios, guardando el orden al fin»<sup>17</sup>. Esto debido a la necesidad con la que la voluntad apetece el bien en sí o felicidad como su fin último, y que por lo mismo la libertad es sólo de los bienes finitos o fines intermedios y reside en la elección de los medios respecto al fin último.

No se trata de que a la voluntad le atraiga de la misma manera un bien que otro, o que le parezcan agradables de igual manera diversos actos, sino que se trata del poder electivo de determinación de la voluntad en un sentido o en otro. Frente a dos posibles actos, uno de apetito de un objeto opuesto a nuestras inclinaciones naturales, a nuestras pasiones, y el otro de un objeto conforme a ellas, la voluntad por ser libre, es capaz de optar por el primero y rehusar el segundo aun cuando el segundo sea más halagador.

Por otra parte no hay que valorar de menos, los obstáculos que la voluntad encuentra para ejercer la libertad en las pasiones, los vicios, el carácter, las influencias heredadas, las cuestiones sociales... que dificultan el juicio indiferente de la inteligencia y la decisión libre de la voluntad y que por lo mismo, aunque por lo general no quitan la libertad, estos muchas veces la disminuyen en algunos casos hasta el extremo de anularla completamente, trayendo esto multitud de consecuencias en cuanto a la responsabilidad moral anulada por carecer el acto de libertad pero con muchas consecuencias en cuanto a la afectación que los actos de esta naturaleza acarrear en lo individual, en lo social y en todos los aspectos de la vida.

Por último es necesario resaltar que la libertad humana está coartada y circunscrita a los dominios de la voluntad; y aunque los actos de otras facultades, imperados o dependientes de la voluntad participan de su libertad<sup>18</sup>, existen otros actos que son los actos del hombre y que están fuera de la influencia de la

---

<sup>17</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.13, a.2 y 6.

voluntad<sup>19</sup> la voluntad no tiene imperio sobre cosas que están por encima de su naturaleza como querer mandar que deje de latir el corazón, o que se suspendan las funciones renales, o que se suspendan los efectos corporales de haber ingerido alimentos, etc. Tampoco su poder de elección consiste esencialmente en la capacidad de elegir entre el bien y el mal, o del pecado. La posibilidad de pecar, constituye una deficiencia de la libertad, propia de la creatura que participa defectiblemente de la libertad libérrima de Dios que por ser Él mismo su Libertad, no puede pecar. El pecado es una carencia debida de perfección, una negación del ser, un no ser en el ser donde debía haber ser y no lo hay, por lo tanto se trata de algo que no debe ser y que sólo puede ser apetecido por la creatura por su ser contingente que incluye siempre un no ser, una limitación que le hace tender desordenadamente al no ser. Por eso Santo Tomás dice que las cosas que han salido de la nada, tienen una tendencia hacia la nada<sup>20</sup>...

Definitivamente el objeto de la voluntad es el bien y por eso el mal sólo puede ser apetecido bajo la razón de bien, lo que se llama bien aparente, por la limitación de la inteligencia y de la voluntad humana que en cuanto creadas por Dios tienen un no-ser inherente a su perfección propio del ser creatura. Santo Tomás se refiere a esto diciendo: «A la esencia de la libertad no pertenece el que se encuentre indeterminadamente para el bien y para el mal; porque el mal es aprehendido como bien, ya que no hay voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bien; y, por ende, donde la libertad es perfectísima, allí no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecta. Pero es de la esencia de la libertad el poder hacer o no una acción, y esto conviene a Dios; porque puede hacer los bienes que hace, pero no puede hacer el mal»<sup>21</sup>.

De la ignorancia provocada por la limitación de la inteligencia humana, sujeta a la materia, es de donde proviene el pecado. Aun en los casos de malicia de la voluntad, el hombre

<sup>18</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.17, a.5-9.

<sup>19</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I-II, q.17, a.8.

<sup>20</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *De Veritate*, q.22, a.6.

<sup>21</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *In II Sent.*, dist. 25, q.1, a.1, ad. 2 en DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires Argentina, Ed. El derecho-Universitas S.R.L., 1980, 4ta edición corregida y aumentada., p.184.

es hijo de la debilidad. La capacidad de pecar, es pues, propia de la libertad de las creaturas. Dios puede hacer impecable a una creatura espiritual o racional por la gracia pero no puede hacerla impecable por naturaleza. Y por eso dice Santo Tomás: «A la esencia de la libertad no pertenece el que se encuentre indeterminadamente para el bien y para el mal; porque la libertad e sí está ordenada al bien, como que el bien es el objeto de la voluntad, ni tiende ella al mal sino por un defecto; porque el mal es aprehendido como bien, ya que no hay voluntad o elección sino del bien o de lo que aparece como bien; y, por ende, donde la libertad es perfectísima, allí no puede tender al mal, porque no puede ser imperfecta. Pero es de esencia, de la libertad el poder hacer o no una acción, y esto conviene a Dios; porque puede hacer los bienes que hace, pero no puede hacer el mal»<sup>22</sup>.

Por eso hemos dicho que el pecado siempre proviene de una radical ignorancia producto de la limitación de la inteligencia humana, sujeta en su ejercicio a la materia. El hombre tiene una gran debilidad en lo que se refiere a optar por bienes que van en contra de su verdadero bien conforme a su naturaleza.

La capacidad de pecar forma parte de la esencia de la libertad creada. Esto es debido a que el fin de la persona humana es trascendente a ella misma, porque es Dios de tal suerte que la perfección del hombre consiste en dirigirse a Él y por eso la moralidad de su actividad libre es la relación que guardan sus actos humanos con Dios. Únicamente Dios encuentra en sí mismo el fin perfectísimo de toda su actividad y sólo en Dios se encuentra en sí mismo el fin perfectísimo de toda su actividad porque en Dios, el acto se identifica esencialmente con su objeto y con su fin. Se trata del Amor identificado con la Bondad amada puesto que en Él la actividad se identifica con su norma aun en su actuar libre porque Él es la norma misma de su perfección. «Debe decirse que tanto el ángel como cualquier criatura racional, considerada en su *natura*, puede pecar. Si alguna se halla en el caso de no poder pecar, débelo a un don de gracia y no a condición de *natura*. La razón es que pecar no es más que declinar de la rectitud que el acto debe tener [...] Y

---

<sup>22</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *In II Sent.*, dist. 25, qu. 1, a. 1, ad. 2.

sólo está exento de faltar a su rectitud aquel acto cuya regla no fuera la misma potencia [...]. Más sólo la Voluntad divina es la regla de su operación, por cuanto no se ordena al fin superior. Pero la voluntad de cualquier criatura no entraña en su acto la rectitud, sino en cuanto se regula por la divina Voluntad, a la que pertenece el último fin [...]. Así, pues, únicamente en la Voluntad divina no cabe pecado; y puede haberlo en la de cualquier criatura según el orden de su ser natural»<sup>23</sup>.

La deficiencia de la libertad de la criatura inteligente tiene como causa esencial su limitación esencial propia de su ser criatura. Por ser individuos dentro de una misma especie, las personas humanas comparten esa especie. Y por eso se hacen susceptibles de error y de pecado. Con el carácter natural de ser criatura libre, se introduce la posibilidad natural del pecado porque del carácter espiritual que encierra la inteligencia y la voluntad con su modalidad libre, implica la posibilidad de apartarse del Fin que está esencialmente ordenada.

La posibilidad de pecar es una consecuencia que se sigue esencialmente de la libertad creada. Pero, el motivo de que Dios haya aceptado la pecabilidad esencial del hombre que se sigue de su ser personal y libre, o sea de ser una persona creada, ha sido para darse al hombre en el amor de su Encarnación, de su pasión, de su Muerte y su Resurrección.

### 3. La prueba de la libertad.

Sin embargo, para profundizar en la prueba de la libertad, así como el ser y los primeros principios son evidentes y, como tales, conducen a la inteligencia al asentimiento necesario, del mismo modo el último fin y los medios necesarios para su consecución mueven a la voluntad necesariamente. Y por eso dice Santo Tomás que así como al apartarnos más y más de los primeros principios y llegar a proposiciones cuya evidencia no aparece claramente derivada de aquellos, la inteligencia no necesita de ellos y sólo asiente con probabilidad, del mismo modo la voluntad ante medios o bienes que no aparecen nece-

---

<sup>23</sup> AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.63, a.1.

sariamente vinculados al logro del bien en sí, es decir, de la felicidad, permanece indiferente y libre<sup>24</sup>.

La voluntad se mueve hacia un bien previamente aprehendido por el intelecto, de tal modo que la razón de bondad del objeto hacia el cual se mueve la voluntad es la que le presenta el intelecto. Pero como el intelecto sólo presenta como necesariamente apetecible la felicidad que es el supremo bien y que se encarna en el Bien Absoluto así como los medios necesarios para su consecución, luego entonces los bienes determinados que participan finitamente del supremo bien, los presenta como apetecibles porque son bien pero indiferentemente en cuanto que son bienes que no llenan la capacidad apetitiva de la voluntad y que, por lo mismo no son medios indispensables para el logro de la felicidad. Los seres finitos, son limitados y participan del bien con muchas privaciones de ser y por lo mismo se apetecen en lo que de bien tienen pero no se apetecen o hasta pueden rechazarse por lo que de carencia de ser o de mal tienen.

Y además para alcanzar el bien en sí, la voluntad debe renunciar a otros bienes que son incompatibles con él, de modo que la bondad limitada se presenta como apetecible libremente. Como la voluntad está determinada por el Bien Absoluto o por el bien en sí que es la felicidad, queda libre frente a todos aquellos bienes que no son el Bien Absoluto y que tienen aspectos de bondad y aspectos de carencia de bondad y entonces puede apetecerlos por lo que tienen de bien, o rechazarlos e incluso odiarlos por lo que tienen de mal absteniéndose de ellos. Todo esto es debido a que como bienes finitos, estos no pueden colmar el apetito racional o voluntad que exige para colmarse del Bien Absoluto.

O dicho de otro modo, la voluntad creada o finita tiene un movimiento natural incoercible al bien en sí, a la felicidad, en virtud del cual puede apetecer los bienes particulares que participan de aquél bien en sí, felicidad que sabemos sólo se encuentra en el Bien Absoluto. Pero como los entes o bienes particulares no son el Bien Absoluto, no son capaces de saciar el apetito de bien en sí que tiene la voluntad creada. Incluso, como hemos dicho, Dios, que encarna el Bien Absoluto, no

<sup>24</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.82, a.2; I-II, q.13, a.6.

puede ser conocido en esta vida sino como si fuera un bien particular más entre muchos de modo que no puede ser necesariamente amado en este mundo por nuestra voluntad. Esto se debe a la limitación de nuestro intelecto, que hace que la voluntad pueda elegirlo como un bien particular pudiendo no amarle y apartarse libremente de Él que es su último Fin.

La inteligencia contempla los objetos como no necesarios para la felicidad, y los presenta a la voluntad como bienes particulares pero incluso al bien en sí o al Bien Absoluto lo presenta como si fuera un bien más y no como el Bien Absoluto que es. La inteligencia ve que lo que ofrece a la voluntad, no está proporcionado a la tendencia volitiva y esto es debido a que la voluntad está hecha para el bien en sí o Bien Absoluto que sólo Dios puede encarnar y, por tanto, no puede ser saciada como capacidad con la posesión de bienes finitos, ni siquiera con la posesión de la suma de todos ellos. La capacidad de la voluntad va más allá de los objetos particulares y por eso es libre frente a los bienes particulares. La universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto que es el Bien Absoluto o el bien en sí, sobrepasa infinitamente la bondad de los objetos singulares y por esa razón, queda siempre indiferente o libre respecto a esos bienes que no son el Bien Absoluto e incluso en esta vida, por la limitación del intelecto, el mismo Bien Absoluto puede ser elegido o rechazado como si fuera un bien particular más<sup>25</sup>.

O en otras palabras, la universalidad de la voluntad en cuanto a su objeto que es el bien en sí, el bien en general, que se encarna en el Bien Absoluto Dios, sobrepasa infinitamente la bondad de los objetos singulares o particulares y por ello es siempre libre respecto al bien particular<sup>26</sup>.

#### **4. El lugar de la libertad.**

El lugar de la libertad es esencialmente la voluntad pero la raíz de la libertad es la inteligencia porque su juicio es indiferente frente al bien finito. El juicio es indiferente porque presenta el objeto como un bien con mezcla de mal y por tanto

<sup>25</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.82, a.2, ad. 2.

<sup>26</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.82, a.2, ad. 2.

apetecible y rechazable bajo sus diversos aspectos. La universalidad de la voluntad en su querer, que rebasa toda participación finita del bien, nace de la universalidad de la inteligencia que hecha para la verdad en sí misma, no se satisface en el conocimiento de un objeto finito o finitamente conocido como lo es Dios en esta vida. La inteligencia aprehende constantemente nuevos objetos y en cada uno de ellos, conoce nuevos aspectos presentando a la voluntad los entes finitos como apetecibles bajo un aspecto pero no apetecibles bajo otros aspectos.

A su vez, La inteligencia con su capacidad de conocer la verdad del ser, inhiere en la espiritualidad del alma. Lo que fija la actividad de un ser por un cauce determinado es la materia puesto que la materia es el principio de individuación de una cosa en un determinado sujeto<sup>27</sup>. Por su parte la forma, es el principio de unidad específica, que tiende a evadir el orden de las determinaciones individuales. A medida que un ser sobrepasa la materia, y la forma va independizándose de ésta y dominándola, la amplitud y la perfección de su actividad va siendo más grande. La gradación ontológica de los entes está determinada por la preponderancia del acto sobre la potencia y en la medida consiguiente del alejamiento de la forma respecto a la materia, y los grados del conocimiento corresponden al grado de inmaterialidad y alejamiento de la materia del ser cognoscente. Por eso en los seres inanimados cuya forma está totalmente vinculada a la materia, tienen un movimiento determinado, fijo y uniforme. En el ser vivo, en que la forma imprime una unidad superior a toda la materia, el movimiento se verifica no uniformemente, sino de diversos modos, según las circunstancias, en busca del bien de todo el compuesto, y este movimiento permite la asimilación material de la forma de los otros seres. En los seres sensibles, en que la forma predomina todavía más sobre la materia y se aleja aún más de ésta, su movimiento permite la asimilación objetiva intencional de formas singulares, de otros objetos concretos, por el conocimiento y el apetito sensibles. Por último, cuando la forma llega en la persona humana a independizarse completamente en su ser de la materia, alcanzando la espiritualidad, logra también la

<sup>27</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, III. q.77, a.2.

inmaterialidad del movimiento y puede posesionarse de todas las formas de los seres materiales de la manera más perfecta, haciéndose o identificándose ella misma intencionalmente o inmaterialmente con el objeto, dando a esas formas un acto espiritual superior al que en sí mismas tienen y, por estas formas, puede llegar al conocimiento analógico de todo ser, aun del puramente espiritual<sup>28</sup>.

La espiritualidad que es la independencia intrínseca de la forma respecto de la materia es lo que permite que la forma o alma humana tenga la capacidad de captar toda forma, identificándose con ella en la intencionalidad de sus actos, mediante la cual se ensancha con las formas ajenas<sup>29</sup>. De la capacidad del conocimiento universal de la inteligencia proviene la universalidad de la voluntad con la consiguiente libertad frente a los bienes finitos<sup>30</sup>.

De modo que la raíz intrínseca de la libertad es la inteligencia y más remotamente la naturaleza espiritual del alma. Pero además la causa extrínseca es Dios como causa eficiente primera del mundo. Dios es el fin último de todas las cosas y causa de la naturaleza espiritual del hombre capaz de glorificarle formalmente con su conocimiento y con su amor.

La libertad supone la universalidad de la voluntad que a su vez supone la universalidad del entendimiento. Ambas facultades, residen en el alma espiritual creada por Dios de tal modo que la libertad es el último fin de su glorificación formal, es decir, ser conocido y amado por otros entes. La libertad surge como consecuencia necesaria del último fin del hombre. Este fin supremo es la causa de la espiritualidad del alma humana que a su vez es fuente y raíz de la libertad. La última causa de la libertad, es el último fin del hombre. De esto se siguen una gran cantidad de consecuencias morales porque si la libertad tiene como finalidad alcanzar el último fin en la ordenación de la actividad humana, entonces este logro de la actividad humana debe ser la norma que regula el movimiento hacia el fin.

Sin embargo, la libertad en el estado actual de pecado, puede apartar al hombre de su fin en lugar de conducirlo a la

<sup>28</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *S.Th.*, I, q.14, a.1.

<sup>29</sup> Cfr. AQUINO, TOMÁS D., *S.Th.*, I, q.14, a.2.

<sup>30</sup> Cfr. DERISI, OCTAVIO NICOLÁS., *op. cit.*, p.190.

realización del mismo. La actividad libre que es la específicamente humana, está determinada a su último fin subjetivo que es la felicidad pero carece de ese fin eligiendo los medios para su obtención o realización. Y como la inteligencia y la voluntad humanas están en una búsqueda constante y necesaria del último fin o bien en sí que es el Bien Absoluto, que no se posee en esta vida, por esta razón la posición de los actos hacia los bienes concretos que no son el Bien Absoluto es libre. Dios dirige la actividad de los seres creados a su último fin mediante y conforme a su naturaleza, ya que la naturaleza está determinada por el fin, como principio intrínsecamente encauzado a su ejecución. Los seres irracionales se encaminan a su fin necesariamente y conforme a su naturaleza material, mientras que el hombre se encamina a su fin conforme a su naturaleza racional, es decir, al captar las relaciones de los seres puede medir la proporción o desproporción de los medios al fin es capaz de orientar su actividad al fin último eligiendo y empleando los medios necesarios sin leyes necesarias incongruentes con su actividad espiritual, sino por una ley o norma comunicada a su inteligencia con la que el mismo hombre puede regular sus actos humanos en cada caso.

### **5. El problema moral.**

Hasta aquí hemos visto que la voluntad humana está determinada a su fin último subjetivo o felicidad pero no está determinada respecto a los medios o bienes particulares y concretos para alcanzar ese fin. Ayudada de la inteligencia ha de descubrir el camino, o la norma por donde puede ajustar sus actos humanos para alcanzar ese fin. Y en este proceso surge el problema moral que consiste en que la inteligencia descubre la norma para realizar su actividad y alcanzar el fin último pero la voluntad tiene que decidirse a someter la libertad a las exigencias o al deber ser que le impone la norma si quiere alcanzar ese fin último.

La actividad libre del hombre tiene que encausarse para ser buena y para esto requiere de la norma o regla objetiva moral y de someter sus actos libres a la dicha norma. El problema radica en cómo podemos aplicar la norma a cada caso particular y esto se realiza mediante la conciencia que es el jui-

cio práctico con el que la inteligencia determina si un acto humano concreto es bueno o malo en relación a la norma objetiva moral y determina que debe ajustar su actividad voluntaria a esa norma de la inteligencia práctica si quiere alcanzar su fin último. La necesidad física con la que las leyes naturales conducen a los seres irracionales a su fin, en el hombre está sustituida por la necesidad de ajustarse a la ley moral a la cual puede, sin embargo, oponerse comprometiendo la consecución de su fin último y de su suprema perfección.

En los entes irracionales, quien elige los medios es Dios mediante las inclinaciones o leyes naturales necesarias en ellas impresas. El ser racional debe reflexionar y autodeterminarse en la elección de cada medio, mientras los seres irracionales reciben ya hechas por Dios las inclinaciones a las que tiende su naturaleza. Por eso el problema moral es exclusivo del hombre. El problema moral surge de la necesidad moral de que el hombre dirija su actividad libre a su fin. En el hombre se integran la necesidad física y la necesidad moral, las leyes de las Ciencias Naturales y las leyes de la Ética. En el hombre se da el ser y el deber ser. El hombre ha de autodeterminarse eligiendo los medios adecuados para alcanzar el bien en sí y de este modo participa de la visión y de los propósitos mismos de la Inteligencia y de la Voluntad de Dios. Cada acto libre es un paso que nos acerca o aleja del fin último en cuanto se ajusta o desvía de la norma objetiva moral que es la ley moral natural. El problema moral consiste en la necesidad de estarse determinando consciente y libremente hacia la conquista de la felicidad que consiste en la posesión perfecta e interminable del Bien supremo.

En este estudio se ha visto que el fin último para el que Dios ha creado al hombre es su gloria formal plena que conlleva la consiguiente felicidad del hombre. De modo que la actividad específica espiritual del hombre consiste en estar atado a una ley superior absoluta que el mismo hombre descubre, que sólo puede proceder de Dios y que le obliga a ajustarse a ella en todos sus actos humanos libres si quiere alcanzar su felicidad y su perfecta realización. Hasta aquí han quedado expuestos los aspectos fundamentan el tema del acto humano y la libertad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

## Bibliografía:

- AQUINO, TOMÁS DE, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Edición preparada por R.P. Mandonet O.P., Paris, Lethielleux editoris, 1929.
- , *Summa Contra Gentiles*, 11° reimpresión, Turín-Roma, ed. Marietti, 1905.
- , *Summa Theologiae. Primae Pars*, vol. I, Madrid, B.A.C., 1961.
- , *Summa Theologiae. Prima Secundae*, vol. II, Madrid, B.A.C., 1962.
- , *Summa Theologiae. Secunda Secundae*, vol. III, Madrid, B.A.C., 1963.
- , *Summa Theologiae. Tertia Pars*, vol. IV, Madrid, B.A.C., 1964.
- , *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 10° edición a cargo de R. Spiazzi, Turín-Roma, ed. Marietti, 1965.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1983.
- , *Quaestiones Quodlibetales*, 9° edición a cargo de R. Spiazzi, Turín-Roma, ed. Marietti, 1956.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, Cursos de cultura católica, 1945.
- , *Los Fundamentos Metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980.
- J. M. RAMÍREZ, *De analogía secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam*, Madrid, 1922.
- MILLÁN PUÉLLES, ANTONIO, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*. En el volumen sobre el hombre y la sociedad. Madrid, Rialp, 1976.
- OCAMPO, MANUEL, *El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino*, México, Colección Santo Tomás, Universidad Anáhuac del Sur, 1999.

HERNÁN MUSZALSKI

*Universidad Católica San Pablo*

*Arequipa-Perú*

*hernanmus@gmail.com*

## EL OBJETO FORMAL DE LA *VIS* COGITATIVA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

**Resumen.** De acuerdo a la mente de Santo Tomás de Aquino, la potencia de conocimiento sensible que se denomina «cogitativa» es susceptible de una doble consideración. Por un lado, es la estimativa animal y, como tal, aprehende su mismo objeto formal *quod*, esto es, las intenciones de beneficio o perjuicio a nivel sensible. Pero a causa de su particular modo de operar, esas intenciones no son conocidas por ella solamente en orden a la conservación del individuo humano o de la especie a la que él pertenece.

El reconocimiento de una doble dimensión de la cogitativa está en Santo Tomás justificado por la particular relación que existe entre ella y la razón universal. Por un lado, la cogitativa no es una facultad distinta de la estimativa natural. Por esto, ella aprehende las intenciones necesarias para la perfección de la vida sensitiva humana. Por otro lado, la razón ejerce sobre la cogitativa un influjo particular que la hace operar a su modo, esto es, de manera discursiva. Este carácter móvil en la aprehensión de la cogitativa permite la conformación de una experiencia a nivel sensible, en virtud de la cual su objeto formal se ve ampliado. Esto resulta aún más razonable si se tiene en cuenta que el conocimiento sensorial del hombre prepara el intelectual. De esta manera, la cogitativa no aprehende simplemente al individuo como beneficioso o perjudicial para la subsistencia del cognoscente, sino como sujeto de una cierta naturaleza.

**Palabras clave:** cogitativa - *intentio* - sensible *per accidens* - objeto

**Abstract.** According to the mind of St. Thomas Aquinas, the power of sensitive knowledge called «cogitative» may be considered in two ways. On the one hand, is the animal estimative and, as such, it apprehends the same formal object *quod*, namely,

intentions of benefit or harm in the sensitive level. But because of its particular mode of operation, these intentions are not known by her only in order to the conservation of the human individual or species to which man belongs.

The recognition of two dimensions in the cogitative power is justified in St. Thomas by the special relationship that exists between it and the universal reason. For one, the cogitative is not a different faculty from the natural estimate. For this, she apprehends necessary intentions for the perfection of human sensitive life. On the other hand, reason has a particular influence on the cogitative power that makes it operate in its own way, that is, discursively. This mobile character in the apprehension of the cogitative allows the formation of a sensory experience, under which its formal object is magnified. This becomes even more reasonable when you consider that the sensitive knowledge places the intellectual man. Thus, the cogitative not simply apprehends the individual as beneficial or detrimental to the survival of the knowing, but as a subject of a certain nature.

**Key words:** cogitative - *intentio* - sensible *per accidens* - object

## Introducción

Como sucede con otros temas de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, la doctrina sobre la *vis* cogitativa no se encuentra sistematizada en sus obras. No existe una cuestión, ni siquiera un artículo dedicado específicamente a esta facultad de conocimiento. Por el contrario, la idea tomasiana acerca de su naturaleza y funciones aparece siempre parcialmente expuesta a medida que el Aquinate va planteando y resolviendo las dificultades del conocimiento humano. Otras veces, incluso, es posible encontrar esta temática en un contexto metafísico o epistemológico. De hecho, en todas sus principales obras trata acerca de ella. Desde sus escritos de juventud hasta la inconclusa Suma de Teología es posible hallar referencias a la cogitativa.

Como resultado de esta dispersión y poca sistematización, al comentarista moderno de Santo Tomás le asalta el problema de la unidad del pensamiento del maestro sobre el asunto. Efectivamente, al comparar las doctrinas de textos tan lejanos en el tiempo, teniendo en cuenta que es posible notar una

evolución en el pensamiento del santo Doctor, ellas tienen la apariencia de ser inconciliables.

En particular, esto ocurre cuando se intenta esclarecer el objeto de esta facultad de conocimiento. En efecto, es doctrina del Aquinate que la potencia estimativa humana o cogitativa, al igual que la estimativa del irracional, tiene como objeto la intención de beneficio o perjuicio a nivel sensible, si bien apprehendida mediante un cierto discurso. Sin embargo, en ciertos pasajes de su obra, sobre todo en sus comentarios a Aristóteles, parecería enseñar que la cogitativa tiene un objeto formal *quod* diferente del de la estimativa de los animales, en la medida en que puede realizar una cierta percepción del individuo singular, más allá de su conveniencia o nocividad para el cognoscente.

A causa de esta y otras dificultades, para estudiar el objeto de la potencia cogitativa resulta indispensable una tarea de «recolección» de las ideas, allí donde se encuentran dispersas en las obras de Santo Tomás. En un segundo momento se hace necesario demostrar cómo esas ideas acerca de esta facultad resultan complementarias, conformando un cuerpo de doctrina coherente. Para realizar dicho trabajo se hace necesario mostrar la inserción de esta temática en un conjunto antropológico más amplio, que tenga en cuenta la particular ubicación de la cogitativa dentro del conjunto de los sentidos internos.

Acerca de esta temática se han venido interesando los comentadores del Doctor Angélico en los últimos cien años<sup>1</sup>. Sin embargo, aún quedan algunos aspectos de la doctrina del objeto de la cogitativa que no han sido suficientemente estudiados, y sobre los cuales el presente estudio intenta profundizar. Este análisis parte de la convicción de que investigar el objeto de la cogitativa resulta determinante para esclarecer su singular relación con la afectividad humana, aspecto que no deja de tener interés para los estudios de la moderna psicología.

---

<sup>1</sup> Al respecto, es justo remarcarlo, cierta terminología empleada en este trabajo fue suscitada por la lectura del artículo de FLYNN, THOMAS V. O.P., «The cogitative power»: *The Thomist*, vol. XVI, n° 4, 1953, pp. 542-563.

## 2. Aspectos generales de la cogitativa en la obra de Santo Tomás

### a. Definición, modo de operar y objeto material de la cogitativa

Con el objeto de definir a la cogitativa, necesariamente hay que adelantar ciertas ideas centrales de este trabajo, pues toda potencia, de acuerdo al pensamiento de Aristóteles —que sigue Santo Tomás— se define por sus operaciones y estas, a su vez, por sus objetos<sup>2</sup>.

Santo Tomás de Aquino, a lo largo de toda su obra, distingue cuatro potencias cognoscitivas interiores en los animales superiores, entre los cuales hay que contar al hombre: el sensorio común, la fantasía, la memoria y la estimativa. La fuente principal en la cual se presentan los objetos y operaciones propias de cada una de estas facultades es el artículo cuarto de la cuestión setenta y ocho del tratado *De homine*, en la Suma de Teología. Allí aparece condensada la doctrina acerca de los sentidos internos del Santo Tomás de la madurez, de modo que puede considerarse su texto definitivo en torno a esta cuestión.

Luego de distinguir entre potencias conservativas y aprehensivas, y después de mostrar la necesidad que tiene el animal de recibir por medio de los sentidos ciertas formas o intenciones —tomándolas, por ahora, como sinónimos— del exterior para cumplir sus fines vitales, realiza un resumen de su pensamiento acerca de las potencias sensoriales del animal:

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sensorio propio y el común, a cuya distinción nos referiremos luego. Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un tesoro de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se

---

<sup>2</sup>S.Th. I, q. 77, a. 3, c.: «*Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti*».

tiene la facultad estimativa. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un tesoro de dichas intenciones<sup>3</sup>.

Enseña aquí Santo Tomás que la estimativa es una potencia del viviente sensitivo que aprehende ciertos aspectos que los sentidos —entiéndase, el resto de los sentidos internos y externos— no captan. Esas formas son conservadas por la memoria, de modo que entre ambas facultades existe una estrecha relación, análoga a la que existe entre el sensorio común y la fantasía.

Unas líneas más abajo, en el mismo artículo, se realiza una aclaración de máxima importancia para los fines de este estudio:

La que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación<sup>4</sup>.

Dos observaciones adicionales permiten la consideración de este breve pasaje. Por un lado, la potencia cognoscitiva interior que en el animal se denomina «estimativa» se llama «cogitativa» en el caso del hombre. Se trata, por tanto, de la misma facultad, sólo que recibe nombres distintos en cada caso. En segundo lugar, esta diferencia de nombre se debe al modo de operar que tienen ambas potencias. En el caso de la cogitativa humana, ella aprehende sus objetos por una «comparación», es decir, por un cierto movimiento, lo cual no ocurre en el caso de la estimativa natural del irracional.

Este singular modo de operar de la cogitativa es mencionado por el Aquinate siempre que se refiere a esta facultad. Inclusive está implicado en el mismo término «cogitativa», si

---

<sup>3</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4, c.: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum».

<sup>4</sup> Idem: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit».

se atiende a su etimología. En efecto, el nombre que recibe esta facultad cognoscitiva proviene del sustantivo *cogitatio* —pensamiento, idea, representación—, que a su vez proviene del verbo latino *cogitare*. Dice Santo Tomás que en un sentido general puede entenderse este verbo como «pensar», en el sentido amplio de la aplicación de la mente a cualquier realidad<sup>5</sup>. Ahora bien, hay que tener presente que *cogitare* proviene de la conjunción de dos términos: la preposición *cum* —«con», «junto con»— y el verbo latino *agitare* —«agitar», «mover con fuerza o repetidamente algo»—. A su vez *agitare* proviene del verbo *agere*, que significa «llevar», «conducir», «guiar».

Teniendo en cuenta estas observaciones, queda claro que *cogitare* es un verbo que implica movimiento, y que puede traducirse como «mover conjuntamente» o «conducir junto con otro». A este carácter dinámico se refiere Santo Tomás cuando explica el origen de esta palabra: «Pensar implica cierta inquisición, pues es como dar mil vueltas a una cosa»<sup>6</sup>. De esta manera, *cogitare* no significa simplemente «pensar» en el sentido vulgar del término, sino que también denota el movimiento de la razón en su búsqueda discursiva. Esto significa que la cogitativa, a diferencia de la estimativa del bruto, realiza un cierto discurso o comparación que recae sobre esas intenciones no sentidas por los demás sentidos.

Al ser una potencia de orden sensitivo, la estimativa-cogitativa es acto de algún órgano del cuerpo del viviente. En efecto, a pesar de este singularísimo modo de operar, la cogitativa, al igual que la memorativa en el hombre, «no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup>Incluso cita la autoridad de San Agustín para mostrar este uso amplio del término, en *S.Th.* II-II, q. 2, a. 1, c.: «*Sicut Augustinus dicit, in XIV de Trinitate, hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes*».

<sup>6</sup>*Ibidem*, arg. 1: «*Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare*».

<sup>7</sup>*S.Th.* I, q. 78, a. 4, ad 5: «*Ad quantum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus*». La materialidad de la cogitativa es ratificada por el Aquinate cada vez que se refiere a ella, aunque se observa una intención aún más pronunciada por afirmarlo en sus discusiones con los autores árabes en la Suma contra los Gentiles.

De acuerdo a esto resulta posible establecer el objeto material de esta potencia. Si se considera solamente a las potencias sensitivas, se debe afirmar que ellas se dirigen al individuo sensible y concreto como objeto material, aunque los diferentes sentidos —internos y externos— capten diversos aspectos de ese sensible concreto<sup>8</sup>. Dicho de otra manera, en razón de estas diversas razones formales, ellos difieren específicamente y, por tanto, se diversifican. Estos aspectos son aprehendidos del conjunto de los entes que se encuentran en el universo material. Como la cogitativa pertenece a la parte sensitiva del hombre, su objeto material es el mismo que el del resto de los sentidos: el *ente concreto singular*.

b. El lugar de la cogitativa en la sensibilidad humana.

Como es ampliamente conocido para cualquiera que esté al tanto suficientemente de la antropología tomista, el hombre, considerado en la línea de la esencia, es una unidad corpóreo-espiritual. En el tratado *De homine* de la *Summa*, Santo Tomás presenta una visión armoniosa del hombre como una substancia compuesta de dos co-principios, el alma y el cuerpo. Esta unidad de composición debe entenderse en el sentido de que el alma es forma substancial del cuerpo<sup>9</sup>, lo cual implica que este último está al servicio del alma. En el orden cognoscitivo, esto se traduce en una confluencia de las operaciones de las facultades inferiores de manera que, gradualmente, preparan la actividad propia de la inteligencia. Esta última, en efecto, se sirve de los sentidos externos e internos para alcanzar su objeto propio.

En otras palabras, para Santo Tomás existe un orden dinámico-operativo en el animal que asegura la continuidad<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> DERISI, OCTAVIO N., «Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales»: *Sapientia*, n° 118, 1975, p. 164: «La vista, el tacto y el oído perciben el mismo objeto material, v.g. una mesa; pero cada uno de ellos lo aprehende bajo su propia y específica formalidad u objeto formal, vale decir, bajo el aspecto asequible a cada sentido: la mesa en cuanto coloreada, la mesa en cuanto extensa y palpable y la mesa en cuanto sonora, respectivamente».

<sup>9</sup> *S.Th.* I, q. 76, a. 1, c.: «*Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis*».

<sup>10</sup> Acerca de la idea de *continuatio* entre ambos niveles en el hombre en Santo Tomás y de sus consecuencias para la relación entre cogitativa y razón universal, *cf.*: KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J., «St. Thomas and the knowledge of the singular»: *The New Scholasticism*, vol. XXVI, n° 2, 1952, pp. 135-166.

entre el conocimiento sensorial y el intelectual. Dentro de este conjunto armónico, la cogitativa cumple un papel preponderante como puente entre lo sensitivo y lo intelectual, entre lo cognoscitivo y lo apetitivo. La razón de esto es su singular ubicación dentro de la sensibilidad interna del hombre pues, manteniéndose dentro del orden propio de lo sensitivo, es la potencia que más cerca se encuentra, en cierto sentido, del intelecto:

La cogitativa está en el confín entre la parte sensitiva y la intelectual, donde la parte sensitiva toca la intelectual<sup>11</sup>.

Esto mismo vuelve a afirmar en el comentario al libro *Acerca del alma*, utilizando el término platónico «participación» para explicar esta estrecha relación entre cogitativa e intelecto:

No obstante, esta potencia [está hablando de la cogitativa] reside en la parte sensitiva, porque la potencia sensitiva en el hombre en su parte superior algo *participa* de la potencia intelectual, en quien el sentido se une al intelecto<sup>12</sup>.

Por último, en la Suma de Teología repite la misma doctrina al hablar de una «cierta afinidad y proximidad» entre la razón universal y la cogitativa<sup>13</sup>. Esta proximidad de la cogitativa con respecto a la inteligencia, según Santo Tomás, está justificada por el modo de operar discursivo de la cogitativa, análogo al de la razón universal. Inclusive, comentando a Aristóteles en el *De Anima*, parece referirse a la cogitativa como aquella facultad que «de alguna manera participa de la razón, obedeciéndola y siguiendo su movimiento»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *In III Sent*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3: «*Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit*».

<sup>12</sup> *Sent. de Anima* II, lec. 13, n° 15: «*Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur*».

<sup>13</sup> *Cfr. S.Th.* I, q. 78, a. 4, c.

<sup>14</sup> *Sent. de Anima* III, lec. 10, n° 18: «*[Passivus intellectus] tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquantulum participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius*».

Si bien la expresión aristotélica «*intellectus passivus*» en los textos de juventud de Santo Tomás se refiere claramente a la facultad cogitativa, en su madurez admite que dicha expresión puede ser referida también al apetito sensitivo, como explica en *S.Th.* I, q. 79, a. 2, ad:

### c. Las dos caras de la cogitativa.

En razón de esta singularidad de la cogitativa —por la cual, perteneciendo a la parte sensitiva, «conecta» dinámicamente con lo intelectual— es que su forma de operar es doble. Pues, teniendo en cuenta su pertenencia al ámbito de lo sensitivo y material posee un aspecto típico de la sensibilidad humana, a saber, el operar con las formas singulares. Pero si se atiende al hecho de que la cogitativa «toca» con la inteligencia por estar abierta a su influjo, se encuentra en ella un aspecto «prestado» del ámbito de lo racional: el discurso. Gracias a este, como ya se dijo, ella puede conocer su objeto por una «comparación».

Casi en todos los textos en los que Santo Tomás se refiere a la cogitativa, menciona esta doble modalidad, como sucede en este texto de juventud:

Aquella potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva y la intelectual, donde la parte sensitiva toca con la intelectual. Tiene, por tanto, algo de la parte sensitiva, a saber, que considera las formas particulares; y tiene algo de la intelectual, a saber, que compara. Por eso se encuentra solo en el hombre<sup>15</sup>.

---

*«Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passionēs; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi».*

Para un estudio detallado de la evolución del término en Santo Tomás, *cfr.* KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J. *The Discursive Power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman Press, 1952, pp. 194-196.

En el Comentario al *De Anima*, el sentido de esta expresión es discutido. De allí la dificultad para admitir en Santo Tomás un gobierno *inmediato* de la razón universal sobre la cogitativa. En términos generales, admite en *De veritate* q. 10, a. 5, c. que «*mens regit inferiores vires*» y que, de esa manera, la mente «*singularibus se immiscet mediante ratione particulari*». De todos modos, queda claro que este gobierno de la razón se extiende a todas las potencias inferiores, y no sólo a la cogitativa, como explica Santo Tomás siguiendo a Aristóteles. *Cfr.* *Ética a Nicómaco* I, 1103a.

Pero más allá de esta interesante discusión sobre la interpretación que deben darse a estos pasajes, es seguro que este gobierno implica que la razón universal ejerce su influjo sobre la cogitativa «*secundum quandam refluentiam*» (*S.Th.* I, q. 78, a. 4. Ad 5), posiblemente a través de la raíz fontal de la sensibilidad interna, esto es, del sensorio común. *Cfr.* CANALS VIDAL, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987, pp. 407-411.

<sup>15</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3: «*Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est*».

Es decir, en la cogitativa pueden distinguirse dos caras: una que mira a la parte sensitiva o inferior, y otra que mira a la parte intelectual o superior. Ella se encuentra en un confín o frontera, participando así de dos extremos: por un lado a) es *esencialmente* de orden sensitivo, lo cual hace que ella conozca formas u objetos particulares; pero, a su vez, b) tiene *algo* que pertenece al orden intelectual, puesto que ella puede realizar una comparación (*collatio*) entre esas formas, de manera que sólo conviene a los animales racionales.

Gracias a esta doble modalidad es que puede ser considerada bajo dos aspectos diferentes: como un tipo de estimativa animal o como cogitativa propiamente dicha, es decir, como aquella potencia sensitiva superior que se encuentra sólo en el hombre. Esta doble consideración resulta indispensable para determinar el objeto formal *quod* de esta facultad, como se verá en un momento.

La cogitativa, por lo tanto, es en la antropología tomasiana la parte más alta de la sensibilidad, la facultad sensitiva más cercana a la razón universal por encontrarse, hablando analógicamente, en contacto dinámico con ella. Pero, además de esta cara que mira hacia lo espiritual, posee otra dimensión que mira hacia lo sensitivo, en particular hacia la memoria y la fantasía, que le presentan el material de donde la cogitativa aprehende su objeto.

### 3. La cogitativa como un tipo de estimativa

#### a. La aprehensión del sensible *per accidens*.

Así como en el hombre no hay un salto entre el conocimiento sensorial y el intelectual, sino que existe una continuidad entre sentidos e inteligencia, así también entre los animales irracionales hay una gradualidad en el conocimiento, sólo que, al carecer de alma racional, éste no procede más allá de lo sensible y a él se limita exclusivamente. Ahora bien, ello no implica que el conocimiento de los brutos termine en la producción de la imagen o fantasma, puesto que afirmar eso dejaría sin explicación muchas de sus conductas. En efecto, es un

hecho que los brutos conocen la realidad exterior a ellos por medio de los sentidos externos. A causa de este conocimiento pueden percibir aquello que resulta perjudicial para sus sentidos y huir de ello —como, por ejemplo, huye el animal del fuego al sentir por el tacto el daño que le ocasiona—, y también lo agradable a sus sentidos, que mueve a su apetito concupiscible. Sin embargo, sucede que en ciertos animales hay conductas que escapan a este esquema explicativo, puesto que a menudo rehúyen o buscan determinadas cosas no por su placer o repulsa ante los sentidos externos, sino por otros beneficios o daños que, incluso, no están presentes al animal.

Santo Tomás, en efecto, explica que el animal muchas veces busca o rehúye ciertas realidades, no porque su color, forma exterior, olor, etc., sean repulsivos para los sentidos externos, sino a causa de otras razones que percibe en el objeto. Que el apetito busque o rechace algo implica que hay un conocimiento anterior de un aspecto que es la causa de su movimiento, puesto que «a todo conocimiento sigue una apetición»<sup>16</sup>. En el caso que se trata aquí, ese conocimiento no puede ser el de un sensible *per se* de los sentidos externos, porque precisamente se ve que muchas otras realidades son más repulsivas a los sentidos externos del animal, y sin embargo no motivan una reacción de fuga en el apetito. Esto implica que el animal percibe otras razones o aspectos en la cosa, y que esta aprehensión no la realiza mediante los sentidos propios.

El Aquinate se refiere a estos aspectos de conveniencia o perjuicio que el animal superior aprehende en las imágenes, los cuales motivan una reacción en el apetito. El ejemplo de la oveja y el lobo es un recurso muy usado por el autor para referirse a la aprehensión de la estimativa<sup>17</sup>:

Hay que tener presente que si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean con-

<sup>16</sup> Cfr. *C. Gent.* III, cap. 4, n° 5.

<sup>17</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, c.; *C. Gent.* II, cap. 74, n° 2; *Q. d. de anima*, a. 13, c.; *S.Th.* I, q. 81, a. 3, c.

venientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades o perjuicios. Ejemplo: La oveja, al ver venir al lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sean repulsivos, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido<sup>18</sup>.

Esto implica que el animal no sólo posee las formas sensibles de lo conocido por los sentidos —formas que produce y conserva la fantasía—, sino que también posee las formas o intenciones de ciertos aspectos de las cosas que conoce, que no son captadas por los sentidos externos. Sin esa presencia la oveja no podría, siguiendo con el ejemplo, huir del lobo; ella no captaría el aspecto de nocividad que tiene el lobo para su especie y para sí misma, y por tanto no huiría de él. Sólo lo percibiría en su forma exterior, pero pasaría por alto ese aspecto más íntimo que tiene lo conocido en relación a ella.

En el famoso ejemplo de Santo Tomás, la oveja «ve venir al lobo y huye». Pero en realidad no huye simplemente porque «vea» al lobo, es decir, porque aprehenda su color y forma exterior con el sentido de la vista, sino porque en ocasión de esa aprehensión, el sentido interno de la estimativa aprehende al lobo como enemigo de su propia especie y de sí misma. Ese aspecto aprehendido es una forma que está realmente presente en el lobo, pero que por el hecho de tener una peculiar relación con el sujeto que la conoce se la denomina en filosofía tomista intención, *intentio*.

Como consecuencia de esto hay que decir con el Aquinate que «es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior»<sup>19</sup>. Pero, desde la

---

<sup>18</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4, c.: «*Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum*».

<sup>19</sup> *Idem*: «*Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior*».

óptica de Santo Tomás, si hay aprehensión de algo es porque existe lo aprehensible y un principio que aprehende:

Además, es preciso que en él [en el animal] exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones (...) Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa<sup>20</sup>.

El modo de operar de esta facultad es diversa en el bruto y en el hombre: en el primero lo hace de manera instintiva y en el segundo por vía de discurso, gracias a su unión con la razón universal en el mismo sujeto, como ya se consideró. Esta diversidad en la aprehensión justifica el nombre de «cogitativa» en el caso de la estimativa humana. La cogitativa es, de este modo, la potencia sensitiva que aprehende las intenciones no conocidas por los sentidos externos del hombre. Su existencia resulta de este modo suficientemente probada partiendo de las operaciones que el animal realiza y que son accesibles a nuestra experiencia más directa.

#### b. Noción de *intentio*

A pesar de que para Santo Tomás el término «*intentio*» puede usarse en diversos sentidos, resulta claro que implica fundamentalmente una relación de una cosa con otra, utilizándose, sobre todo, en el ámbito de la apetición. En efecto, designa propiamente la tendencia a un fin, y la facultad que es directiva hacia un fin es principalmente la voluntad<sup>21</sup>. Sin embargo, como las potencias cognitivas del viviente tienden al conocimiento de una cosa como si fuera su fin, el término *intentio*

<sup>20</sup> *Idem*: «*Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum (...) Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa*».

<sup>21</sup> *S.Th.* I-II, q. 12, a. 1, c.: «*Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis*».

se puede aplicar análogamente al orden de lo cognoscitivo, de modo que no sólo la voluntad sino también la inteligencia y los sentidos poseen una intencionalidad. Pero con esto simplemente se está caracterizando el acto propio de la facultad de conocimiento.

Ahora bien, los objetos de conocimiento si bien poseen una naturaleza propia —independiente de su ser conocidos—, son objetos en cuanto están en relación con el alma<sup>22</sup>. En la teoría del conocimiento tomasiana las cosas son conocidas mediante la *species* que las «representa». Por tanto, esta última existe en razón de un acto intencional de conocimiento, es decir, porque la cosa necesita de una *forma vicaria* que se una a la facultad de conocimiento y la mueva al acto. Y es por esto que a esa *species* o forma en la facultad de conocimiento puede llamársele también *intentio*, precisamente porque ella permite una referencia del cognoscente a la cosa conocida<sup>23</sup>.

Tomado el término así, en sentido amplio, es claro que puede llamarse *intentio* a toda forma existente en una facultad de conocimiento, porque toda especie es intencional. De esta manera surge una conclusión de importancia máxima: cuando Santo Tomás dice que la estimativa-cogitativa es aprehensiva de las intenciones particulares, no quiere decir tanto que tiende a ellas como a su fin, sino que la intención particular equivale a una forma presente en la cosa, y que esta facultad puede aprehender esa forma en concreto.

### c. El contenido de valor de la *intentio*

Si esa *intentio* es una forma entonces ella posee un contenido intrínseco, puesto que en el pensamiento de Santo Tomás no hay lugar para algo así como una «forma vacía», ni en la realidad mental ni en la extramental. Este contenido de las formas aprehendidas por los sentidos externos y por el sentido

<sup>22</sup> *De veritate*, q. 22, a. 10, c.: «*Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam*».

<sup>23</sup> DA CASTRONOVO, ANGELO, «La cogitativa in S. Tommaso»: *Doctor Communis, acta et commentationes pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis*, vol. XII, n° II-III, 1959, pág. 106: «*Dal fatto che la forma vicaria tende di condurre l'oggetto al soggetto operandone l'unione, possiamo caratterizzare questo suo aspetto fondamentale col termine «intentio», «tendenza». Con quest'ultimo significato il termine in discussione si estende a significare la stessa species cognoscitiva*».

común no es otro que las características esenciales de las cosas materiales. En el caso de la estimativa-cogitativa, el contenido de las intenciones que ella aprehende es susceptible de una valoración, pues precisamente se tratan de aspectos de beneficio y perjuicio que son sensibles *per accidens* respecto de los sentidos externos.

Por lo tanto, si bien las *intentiones* son formas, no son formas como lo son las aprehendidas por el resto de los sentidos<sup>24</sup>. De hecho, en razón de esta distinción Santo Tomás decide denominar con el nombre «forma» a lo aprehendido por los sentidos propios y por el común, mientras que reserva el término «intención» para las formas captadas por la estimativa-cogitativa. No resulta ocioso, entonces, volver a considerar a la luz de esto la *quaestio* setenta y ocho, artículo cuatro:

Para recibir las formas (*formarum*) sensible se ordena el sentido propio y el común, de cuya distinción hablaremos luego. Para retener y conservar las formas (*formarum*) se ordena la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un tesoro de las formas (*formarum*) recibidas por los sentidos. Para aprehender las intenciones (*intentiones*) que no se reciben por los sentidos, se tiene la virtud estimativa<sup>25</sup>.

Las intenciones son formas cuyo contenido es un valor, contenido que resulta determinante para la subsistencia no sólo del individuo que las capta, sino también para la subsistencia de la especie a la cual pertenece el individuo cognoscente. En el caso de los sentidos externos, ellos captan formas que resultan beneficiosas o nocivas para el mismo sentido, como el calor excesivo del fuego aprehendido por el sentido del tacto resulta perjudicial para el mismo sentido del tacto. En cambio no

---

<sup>24</sup> Para ÚBEDA PURKISS, MANUEL, «Introducción al estudio del hombre», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. bilingüe) Iª parte, qq. 75-89, Madrid, BAC, 1959, pág. 55, estas intenciones «se contraponen a las *formae a sensu acceptae*, a los contenidos o aspectos puramente fenomenales aparienciales y exteriores que captan los sentidos externos y cuya huella guarda la fantasía».

<sup>25</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4, c.: «*Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa*».

puede decirse que el aspecto aprehendido por la estimativa o la cogitativa resulta beneficioso o nocivo para la misma facultad.

Con estos elementos es posible presentar una definición de *intentio* lo suficientemente precisa, de acuerdo a la *mens* de Santo Tomás. Tal vez esta definición haya sido determinada de la forma más adecuada por Cornelio Fabro, quien se encargó de distinguir la susodicha noción de «*intentio*» de la noción de «forma»:

Decimos que forma es el contenido ontológicamente neutro de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los «sensibles *per se*»); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa a la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido «sensible»<sup>26</sup>.

Las intenciones no son neutras porque inmediatamente ponen en movimiento el apetito, al ser valorada la imagen como buena o mala para el individuo. El fantasma de la imaginación, por el contrario, no incluye una valoración en conexión con los fines vitales que surgen de la naturaleza del individuo, y de allí su carácter neutro<sup>27</sup>.

Ahora bien, hay que notar que Santo Tomás utiliza el término «*intentio*» para referirse tanto al objeto de la estimativa-cogitativa como al de la inteligencia universal:

«Pensar» se llama propiamente el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad. Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar, bien sobre las intenciones univer-

<sup>26</sup> FABRO, CORNELIO, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>27</sup> Para Cornelio Fabro precisamente a causa de la originalidad de la *intentio*, de su irreducibilidad a la forma «neutra», es que la aprehensión de la cogitativa supone una nueva elaboración del contenido formal proveniente de los sentidos inferiores. Esta elaboración consistiría tanto en una ubicación espacio-temporal del dato formal, como en una puesta en relación de éste con otras realidades, la cual se realiza mediante una comparación o *collatio* que permite captar el interés práctico de la forma para el sujeto que percibe. FABRO, CORNELIO, *ibidem.*, pág. 198: «A la cogitativa pertenece por lo tanto un objeto propio, que se distingue tanto del de los sentidos inferiores, como del propio del entendimiento. Evidentemente el contenido original que tiene la “*intentio*” con respecto a la “forma”, supone una nueva organización que la elaboración interior impone a los datos formales».

sales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectual; bien sobre intenciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y, en otro tercer sentido, es acto de la facultad cogitativa<sup>28</sup>.

El hecho de que utilice el mismo término para referirse a lo aprehendido por la cogitativa y por la inteligencia no permite de ningún modo concluir que ambos objetos sean de la misma naturaleza. Precisamente dice el Aquinate que unas intenciones son universales —esto es, inmateriales— y las otras son particulares —materiales—. Ya se ha visto como la estimativa-cogitativa pertenece sin dudas a la parte sensitiva. Sin embargo, que reserve el mismo término para designar a lo aprehendido por ambas facultades sugiere que entre ambos objetos hay una cierta afinidad:

Que un animal imagine las formas aprehendidas por el sentido, corresponde a la naturaleza de la aprehensión sensitiva tomada en sí misma. Pero que aprehenda aquellas intenciones que no caen bajo el sentido, eso pertenece a la parte sensitiva en cuanto toca a la razón<sup>29</sup>.

Resulta razonable pensar que la *intentio* de la inteligencia y la de la cogitativa poseen cierta afinidad si se atiende al hecho de que la cogitativa «toca» con lo intelectual gracias al gobierno dinámico que la razón ejerce sobre ella. En efecto, así como hay una proximidad operativa de la cogitativa con respecto a la inteligencia, así también hay una proximidad en sus objetos: «Cuanto más alta o noble es una potencia, le corresponde más alto objeto»<sup>30</sup>. El objeto de la cogitativa, por ser el

---

<sup>28</sup> S.Th. II-II, q. 2, a. 1, c.: «*Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae*».

<sup>29</sup> In III Sent, d. 26, q. 1, a. 2, c.: «*Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et huiusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem*».

<sup>30</sup> C. Gent. II, cap. 96, n° 3: «*Altioris virtutis oportet esse altius obiectum*».

objeto de la potencia más cercana a lo intelectual —esto es, que participa de lo intelectual en mayor medida en el aspecto dinámico-operativo—, no se llama simplemente «forma», sino que se denomina «intención».

#### d. El objeto formal esencial de la cogitativa

Estas formas aprehendidas por la estimativa animal son denominadas *intentiones insensatae* en filosofía escolástica porque precisamente no son sentidas por los sentidos externos. La aprehensión de estas intenciones «no sentidas», precisamente por este carácter accidental respecto de la percepción de los demás sentidos, es el conocimiento más elevado que puede realizar un animal, en alguna medida cercano a lo intelectual

Estos valores de amistad, odio, etc., son el contenido de la *intentio*; ella es el objeto formal de la estimativa animal y humana. Resulta evidente, por tanto, que el objeto de la cogitativa coincide, al menos en parte, con el objeto de la estimativa del bruto. Considerada la cogitativa como estimativa, por lo tanto, se puede decir que tiene como objeto los contenidos de valor inherentes a la *intentio*:

Se requieren algunas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil, y otras cosas parecidas (...) Por eso, a esto se ordena la estimativa natural en los otros animales, y en el hombre la potencia cogitativa<sup>31</sup>.

La cogitativa aprehende lo mismo que la estimativa animal: la *intentio* de conveniencia y perjuicio, sensible *per accidens* respecto de las demás facultades sensoriales<sup>32</sup>. Si el cono-

---

<sup>31</sup> *Q. d. de anima*, q. 13, c.: «*Requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. (...) Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa*».

Comentando este pasaje expresa DA CASTRONOVO, ANGELO, en *op. cit.*, p. 117: «*Ed è naturale che l'Angelico attesti questo, poichè la cogitativa è in primo luogo l'estimativa nell'uomo e come tale deve supporre le funzioni che abbiamo descritte* —esto es, las funciones de la estimativa—, *prima che pervenga alla conoscenza spassionata dell'oggetto*».

<sup>32</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, c.: «*Per accidens autem sentiunt illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diarri, et amicus, et alia huiusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus*

cimiento de la *intentio* es lo que hace que la cogitativa sea esencialmente una estimativa, entonces ella la especifica como potencia. La aprehensión que ella realiza de lo nocivo y conveniente es común con la estimativa porque, por su propia naturaleza, la cogitativa es un tipo de estimativa<sup>33</sup>.

La cogitativa, por ser *esencialmente* la misma estimativa del animal, aprehende las intenciones de beneficio y de perjuicio o, lo que es lo mismo, aprehende el individuo como beneficioso o nocivo. Y por ello es mejor llamar *objeto formal quod esencial* a estas intenciones relacionadas con las necesidades vitales.

#### 4. La cogitativa considerada en sí misma

##### a. La conformación del *experimentum*

Si la cogitativa es la misma estimativa natural del irracional por aprehender el mismo objeto formal, se hace necesario en este momento, sin embargo, poner atención en la singularidad de la estimativa humana, que consiste en el influjo que recibe de la razón universal por una cierta refluencia de esta sobre aquella. Como ya se refirió, este gobierno tiene como consecuencia un cierto carácter móvil en el acto propio de la cogitativa, la cual no aprehende la *intentio* por una simple determinación de la naturaleza —llamada comúnmente «instinto»—, sino por una comparación o *juicio collativo*.

Esta comparación de las intenciones particulares de beneficio y perjuicio que opera la *ratio particularis* posibilita la conformación de una experiencia acerca de los individuos singulares. Dicha experiencia a nivel sensorial se halla únicamente en el hombre, pues la estimativa natural del irracional no

---

*exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur; vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur.*

<sup>33</sup> Es posible, incluso, encontrar en los textos de Santo Tomás ejemplos de la aprehensión del objeto de la cogitativa, idéntico al objeto de la estimativa natural. *In II Sent*, d. 20, q. 2, a. 2, ad 5: «*Alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur.*»

compone y divide las intenciones. En otras palabras, la cogitativa, en virtud de su unión con la razón universal que la gobierna, realiza una comparación de los aspectos de beneficio y perjuicio de los singulares materiales, de la cual surge una disposición a considerar esos singulares como convenientes o nocivos en orden a la operación. Esta disposición o *experimentum* se acumula en la memoria, de modo que una nueva aprehensión de la cogitativa en el presente puede ser comparada con una intención captada en el pasado:

De la sensación se origina la memoria en aquellos animales en que perdura la impresión sensible, como se dijo más arriba. La memoria muchas veces repetida sobre una misma cosa, pero en diversos singulares, produce el *experimentum*, pues «*experimentum*» no parece ser otra cosa que tomar algo de las muchas cosas retenidas en la memoria. Sin embargo, el *experimentum* no se logra sin cierto razonamiento sobre los singulares; comparando uno con otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando uno recuerda que tal hierba repetidas veces curó a muchos de la fiebre, se dice que hay *experimentum* de que tal hierba tiene eficacia contra la fiebre<sup>34</sup>.

Los animales irracionales superiores tienen la potencia memorativa, que es un tesoro en el cual se acumulan las estimaciones realizadas acerca de la conveniencia o perjuicio de los singulares. Sin embargo, la repetida operación de aprehender la *intentio* en el hombre supone una comparación —denominada aquí «razonamiento»— que no ocurre en el bruto. Como únicamente la cogitativa es capaz de llevar a cabo este discurso, sólo el hombre es capaz de acumular en la memoria una experiencia acerca de los sensibles singulares.

Dicha disposición a considerar la operatividad de los objetos es la materia sobre la cual la razón superior elabora los

---

<sup>34</sup>In *Libros Post. Analyt.* II, lec. 20, n° 11: «*Ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris*».

juicios de causalidad universales. De esta manera, la operación de la cogitativa se torna indispensable para conocer la utilidad de los objetos a nivel intelectual:

Mas la razón no se detiene en el *experimentum* de las cosas singulares, sino que de los particulares, sobre los que se ha experimentado, toma lo común, lo cual se consolida en el alma y lo considera a él sin considerar a ninguno de los singulares. Y esto común es lo que toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, una vez que el médico consideró que esta hierba curó a Sócrates de la fiebre, y a Platón y a muchos otros hombres en concreto, tiene el *experimentum*; pero cuando su consideración llega a generalizar que tal especie de hierba cura la fiebre sin más, esto ya se toma como cierta regla de arte médico<sup>35</sup>.

La experiencia producida por la cogitativa es un principio a partir del cual la razón universal conoce en universal la operatividad de las diferentes especies de objetos. El acto de la cogitativa permite, de esta manera, la elaboración del juicio universal de causalidad, y es la razón por la cual Aristóteles la denomina «intelecto» en sus obras<sup>36</sup>.

En conclusión, lo propio de la cogitativa es realizar una estimación del bien o mal sensibles, aunque de una manera diferente a la aprehensión de la estimativa natural. La singularidad de la operación de la cogitativa reside en la posibilidad

---

<sup>35</sup> *Ibidem*: «Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae».

Acerca de la absoluta necesidad de la operación de la cogitativa para conocer en el orden universal, cfr: C. *Gent.* III, cap. 84, n° 14.

<sup>36</sup> *Sent. Ethic.* VI, lec. 9, n° 15: «Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis».

que ella tiene de comparar las intenciones entre sí, teniendo de la substancia singular un conocimiento experiencial acerca de su operatividad mucho más cercano a la realidad que el conocimiento que de la misma posee la estimativa del irracional. Esta experiencia atesorada en la memoria sensible permite a la razón universal conocer el beneficio y perjuicio de los objetos, que se traduce en la formulación de juicios universales de causalidad.

#### b. El comentario al *De Anima*

De lo dicho resulta que la estimativa natural del bruto y la cogitativa humana conocen al individuo singular en cuanto es útil o perjudicial para los fines vitales del cognoscente y de la especie a la que éste pertenece. Pero mientras la aprehensión valorativa del objeto de la primera está condicionada únicamente por la determinación del instinto, la cogitativa conoce la conveniencia o nocividad del objeto, además, en comparación con la experiencia pasada. Se desprende de esto que la valoración de la cogitativa no es siempre nueva, sino enriquecida por las sucesivas aprehensiones realizadas en el pasado y atesoradas en la memoria. Por el carácter móvil de su operación, la cogitativa puede confrontar la aprehensión presente con la experiencia acumulada acerca de objetos similares.

Lo que se quiere decir con esto es que el objeto formal *quod* de la cogitativa es, no cabe dudas, la *intentio* de beneficio o perjuicio sensibles; pero el conocimiento que de ella tiene es más amplio que el de la estimativa natural, y no sólo determinado por el fin de la subsistencia del individuo o de la especie. Esta indeterminación proviene, precisamente, de la dirección racional que la cogitativa recibe por parte de la razón universal. En el Comentario que Santo Tomás realizó al *De Anima* aristotélico esto aparece de manera más clara que en otros textos:

La cogitativa y la estimativa se relacionan de modo diferente. La cogitativa aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común, lo cual ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma, conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es tal

leño. La estimativa, por su parte, no aprehende al individuo en cuanto radica bajo una naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce al corderito no en cuanto es este corderito sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba en cuanto es comida. De donde los restantes individuos a los que no se extiende su acción o pasión, de ningún modo son aprehendidos por su estimativa natural<sup>37</sup>.

La estimativa natural no conoce al singular sino en cuanto reporta algún beneficio o perjuicio para el caso presente, pero no es capaz de confrontar esa percepción con otras anteriores. La cogitativa, en cambio, percibe el beneficio que representa esta hierba para la salud, siguiendo con el ejemplo clásico del Aquinate. A su vez, conoce por comparación que esa tal hierba ya curó a alguien de la enfermedad anteriormente, y gracias a este discurso puede percibir a la tal hierba como un «algo» que cura a alguien de una determinada enfermedad. No conoce la substancia «hierba», porque ese es un conocimiento universal solo accesible al intelecto, pero percibe la misma utilidad de la misma hierba en dos momentos diferentes y realiza una comparación, lo cual se llama «tener experiencia» acerca del objeto.

En resumidas cuentas, como la cogitativa es una verdadera *ratio particularis* puede no solo conocer los singulares en cuanto sirven a los fines vitales del individuo, sino que además «se familiariza» con los objetos de una misma especie, aunque sin conocerla en su universalidad. La utilidad o perjuicio de un singular, de esta manera, no es un conocimiento siempre nuevo para el hombre, sino que pasa a formar parte de una sucesión de percepciones realizadas en el pasado.

---

<sup>37</sup> *Sent. de Anima* II, lec. 13, n° 16: «*Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali*».

### c. El objeto formal accidental de la cogitativa.

Se dijo ya que la cogitativa es, por esencia, un tipo de estimativa. Por ello, se denominó «objeto formal esencial» a la *intentio* por ella aprehendida en común con la estimativa natural. Es necesario, sin embargo, afinar la terminología para referirse a este conocimiento más amplio y rico que ella posee de la operatividad del singular. Ella, en efecto, conoce una cierta comunidad de los singulares, los cuales reportan los mismos beneficios o perjuicios, aprehendidos en dos o más momentos diferentes. Esta inferencia es posible porque su modo de operar es el discurso. Pero este modo de operación, es preciso recordarlo, no proviene de su naturaleza sensitiva, sino de su unión con la razón, pues las potencias que son actos de órganos corporales están sujetas al determinismo natural.

La *collatio* o discurso que realiza la cogitativa proviene del movimiento que le imprime la razón universal, por estar aquella en una «frontera» o «confín» entre lo sensitivo y lo intelectual. Pero este modo de operar es *accidental* a la cogitativa considerada como lo que es ella por esencia, a saber, un tipo de estimativa. Por lo tanto, resulta apropiado denominar «objeto formal *quod* accidental» al objeto de la cogitativa considerada como la estimativa que existe únicamente en el hombre, es decir, al singular en cuanto radica bajo una naturaleza común (*sub natura communi*). Sin embargo, no debe entenderse aquí «accidental» como si este objeto fuera un sensible *per accidens* de la cogitativa; solo se está haciendo referencia al objeto en cuanto la estimativa humana toca con la razón, lo cual es accidental a ella en cuanto estimativa.

## Conclusión

El reconocimiento de una doble dimensión de la cogitativa está en Santo Tomás acompañado siempre de la tesis del gobierno de la razón sobre ella, como se pudo constatar en sus textos. Este influjo está siempre vinculado al aspecto operable de los objetos, y esto resulta aún más evidente cuando se tiene en cuenta que la cogitativa no es una facultad distinta de la esti-

mativa natural. Como tal, ella aprehende las intenciones necesarias para la perfección de la vida sensitiva humana. Sin embargo, este objeto formal, sin dejar de ser el mismo que el de la estimativa de los animales, se ve ampliado por el hecho de que el conocimiento sensible del hombre se ordena al intelectual. Así, la cogitativa no sólo aprehende al individuo como beneficioso o perjudicial, sino como sujeto de una naturaleza que la cogitativa no conoce.

De esta manera, el conocimiento de la *intentio* es para la *vis cogitativa* el conocimiento del individuo como participando de una cierta comunidad. En orden a aclarar esta doble modalidad en la aprehensión del objeto formal resulta imprescindible, como se ha podido constatar, utilizar una terminología adecuada. Es por ello que se ha denominado objeto formal «esencial» y «accidental» a esos dos aspectos del objeto formal que capta la cogitativa como un tipo de estimativa y como una potencia exclusiva del hombre.

Esta ampliación es la que permite que la cogitativa considere, en cooperación con la memoria sensitiva, al individuo como siendo un mismo sujeto en situaciones numérica y temporalmente diversas. Y esta aprehensión de sujetos portadores de la misma naturaleza en circunstancias semejantes da lugar a la experiencia. Pero ésta no deja de ser una acumulación de conocimientos en relación al aspecto práctico-operable de los objetos, y es por ello que, supuesto este *experimentum*, la inteligencia puede realizar el juicio universal de causalidad.

Es decir, la *intentio* aprehendida discursivamente por la cogitativa es un sensible *per accidens* respecto de los demás sentidos, pues estos no son capaces de aprehender el aspecto práctico-vital que tienen las cosas materiales. Ese aspecto consiste en la relación entre la cosa conocida y la operación del apetito, y en este sentido se dice que la cogitativa capta un «singular operable». Como dicha aprehensión es discursiva a causa del gobierno de la razón, es posible la constitución de un

*experimentum* que se guarda en la memoria, lo cual es imposible de alcanzar para la estimativa animal, que aprehende su objeto instintivamente. Esa experiencia repetida sobre distintos objetos de la misma especie, permite que la operatividad de la imagen sea para la cogitativa cada vez más patente, más cercana a la realidad. En otras palabras, la cogitativa conoce, gracias al *experimentum*, de una manera mucho más profunda el valor práctico de su objeto en comparación con la estimativa natural, y en este sentido se dice que la cogitativa conoce la substancia singular como sujeto de una naturaleza, y no simplemente como el término de una acción o pasión.

## Bibliografía

- AQUINO, SANTO TOMÁS DE, *Summa Theologiae* (Textus Leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1950. Ed. en español: *Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana, PP. Dominicos, 16 vols., Madrid, B.A.C., 1947-1960; Buenos Aires, Club de Lectores, 1944-50, 20 vols. *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid, B.A.C., 1988-1994.
- , *Summa Contra Gentiles* (Textus Leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1961. Ed. en español: *Suma contra los gentiles*, edic. bilingüe, 2 vols., Madrid, B.A.C., 1967-1968; Buenos Aires, Club de Lectores, 1951, 4 vols.
- , *Scriptum in quattuor libros Sententiarum* (ed. P. Mandonnet et M.F. Moos), 4 vol., Paris, Lethielleux, 1929.
- , *In Aristotelis Libros De Anima Commentarium*, ed. P.F. Angeli y M. Pirota, Taurini, Marietti, 5ª ed., 1959.
- , *In Libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis Expositio*, ed. R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 2ª ed., 1964.
- , *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Taurini, Marietti, 1949.
- , *Quaestiones Disputatae De Anima*, ed. M. Calcarreta y T.S. Centi, Taurini, Marietti, 10ª ed., 1965.
- , *Quaestiones Disputatae De Veritate*, ed. R. Spiazzi, Taurini, Marietti, 10ª ed., 1964.
- ARISTÓTELES, *Opera Omnia graece et latine*. Edición en 5 tomos, París, Fermín-Didot, 1927.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.

- DA CASTRONOVO, ANGELO, «La cogitativa in S. Tommaso»: *Doctor Communis, acta et commentationes pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis*, vol. XII, n° II-III, 1959, pp. 99-236.
- DERISI, OCTAVIO N., «Actualidad de la doctrina tomista de los objetos formales», *Sapientia*, n° 118, 1975, pp. 773-800.
- FABRO CORNELIO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
- FLYNN, THOMAS V. O.P., «The cogitative power», *The Thomist*, vol. XVI, n° 4, 1953, pp. 542-563.
- GONZÁLEZ, DONATO, O.P., *La cogitativa según Santo Tomás*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1960-1961, Pontificia y Real Universidad de Santo Tomás, Manila, Imprenta de la Universidad de Santo Tomás, 1960.
- KLUBERTANZ, GEORGE P., S.J., «St. Thomas and the knowledge of the singular», *The New Scholasticism*, vol. XXVI, n° 2, 1952, pp. 135-166.
- , *The Discursive Power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman Press, 1952.
- LOBATO, ABELARDO, O.P., «La cogitativa en la antropología de Santo Tomás», *Journal Philosophique*, vol. 3, 1985, pp. 117-138.
- MANZANEDO, MARCOS F., «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales», *Angelicum*, vol. 67, n° 3, 1990, pp. 329-363.
- RODRIGUEZ, VICTORINO, «La cogitativa en los procesos de conocimiento y afectión», *Estudios filosóficos*, vol. 6, 1957, pp. 245-278.
- ÚBEDA PURKISS, MANUEL, «Introducción al estudio del hombre», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (ed. bilingüe) Iª parte, pp. 75-89, Madrid, BAC, 1959.

**Cátedra**  
**Mons. Octavio N. Derisi**

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

*Pontificia Universidad Católica Argentina*  
*CONICET*  
*Argentina*  
*postmast@maggi.cyt.edu.ar*

**MONSEÑORES OCTAVIO NICOLÁS DERISI  
Y GUILLERMO PEDRO BLANCO<sup>1</sup>**

*A Mons. Derisi y Mons. Blanco,  
maestros y padres espirituales:  
«ha sonado su mejor último timbre,  
el del recreo celestial siempre merecido».*

**Apertura al Homenaje**

Qué mejor apertura para hablar de Mons. *Derisi* y Mons. *Blanco* que invocar las palabras de Etienne Gilson en la Introducción a *Le Thomisme*<sup>2</sup>: «Lo propio del Doctor es enseñar; ahora, la enseñanza (*doctrina*) consiste en comunicar a los otros la verdad que se ha meditado previamente, lo que requiere la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir los resultados a sus alumnos. Pero, lo que tiene de destacable esta acción tan compleja, es que lo superior preside exactamente lo inferior, es decir la contemplación a la acción... La función del Doctor está orientada naturalmente hacia un doble objeto, interior y exterior, según se refiera a la verdad que el Doctor medita y contempla frente a sí o frente a los alumnos. De las dos partes de su vida, la primera es la mejor y a la que él ha de ordenarse... La enseñanza como la predicación, con la cual se emparenta, es seguramente una actividad de la vida activa, pero que deriva, de algún modo, de la misma plenitud de la contemplación... Enseñar es profesar hacia afuera su contemplación interior y, si

---

<sup>1</sup> HOMENAJE: CÁTEDRA MONSEÑOR DERISI: 03.10.2013.

<sup>2</sup> Paris, Vrin, 1972, pp. 9-11.

es verdad que un alma verdaderamente libre de los intereses superfluos conserva, en cada uno de sus actos exteriores, algo de la libertad que ha adquirido al contemplar, no hay ciertamente otro lugar en el que esa libertad se pueda conservar más integralmente que en el acto de enseñar. Combinar de esta forma la vida activa con la vida contemplativa, no es realizar una sustracción sino una adición. Además, es evidente, que en ninguna parte se realiza este equilibrio entre los dos géneros de vida, equilibrio que se nos exige necesariamente a nuestra actual condición humana, es decir, enseñar la verdad que la meditación nos ha manifestado es detener la contemplación sin perder nada, sino acrecentando más aún la mejor parte».

He sido convocada en este homenaje, al cumplirse los diez años de la partida de Mons. Derisi y al año de la de Mons. Blanco, para expresar algunas reflexiones experienciales de la vida personal y académica que ambos me hicieron el honor de compartir. Ambos, como padres fundadores y arquitectónicos de nuestra Universidad, se entrelazan en lo sustancial «dando de sí su mejor parte» (al decir de Gilson), pero cada uno desde su perfil propio y peculiar. Rasgos de tales perfiles, desde mi vivencia muy cercana, como alumna, asistente en la docencia, profesora y colaboradora en responsabilidades institucionales, quisiera acercarlos como homenaje desde mi memoria emotiva y fraternal.

### MONSEÑOR DERISI: RECTOR Y FILÓSOFO

Monseñor Derisi, supo «acrecetar la mejor parte», plas-mándolo en su obra tan propia, tan suya, que la llamó «mi hija»: La Universidad Católica Argentina. «La cultura católica es la unidad viva y jerárquica de la cultura humana con la fe y la teología. Y es la Universidad, principalmente católica, el centro donde debe realizarse este encuentro y unidad, en el más elevado nivel, sólida y con viva articulación»<sup>3</sup>. Ser «católica» la Universidad, según entendió su espíritu fundacional, quiere

---

<sup>3</sup> DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *La Universidad Católica Argentina en el recuerdo – a los 25 años de su fundación*, Buenos Aires, Universitas, 1983, p. 180.

decir que los estudios y enseñanzas se realizan e imparten en ella a la luz de la Fe, es decir, del reconocimiento de la eminencia suprema de la Verdad Revelada. En consecuencia, lo primero que importa en esta Universidad Católica es que su actividad sea presidida e inspirada por dicha verdad —«Camino y Vida»— bajo el Magisterio de la Iglesia que, por institución divina, es su depositaria.

En ese espíritu, en ese contexto, en la UCA, desarrolló su vida. Además, todos sus afanes, sus obras, sus gestiones, su vida entera fue en y para la UCA con un profundo sentido paternal y de maestro. «Hay que llegar a este ideal de unidad: la unidad por integración en el orden del conocimiento, la unidad e integración entre el conocimiento y la vida: lograr que el alumno viva en la unidad total los conocimientos de su carrera con los de la Filosofía y Teología y, todos ellos, con su vida cristiana. Cada alumno debe constituirse en un testimonio vivo de esta *unidad de cultura, de Filosofía y Teología y vida*»<sup>4</sup>.

### **La presencia de la cultura católica**

*Dios es la percha del ser, pues todos  
estamos «suspendidos» de Él<sup>5</sup>*

Monseñor Derisi estuvo siempre convencido «no sólo de la posibilidad sino de la realidad de una cultura auténticamente científica y católica»<sup>6</sup>. Santo Tomás de Aquino, modelo del maestro Derisi, fue su faro, de forma tal que lo internalizó en su vida, moldeándose, a su personal modo y en las circunstancias históricas, a imitación del Santo Doctor. El rigor «científico» de la obra tomasiana se trasuntaba en la exigencia de fundamentar, demostrar y sustentar siempre sus dichos. ¿Cuáles eran los indicios? Su voz, grave, vehemente, cargada inevitablemente de contenido y de sentido. Una voz que sorprendentemente no acusó el paso del tiempo, ni en la claridad ni en la firmeza del discurso. La expresión de sus manos, recogidas en

<sup>4</sup>DERISI, *Ibidem*, p. 185.

<sup>5</sup>De las clases en la Facultad de Filosofía he ubicado bajo los subtítulos algunas de sus clásicas frases durante las lecciones de Metafísica o Historia de la Filosofía Contemporánea.

<sup>6</sup>DERISI, *Ibidem*, p. 179.

un rezo para inspirarse o abiertas para señalar, ratificar y enfatizar el lenguaje. Detrás de las enormes gafas, enormes y atentos eran los ojos de su alma que nunca sufrieron las limitaciones de su cuerpo. Pero, también, a imitación de Tomás, esos ojos del alma incorporaron vitalmente, como «una segunda naturaleza», como la unidad ontológica entre «esencia y acto de ser», *la verdad y la fe, la fe y la verdad*. Así, su cosmovisión de la cultura fue *científica y católica, católica y científica*.

En este sentido, todos sus gestos, sus actitudes, su pensamiento, su corazón, se ajustaron a la fidelidad absoluta e ineludible a la Iglesia y a su Magisterio. De ahí, el cuidado por su presencia, por su investidura, por no evitar los honores y el reconocimiento público, porque Monseñor debía, ante todo y sobre todo, respetar y enaltecer a lo que representaba: la Esposa (la Iglesia) y la hija (la UCA). De esta forma lo sentía y lo vivía. Junto al gran amor a su familia carnal, estaba la Familia del Cielo, en la cual, el Padre le había dado un estado y asignado un puesto al que debía representar dignamente, fortalecer y defender. Un estado, de ser obispo de la Santa Madre la Iglesia (la Esposa), un puesto, de dirigir la UCA (la hija). Y todo, bajo el santo manto de la Virgen María, su Madre, su Aliada, correspondido por su devoción diaria y a lo largo de todo el día, del Rosario, siempre entre sus dedos.

Su fuerte convicción en la posibilidad y realidad de una cultura católica no lo engeguecía ante la realidad: «Sabido es que en épocas pasadas se ha querido atacar a la Iglesia y a su doctrina de anticuada y de estar en desacuerdo con el progreso de las ciencias y de los conocimientos humanos, es decir, de desarticulación entre la fe y la Teología y la cultura humana. Esta aberración sólo cabe en mentes sectarias o ignorantes». Por ello, diluía tal argumento de la siguiente forma: «No solamente no hay oposición sino que, por el contrario, la formación humanista cristiana continúa, amplía, y da todo el sentido superior humano y cristiano a los conocimientos de los sectores determinados del saber, que sin aquélla quedarían truncos y sin su cabal significación»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> DERISI, *Ibidem*, pp. 179-180.

## Integración del saber

*Somos porque Dios nos pensó,  
existimos porque Dios nos amó.*

Monseñor Derisi concebía la integración de Filosofía y Teología, no tanto como una cuestión epistemológica de la articulación de los saberes o, si así lo fuere en ciertos momentos, sino que su faro era la formación humanista de los alumnos, porque «la formación puramente científica o técnica puede formar al profesional y hombre de ciencias, pero, descuida lo más importante: la formación del hombre, como hombre... En cambio, esta formación otorgada por la UCA a sus alumnos tiene en cuenta dos aspectos: el de la formación profesional y científica y el de la formación humana y cristiana»<sup>8</sup>. Estaba convencido, aún, que los graduados operarían la síntesis y la revertirían en la misma Universidad. Por ello, la preocupación y el estímulo porque los graduados se incorporasen a la docencia. Y, por lo mismo, se regocijaba al observar que ellos, al partir de la UCA, incorporasen en la vida concreta de sus profesiones esa misma formación humanista, tanto en las empresas, en los cargos públicos, como en las personas que los rodeaban. Incluso más, en situaciones inversas, esperaba pacientemente que aquéllos que «le habían hecho doler la cabeza», por insistir en posturas doctrinariamente extremas, despertaran de sus sueños al descubrir el alto valor y la sensatez de los frutos del humanismo cristiano.

Ahora bien, no era suficiente que se integrasen en paralelo, por una parte, lo científico-tecnológico y, por otra, la filosofía y la teología, sino que habían de darse «vitalmente articulados de un modo jerárquico entre sí. Así una ciencia determinada debe saber que más allá de ella hay un saber superior, que se refiere a la formación del hombre cristiano, al cual ha de subordinarse y servir; y, viceversa, la Filosofía y la Teología no deben darse solamente de una manera puramente teórica, sino en todo su alcance informativo de las otras ciencias, en las cuales han de encarnarse, como alma, para vivificarlas y darles

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 177.

todo su sentido humano y cristiano»<sup>9</sup>. Al respecto, no se engañaba. Éste era un tipo de ideal al que los grupos humanos, se van acercando y creciendo sucesivamente. ¿Su deseo de integración lo impulsaba a verlo ya cumplido? No lo creo. Entendía que el ideal es un peregrinaje y lo importante era que la UCA estuviese en camino y que no dejase de marchar.

### Docentes, alumnos, graduados

*Dios es omnipotente y omnipaciente...  
¡porque nos tiene una paciencia!*

Si el hombre paciente es «el que tolera con un ánimo constante los males, e. d., sin entristecerse, ni con ánimo exasperado deserta de aquellos bienes por los que se alcanzan cosas mejores»<sup>10</sup>, sin duda que a Dios, por eminencia, puede aplicarse la paciencia, en cuanto siempre espera que los malos se conviertan. Aquella frase de Monseñor, me llevó directamente a San Agustín, porque sospecho que se refería a la salud de nuestro espíritu frente a la gracia y a la salvación y, también, a la dureza de nuestro entendimiento ante la verdad. Y... Monseñor nos tenía, como alumnos, mucha paciencia o bien, él no mezquinaba en practicarla para despejar toda duda del entendimiento o del corazón.

«Ya se darán cuenta para qué sirve que estudien filosofía y teología... », decía al referirse a los alumnos que estaban en ciencias o técnicas especializadas. En esos casos tenía paciencia para enseñar y para esperar que descubrieran que así lo era<sup>11</sup>. «A su vez, de acuerdo con las exhortaciones de los Romanos Pontífices y muy especialmente de la Declaración *Gravissimum educationis* del Concilio Vaticano II, la Universidad quiere desarrollar su investigación y enseñanza, particularmente en el campo de la teología y de la filosofía, «siguiendo las huellas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino (*Gravissimum educationis*, 10)»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>10</sup> S. AGUSTÍN, *De Patientia*, cap. 2.

<sup>11</sup> Por muchos años enseñó filosofía en la carrera de Economía de la Universidad de Buenos Aires y se enorgulleció de hacerlo.

<sup>12</sup> ESTATUTOS DE LA UNIVERSIDAD, I, art. IV.

A imitación de Cristo, tenía una claridad paternal en la enseñanza, poniéndose al servicio de los alumnos hasta que la comprensión fuese un hecho indubitable y, a imitación de María, con amor maternal, hacía de la UCA algo doméstico y familiar, «como nuestro segundo hogar». «En la UCA, los alumnos, con sus centros de estudiantes, no ejercen actividad política... Sin embargo, la UCA tiene conciencia clara de que los alumnos forman parte y son un estamento indispensable y principal de la comunidad universitaria... tienen conciencia que constituyen la preocupación principal de los que gobiernan y que pueden llevar siempre a ellos sus preocupaciones o deseos de mejorar la Universidad, con la seguridad de ser atendidos... La Universidad está ordenada por la prudencia de los mayores, pero ayudada por la creatividad y el espíritu de renovación de sus estudiantes»<sup>13</sup>.

Monseñor Derisi supo ser, también, maestro de maestros. Maestro de formadores, de profesores y de directivos, porque impulsaba a todos «a crecer en la verdad y en el amor a la sabiduría y a Cristo». Propiedades de un maestro cabal, de quien no le asusta la promoción de sus discípulos o asistentes y que desconoce el temor de las sombras de los que pasaron por sus cátedras, por sus consejos, por sus orientaciones. Experimentaba, así, sincera satisfacción por quienes habían alcanzado un progreso en su saber, en sus funciones o en la vida. Todos podíamos dar más cuando estábamos cerca de él, porque él mismo se exigía más allá de sus fuerzas o de su debilitado cuerpo.

Para finalizar, me tomo la licencia de aplicar a Monseñor Derisi las palabras de S. S. Juan Pablo II, en *Fides et ratio* referidas a Santo Tomás de Aquino:

La intención del Magisterio era y, continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón (n. 78).

---

<sup>13</sup> DERISI, *Ibidem*, 183-184.

## MONSEÑOR BLANCO: FILÓSOFO Y RECTOR

«La beatitud (o el fin último del hombre), tanto el natural como el sobrenatural, es accesible al hombre y *puede ser alcanzado* por sus propios actos. Por ello, el hombre tiene *obligación moral* de tender a su beatitud. Cuando se trata de la beatitud natural, se accede por la razón natural a través de la *sindéresis*, precepto de la ley natural que prescribe que el bien ha de ser hecho y el mal ha de ser evitado, por lo que el bien sumo (beatitud) ha de ser buscado en grado sumo, y el mal sumo (infelicidad y miseria) ha de ser evitado en grado sumo. Por su parte, la beatitud sobrenatural, por la que el hombre es transportado al orden sobrenatural, es *la fe*, lugar de la *sindéresis* sobrenatural, que expresamente es un don de Dios... [El hombre] debe tender eficazmente a su fin último *por sus propios actos*, que son las *mociones* humanas. En verdad, porque el hombre es de naturaleza espiritual e intelectual, es capaz de alcanzar el bien perfecto, que es la beatitud propiamente dicha, la cual no posee desde su nacimiento, ni siquiera como una porción de su propia naturaleza. Solo *Dios* tiene en sí naturalmente su beatitud, por eso la posee sin ningún acto o movimiento precedente. Empero, las creaturas intelectuales, si bien son *capaces*, ciertamente, de alcanzar la beatitud, sin embargo, no la poseen en acto o *de hecho en sí mismas*, sino que han de procurarla y tender a ella según su proceder específico»<sup>14</sup>.

En este espíritu de la visión de Ramírez, supo Monseñor Blanco «acrecentar su mejor parte», al decir de Gilson, desde su tarea de filósofo y, por lo mismo, no es fortuita su dedicación a pensar la naturaleza del hombre y sus posibilidades operativas, porque esas reflexiones son camino de salvación natural y sobrenatural. «No puede existir el saber que es la Antropología Filosófica, sin esa realidad humana que es perfección, desarrollo y crecimiento del espíritu y del hombre... El camino emprendido, entonces, me llevó a la convicción de

---

<sup>14</sup> RAMÍREZ, JACOBUS M., O.P., *Opera Omnia, De actibus humanis*, Tomo IV, Madrid, Inst. de Filosofía «Luis Vives», 1972, pp. 3-4. La elección de Ramírez para esta apertura es también un homenaje a Monseñor Blanco, por considerarlo su Comentador preferido del pensamiento de Tomás de Aquino.

que no es propiamente la Psicología Racional, pensada como parte de la Metafísica, la que tiene que dedicarse al estudio del hombre, sino que dicho estudio es propio de una Antropología Filosófica profundamente enraizada en la Metafísica»<sup>15</sup>.

### El maestro en Antropología Filosófica

*Si observamos cómo se comporta el hombre,  
¿diríamos que es racional?»<sup>16</sup>*

Mons. Blanco ha sido verdadero maestro del filosofar, donde la búsqueda de la profundidad de las esencias no le hacía perder la contradicción de los hechos. Pero, ése era su desafío y la inquietud que nos transmitía. No hay que negar lo fenoménico; tenemos que traspasarlos. Si reparamos en la conducta de los hombres —se y nos preguntaba—, ¿no diríamos que el hombre más bien es un animal tonto, insensato, disparatado? Y a la respuesta, de clara inspiración aristotélica y tomasiana, se arribaba luego de recorrer un tortuoso laberinto en que desfilara el *homo faber*, Sartre, Scheler, Zubiri, Ortega y Gasset, Gehlen, Spengler, psicólogos, sociólogos, etc. etc. Por momentos, uno se perdía en ese laberinto o quería abandonar en el intento. Y ésa era la clave. No era una cruzada por sostener el género y la diferencia específica de una definición lógicamente formulada. Lo que estaba en juego era la comprensión cabal de la naturaleza del hombre, que es la noción cardinal de toda su Antropología Filosófica. Y cuando advertía que estábamos a punto de abandonar, se hacía la luz: «los que critican la definición del hombre como *animal racional*, lo hacen porque no entendieron a lo que refiere. Indagamos no “quién” es el hombre, el individuo concreto que se comporta de tal o cuál forma, sino el “qué” es el hombre, su naturaleza»<sup>17</sup>. «Animal racional» es una definición que expresa la *naturaleza humana* y, como en todo ente, es por sus operaciones (“quién”) que se plenifica su naturaleza (“qué”). Sin embargo, sus operaciones específicas

<sup>15</sup> BLANCO, GUILLERMO P., *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, «Prólogo».

<sup>16</sup> De las clases en la Facultad de Filosofía o de los encuentros informales, he ubicado bajo los subtítulos algunas de sus clásicas frases llenas de contenido sapiencial.

<sup>17</sup> BLANCO, *Ibidem*, cap. V.

son libres e hipotéticas, por lo que no tiene asegurado y peligra el camino a su salvación. «Y allí se origina la exigencia ética de que el hombre obre conforme a la naturaleza. Y es conforme a esa naturaleza que surgen para el hombre deberes morales, porque el hombre tiene que obrar como hombre, tiene que realizar su naturaleza de hombre»<sup>18</sup>. Su preocupación por *conocer al ser humano*, fue preocupación por *el camino de salvación* propia y de todos los que el Señor puso a su cargo.

### **El maestro-rector que escucha y dialoga**

*En la tarde de la vida te examinarán en el amor*

Esta frase tan profundamente sentida por Monseñor Blanco, me resuena a lo propio en Santo Tomás: «Aunque la inteligencia sea por naturaleza superior a la voluntad que dirige, aquí abajo el amor de Dios es más perfecto que el conocimiento de Dios»<sup>19</sup>; y, también, a *Las tres edades de la Vida interior*<sup>20</sup> que tanto admiraba Monseñor, al decir: «Nuestro conocimiento de Dios lo atrae hacia nosotros, mientras que nuestro amor nos lleva hacia Él. Por consiguiente, mientras no poseemos la visión beatífica, en la tierra o en el purgatorio, el amor de Dios es superior al conocimiento que de Él podamos tener; ese amor supone el conocimiento pero lo sobrepasa. Más aún, ya aquí en la tierra, nuestro amor de caridad toca a Dios inmediatamente, se adhiere a Él, y de Él desciende a las criaturas». A lo cual Monseñor completaría con una de sus profundas frases: *el corazón del hombre es pequeño y no entiende, pero el de Dios es grande y comprende todo*.

En esta sintonía, vivió «el» padre (como solíamos decirle) su relación como rector con la comunidad universitaria, por ello fue un verdadero «maestro-rector». Se tratase de alumnos, discípulos, empleados, directivos u otras autoridades. Ante todo, su actitud era la de *escuchar al otro*, sus problemas, inquietudes, opiniones y hasta disensos. Cuántas veces, tuvimos el honor de hacernos sentar frente a él y preguntarnos: ¿cómo interpreta Ud. tal o cual pasaje filosófico o teológico, o

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 378-9.

<sup>19</sup> SUMA TEOLÓGICA, I-II, q. 3, a. 4.

un acontecimiento del país, o de la Iglesia? ¿Es qué no lo tenía resuelto? En verdad, su modestia intelectual no le permitía quedarse en su propio saber (que, por otra parte, era muy fecundo), sino que necesitaba, no confrontar, sino escuchar el pensamiento del otro. Luego, venía *el diálogo*, que incluía, en el mismo tono, convalidación o rectificación, pedidos, indicaciones u órdenes, como verdadero maestro-rector. Cada uno hemos tenido experiencia de esta situación, de escuchar, dialogar y pedir. En mi caso, particularmente: «¿Cómo anda la revista *Sapientia*? y ¿la Sociedad Tomista?». Luego que uno se explayaba, sobre la periodicidad de la revista, sobre los artículos, sobre la Semana Tomista e, incluso, sobre temas tomasianos, venía la indicación paternal pero firme: «No debe descuidarme ni *Sapientia* ni la Sociedad Tomista».

Maestro-rector, que bien lo perfila el pasaje final de Garrigou-Lagrange en el punto citado. «La caridad, pues, ha de ocupar el primer lugar en nuestra alma, por encima del amor a la ciencia y al progreso humano cualquiera sea. Si así sucede, esa virtud centuplicará nuestro vigor intelectual y moral, poniéndolo al servicio de Dios y del prójimo»<sup>21</sup>.

### **Maestro en estudiosidad y humildad**

#### *Mientras uno viva debe manifestarse*

Este perfil de Monseñor Blanco, como filósofo-rector, se ha nutrido, en especial, de la estudiosidad, la humildad y la magnanimidad. Su capacidad de trabajo, de lectura, impelido por la búsqueda de la verdad que entendía como realidad y objetividad, y que contraponía al engaño, a la distorsión, que defrauda nuestros anhelos de saber, se alimentaba en la virtud de la *estudiosidad*, que supo gozar como nadie que he conocido. Esta virtud no es una medida de esfuerzo, sino de calidad para alcanzar la posesión de la verdad que nos enseña a descartar las ruindades y bajezas que no alimentan el espíritu. Como toda virtud, tiene un punto de equilibrio, y Monseñor supo encontrar ese envidiable balance. Ni una apetencia de

<sup>20</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R., Desclée de Brouwer, 1957, pp. 177-181.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 181.

saber que cae en la codicia y la insaciabilidad de una supuesta curiosidad; ni el abandono por ceder al cansancio de la debilidad humana. Por esto último, cuando se lo veía cansado por sus múltiples tareas o por cuestiones de salud, y se le sugería que desacelerase, advenía aquélla rotunda frase: *Mientras uno viva debe manifestarse*.

Sin embargo, nos decía, *las virtudes no andan solas sino que buscan compañía*, por lo que Monseñor supo implementar la estudiosidad en un justo balance. Porque la estudiosidad supone que moderemos nuestros deseos de conocer, sirviendo de freno, a fin de que nuestras aspiraciones no traspasen el justo límite que la razón impone a nuestra conducta, lo que es propio de la *humildad*. Pero, a su vez, requiere de la firmeza y el valor para que la magnitud de las dificultades no nos haga caer en el abandono, lo que es propio de la *magnanimidad*. Así en él, ambas tendencias se regularon al acogerse a la sensatez de su razón. Pues, parafraseando a Santo Tomás<sup>22</sup>, cuando la humildad nos hace pequeños, la magnanimidad nos hace levantar los ojos a cosas grandes; y cuando la magnanimidad nos hace levantar los ojos a cosas grandes, la humildad nos adorna con el vestido de la sencillez en la estimación del propio valer, dejándolo todo al Dador de todo bien. No quiere esto decir que el humilde jamás podrá aspirar a nada que sea desordenado, incongruente. Llevado de la mano de Dios, puede aspirar al mismo Dios, al mismo tiempo que afirma su propia pequeñez y miseria. Y, Monseñor supo, de la mano de Dios, ser grande desde su pequeñez.

### **Ser humano: apertura infinita y apertura a lo infinito**

En una Antropología Filosófica profundamente enraizada en la Metafísica, como nos decía al comienzo, se inicia *el camino de salvación del hombre*, que ha de dar el salto a la ética, a la teología y a la oración. En verdad, nos amonesta al final de su Curso, «el espíritu en el hombre funda su apertura infinita, en todas las dimensiones que se apoyan en la inteli-

<sup>22</sup> *Cfr.* SUMA TEOLÓGICA, II-II, q. 161.

gencia y la voluntad del hombre. Pero, al mismo tiempo, funda su radical inacabamiento. Esto implica que el hombre, como persona, debe plenificarse operativamente, es decir, que ve su realización como una tarea ética... La apertura infinita de la persona humana es también una apertura a lo infinito, implica la búsqueda de Dios como sentido último de la realidad y de la existencia humana»<sup>23</sup>. Y en esto, Monseñor, ha sido verdadero maestro de la integración del saber, de las ciencias, la filosofía y la teología. Incluso más, *como soy un cura rezador*, añadía, el aferrarnos al rosario y a la fe es la poderosa elevación de nuestros pensamientos, porque la verdad revelada es la plena luz que proviene de lo Alto. Nunca serían tan bien aplicadas como a Monseñor Blanco, las palabras de *Fides et ratio*<sup>24</sup>:

La razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo... Es deseable que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes.

---

<sup>23</sup> BLANCO, *Ibidem*, p. 241.

<sup>24</sup> JUAN PABLO II, Vaticano 1998, n. 79.

FRANCISCO LEOCATA

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

*Argentina*

*pleocata@donbosco.org.ar*

**HOMENAJES A:  
MONSEÑOR OCTAVIO NICOLÁS DERISI Y  
A MONSEÑOR GUILLERMO PEDRO BLANCO**

**Monseñor Octavio Nicolás Derisi**

La vida de Mons. Derisi se desarrolla en un período en el que la filosofía argentina logra en buena medida superar la denominada «hegemonía positivista» de fines del siglo XIX hasta las dos primeras décadas del siglo XX, e intenta alcanzar un nivel de desarrollo cualitativo y cuantitativo que Francisco Romero propondría más tarde bajo el lema de la «Normalidad Filosófica», que en su mismo enunciado expresa el anhelo de poner la actividad filosófica argentina a la par de la de las naciones occidentales en general.

Este itinerario tuvo a su vez dos etapas: la primera es el giro dado por los «fundadores» del movimiento antipositivista. José Ingenieros, el pensador positivista más sistemático y representativo, murió en 1925, cuando ya empezaban a descolgar las figuras de Coriolano Alberini, Alejandro Korn y Alberto Rougès, todos ellos influidos sobre todo por el neokantismo y por la filosofía de Henri Bergson, que les ayudaron a superar los esquemas del vetusto esquema positivista, y a abrir nuevos horizontes para las generaciones más jóvenes. Hay que añadir a esto la influencia del magisterio de José Ortega y Gasset en sus tres visitas a la Argentina, Eugenio D'Ors y Manuel García Morente. Esta renovación inició en la década de 1920 y se prolongó en la siguiente.

En el campo católico hubo también una notable revitalización. Empezaron a llegar los frutos del neotomismo que se desarrolló a partir de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, y que se proyectó en la década de 1920 con figuras provenientes de las Universidades de Milán, Lovaina y las Universidades Romanas. Y desde Francia, además de las grandes figuras de sacerdotes filósofos, se destacaron las de los dos eminentes laicos de vasta influencia en el tomismo internacional: Etienne Gilson y Jacques Maritain, tomistas ambos, pero con rasgos originales diferentes. Esto implicó un movimiento doble: por una parte algunos clérigos argentinos que empezaron a frecuentar los grandes centros escolásticos europeos, y por otra las visitas de eminentes figuras a nuestro país, que influyeron a través de sus escritos y conferencias: entre ellos Jacques Maritain y el Padre Garrigou-Lagrange. A propósito de esto último es importante recordar la fundación de los *Cursos de Cultura Católica*, que prepararon en cierta medida la fundación de la Universidad Católica Argentina, en los que se impartieron cursos notables de Teología, Filosofía y Sagrada Escritura. Y en otro orden de cosas la fundación en 1928 de la Revista *Criterio*, en cuyos primeros números pueden apreciarse colaboraciones de D'Ors, Maritain, y de algunas nuevas figuras argentinas, como Leonardo Castellani y Julio Meinvielle.

Monseñor Derisi, desde luego, conoció siendo joven y durante las décadas siguientes, muchas de estas figuras, pero se inició como protagonista a partir de 1930.

En mis trabajos históricos he distinguido este primer tramo (el de la década de 1920), del de las décadas de 1930 y 1940, que constituyen una configuración cultural diferente, protagonizada por pensadores de generaciones más jóvenes que la de los tres renovadores antes citados (Korn, Alberini, Rougès). En este contexto se ubica justamente la primera parte de la actividad filosófica del Padre Derisi. Describiré brevemente el cuadro filosófico argentino en general, para concentrarme luego en el neotomismo y en la figura de Derisi.

Con el Decanato de Alberini en la UBA comienza un interesante flujo de influencias europeas, favorecido entre otras cosas por los viajes de estudios en Europa, y particularmente

en Alemania, de figuras como Saúl Taborda y Carlos Astrada, que trajeron a nuestro país las nuevas orientaciones de la fenomenología y de la filosofía de Dilthey. Taborda en sus *Investigaciones pedagógicas* introdujo muchos temas relacionados con la teoría de los valores de Max Scheler y de las ideas educativas de Spranger y Dilthey. Astrada fue cronológicamente el primer difusor del pensamiento de Heidegger adaptado a sus peculiares ideas sociopolíticas, que diferían notablemente de las del maestro alemán. Los estudios sobre Husserl, aunque iniciados en algunos de los primeros ensayos del mismo Astrada, fueron cultivados bastante más tarde.

Desde Francia, después de la notable influencia de Bergson, fueron leídas las obras de Blondel y Marcel, y las primeras repercusiones existenciales de Kierkegaard: puede verse esto en los primeros ensayos de Angel Vassallo.

La década de 1940 culmina con el notable acontecimiento del Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949, en el que presentaron sus colaboraciones notables figuras europeas. Allí estuvieron presentes también varios filósofos sacerdotes, argentinos y europeos, y uno de los temas centrales fue el debate sobre el existencialismo.

¿Qué pasaba mientras tanto en el ámbito de la filosofía cristiana? Y ¿cuál fue en particular el aporte del Padre Derisi?

Durante las décadas de 1930 y 1940 surgió una importante generación de pensadores católicos en Argentina. Por poco precedidos por laicos interesados por el neotomismo, como Tomás D. Casares y los fundadores de *Criterio*, hubo un grupo de filósofos sacerdotes de gran interés y con sólida formación. Entre los más importantes recordamos, además de Derisi, la figura de indiscutible gravitación de Leonardo Castellani, el Padre Julio Meinvielle, conocido por su pensamiento filosófico-político, Ismael Quiles, Juan Sepich. Y entre los filósofos laicos, la importante trayectoria de Nimio D'Anquin. La lista seguramente es incompleta, pero quiere poner en evidencia cómo el pensamiento católico argentino señaló en esa época un hito importante en el cuadro filosófico argentino, influyendo decididamente en la vida de la Iglesia. Tal vez lo que impidió una mayor unión de los filósofos cris-

tianos argentinos fueron las diversas posturas tomadas en filosofía política.

La figura de Octavio Nicolás Derisi se distinguió paulatinamente por la vastedad de sus escritos, por su capacidad organizativa (particularmente en la fundación de la UCA en 1958), y por su magisterio académico. Su formación filosófica no se limitó a la profundización constante de un tomismo renovado, sino también se distinguió por el conocimiento de algunos destacados filósofos de otras corrientes, a quienes hemos hecho mención.

Su primer libro de 1930 fue más bien de argumento teológico, pero en el año 1935 apareció su libro *Concepto de filosofía cristiana*. Aunque el debate en torno a este tema se ha ido dejando a un segundo plano en los últimos años, es útil aclarar que cuando apareció el citado libro se debatió bastante, aun dentro del tomismo, acerca de esa cuestión. La expresión «filosofía cristiana» no había sido muy utilizada en la tradición, y en la época moderna comenzó a ser habitual en filósofos agustinistas, como por ejemplo Malebranche en el siglo XVII, y fue desde la corriente agustinista de donde el tema se introdujo también entre un buen número de tomistas, siendo aceptado por la *Aeterni Patris*. No todos en verdad la aceptaron dentro del tomismo, y en los años de 1930 hubo dos grandes figuras no cristianas, Bréhier y Heidegger que la criticaron con vehemencia. Pero autores tan destacados como Gilson y Maritain defendieron su sentido y legitimaron su uso.

El ensayo de Derisi se ubica en general dentro de esta misma línea: reconoce el sentido y la originalidad de una filosofía que, sin dejar de tener un carácter auténticamente racional, está constitutivamente abierta a una armonía con la revelación cristiana. El filósofo cristiano además, sin utilizar en sus procedimientos filosóficos argumentos de autoridad y de revelación, se halla desde el punto de vista subjetivo influido por la fe y la gracia, lo que lo ilumina en cierto modo para ahondar mejor en algunos temas de sabiduría natural. Esta condición de «filósofo cristiano» fue una constante en toda la labor de Derisi, como lo expresa la biografía a él dedicada por Alberto Caturelli.

Otra de las obras que dieron más renombre a Derisi fue su tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y publicada en la colección de la misma Facultad: *Fundamentos metafísicos del orden moral* (1941). En su tesis Derisi afirma contra las corrientes positivistas en general y también contra las neokantianas, la necesidad de fundamentar la moral no en motivos de estructuras sociales o de costumbres históricas o de valores emanados de la sola razón, sino como algo asentado sobre la base del ser y de los trascendentales (unidad, verdad, bien). El bien surge en íntima relación con el ser, de manera que la buena vida moral tiene, por así decirlo, una raigambre metafísica.

Ya en esta obra pone asimismo los fundamentos de una antropología filosófica realista centrada en el concepto de persona, y asume también buena parte de la temática de los valores, lo que no era aceptado igualmente por todos los escolásticos. En esta, y en obras posteriores, Derisi aunque ha criticado aspectos de la teoría de Max Scheler, ha sumido la temática general de los valores, dándoles un sustento metafísico.

La misma plataforma metafísica ha servido para enfoques ulteriores sobre filosofía de la cultura (*Filosofía de la cultura y de los valores*, 1963). En torno a este tema Derisi tomó inicialmente impulso de la obra de Martin Grabmann, que tradujo él y presentó al público hispano. Concibe las ciencias y la filosofía como un elemento esencial para la elevación de la cultura y da especial atención a lo religioso y a lo estético (*Lo eterno y lo temporal en el arte* es de 1942). En muchos pasajes sin embargo afirma que la cultura es ante todo el perfeccionamiento de la persona humana. No se interna Derisi en la temática específica de la cultura iberoamericana, acentuando las raíces occidentales de nuestra tradición.

Un ensayo histórico de lectura clara y hasta amena, a pesar de la elevación de su argumento, es *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás de Aquino* (1945). Con notable claridad y penetración, teniendo en cuenta el estado de los estudios sobre el tema durante esos años, reconstruye el devenir histórico de esa temática. La intencionalidad intelectual es el signo de la inmaterialidad de las facultades supe-

riores del hombre, y por lo tanto también de su espiritualidad.

La teoría tomista del conocimiento, le sirve de motivo de crítica al inmanentismo idealista. Las conclusiones a las que llega Derisi son que el tomismo lleva en su espíritu una particular apreciación de lo intelectual, y que esta dimensión abre al hombre el acceso a la pregunta por el ser.

En su confrontación con el pensamiento moderno, que Derisi desarrolla en obras como *Filosofía moderna y filosofía tomista* (1945) y en la más madura *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (1975), apunta a algunos temas compartidos por la mayoría de los autores de la escuela: el rechazo del inmanentismo gnoseológico y ontológico supuestamente implícito en la concepción cartesiana y luego en la idealista, la centralidad de la noción tomista del *esse* como *actus essendi*, doctrina redescubierta en todo su vigor por los estudios de Gilson y más tarde desarrollada por Cornelio Fabro; la importancia de la participación del ser en los entes finitos y su relación con la esencia. A la luz de estos temas Derisi evalúa a varios de los autores del siglo XX, mostrándose muy crítico hacia las vertientes historicistas y hacia el existencialismo ateo.

Muestra en cambio sincero aprecio por autores como Marcel, y el espiritualismo cristiano francés e italiano, en autores como Michele F. Sciacca, otro de nuestros huéspedes en la década de 1950. Sus críticas a Max Scheler se basan fundamentalmente en la insuficiente concepción de la persona y en el carácter emocional de su teoría de los valores. También publicó un ensayo para establecer las distancias con *El último Heidegger* (1968).

La relación de Derisi con el agustinismo ha sido en general buena, tendiendo a formar un cierto frente de filosofía cristiana compartido. También tuvo una actitud dialogante, dentro de sus firmes convicciones, con autores argentinos espiritualistas, o al menos abiertos a la dimensión ontológica. Fundó la revista filosófica *Sapientia*, y colaboró en *Criterio*, *Estudios y Humanidades*. Fue también uno de los fundadores de la Sociedad Tomista Argentina.

Tampoco dejó de ocuparse del tema del lenguaje en su obra *La palabra* (1978). Profundizó luego temas gnoseológi-

cos y metafísicos en *Estudios de Metafísica y Gnoseología* (1985). No dejó escritos específicos sobre filosofía política, pero trató abundantemente el tema de la cultura y la necesidad de defender y acrecentar el humanismo.

Como puede verse, desde el punto de vista cuantitativo la obra escrita de Mons. Derisi es muy vasta, mostrándose, también en este aspecto, como uno de los fundadores de la Universidad Católica Argentina en su orientación intelectual y cultural.

### MONSEÑOR GUILLERMO BLANCO

A una mirada superficial la figura de Mons. Blanco podría considerarse como la de un colaborador estrecho de Monseñor Derisi, y en el plano filosófico como un discípulo muy cercano a él. Sin embargo, como suele suceder en las vidas de cualquier persona no siempre la imagen exterior refleja la totalidad y la profundidad de su identidad.

Es verdad que Mons. Blanco acompañó a Mons Derisi tanto en la labor de la Fundación de la Universidad Católica, siendo de hecho su sucesor en el cargo de Rector, como en la enseñanza de la Filosofía en el Seminario de la Arquidiócesis de La Plata y en la Facultad de Filosofía de la UCA. También lo es que ambos fueron tomistas y coincidieron en la línea interna dentro de dicho movimiento.

Sin embargo hay aspectos originales en su obra como pensador que me gustaría destacar. Uno de ellos es que, perteneciendo a una generación más joven, vivió un período que sólo en parte coincide con el de Derisi.

Para aclarar mejor esto es bueno completar el cuadro de referencia de la situación cultural argentina que inició a propósito de su predecesor. A las dos primeras etapas que hemos descrito, hay que añadir otras dos, la primera de las cuales fue vivida por ambos protagonistas, mientras que la segunda pertenece más bien a la época en que Mons. Blanco ejerció su rectorado, y aun después hasta el año pasado.

Después del Congreso Filosófico de Mendoza, el pensamiento argentino vive una configuración cultural caracterizada por la *centralidad dada al tema del hombre*. En 1952 apareció

la primera edición del libro homónimo (*Teoría del hombre*) de Francisco Romero, que puede considerarse un clásico de la producción filosófica argentina. Romero además se caracterizó por dos iniciativas muy importantes: la de ampliar las relaciones con otros filósofos latinoamericanos, y la de buscar llevar la filosofía argentina a un nivel de lo que él llamó «normalidad». Un nombre cercano a él fue Eugenio Pucciarelli, iniciador de los estudios husserlianos y diltheyanos y fundador de la prestigiosa revista *Cuadernos de Filosofía*. La temática existencial también continuó su camino agregándose la creciente influencia de Jaspers, de Heidegger y la de Sartre.

Mons. Blanco se dedicó de lleno al estudio de la *antropología filosófica*, ubicándose en este sentido en el contexto argentino. Sus múltiples ocupaciones de dirección académica como Decano y como colaborador en la gestión de la Universidad, no le permitieron abundar en la publicación de libros de investigación. Pero fue un ejemplo eminente del investigador-maestro, del pensador que buscaba, leía autores tomistas y de otras escuelas, se mantenía al tanto del movimiento filosófico de su época, pero expresaba su pensamiento ante todo en la docencia. No fue un docente repetitivo y rutinario, sino el dotado de perfiles realmente originales. Por suerte el largo camino en la enseñanza de la filosofía logró concretarse en una obra maestra de didáctica filosófica, en el sentido más noble del término, el *Curso de Antropología Filosófica*. Contrariamente a lo que se piensa, los buenos manuales universitarios son un género que requiere un gran conocimiento del campo que se estudia y un arte muy elaborado en la forma de exposición, clara y sólida al mismo tiempo. El *Curso de Antropología Filosófica* toma desde el inicio una posición frente a la discusión suscitada en torno a su lugar en la filosofía. Ya desde la obra de Max Scheler, Gehlen, Nicolai Hartmann, Cassirer, la filosofía se había inclinado a un resurgimiento de esta disciplina en un medio en el que los residuos neoidealistas, el existencialismo en boga (recuérdese la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger) y la antropología empírica basada en la investigación bio-etnológica, habían causado no poca confusión al respecto.

Dentro de los hábitos de la neoescolástica se utilizaba hasta hacía poco tiempo la denominación de origen wolffiano de *Psychología rationalis*.

Blanco opta por el concepto de antropología filosófica, y lo explica abundantemente en su definición nominal y real. Consiguientemente ubica la disciplina en cuestión como una ciencia filosófica que constituye la cima de la filosofía natural (idea de remoto origen aristotélico) y preparadora de la metafísica, especialmente en el tema de la persona (no parte de la metafísica en sí misma como en el esquema wolffiano) y de la ética, que requiere de bases antropológicas y también metafísicas. Deslinda oportunamente dicha antropología de la antropología como ciencia positiva, ubicada en la frontera entre la biología y la etnología, demostrando un sólido conocimiento de los avances que en estos campos se había ido haciendo durante el siglo XX.

En fidelidad a las raíces tomistas y aristotélicas de su enfoque, da Blanco amplio espacio al tratamiento del tema de la vida, manteniéndose en la concepción clásica de la misma incluyendo la doctrina de los grados de vida. Y a propósito de este tema, va presentando las diferencias con el vitalismo de los enfoques de Nietzsche y Bergson, instruyendo de paso al lector en nociones fundamentales de la historia filosófica del último siglo.

Apoyado en esa base aborda luego el tema de la definición del hombre explicitando el verdadero sentido de la expresión «animal racional», y ampliando el diálogo y la discusión con autores de la filosofía de la existencia, u otros derivados de posiciones neoidealistas o materialistas. Una de las partes más sustanciosas del tratado es la referente a las potencias, donde se defiende el sentido de su distinción, pero se evita una concepción meramente estática de las mismas, poniéndolas en dinamismo e interacción entre ellas y con el mundo circundante. En este tema el lector puede disfrutar de incursiones muy interesantes sobre la evolución histórica de la teoría de las potencias, desde los comentaristas de Aristóteles a los modernos Tetens y Brentano, y las nuevas propuestas de la ciencia empírico-psicológica. Reveladora al respecto es la parte dedicada a la sensación y a la percepción, con el diálogo con varios represen-

tantes de la psicología. Muy rica y actualizada es también la sección dedicada a los sentidos internos, incorporando el tema de la *cogitativa*, renovado desde la década de 1960 por algunos autores tomistas.

Pero más decisiva es por cierto la parte dedicada al estudio de la *inteligencia humana*, rasgo que lo acerca a mons. Derisi. Los temas clásicos del *intellectus possibilis* y del *intellectus agens* son tratados de un modo que no debilita la unidad del intelecto de cada persona en cuanto tal ni la del ser humano en general. En este aspecto el lector ve entre líneas la importancia dada por Santo Tomás, en la *Summa Contra Gentiles*, a la refutación del averroísmo y del alejandrinismo, textos que Mons Blanco comentó también en sus clases de lectura de textos medievales.

Finalmente, el tema del *alma humana* corona toda la concepción del hombre. En una época en que algunos, incluso formados en las filas del neotomismo, han cedido en demasía a las tentaciones de debilitar el tratamiento de la «substancia espiritual», tal como denomina Santo Tomás al alma, unida a la condición de forma del cuerpo en unidad substancial, por un infundado temor de ser acusados de dualismo antropológico, Blanco saca las conclusiones de su estudio de la inteligencia como modo superior de vida y de la voluntad libre, afirmando la espiritualidad del alma en la unidad del ser humano.

El tema específico de la *persona* es considerado por nuestro autor como una suerte de puente entre la antropología filosófica y la metafísica. Como filósofo cristiano, por otra parte, no evita cuando se presenta la ocasión ejemplificar con temas abiertos a la teología y a la revelación.

El conjunto brilla por su claridad y su profundidad, a la que colabora no poco también la misma presentación tipográfica de los temas que en los manuales de buen nivel cumple un papel nada desdeñable.

Quisiera señalar en fin otros temas filosóficos que ocuparon la actividad de Mons. Blanco. Uno es la traducción de una obra importante de Maritain sobre la *Situación de la poesía*, lo que nos da una pauta del interés de Blanco por los temas estéticos y los temas del lenguaje, y su estima por la línea mari-

teniana. Particularmente las referencias a la filosofía del lenguaje están también presentes en el *Curso de antropología*.

Otro tema al que dedicó la mayor atención ha sido el de la *educación*, en sus ensayos, discursos y criterios para la organización de la Universidad, demostrando en esto una intención, por lo demás típica de su estilo, de unir la fidelidad a la tradición del pensamiento cristiano con las ideas modernas evaluadas con sabiduría y perspicacia. Alentó particularmente la estima por las ciencias empíricas y por un diálogo de las mismas con la filosofía. Consideró a esta última no como una ciencia dominadora, que desconociera la legítima autonomía de las demás ciencias, sino más bien como la mediadora de un diálogo fructífero con todas las ramas del saber, criterio que lo guió en la dirección del *Instituto para la Integración del Saber*.

Faltaría decir una palabra acerca del contexto de la filosofía argentina en el último tramo de su vida y su actividad. Después de la configuración que giró en torno al tema del hombre, creció la influencia de Heidegger, incluso en algunos representantes de la filosofía cercana al cristianismo, las ciencias humanas y sociales tuvieron un enorme desarrollo provocando un saludable diálogo de la filosofía en torno a sus resultados, cambió también el planteo de la relación filosofía-teología, y en el campo laicista fue penetrando la influencia de Sartre, y del neomarxismo. Entró en la escena la temática de la filosofía de la liberación.

Monseñor Blanco mantuvo ante estos hechos una franca serenidad, evitando las polémicas estériles y los conflictos. Observó un consejo que se encuentra en una de las *Cartas* del Pseudo-Dionisio, cuando recomienda al pensador cristiano preocuparse por la búsqueda sincera y honesta de la verdad, sin polemizar tanto con los que piensan distinto.

En suma, vemos en Mons. Blanco un ejemplo eminente de pensador filosófico que volcó sus meditaciones y su saber a la enseñanza —para lo cual se requiere una notable sabiduría— sin querer imponer por la fuerza sus convicciones y sus tesis. Fue un tomista no temeroso, que evitó transformar la filosofía en un instrumento ideológico o apologético, un buscador de la verdad firme pero siempre respetuoso, amable y hasta sonrien-

te. Un hombre intelectualmente generoso, tanto por el respeto a los autores como por el aliento dado a investigadores más jóvenes.

En cuanto hombre de acción y de gobierno demostró una gran coherencia con su enseñanza, llevando la Universidad Católica al inicio de un período fecundo de expansión, manteniendo un gran respeto por las personas y alentando siempre a cuantos se animaban a aportar elementos nuevos de investigación y de «producción del conocimiento», yendo más allá de una simple divulgación. Le debemos por ello una profunda gratitud.

**Notas**  
**y**  
**comentarios**

LEO J. ELDERS, SVD

*Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen*

*Holanda*  
*elders@tiscali.nl*

## SANTO TOMÁS Y EL GNOSTICISMO

### 1. Breve descripción

El siglo segundo de nuestra época se caracterizó por una cierta complacencia en la grandeza de la civilización romana, en su poder y la seguridad que ofrecía. Era un tiempo de prosperidad; se fundaron escuelas en diversas ciudades de las provincias del imperio. El emperador Marco Aurelio estableció en Atenas una universidad internacional con cuatro cátedras, una para cada una de las cuatro grandes escuelas de filosofía. Hubo también un renacimiento de los estudios de medicina, de astronomía y de óptica. Pero, por otra parte, los estudios no se caracterizaban por su originalidad. Apenas se produjeron ideas verdaderamente nuevas. Pero, en cuanto a la vida religiosa se podía observar un interés mayor en la religión, sobre todo en el deseo de hacer una experiencia personal de lo que se pensaba que era lo divino. La religión imperial exigía solamente una cierta lealtad y presentaba una mezcla de dioses de los que no se sabía bien qué eran y, mientras que los filósofos no daban explicaciones satisfactorias de las cuestiones sobre la naturaleza de la divinidad, la gente iba a buscar respuestas en otra parte y estaba deseosa de revelaciones. El pitagorismo y los hechos supuestamente milagrosos de Apolonio de Tyane eran de esta clase. Se buscaban, también, indicaciones en los dichos de los

profetas de Israel y los sabios de la India y se difundieron los así llamados apócrifos de Pitágoras. Un caso interesante es el del filósofo Numenio, que vivía en Siria y más tarde en Egipto. Este pensador religioso había estudiado los sabios de Persia, Babilonia, Israel y Egipto y llegó a ser el padre de la así llamada teología negativa<sup>1</sup>. El Egipto de entonces era considerado como un hogar del pensamiento religioso. Se suponía que los griegos, incluso Pitágoras y Platón, fueron a Egipto para descubrir allí la sabiduría.

En cuanto a la idea de lo divino, en el siglo segundo muchos aceptaban la transcendencia de un Dios supremo, el *prótos theós* distinto del *Noûs*, lo divino en el mundo. El mismo está por encima de lo que podemos conocer de Él. Por consiguiente, la teología resultará negativa y no se podrán describir los atributos divinos. En el siglo primero, los filósofos de la Academia y los Aristotélicos habían realizado la transposición del mundo de las ideas (como era concebido por Platón) a la mente del Dios supremo pero, en otro terreno dominaba el dualismo, sobre todo en la pseudo-filosofía de los gnósticos. En cuanto a los neo-platónicos, su pensamiento se movía más bien hacia un monismo. Aparece, por ejemplo, la concepción del mal como una privación, una concepción fuertemente promovida por los autores cristianos, pues antes de la creación no había nada y Dios, siendo bueno, no crea el mal. Por consiguiente, el mal es algo negativo, una privación. El neo-platonismo, en general, se movía en la dirección de un monismo religioso y ponía de relieve el parentesco del hombre con lo divino<sup>2</sup>. Pero, entre los platónicos crecía la hostilidad contra la doctrina cristiana. En el siglo tercero, Porfirio y Longino impugnaron a los cristianos.

En la gnosis se pensaba que, por medio de la magia, se podía entrar en contacto con las fuerzas secretas del universo. El mago más famoso fue Zoroastro. La palabra *gnosis* expresa la manera de ponerse en contacto con esta ciencia religiosa de

---

<sup>1</sup> Cf. DODDS, E.R., «Numenius», en *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Geneva, 1060, 4 32

<sup>2</sup> E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

lo divino y participar de ella. En Egipto, se escribieron los tratados de Hermès Trismegisto, llamado también Thoth, el mensajero del cielo. Contenían doctrinas sobre temas variados, como astrología, medicina astrológica, fórmulas de magia, textos de teosofía, una mitología de los planetas, etc. En ciertos textos se dice que el mundo está penetrado por la divinidad, en otros que es fundamentalmente malo y que deberíamos huir de la materia para llegar a Dios. La oniromancia estaba también de moda. Como escribe el P. Festugière ya no se distinguía entre ciencia y religión. La gnosis no es un saber racional, sino que es más bien una cierta forma de piedad con sus fórmulas de oración y su propia práctica ascética. Ejercía influencia sobre los espíritus poco formados y ansiosos de novedades. Los gnósticos elaboraron una mitología de los planetas. Mientras que Aristóteles en sus estudios de la naturaleza coleccionaba hechos, los ordenaba y buscaba las causas para alcanzar la máxima inteligibilidad, en la pseudo-ciencia de la gnosis se aspiraba a fines prácticos y se buscaban fuerzas secretas, sobre todo en ciertas plantas<sup>3</sup> para utilizarlas<sup>4</sup>.

En cuanto a la doctrina del alma, se pensaba que esta había surgido de Dios o, por lo menos, que se había desprendido de las ideas o estrellas cuando Dios le inspiró su aliento. Se encarnó como consecuencia de un pecado. La vida en la tierra sirve para ponerla a prueba y mejorarla. Según algunos gnósticos, el hombre tendría dos almas, pues también existiría un alma mala que Dios no ha hecho, y que es la que comete los pecados. El alma buena debe volver al cielo<sup>5</sup>. Pero se encuentra también la teoría de la metempsicosis. Además, en los diferentes sistemas del pensamiento gnóstico las cosas reciben su existencia de un principio superior, llamado el demiurgo. Se habla también de un principio femenino que es la causa de la multiplicidad y de la diferencia<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup>DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956, p. 246s.

<sup>4</sup>FESTUGIÈRE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie*, Paris, 1950, p. 84.

<sup>5</sup>FESTUGIÈRE, A.J., *Le révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme*, Paris, 1952.

<sup>6</sup>DILLON, J., *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 396.

La palabra *gnóstico* fue empleada por los paganos que se acercaron a la fe cristiana y decían que habían encontrado un nuevo saber. San Ireneo escribe que los seguidores de un cierto Carpócrates se llamaban gnósticos<sup>7</sup>. Clemente de Alejandría, hablando de los seguidores de un cierto Pródico, dice que ellos también se consideraban gnósticos<sup>8</sup>. Pero el nombre ha sido utilizado posiblemente además por filósofos no cristianos. En su *Vida de Plotino*, Porfirio menciona a ciertos *gnósticos* que, probablemente, no tenían afinidad con el cristianismo.

En el occidente el gran adversario de los gnósticos fue San Ireneo, quien expuso el método para refutar las teorías de los gnósticos y proteger a los cristianos: debemos insistir en lo que enseña la Sagrada Escritura; mostrar la verdadera tradición de la Iglesia, y recurrir a la razón.

### Tomás y el dualismo

Desde los tiempos de Pitágoras una fuerte corriente de dualismo estaba presente en la filosofía griega. Los diez contrarios, como luz y tinieblas, el bien y el mal, son formas de la oposición fundamental entre el límite y lo ilimitado o entre lo par y lo impar. Es famosa también la teoría de Empédocles de dos fuerzas cósmicas antagónicas, el amor y el odio<sup>9</sup>. En el *Timeo* de Platón se encuentra la semilla de la teoría de una materia antagónica al Bien, la *χώρα* o el espacio caracterizado por un movimiento desordenado, llamada también lo Grande y lo Pequeño o la Díada indeterminada. Es esta teoría la que va a determinar la doctrina de la materia mala en la gnosis helénica<sup>10</sup>. La materia es a veces identificada con un alma mala. En el platonismo, el demiurgo no es la causa de la materia y, por tanto, no se puede hablar de creación del mundo por el demiurgo en el sentido estricto de la palabra<sup>11</sup>. Para muchos

<sup>7</sup> *Adversus haereses*, I, c. 25 (PG 7,1, p. 685).

<sup>8</sup> *Stromateis*, III, 4, 30.

<sup>9</sup> Hipólito sugiere que Empédocles había tomado su teoría del amor y del odio de Zoroaster (1,2,12)

<sup>10</sup> En el *Político* 269-270 se lee que el mundo de por sí se mueve hacia un estado de desorden.

<sup>11</sup> *De articulis fidei*, n.601: «... error Platonis et Anaxagoræ qui posuerunt mundum factum a Deo, sed ex materia præiacenti».

gnósticos orientales la materia provenía de una degradación de un alma, opinión combatida ya por el apóstol Juan con su afirmación que el Verbo divino se hizo carne.

Los gentiles que se convirtieron a la fe a veces conservaban modos de pensar de este paganismo. En su *Carta a los Colosenses*, San Pablo advierte a sus lectores que no se dejen engañar por opiniones filosóficas falaces y vanas, fundadas en los elementos del mundo (2,8), en alusión a las opiniones que circulaban en el ambiente teosófico de la época.

### Los gnósticos mencionados por Tomás

En la época de santo Tomás el gnosticismo en cuanto tal ya no era un problema de gran actualidad, a excepción de su presencia en las herejías de los Albigenses y Cátaros. Estas herejías, que se desarrollaron sobre todo en el sur de Francia, parecen ser una forma de neo-maniqueísmo. En cuanto a sus doctrinas, profesaban un tipo de dualismo; la materia es considerada como mala. Conservaban los nombres del Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero consideraban al Hijo como una creatura, y al Espíritu Santo como algo todavía inferior. Cristo tuvo solamente un cuerpo aparente al que María no había dado la vida. Rechazaban el Antiguo Testamento, con excepción de los libros de los Profetas.

En cuanto a los gnósticos de los primeros siglos, Tomás los conoce por los escritos de San Ireneo, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo y otros Padres o autores de los primeros siglos de la Iglesia. En particular en su *Catena aurea* de los cuatro Evangelios menciona los siguientes nombres:

Basílides es recordado seis veces. Cuatro citas se encuentran en *La Catena aurea* de los Evangelios de Mateo y de Lucas. En la *Catena aurea in Lucam*, c.10, lc.8 se dice que Basílides se atrevió a escribir un evangelio. En *Mateo 22*, 34 un fariseo pregunta a Jesús, ¿cuál es el más grande mandamiento de la Ley? Jesús responde citando *Deuteronomio 6,4* y *Levítico 19, 18*, confirmando así el valor del Antiguo Testamento. Tomás escribe que esta respuesta refuta a quienes siguen a Valentino, Basílides y Marción que rechazaban el Antiguo Testamento. En la *Catena in Matthæum*, c.24, 23, se

citan las palabras de Jesús: «Si uno dice: Mirad, aquí está el Mesías, no lo creáis»; estas palabras según San Jerónimo se aplican a Valentino y Basíledes. Basíledes enseñaba que hay tres mundos puestos el uno encima del otro: el hipercosmos, el mundo sobrelunar, el mundo sublunar.

Marción es mencionado veintidós veces en las obras de Santo Tomás. Según Marción, Cristo habría traído su cuerpo del cielo y no de la Virgen. Valentino, por su parte, pensaba que el cuerpo de Cristo no era un cuerpo verdadero, sino un fantasma sin carne<sup>12</sup>. Jesús mismo habría negado que tuviese una madre en *Mt.* 12<sup>13</sup>. Citando a san Jerónimo, Tomás dice que Marción y los Maniqueos que rechazaban el Antiguo Testamento, habrían tenido que saber que Jesús era el verdadero hijo de David y que, por eso, nació con un cuerpo humano verdadero<sup>14</sup>. En el evangelio, cuando Jesús dice que nadie conoce al Padre sino el Hijo, lo hace refiriéndose a Marción quien hablaba de un dios ignoto. Tomás se apoya aquí en las palabras de san Juan Crisóstomo<sup>15</sup>. En esta *Catena*, c. 24, lección 11, se dice que Marción rechazaba el matrimonio. Lo mismo es confirmado por una cita de la *Catena in Ioannem*, c. 2, lc.1, donde un texto de Beda recuerda que Marción y Tatiano condenaban igualmente el matrimonio. En su *Sermón 41*, Agustín escribe que la presencia de Jesús y María en las bodas de Canaán muestra que la teoría de Tatiano, Marción y otros que rechazaban el matrimonio, es condenable<sup>16</sup>. Respecto a la parábola de la perla preciosa, Jerónimo escribe que Marción no ha sabido ver que la perla significa la Ley y los Profetas<sup>17</sup>. La parábola de la levadura (*Mt.* 16, 5-12) significa, igualmente, que el fermento de las herejías de Marción, Valentino y otros es peligrosísimo<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> *Scriptum in III. Sent.*, 2, 1, 3 B. En la *Catena in Matth.*, c.2, lc. 5 Crisóstomo nos dice que Marción negó que Cristo tenía un verdadero cuerpo humano.

<sup>13</sup> *Catena in Matth.* c. 12, lc. 15.

<sup>14</sup> *Catena in Mathaeum*, c.9, lc 6.

<sup>15</sup> *Op.cit.*, c. 11, lc. 9.

<sup>16</sup> *Catena in Ioan.*, c. 2, lc. 1.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, c.13, lc. 10.

<sup>18</sup> *Op.cit.*, c. 16, lc. 2 & 6.

Marción negaba la pasión de Cristo pero, escribe Crisóstomo, aboga en favor de su realidad como acontecimiento histórico, por el hecho que huyeran los apóstoles. Por las palabras de Jesús en la cruz, «He ahí tu madre», es rechazada la teoría desvergonzada de Marción quien afirmaba que Jesús no tenía madre<sup>19</sup>. Una fuente de informaciones sobre Marción la encontramos en el capítulo segundo del libro de Genadio *De ecclesiasticis dogmatibus*. Marción hace suya la teoría de Valentino según la cual el dios bueno se distingue de un dios severo, que castiga a los hombres<sup>20</sup>. Marción tampoco admitía la divinidad de Cristo. Marción, Valentino y Basíledes que rechazaban el Antiguo Testamento, no reconocían que debemos amar a Dios sobre todo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos<sup>21</sup>. Epifanio menciona un evangelio publicado por Marción en el que Jesús no dice «te doy gracias, Padre» sino más bien: «te doy gracias, Señor del cielo»<sup>22</sup>.

Valentino enseñaba en Roma entre los años 130 y 160. Sus cursos solían ser frecuentados por muchos discípulos. Una doctrina central de Valentino era que nuestro mundo era el producto de un ser maligno, y resultó de una caída. Sostiene que habría un dios bueno y un dios malo que se opondrían entre ellos<sup>23</sup>. En su *Refutatio omnium Hæresium*, Hipólito de Roma escribe que Valentino hizo suya la doctrina pitagórico-platónica de la mónada: el primer principio es la mónada, que es ingénita e impasible. El Padre engendra el *nous* y la verdad (*alétheia*). El *nous* es la madre de la serie de diez *eones*, que ofreció al Padre como el don más magnífico. El último *eon* es *sofía*, el hombre, que cometió un pecado en su deseo de conocer su origen, es decir, al Padre; se había insertado una dosis de *pneuma* sin que lo supiera. Por eso podía iniciar el proceso de su salvación y subir hasta el *pleroma*. La gnosis de Valentino sería de índole pitagórica. Hipólito menciona varias herejías respecto de la naturaleza divina de Cristo, de su verdadera naturaleza

<sup>19</sup> *Op.cit.*, c.12, lc. 12; c. 19, 8 c. 26, lc.9.

<sup>20</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 140.

<sup>21</sup> *Catena in Lucam*, c. 16, lc. 6. cf. c.10, lc. 8: Jesús dice que todo esto está en la Ley y los Profetas, una clara refutación de Marción, Valentino y Basíledes, que echaron el matrimonio.

<sup>22</sup> *Catena in Lucam*, c. 10, lc. 6.

<sup>23</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 140: «Dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum et alium esse Deum iustum qui punit» (cf. Agustín, *De hæresibus*, 21,22).

humana y también de la unión de ambas. San Ireneo trata de la gnosis de Valentino en el primer libro de su *Adversus hæreses*.

El nombre de Valentino se encuentra citado cuarenta y nueve veces en las obras de Tomás. Una fuente importante de información sobre Valentino para Tomás es el *De hæresibus* de san Agustín que menciona a Valentino entre los que niegan la humanidad de Cristo: Cristo no habría tomado un cuerpo humano de la Virgen María, sino que habría traído del cielo un cuerpo espiritual, o más bien un cuerpo imaginario. No le convenía tomar un cuerpo de la Virgen ya que todo lo que hay en la tierra ha sido hecho por el diablo<sup>24</sup>. La ocasión de este error habría sido la respuesta de Jesús a Nicodemo: «Nadie ha subido al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo»<sup>25</sup>, y un texto de san Pablo: «¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?»<sup>26</sup>. En cuanto a la procesión del Verbo de Dios, esta sería por medio de una *prolatio*, es decir una cierta extensión del Padre<sup>27</sup>. Tomás insiste en el hecho de que el cuerpo humano necesita una determinada materia y que la teoría de un cuerpo espiritual no puede explicar la forma física de Jesús<sup>28</sup>. En conformidad con sus teorías Valentino también niega el dogma de la resurrección del cuerpo<sup>29</sup>. Según Jerónimo, nuestro autor habría citado la parábola del sembrador, donde se habla de tierra buena, del camino, las piedras, las espinas, para distinguir entre tres naturalezas, una espiritual, otra animal, y una tercera terrena, pero de esta manera no se mencionan más que tres tipos de suelo, mientras que en la parábola Cristo habla de cuatro<sup>30</sup>. Según Valentino debemos ser salvados por una iluminación. Tomás considera a Basílides, Marción y Valentino como herejes, y se refiere a la prevención de guardarse de la levadura de los fariseos y saduceos, para hacer notar que un poco de fermento penetraría toda la masa (*Mt.* 16, 6).

<sup>24</sup> Véase n.12. San Agustín, *op.cit.*, c.8, 10. Tomás cita otras obras, como el *Contra Faustum, Liber 83 Quæst., De Trinitate*, y se refiere a Cirilo Alex., Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo etc. *Cf. Catena in Lucam*, c. 2, lc. 6.

<sup>25</sup> *Juan* 3, 13. *ScG*, 4, 30

<sup>26</sup> *2 Cor.*, 6, 14..

<sup>27</sup> *ScG*, I, 34, 2.

<sup>28</sup> *ST*, III, 5, 2 y *Summa contra Gentiles*, IV, 30

<sup>29</sup> *De articulis fidei*, 1.

<sup>30</sup> Tomás en *Catena in Matth.*, c. 13, lc. 1.

En cuanto al maniqueísmo, el fundador de esta secta religiosa y filosófica es un cierto Mani, nacido en el 216 de origen persa, que se estableció en Babilonia. Su doctrina se difundió sobre todo en el norte de África, pero en el siglo cuarto, tuvo seguidores también en Italia. Todo el pensamiento de Mani está marcado por el dualismo. Los cristianos consideraban su doctrina como una herejía. En su juventud, San Agustín fue un seguidor del maniqueísmo, pero más tarde lo combatió. En sentido estricto, el maniqueísmo no pertenece a la gnosis del segundo siglo, pero Santo Tomás lo asocia frecuentemente con la gnosis de Valentino y Marción. En sus obras, Santo Tomás menciona más de 260 veces teorías de los maniqueos, que en parte coinciden con las de Valentino.

La doctrina de los Maniqueos está marcada por un fuerte dualismo. Según ellos, hay dos primeros principios, sin que uno dependa del otro<sup>31</sup>. Se equivocaron, escribe Tomás, respecto de la naturaleza de los seres que son las primeras causas<sup>32</sup>. Según Mani, hay un Dios supremo que es bueno y otro que es malo. El dios bueno crea solamente las mejores criaturas espirituales<sup>33</sup>. Las cosas materiales, por contrario, han sido hechas por el dios malo a quien están sometidas<sup>34</sup>. Tomás considera materialistas a los Maniqueos a causa de su teoría de que Dios es una luz corporal<sup>35</sup>. El dios malo es el dios del Antiguo Testamento, un principio de tinieblas. El dios bueno es una sustancia infinita de luz que se difunde en el espacio<sup>36</sup>. Las criaturas tienen en su ser una cantidad de mal mezclado con el bien de ellas<sup>37</sup>. En los hombres solamente el alma procede del dios bueno, mientras que el cuerpo humano es el producto del segundo principio malo. De hecho, los cuerpos naturales no son creados por el dios bueno<sup>38</sup>. Las almas humanas han sido creadas desde toda la eternidad y pasan de un cuerpo a otro<sup>39</sup>;

<sup>31</sup> *ScG.*, I, 42.

<sup>32</sup> *De substantiis separatis*, c.17.

<sup>33</sup> *QD de potentia*, q.3, a.16; *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a.2.

<sup>34</sup> *ScG.*, II, 44; III, 7; *ST*, I, 8, 3; *In 3 Sent.*, d. 2, q.1, a. 3: «*Omnia visibilia ex diabolo*».

<sup>35</sup> *QD de malo*, q. 16, a. 1.

<sup>36</sup> *Op.cit.*, I, 20.

<sup>37</sup> *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1 ad 1.

<sup>38</sup> *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 4, l. 3

<sup>39</sup> *ScG.*, II, 38.

son partículas de la sustancia divina. En algunos textos, Tomás escribe que los Maniqueos negaban la voluntad libre del hombre y sostenían que el hombre peca necesariamente<sup>40</sup>. Ellos no veían que el mal pudiese alojarse en un ser que es por naturaleza bueno<sup>41</sup> y que el mal del pecado no excluye que la naturaleza del hombre sea buena<sup>42</sup>. Según ellos hay cosas que por su naturaleza son malas. Para los Maniqueos lo bueno y lo malo permanecen como opuestos en el ser humano<sup>43</sup>.

Estas teorías han influido en la interpretación que ellos daban de las verdades fundamentales de la fe. En numerosos textos, Tomás refiere cómo, según los Maniqueos, Cristo no tendría un cuerpo verdadero, y que por consiguiente no nació de la Virgen<sup>44</sup>. Tampoco sufrió en la cruz. El cuerpo de Cristo sería como un fantasma<sup>45</sup>. Otro tema importante es que el Dios del Antiguo Testamento no sería el Padre de Jesucristo, y no es el Dios verdadero. Los Maniqueos niegan también que todo haya sido creado por el Hijo de Dios<sup>46</sup>. Los Maniqueos condenan el matrimonio. En la *Catena aurea* de Tomás hay abundantes referencias a las doctrinas de los maniqueos.

Porfirio, nativo de Tiro (234 - 304 o 305) es conocido por su edición de las obras de Plotino, su comentario del libro de las *Categorías* de Aristóteles y su *Vida de Plotino*. Publicó un tratado en 15 libros contra los cristianos, en el que atacaba, entre otras cuestiones, la veracidad histórica de varios pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Su nombre aparece más de cien veces en las obras de Santo Tomás. Generalmente se trata de citas sobre cuestiones de la lógica, *v.gr.* la doctrina de los cinco universales, la definición de Porfirio del individuo como una colección de sus accidentes o la aserción de que todos los hombres son un solo hombre por la naturaleza que tienen en común<sup>47</sup>. Algunas referencias a sus obras conciernen a creencias religiosas. En su juventud Agustín creía descubrir

<sup>40</sup> *In II Sent.*, d.28, q. 1, a. 1; *QD de veritate*, q.24, a. 12.

<sup>41</sup> *ScG.*, III, 71

<sup>42</sup> *QD de malo*, q. 16, a. 4.

<sup>43</sup> *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1 ad 1.

<sup>44</sup> *De articulis fidei*.

<sup>45</sup> Agustín, *op.cit.*, c. 46.

<sup>46</sup> *Contra errores graecorum*, 2.

<sup>47</sup> *Compendium theol.: multi homines intelligantur quasi unus homo*.

en las obras de Platón y de Porfirio ciertas indicaciones de la doctrina del Verbo Divino nacido del Padre<sup>48</sup>, pero, en general, Porfirio fue un adversario belicoso de los cristianos.

Respecto a sus doctrinas religiosas, Tomás menciona que Porfirio trataba de reducir las causas de ciertos efectos que obran los magos a la virtud de los cuerpos celestiales<sup>49</sup>. Ciertos espíritus son engañosos y ayudan a los magos<sup>50</sup>. Lo mismo es confirmado por San Agustín quien escribe que, según Porfirio, los demonios tienen una naturaleza insidiosa, pero Tomás piensa que para Porfirio los demonios son así porque son animales con una u otra inclinación a un bien particular que en realidad no es bueno sino malo<sup>51</sup>. Otra doctrina mencionada es la que hay ciertos espíritus engañosos que imitan a los dioses<sup>52</sup>. Por ejemplo, los demonios sufrirían la influencia de los cuerpos celestiales, y también de algunas hierbas y de ciertos sonidos<sup>53</sup>. Tomás, al contrario, afirma que toda naturaleza es buena y que es imposible que una naturaleza tenga una inclinación al mal a no ser bajo el aspecto de un bien particular. A la cuestión si se puede constreñir a los demonios, lo que Porfirio parecía afirmar, Tomás contesta que los demonios no son compelidos, sino que intervienen cuando son invocados<sup>54</sup>. En cuanto al recurso a ciertas melodías, piedras o hierbas para solicitar la ayuda de los demonios, Tomás escribe que ciertos efectos que los demonios producen no pueden ser explicados por causas materiales<sup>55</sup>. Repetidas veces santo Tomás menciona la tesis de Porfirio que para ser feliz hay que huir de cualquier cuerpo<sup>56</sup>.

### **Sobre la influencia de los astros**

Otro punto en el que hay un cierto contacto con opiniones de los gnósticos es la teoría de la influencia de los astros sobre el hombre, teoría bastante difundida en la antigüedad: se

<sup>48</sup> *QD de veritate*, q. 10, a. 13.

<sup>49</sup> *De substantiis separatis*, 2.

<sup>50</sup> *ScG*, III, 107.

<sup>51</sup> *S.Th.*, I, 63, 4.

<sup>52</sup> *De substantiis separ.*, n.20.

<sup>53</sup> *S.Th.*, I, 115, 5 ad 3.

<sup>54</sup> *QD de potentia*, 6, 10, sc 2.

<sup>55</sup> *QD de malo*, 16, 1

<sup>56</sup> *S.Th.*, I

percibía una afinidad entre el universo y el destino del hombre. Santo Tomás nota que los egipcios y los sabios de Babilonia han observado atentamente los planetas y las estrellas y que de lo que ellos sostuvieron muchas *credulidades* llegaron hasta nosotros. Por lo visto Tomás hace una alusión a la influencia que los planetas ejercerían sobre la vida humana<sup>57</sup>. Él admite una cierta influencia de los planetas y estrellas sobre el cuerpo y eventualmente en las facultades sensitivas del hombre<sup>58</sup>. Sin embargo, la acción de los astros se modifica según la disposición de la materia<sup>59</sup>, pero las facultades sensitivas del hombre están sometidas a la razón<sup>60</sup>. Tomás cita en varios lugares la frase de Ptolomeo «*sapiens dominatur astris*»<sup>61</sup>.

Advierte, además, que no debe fiarse mucho en predicciones basadas en una presunta influencia de los astros pues existe el peligro de que los astrólogos padezcan la influencia de demonios<sup>62</sup>. Por otra parte, Tomás admite que durante el sueño el hombre es más sensible a influencias de arriba, como lo menciona en varios sitios<sup>63</sup>. También en su propia experiencia. Un ejemplo de ello es cuando debía preparar con toda prisa su lección inaugural para el magisterio de teología y no tenía idea de qué tema elegir. En esa situación Tomás tuvo un sueño en el que un dominico se le apareció sugiriéndole el tema de la lección inaugural.

Con esta referencia deseo terminar esta breve conferencia sobre la posición de Santo Tomás respecto al gnosticismo y a ciertas prácticas relacionadas, como la astrología. Santo Tomás rechaza con toda la tradición las teorías de los gnósticos, sin añadir argumentos o desenvolvimientos nuevos.

<sup>57</sup> *In II De caelo*, lc.1.

<sup>58</sup> *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a.2 ad 6 : los cuerpos celestiales ejercen una influencia sobre los cuerpos inferiores.

<sup>59</sup> *S.Th.* I, 115, 3 ad 4: «*effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis secundum diversam materiae dispositionem*».

<sup>60</sup> *Op.cit.*, II-II, 95, 5.

<sup>61</sup> *Op.cit.*, I-II, 9, 5 ad 3.

<sup>62</sup> *In II Sent.*, 15, 1, 3 ad 4 : «*...cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi, quamvis talibus praedictionibus non sit tutum nimis intendere*». Hay el peligro que los astrólogos sufran la influencia de demonios.

<sup>63</sup> *Expos. in evang. Matth.*, c. 2, lc .13, n. 207: «*in somniis dicitur apparere quia tunc homines ab actibus exterioribus cessant et talibus fit revelatio per angelos*».

GUILLERMO ALBERTO ROMERO

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

*Argentina*

*guillermoromero@fibertel.com*

## LA FE EN SAN JUAN DE LA CRUZ Y EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

### Introducción

«La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos»<sup>1</sup>, dice San Pablo en la Epístola a los Hebreos, y Santo Tomás en la Suma Teológica muestra que estas luminosas palabras encierran todos los elementos necesarios para alcanzar el concepto que nos permita entender nuestro tema. Es así que podemos distinguir a la fe de todos los demás actos que pertenecen al entendimiento, es decir que esta afirmación del Apóstol expresada no en forma de definición, al menos no en la forma que hubieran exigido Aristóteles y el mismo Santo Tomás, contiene todos los elementos de una definición conceptual como exigiría el Organon aristotélico. Porque al decir: *es la firme seguridad de lo que esperamos*, relaciona el acto de la fe con el fin, que es objeto de la voluntad, y al decir que es *la convicción de lo que no vemos*, lo relaciona con el entendimiento y lo distingue de todos los demás actos de éste, ya que la convicción se distingue de la opinión, de la sospecha y de la duda, y al decir *lo que no vemos* distingue el acto de fe respecto de la ciencia y del entendimiento. Hasta aquí Santo Tomás<sup>2</sup>.

¿Pero qué es la fe para el príncipe de los Místicos españoles? Karol Wojtyła, antes de calzarse las Sandalias del Pescador y convertirse en el Sumo Pontífice Juan Pablo II, con ocasión de hacer su tesis para el Doctorado de Teología, estu-

---

<sup>1</sup> Hb. 11-1.

<sup>2</sup> AQUINO, TOMÁS DE, *Summa Theol.*, 2-2. q. 4, 1 Sed contra.

dia la fe en San Juan de la Cruz y realiza un trabajo excelente que me ha servido de guía segura en mi estudio<sup>3</sup>.

La Fe se encuentra expresada de una u otra manera en toda la obra del Místico, pero voy a analizar los aspectos más salientes en los lugares donde examina más a fondo este tema. Voy a tratar en primer lugar de San Juan de la Cruz, y luego del Angélico Doctor.

## 1. La Fe en San Juan de la Cruz

En lo que se puede llamar la tetralogía del Doctor Místico, esto es, *La Subida al Monte Carmelo*, *La Noche oscura*, *El cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, San Juan trata acerca de la Fe de distintas maneras; pero en todas sus menciones considera un aspecto esencial en su concepción, y es que él reitera el llamarla «medio de unión del alma con Dios». «... esta manera de expresar la función propia de la fe, tan perceptible en Subida, se enrarece en Noche oscura, y desaparece casi por completo en Cántico espiritual y Llama de amor viva»<sup>4</sup>.

Es, en opinión del P. Bruno de Jesús María, como si el Doctor Místico hubiera querido destacar en las dos primeras partes de su tetralogía lo sobrenatural creado de las virtudes teologales y de los dones, mientras que en las dos restantes se preocupó de poner en relieve lo sobrenatural increado<sup>5</sup>.

Y es lo que se observa en cuanto vamos a los escritos del Santo, lo dice de modo directo: «La fe es medio para unir el alma con Dios», y también en expresiones similares en el mismo sentido como «acercarse a la unión»<sup>6</sup>, «enderezar el alma en fe a la divina unión»<sup>7</sup>, «caminar por la fe»<sup>8</sup>, «ir o subir por la fe»<sup>9</sup>, «la noche de la fe será mi guía»<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> WOJTYLA, KAROL, *La Fe según San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1999, 4ª edición.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>5</sup> BRUNO DE JESÚS MARÍA, *San Juan de la Cruz*, Madrid, 1943, p. 334.

<sup>6</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, Libro II, 4, 6, Madrid, BAC, 1964, quinta edición.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 26,11.

<sup>8</sup> *Subida* II, 1,1.

<sup>9</sup> *Idem*

<sup>10</sup> *Subida* II, 3,6

En donde más trata de la fe como medio de unión es en el libro segundo de la Subida del Monte Carmelo inclusive el título del libro es «La fe es el medio próximo para subir a la unión de Dios»<sup>11</sup>, “la fe es el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión del amor”<sup>12</sup>, “la fe es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios”<sup>13</sup>.

En Noche Oscura dice «Caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios»<sup>14</sup>.

La concepción de la fe como medio para la unión del alma con Dios nos lleva a reflexionar sobre el medio y el fin en categorías propiamente filosóficas y no de un modo antojadizo, pues San Juan de la Cruz tiene formación filosófica y teológica profunda. Estudió en la universidad de Salamanca y constan sus intervenciones en la Universidad de Baeza, y en los actos académicos de la universidad de Alcalá, y como bien decía Juan Evangelista, *era hombre que sabía muy bien teología escolástica y con ventaja teología positiva*. Los autores que han influido en su doctrina son entre otros Dionisio Areopagita, San Agustín, San Gregorio, Santo Tomás y San Bernardo entre otros.

Pero es el mismo San Juan de la Cruz quien se pondrá en esta tarea, dice en efecto en un texto de la Subida al Monte Carmelo: «Es pues regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ello se pueda conseguir el fin que se pretende. Pongo un ejemplo, si se debe juntar y unir el fuego con el madero. Es necesario que el calor que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde si quisiesen disponer al madero con otro medio que el propio, que es el calor, así como con aire, agua o tierra, sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego. De donde para que el

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, título del libro.

<sup>12</sup> *Subida* II, 9

<sup>13</sup> *Idem*

<sup>14</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, Noche Oscura II, 2,5.

entendimiento se pueda unir en esta vida con Dios necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con El y tiene con El próxima semejanza»<sup>15</sup>. Y sigue argumentando en esa línea. «Entre todas las criaturas superiores ni inferiores ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser,... todas ellas tienen como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita... Luego todas las criaturas no pueden servir de proporcionado medio al entendimiento para dar en Dios»<sup>16</sup>.

Completa la idea en el capítulo 9: «Ahora bien, para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión ha de quedar limpio y vacío de todo lo que reciba del sentido y desocupado de todo lo que pueda caer con claridad en el entendimiento puesto en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios porque es tanta la semejanza que hay entre ella (la fe) y Dios que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído; porque así como Dios es infinito así ella nos le propone infinito, así como es Trino y Uno nos le propone ella Trino y Uno, y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento; y así por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento. Y por tanto cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios»<sup>17</sup>.

Se ve en estos pasajes cómo nos muestra el teólogo místico la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, y la trascendencia de Dios y todo el orden sobrenatural.

Estos textos son muy valiosos, pues nos muestran lo que para el Santo significa «semejanza»: él acepta y se adapta a la verdad teológica que dice que entre Dios y las criaturas se da cierta semejanza en cuanto al ser (*in ratione essendi*), o sea, las criaturas son semejanza (análoga) de Dios en cuanto tienen

---

<sup>15</sup> *Subida* II 8,2

<sup>16</sup> *Subida* II 8,3

<sup>17</sup> *Subida*, II, 9,1.

ser. Lo que se niega es la « semejanza esencial»: entre lo que Dios es y lo que es cualquier criatura, no hay semejanza alguna sino infinita distancia. Esto significa que San Juan apunta directamente al plano de las esencias<sup>18</sup>.

Sus palabras repiten la fórmula del concilio Lateranense IV: «Entre el Creador y la criatura no puede establecerse tanta semejanza, que la desemejanza entre ellos no sea mayor»<sup>19</sup>.

En el texto citado de *Subida*, II, 8,3, breve pero denso, observamos la cuestión de la fe en el paso del orden entitativo al orden intencional. Karol Wojtyła muestra luminosamente el silogismo simplificado que expresa toda esta cuestión:

- (A) *[M]-Ninguna criatura vista en su constitutiva naturaleza, posee semejanza esencial con Dios.  
[m]-Mas tal semejanza es necesaria para ejercer la función de medio proporcionado de unión con Dios.  
[Concl.]-Por consiguiente ninguna criatura, en su ser natural, puede servir de medio proporcionado para la unión con Dios.*

Este primer silogismo se proyecta a toda la doctrina mística de San Juan de la Cruz. El segundo silogismo habla ya de la naturaleza de la fe.

- (B) *[M]-La fe sirve de medio proporcionado para la unión del entendimiento con Dios.  
[m]-Ahora bien, el medio proporcionado de unión con Dios debe poseer una semejanza esencial con Él.  
[Concl.]-Por lo tanto la fe posee tal semejanza con Dios. Es pues un medio poseedor de la «proporción de semejanza». O sea la semejanza esencial nos adentra en el orden de las esencias.*

Lo arriba expresado constituye la clave de bóveda de la «lógica mística» de San Juan de la Cruz.

<sup>18</sup> *Ibidem* 3, p. 27.

<sup>19</sup> «*Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (Denz. 432).

La naturaleza constitutiva de la fe es algo que asemeja a la divinidad, y esta semejanza expresa un orden propio respecto al entendimiento: La fe tiene valor de semejanza por su índole intelectual, y, en consecuencia, une esa potencia con Dios<sup>20</sup>. Una vez que la fe une el entendimiento con Dios, por la dinámica propia de la gracia la caridad se une a la voluntad, y la esperanza a la memoria. En cada virtud teologal debe actuar la unión con Dios en la potencia correspondiente.

La riqueza de contenido en la obra del Doctor Místico excede los límites de este estudio, no obstante voy a mencionar otros conceptos muy interesantes que guardan relación con nuestro tema y lo enriquecen.

Como dice Fr. Lucinio del SS. Sacramento, citado por Karol Wojtyla en su libro sobre San Juan de la Cruz, los tres primeros libros que integran la Subida del Monte Carmelo son la interpretación de los diez primeros versos (dos estrofas) de la Noche oscura, poema de San Juan de la Cruz en donde describe la purificación del alma por la gracia; en el texto de la *Subida* muestra la purificación activa, libro I del sentido; libro II del entendimiento; y libro III de la memoria y de la voluntad, que queda sin concluir. La idea de la noche para analizar la compleja psicología del alma bajo la influencia purificadora de la gracia, es la creación simbólica más original y fecunda del Dr. Místico.

La Noche oscura corresponde a la segunda interpretación de las tres primeras estrofas del poema, es la purificación pasiva del alma. El libro I Noche pasiva del sentido; libro II Noche pasiva del espíritu. El poema de la Noche oscura de San Juan de la Cruz contiene la substancia de la doctrina joánica de la purificación del alma por la gracia hasta el alto estado de la perfección, que aquí él llama unión del alma con Dios, y encabeza las *Canciones* con las siguientes palabras: *En que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por ESCURA NOCHE DE LA FE, en desnudez y purgación suya, a la unión del Amado.*

La Noche son en San Juan tres noches, porque «por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace

---

<sup>20</sup> *Ibidem* 3, p. 31 y 32.

el alma a la unión de Dios, en la primera deberá purgar los sentidos, ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía en negación de ellas, lo cual es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión que es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera por parte del término adonde va que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma o por mejor decir el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios»<sup>21</sup>.

San Juan dice en varios lugares que a la unión con Dios en el estado de perfección espiritual en esta vida sólo la supera la unión con Dios en la visión facial en el cielo.

Esta purificación del alma que ejerce la gracia produce primero en los sentidos (primera noche) luego en el espíritu, es decir en el entendimiento (segunda noche), como el cerrarse el ojo a la luz natural y abrirse a la luz sobrenatural, no por su propia potencia visiva —insuficiente— sino por la fuerza de la luz de la fe, luz sobrenatural que Dios ha dado al entendimiento. Este posee innata cierta potencia pasiva —es la que los escolásticos llaman *obediencial*— respecto a lo sobrenatural.

Es decir, se dispone sobrenaturalmente por la infusión divina y se torna capaz de recibir la luz de las verdades reveladas; luego con la inserción de un elemento objetivo (la verdad revelada) y subjetivo (la luz sobrenatural) se engendra la fe. Ésta es la génesis de la fe<sup>22</sup>. Quedaría mucho por decir sobre el Doctor Místico, pero se nos escapa por lo reducido de este trabajo.

## 2. La Fe en Santo Tomás de Aquino

En el Angélico la fe es estudiada y constituye un tratado en la IIª parte de la Suma, dentro del vasto lugar que le da el Santo en ella; es también estudiada en otras obras, pero aquí me voy a ceñir a su tratado de la Suma, donde ocupa el primer lugar entre las virtudes.

---

<sup>21</sup> *Subida*, I, 2,1.

<sup>22</sup> *Ibidem* 3, p. 66.

Tiene para Santo Tomás máximo valor una sistematización teológica de la fe. En el orden moral, porque la fe es la primera virtud teológica, raíz de toda participación divina en nosotros, que nos introduce en el mundo sobrenatural; en el plano dogmático, porque la luz de la fe es principio de todo el conocimiento teológico, y las verdades de la fe constituyen los principios de todas las conclusiones de la teología; es tan importante este tratado en el seno de la obra de Santo Tomás, que ha servido de modelo de sistematización para toda la teología futura.

En el comienzo de este trabajo transcribimos un texto de Tomás en torno a la definición de la fe, que es muy luminoso desde la perspectiva de una inteligencia de la naturaleza de esta virtud esencial. Nuestro autor desarrolla su teología en medio de un cambio cultural muy importante, en la Europa del siglo XIII habla de la fe de un modo distinto a los Padres de la Iglesia quienes se fundaban más en la experiencia de la fe, por eso para él tiene especial relevancia el estudio de esta virtud frente al mundo de su época con una vida cultural y universitaria muy activa.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de la fe para Tomás?

La primera parte de la respuesta es la que se dio al comienzo es decir, «La fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos»<sup>23</sup>, en donde se aprecia la verdad de la descripción que hace San Pablo en la Epístola a los Hebreos, pero más adelante en el mismo cuerpo del artículo propone el Angélico mismo una definición conceptual y dice en efecto: «Si alguno pues quiere poner estas palabras en forma de definición puede decir que la fe es el hábito de la mente, por el que se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve»<sup>24</sup>. Por tales palabras se distingue la fe de todos los demás actos que pertenecen al entendimiento, y las demás explicaciones no difieren de las que vimos al comienzo de este estudio. En otros lugares continúa afirmando que es un hábito del entendimiento, que es movido por imperio de la voluntad a asentir verdades sobre cosas que no ve, es virtud pues el enten-

---

<sup>23</sup> *Hb.*, 11-1

<sup>24</sup> AQUINO, THOMAS DE, *S. Th.* Lida. Q. 4 a.1

dimiento busca la verdad y es ésta la verdad sobre el fin último, y es su bien y la voluntad lo aprehende como tal e impera al entendimiento a aceptar y asentir.

### **Conclusión**

Doy por concluido este trabajo sobre la fe en estos dos enormes espíritus, no sin hacer las siguientes salvedades: le he dedicado una gran parte de este estudio a San Juan de la Cruz y muy poco a Santo Tomás, quien es el maestro de la distinción y armonía de razón y la fe, así como de la naturaleza y la gracia; eso se debió a que me pareció muy importante mostrar los aspectos más centrales y profundos del Doctor Místico, que son tal vez menos conocidos, y tenemos un límite en cuanto a la extensión de estas disertaciones que no debemos transgredir.

Una última digresión es que todo el tiempo que estuve trabajando en este tema me vino a la mente el silencio de Tomás en esos últimos meses, desde el éxtasis que tiene en diciembre de 1273, y el 7 de marzo de 1274 en que va al encuentro del Señor. Nos puede ayudar a entender su sentido profundo el meditar con San Juan de la Cruz:

*Quédeme y olvideme,  
El rostro recliné sobre el Amado;  
Cesó todo y déjeme  
Dejando mi cuidado  
Entre las azucenas olvidado.*

HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI

*Universidad del Museo Social Argentino*

*Argentina*

*hsanchezdeloria@gmail.com*

## EL GNOSTICISMO POLÍTICO

### 1. Introducción

El Sínodo de Obispos reunido en 2012 identificó como uno de los grandes desafíos para la evangelización de hoy día la aparición de nuevas formas de gnosis, a través de las cuales

«(...) la ciencia y la técnica corren el riesgo de transformarse en los nuevos ídolos del presente (...) es fácil hacer de la ciencia nuestra religión a la cual dirigir nuestras preguntas sobre la verdad y el sentido de la esperanza sabiendo que sólo recibiremos respuestas parciales e inadecuadas»<sup>1</sup>.

La gnosis o el gnosticismo alude a una serie de doctrinas cuyas huellas pueden rastrearse en el mundo antiguo comenzando con la gnosis mágico-vulgar y siguiendo con varios sistemas filosófico-teológicos más complejos y un tanto difusos también, especialmente a partir del siglo II, en las que se mezclan diferentes corrientes especulativas ya sea orientales, judías, griegas y cristianas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sínodo de los Obispos. XIII Asamblea General Ordinaria *La nueva evangelización para la transmisión de la Fe cristiana*, cap 1, p 6.

<sup>2</sup> Se distingue entre una gnosis mágico-vulgar representada por Simón el Mago (y sus discípulos) de Samaria al que se refiere el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles; una gnosis mitológica de la cual se conoce la obra *Pistis Sophia* producida por una secta de ese tipo y una gnosis especulativa, cuyos principales representantes fueron para la mayor parte de los autores Basilides, Carpócrates, Valentino y Marción. Plotino escribió uno de los tratados de sus *Eneadas* contra los gnósticos, sin distinguirlos de los cristianos en general a los que consideraba anti-helénicos. FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, 1991.

Los gnósticos se consideraban poseedores de un conocimiento o experiencia especial —de allí su nombre— profundo, salvador, cuyo propósito era reconducir a la humanidad a la región superior de la cual proviene el alma, esa chispa divina que entendían estaba prisionera en el cuerpo<sup>3</sup>.

La referencia a la gnosis por lo tanto es interesante, ya que ella ha sido vinculada al desarrollo de nuestras sociedades secularizadas fundamentalmente a partir del auge de la ilustración y el idealismo, en que habrían prevalecido una serie de movimientos de tono similar a aquellos grupos que desdeñaban la vulgaridad religiosa de la mayoría del pueblo<sup>4</sup>.

## 2. La política moderna

Para un estudioso del tema como Eric Voegelin (1901-1985)<sup>5</sup>, el ámbito público moderno está moldeado por movimientos políticos y corrientes de pensamiento (el humanismo liberal, el progresismo, el idealismo, el positivismo, el psicoa-

---

<sup>3</sup> Algunos Padres hablaron de la gnosis como el verdadero conocimiento de Jesucristo. Pero luego el término adquirió un sentido peyorativo cuando San Ireneo se refirió a los gnósticos como aquellos herejes que se consideraban maestros de doctrinas, pero de doctrinas compaginadas por ellos mismos al margen de la Escritura, ya que entendían que la salvación se obtenía a través del conocimiento de la chispa divina que existe en uno mismo y la redención de Cristo significaba despertarnos a ese conocimiento a fin de liberarnos de la materia. En 1946 se descubrió en Egipto, cerca de Nag Hammadi una biblioteca gnóstica en lengua copta. A partir de allí se conoció mucho más sobre la doctrina de los gnósticos. Mas allá de la variedad de las sectas existentes los gnósticos-cuya preocupación central era el mal en el mundo-sostenían que 1) Dios es inaccesible; 2) la creación no es *ex nihilo* sino por emanación, es decir que Dios se proyecta, se prolonga, se irradia en los seres, lo que lleva a postular una especie de panteísmo; 3) existen seres intermediarios, entes eternos divinos, los *eones*; 4) un *eon* es el demiurgo que se rebeló contra Dios y fue el creador del cosmos sensible y los cuerpos humanos; 5) por lo tanto la materia es mala y fuente del mal; 6) las personas tiene un componente malo, el cuerpo, y uno bueno el alma o psiqué que proviene de la divinidad, de allí la permanente tensión y lucha contra Dios y 7) Cristo es otro *eon* (con cuerpo aparente) cuya redención consistió en darnos a conocer el conocimiento preciso que nos libraría de la materia. KUNSTZMANN, R-DUBOIS, J.D. *Nag Hammadi, evangelio de Tomás. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1998.

<sup>4</sup> Sobre los movimientos gnósticos modernos puede verse VÖGELIN, ERIC, «The New Science of Politics», University of Chicago Press, 1952; *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968; *Los movimientos gnósticos de masas como sucedáneos de la religión*, Madrid, 1966; *Ciencia, política y gnosticismo*, Madrid, Rialp, 1973; LUBAC, HENRI DE, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1990; GALVAO DE SOUZA, J.; LEMA GARCÍA, C; FRAGA TEIXEIRA DE CARVALHO, J, «Dicionário de Política», São Paulo, 1998.

<sup>5</sup> Existe abundante bibliografía sobre Eric Voegelin; entre nosotros se ha publicado recientemente la tesis doctoral de RAMOS, NÉSTOR ALEJANDRO, *El fundamento del orden en Voegelin. Una comparación con San Agustín y Santo Tomás*, Mar del Plata, Universidad Fasta ediciones, 2010.

nálisis, el marxismo, el fascismo, el nacional-socialismo y todas las variantes de estos movimientos y corrientes) que poseen características análogas a aquellas sectas heréticas de los primeros siglos<sup>6</sup>.

Por eso el filósofo alemán rechazaba la caracterización tan en boga de los movimientos políticos de masas como neopaganos; ya que ello induce a error al sacrificar a un parecido superficial la naturaleza histórica única de tales movimientos modernos.

Ellos no tienden a revivir una antigua cultura politeísta —sepultada por los cambios históricos— sino que intentan configurar una sociedad en base, tal la hipótesis de Voegelin, a componentes considerado heréticos por la Iglesia<sup>7</sup>.

Estas corrientes contemporáneas son el fruto de un largo proceso de inmanentización, proceso gradual, complejo, marcado más por el dinamismo de las experiencias que por las ideas concretas<sup>8</sup>, proceso que para Voegelin comenzó precisamente con aquellas sectas gnósticas que, en un contexto todavía creyente, arrastraron a Dios hacia el interior mismo de la existencia humana y culminó con Feuerbach, Marx y Nietzsche, por ejemplo, que interpretaron al Dios trascendente como la proyección de lo mejor de la persona a un más allá ilusorio; por eso el momento decisivo de la historia llegaría cuando el hombre volviese sobre sí mismo esa proyección disolviendo la ilusión, y tomara conciencia de que él mismo es Dios y como consecuencia se transformara en superhombre; de allí que la modernidad política se caracterizaría por el crecimiento del gnosticismo<sup>9</sup>.

Y a medida que el inmanentismo fue progresando —sostiene nuestro autor— la acción civilizadora se transformó en una labor mística subvertida, una especie de mesianismo de autosalvación.

---

<sup>6</sup>VOEGELIN, ERIC, *Los movimientos...*, *op. cit.*, pp.7-9.

<sup>7</sup>VOEGELIN, ERIC, *Nueva...* *op. cit.*, pp.168-169.

<sup>8</sup>Por eso Voegelin decía que «es fácilmente imaginable la indignación de un liberal humanista cuando se le diga que su tipo particular de inmanentismo es un paso adelante en el camino que conduce al marxismo». E. Voegelin, *Nueva...*, *op. cit.*, p. 195

<sup>9</sup>VOEGELIN, ERIC, *Nueva...*, *op. cit.*, p. 195.

La potencia espiritual del alma que en el cristianismo debía dedicarse a la santificación de la vida, podía entonces dedicarse a la tarea más atrayente, más tangible y sobre todo más fácil de la creación del paraíso terrestre<sup>10</sup>.

### 3. Los movimientos “gnósticos”

A tenor de este autor seis serían las características genéricas de este tipo de movimientos políticos de masas que han contado con la adhesión de millones de personas en nuestro tiempo.

En primer término el gnóstico es un individuo descontento de la situación social; 2) este descontento se debe a que percibe con claridad una mala organización de la existencia en el mundo; 3) esa mala organización puede ser extirpada en un proceso histórico, el mundo que es malo debe convertirse históricamente en bueno; 4) y el instrumento, el medio para resolver el problema humano es un conocimiento, la *gnosis*, un tipo particular de saber, un saber especial que nos liberará de la *agnosia*, o sea de la ignorancia en que estamos sumidos. 5) Esta clave, este saber liberador para uno y el mundo nos permitirá resolver definitivamente la situación; 6) este conocimiento especial, salvador, está encarnado en uno o varios personajes que aparecerán ante los ojos de todos como caudillos o profetas del nuevo tiempo que se avecina<sup>11</sup>.

Más allá de las diferencias, los alcances y la oposición —incluso en algunos casos violenta entre ellos— el principio de inmanencia ocupa el puesto central en todos estos movimientos y corrientes de pensamiento que han llevado a una fragmentación notable y artificial de la humanidad.

<sup>10</sup> VOEGELIN, ERIC, *Nueva...*, p. 201.

<sup>11</sup> Voegelin consideraba que estos movimientos gnósticos tenían como presupuesto una psicología moderna empírica que debía mucho a Hobbes para quien ya no existen en el alma el *amor Dei* y el *amor sui*, que distinguía San Agustín, sino exclusivamente éste último; el alma es un espacio en donde juegan exclusivamente motivaciones dirigidas a obtener objetivos; la persona sólo confía en sí mismo y se mueve por las pasiones. También estos movimientos habrían tomado la simbología histórica-secularizándola-expresada por Joaquín de Fiore (1135-1202), un monje calabrés para quien-a diferencia de San Agustín-en la historia de la humanidad existía un proceso progresivo de perfeccionamiento espiritual: la edad del Padre que abarca desde la creación hasta Cristo, la del Hijo, y la del Espíritu Santo, última etapa que comenzaría en el siglo XIII marcada por la fraternidad universal. VOEGELIN, ERIC, *Nueva...*, Cap. VI.

En todos ellos se trata de abolir el fundamento trascendente de la persona, de la sociedad y de la historia y sustituirlo por una ordenación inmanente que pueda ser manejada por la razón humana.

Con sus variantes han intentado transformar al mundo con la promesa de que se alcanzaría una sociedad libre de la violencia, la pobreza, el miedo, los males derivados del trabajo, los deseos sexuales, incluso las enfermedades, si recordamos la perspectiva de una vida terrenal eterna en Condorcet, o la sociedad industrial bajo la dirección temporal de los *managers* y la espiritual de los intelectuales en Comte, o la sociedad libre sin clases sociales en Marx, por ejemplo.

Una especie de mundo de ensueño que reemplaza a la compleja realidad; los soñadores adoptan el vocabulario de la realidad pero tienden a cambiar su significado como si el ensueño fuese verídico.

Precisamente el no reconocer la realidad es el primer principio del ensueño gnóstico; de allí las insensateces que estas ideologías proponen para la vida social desdeñando las consecuencias morales de tales propuestas como baladíes, o bien considerando que son parte de un proceso necesario en el camino del progreso.

En consonancia con lo que dijeron los obispos el año pasado, Voegelin consideraba ya en la década del sesenta del siglo pasado que tras los vaivenes que han sufrido las ideologías políticas contemporáneas —pensemos en el marxismo por caso— es el cientificismo el que se mantiene más pujante, a pesar de todo.

«El cientificismo ha permanecido hasta hoy como uno de los movimientos gnósticos más pujantes dentro de la sociedad occidental y el orgullo inmanentista de la ciencia es tan fuerte que incluso las ciencias especializadas nos han dejado cada una un sedimento específico en sus diversas versiones de la salvación por medio de la física, la economía, la sociología, la biología y la psicología»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 199. Recientemente, entre tantos otros ejemplos, George Church, un experto en biología sintética de la Universidad de Harvard que ayudó a poner en marcha el Proyecto Genoma Humano, en su nuevo libro *Regénesis, de que modo la biología sintética reinventará*

Y podríamos agregar que en el ámbito público esta permanencia del cientificismo se ve reflejada en la deriva tecnocrática que hoy exhibe el poder político.

En el fondo late en estos movimientos el intento de construir el paraíso en la tierra, con todos los padecimientos que eso ha traído aparejado: innumerable cantidad de víctimas, sufrimientos, guerras generalizadas dirigidas por estos iluminados, seguros de contar con la clave para la solución de los problemas humanos.

#### 4. La acción del poder político

Más allá de estas sugerentes interpretaciones, lo evidente es que la acción del poder político ha adquirido en nuestro tiempo una intensidad y una coloración particular.

El poder tiende a transformar el orden existente en función de principios ideológicos. Y esta transformación no se limita a la organización misma del poder, sino que penetra en toda la estructura del orden social.

Desde el poder —potenciado por los medios tecnológicos— se busca cambiar a la sociedad, ya que el poder se siente con facultades específicas para transformar radicalmente las costumbres, los usos, los criterios y la manera de pensar, convirtiéndose en la fuente de la moral, una moral inmanente regida por las variaciones del poder.

Como decía Sánchez Agesta el racionalismo revolucionario o bien reformador imperante en el pensamiento político moderno tiende a transformar y configurar el orden social, no por un crecimiento o una evolución de fuerzas sociales espontáneas, sino por una voluntad decidida según esquemas racionales prefijados.

---

*a la naturaleza y a nosotros mismos* proponía clonar a los neandertales—teniendo en cuenta que tenían un cráneo de mayor tamaño que el promedio actual y previendo que tendrían ideas originales. Eso ayudaría a la diversidad y podrían llegar a formar incluso una fuerza política, sostuvo. Por eso Church consideraba que se debían eliminar todas las prohibiciones legales con relación a la clonación humana. En un repertaje expresó que si bien respetaba la fe histórica de la humanidad, él particularmente tenía fe en la ciencia y admiraba la naturaleza. *El País*, Madrid, 23 de enero de 2013, p. 25.

Se ha alterado la coherencia y la continuidad entre el poder y la constitución social, y entonces el poder no se presenta como una emanación de la comunidad que rige, sino que tiende a conformarla de acuerdo con sus principios.

El primado de la voluntad de poder sobre la constitución social, que es uno de los caracteres de nuestro tiempo, ha quebrado el hilo de una tradición histórica forjadora de instituciones, y en cierta manera todo orden constitucional contemporáneo se manifiesta como un proyecto racional de constitución, no sólo de las instituciones que encarnan el poder político, sino de la misma entraña del orden social<sup>13</sup>.

La coherencia, relativa coherencia, de la unidad del orden aparece creada desde el poder, como realización de un plan, que ordinariamente refleja y desenvuelve los principios de una ideología política. Nunca el pensamiento ha sido tan activo políticamente como en nuestros días<sup>14</sup>.

## 5. El Estado y la visión tomista

Esta acción voluntarista y mecanicista del poder se ha expresado modernamente en el Estado-nación, aparato que al compás de la secularización ha concentrado y centralizado el poder, desfigurando el modelo de un auténtico gobierno limitado<sup>15</sup>.

Para Santo Tomás, en cambio, la comunidad política es una unidad de orden que presupone una pluralidad social con diversas autonomías, una trama de relaciones configuradas por personas libres, en el que la causa última de su consistencia reside en la finalidad que regula y guía a la multitud, ya que es el bien común el norte de toda actividad política.

Para el Aquinate el buen gobierno más que un arte o una técnica es un ejercicio excelente de virtud que implica una gran cantidad y complejidad de acciones, sintetizadas al reseñar las

---

<sup>13</sup> Violentado incluso en muchos casos la letra de las Constituciones vigentes.

<sup>14</sup> SÁNCHEZ AGESTA, LUIS, *Derecho Constitucional comparado*, Madrid, 1980, pp. 27-28.

<sup>15</sup> Cuando hablamos de limitaciones nos referimos a las normas jurídico-constitucionales como a las orgánico-sociales y las ético-religiosas que son la base de sustentación de las primeras.

responsabilidades del buen gobernante: instituir a la multitud en la unidad de la paz, promover la vida virtuosa (ya sea a través de las leyes, las costumbres, las conductas y los actos ejemplares) y procurar la existencia de bienes materiales suficientes para una vida virtuosa<sup>16</sup>.

El poder político se legitima, entonces, en la medida en que tiende a configurar dinámicamente un clima de virtud en todos los órdenes sociales, siempre en vistas del fin último trascendente<sup>17</sup>, y en el marco de las mejores tradiciones de cada comunidad concreta.

En la concepción tomista el orden político es el encargo de transformar las inclinaciones naturales en virtudes, de manera que éstas se conviertan en agentes de vinculación social, en instrumentos propios de integración del individuo con el todo social; y así la virtud se constituirá en la fuente de la solidaridad humana<sup>18</sup>.

Si bien todas las virtudes colaboran para una vinculación armoniosa de la persona con la sociedad, Santo Tomás destaca a la justicia como la más eminente y la más inmediatamente relacionada<sup>19</sup>.

Pero como dice Lachance Tomás conoce demasiado bien la espontaneidad y la amplitud de las facultades espirituales humanas como para creer que puedan ser encerradas en un sistema de costumbres o leyes, como para concebir que puedan ser contenidas en el orden de la justicia. Si bien considera a ésta última como el perfeccionamiento de la libertad, regulada por la prudencia, le niega el derecho de encerrar toda la vida.

Siguiendo la concepción bíblica le otorga una finalidad más elevada, cual es la de tender a lograr la amistad cívica, la concordia, que más allá de los contratos y las regulaciones permite alcanzar una auténtica convivencia humana; el modelo y

---

<sup>16</sup> De *Regimine Principum* I, cap XV.

<sup>17</sup>“(…) como el fin de la vida bien llevada en este mundo es la bienaventuranza eterna, es obligación del rey procurar que la vida de su pueblo sea buena, apta para la consecución de la bienaventuranza eterna, es decir que ordene lo que conduce a ella y prohíba en la medida de lo posible, lo que es contrario”. De *Regimine Principum*, I, cap XVI.

<sup>18</sup> LACHANCE, LOUIS, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 435.

la imagen de la amistad que reinaba en la comunidad primitiva es para los cristianos un ideal y una fuerza<sup>20</sup>.

Toda ley tiende a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios. Por esto toda ley se resume en este solo precepto “amarás al prójimo como a ti mismo” como el fin de todos los preceptos. El amor de Dios queda incluido en el amor al prójimo cuando el prójimo es amado por amor de Dios<sup>21</sup>.

Y en el Comentario a la Ética de Aristóteles, el Aquinate subraya que

Por medio de la amistad parecen conservarse las ciudades; de allí que los legisladores procuren conservar la amistad entre los ciudadanos aun más que la justicia, a la cual a veces suspenden<sup>22</sup>.

## 6. Epílogo

Lejos del frío voluntarismo ideológico y la fragmentación social que trae aparejado, para Santo Tomás la unidad y la armonía del cuerpo social deberían estar asentados en la virtud y la amistad.

Es decir en la justicia, nervio de toda virtud que integra al individuo con el todo social y la amistad que corrige, matiza, e impregna en definitiva la vida social de cortesía, afabilidad, buenos modales, misericordia, en concordancia con nuestro sentir más profundo.

---

<sup>19</sup> *Sth.*, II-II, q 58, a 6.

<sup>20</sup> DUFOUR, LEÓN, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Heder, 1990, pp. 74 y ss.

<sup>21</sup> *Sth.*, I-II, q 99, a 1 ad 2.

<sup>22</sup> *Comentario a la Ética a Nicómaco*, VIII, lect 1, n°5.

# Bibliografía

**ANDEREGGEN, Ignacio María, *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*, Buenos Aires, EDUCA, 2012, 508 páginas. ISBN 978-987-620-189-6.**

El último trabajo del profesor Andereggen nace en el seno de la cátedra de Metafísica de la Universidad Católica Argentina y su función propiamente dicha está dirigida al uso de los alumnos, aunque bien puede exceder esta finalidad.

La obra se divide en tres grandes partes. La primera titulada «Naturaleza de la Metafísica» reúne un total de cinco capítulos introductorios que proveen las nociones elementales del pensamiento metafísico clásico y abren camino hacia el abordaje de la parte principal del libro. Son precisamente «Los puntos centrales de la metafísica» los que componen el segundo momento y su contenido abreva en la profundización de algunos temas como los trascendentales, la causalidad y la creación. La tercera y última parte la componen una serie de siete artículos publicados con anterioridad, cuya particularidad reside en la validación de algunos temas considerados inicialmente, ahora vistos, en su mayoría, en confrontación con las ideas de algunos pensadores modernos y contemporáneos (v. gr. Kant, Hegel o Freud). Como bien lo señala el subtítulo de la obra, estas lecciones se inspiran en la sabiduría de tres maestros del pensamiento occidental, como lo son Aristóteles, Dionisio y Tomás de Aquino. Ahora bien, el lector podrá advertir la preponderancia de cada uno de ellos según la sección que desee abordar. Así, el capítulo I: *La entrada en la metafísica desde el mundo sensible*; el capítulo II: *La metafísica como ciencia y como sabiduría*; y el capítulo IV: *La filosofía primera y las demás ciencias*, revelan el aporte aristotélico; mientras que el capítulo III: *El inicio de la Metafísica de Aristóteles y el proemio del comentario tomista*, lo hace desde el proemio al *In Metaphysicorum* de Tomás. Por otro lado, la influencia del Pseudo-Dionisio ya está presente en el prólogo bajo la intención de lograr en los iniciados a esta disciplina una puerta de entrada hacia la experiencia de las cosas divinas, o bien, parafraseando a Dionisio, una *patiens divina* proporcional al conocimiento natural de la metafísica (p. 12). Asimismo la contribución más significativa de este teólogo la podemos encontrar en el capítulo VI: *Los llamados trascendentales*, cuyo mérito, en el tratamiento de las perfecciones que acompañan al ente, lo comparte con el resto de la patología griega (p. 83). Finalmente, la preminencia del influjo de Tomás de Aquino se refleja de forma más acabada en el capítulo VIII: *La creación como la más elevada causalidad*. Allí se presenta la noción de «Creación» como una tesis filosófica, asumiendo que tanto el ente como sus perfecciones reflejan la causa trascendente de un «Ente supremo». No obstante lo dicho, habría que decir que tanto Aristóteles como Dionisio, a su vez, están presentes en la síntesis del Aquinate bajo cuya guía *principal* se encomienda el autor de este libro.

En lo que respecta a la primera parte, podemos señalar algunos temas que el lector no podrá pasar desapercibidos. En primer lugar las nociones de «ente» y de «ente común», que se presentan respectivamente como el primer objeto de la inteligencia (*primum cognitum*) (p. 82) y como el *sujeto* de la metafísica —el cual refiere al objeto material junto con el formal en su fundamento (p. 79). Asimismo se advierte que el objeto de la metafísica es «lo que es por sí inmaterial», una precisión que supera la inmaterialidad general de las ciencias y apunta a las causas del ente (primer motor y sustancias separadas) y a sus perfecciones (trascendentales, que están en todas las cosas, y comunes, que están en muchas cosas al mismo tiempo) (pp. 73-78). En rigor la metafísica se ocupa del ente y también de las causas del ente, aunque no *directamente*, como parece haberlo entendido Aristóteles (p. 116). Para Tomás de Aquino, Dios es la causa de todo y especialmente del *ens commune*, sin embargo, en sí mismo no puede ser aprehendido por la inteligencia. Tan solo al final de la investigación se alcanza una referencia indirecta de la causa (pp. 115-117). Otra observación importante es la distinción entre «ente común» y «ente en cuanto ente». La inteligencia capta según lo primero la universalidad del ente, a saber, un constitutivo fundamental de la realidad que está en todo; pero el segundo caso destaca un componente específico del ente. Así, según el autor, la expresión «ente como ente» (Aristóteles) nos abre la puerta para considerar al ente «...como bueno» o «...como bello» (Dionisio), «porque implícitamente está señalando que en el ente hay *muchos* aspectos» (p. 85). Finalmente visto «...en cuanto tiene causa (o causa principal)» se presenta como la antesala del pensamiento creacionista (pp. 84-87). Otras consideraciones podrían añadirse como los distintos nombres de la metafísica (pp. 64-72) o su connotación de «ciencia libre», siendo que su conocimiento es propio de Dios y *prestado a* (o *impropio de*) los hombres (pp. 31-32; 141-145); pero, principalmente, hay que reparar en el comienzo del capítulo III donde se examina el proemio al *In Metaphysicorum*. Allí, como es sabido, se analiza el carácter regulador de la metafísica y su referencia a lo máximamente inteligible que se puede considerar de tres modos: a partir del orden del entender, en donde se buscan las primeras *causas*; según los principios máximamente *universales*; y según lo que es máximamente *inmaterial* (pp. 95-98). Ya entrando en la segunda parte nos encontramos con lo que, bajo nuestro punto de vista, resulta ser la sección más acabada de este curso. Esto se debe a la importancia de los temas que se ahondan en los capítulos que la componen. Brevemente pasaremos a comentarlos. En primer lugar el capítulo V inicia con una presentación de la doctrina del acto y la potencia, ya que ambas nociones resultan importantísimas para el sostenimiento de la metafísica. Luego de definir acto primero y acto segundo, potencia activa y potencia pasiva —junto con una aclaración sobre la posibilidad (p. 225), el apartado continua con un análisis exhaustivo del movimiento, puesto que, sólo a partir de este fenómeno, potencia y acto se distinguen en la realidad (pp. 183-210). Ahora bien, estos conceptos trascienden la frontera del movi-

miento y nos permiten explicar, por ejemplo, la participación en el orden de las realidades separadas; estas mismas existiendo sin materia, o en la materia —aunque pudiendo existir sin ella—, develan un paso definitivo hacia la metafísica (pp. 210-211). Dentro de lo que sigue, la correlación entre el ser y la esencia en tanto «concreados», resulta sumamente interesante (pp. 229-230), además de la clásica distinción entre substancia y accidentes (pp. 240-247) que precede un estudio muy erudito sobre las afirmaciones que nos brinda la *Summa Theologiae* en torno a la substancia, la subsistencia y los accidentes (pp. 248-252). Este último punto se ofrece más sugestivo para quienes se especializan en la materia o en el autor, que para los iniciados en esta disciplina.

El capítulo VI profundiza la temática de los trascendentales, colocando al Bien como la causa del ser (*sic.*) y la raíz de todas las perfecciones. La inteligencia entiende la noción de Bien principalmente en Dios, mientras que el ser es lo primero en las creaturas (pp. 257-258) y bajo lo cual se contienen tanto las perfecciones particulares y determinadas, como las universales y comunes (p. 270). De igual manera las creaturas se dicen buenas y en Dios existe el ser, o mejor dicho, pre-existe y de manera eminente, así como el efecto pre-existe en su causa (p. 263). Sobre esto último puede apreciarse la distinción entre las «razones entendidas» (*rationes intellectae*) y los «ejemplares» (*exemplaria*) de todas las cosas (pp. 271-273). Conjuntamente ha de tenerse en cuenta la noción de *virtus essendi* (pp. 262-263), así como la tesis de Dios como «lugar metafísico» junto con los dos niveles de participación que van desde los existentes hacia el ser común y de éste hacia el ser divino (pp. 276-282). El capítulo se consume con el desarrollo de la *Vida*, la *Sabiduría* y la *Virtud*, seguido de un análisis de las perfecciones tal como aparecen en el *De Veritate*.

El capítulo VII sobre la Causalidad comienza precisando algunos conceptos sumamente importantes, como el de principio, causa, principiado y efecto (pp. 299-303). A continuación, el autor nos presenta dos axiomas que manifiestan la realidad de la causa y que merecen ser leídos con detenimiento (pp. 303-306). Prosigue con la distinción entre «ser por sí» y «ser por otro» afirmando que las causas actúan recíprocamente sin caer en contradicción (pp. 306-398). A partir de este momento se inicia la explicitación de las cuatro causas aristotélicas. En primer lugar, se presentan la causa material y la formal como dos co-principios intrínsecos del ente finito. La forma substancial confiere actualidad y, a partir de un ente en potencia, hace un ente en acto. El autor agrega que la forma da el ser (*forma dat esse*) en tanto que los entes materiales no son entes en sentido pleno, o bien no lo son a la manera de los entes espirituales (pp. 308-314). Al momento de hablar sobre la causa eficiente, la presenta como un principio cuya actividad da razón del movimiento en el nivel físico, pero desde su dimensión metafísica se caracteriza por infundir el ser (pp. 314-324). Sin embargo, esta actividad no se ejecuta sino en vistas a un fin, y aquí es donde se hace presente la noción de causa final. El autor se preocupa por aclarar que Dios

puede considerarse simultáneamente causa eficiente y final bajo distintos aspectos (p. 325), no obstante la primera de las causas (*causa causarum*) (p. 336) y la más importante es la que cierra y da sentido a este capítulo (pp. 331-345). Precisamente la causa final desencadena el proceso causal y mueve a la eficiente a obrar por el apetito (p. 338; 341), a la vez que su influjo se hace presente en todas las cosas que existen (rationales e irracionales) (p. 343). Es interesante advertir cómo la idea de fin coincide con la de una «Bondad inteligible» (p. 332), que en última instancia se identifica con Dios.

El capítulo VIII cierra esta segunda parte y se propone la dificultosa tarea de sintetizar el aporte más original de la metafísica tomista. Primeramente la causalidad debe ser entendida en Dios como su propio ser difusivo (*Bonum est diffusivum sui*) (p. 347). Por otro lado, se demuestra que las creaturas no obran según toda su entidad porque no tienen todas las perfecciones, y porque guardan distintos modos de potencialidad. De esta manera, es manifiesto que ellas no pueden producir el «ente en cuanto es ente», que como tal incluye todas las perfecciones (p. 348-351). A partir de allí la tesis creacionista da un giro hacia Dios que, al ser acto puro, obra según todo lo que es por una acción total (p. 351-353). La creación *ex nihilo* significa que Dios hace «todo totalmente», es decir, «sin presupuestos», manteniendo distancia de toda interpretación contemporánea sobre la «nada» y el «no ser» (pp. 204-205; 275; 353-357). Algo que debe tenerse bien presente es que la creación no es un cambio al modo de la mutación o el tránsito, o bien como la generación y la corrupción (p. 357-361). Para ello hay que comprender la noción de *creación pasiva*, en donde la creación es vista desde la creatura y se enmarca bajo la categoría de relación. Asimismo el concepto de *creación activa* designa la acción del que crea (p. 361-366). Con todo, creemos permanecer fieles a la intención de este profesor si sugerimos modestamente la lectura de una sección de las *Quaestiones Disputatae De potentia* (q. 3, a. 5), que complementa, a nuestro juicio, el desarrollo de este capítulo. Su meditación puede resultar provechosa para la comprensión de un tema decisivo de este curso.

Finalmente la tercera parte de este curso la compone una selección de artículos destacados por el enfoque hacia la problemática de esta ciencia. Pasamos a enumerarlos ordenadamente. Capítulo IX: *El bien metafísico en Santo Tomás y en el pensamiento moderno*. Capítulo X: *La relación entre el ser y el bien en Santo Tomás y en Hegel*. Capítulo XI: *El bien metafísico y la ley según Francisco Suárez y Santo Tomás*. Capítulo XII: *La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás*. Capítulo XIII: *Conocimiento negativo y conocimiento afirmativo de Dios en Santo Tomás y en Hegel*. Capítulo XIV: *La originalidad del comentario de Santo Tomás al De divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*. Capítulo XV: *Metafísica aristotélica y metapsicología freudiana*. Por cuestiones de extensión no nos detendremos en el análisis y el comentario de los artículos como lo hemos hecho con los capítulos ante-

riores, sobre todo los de la segunda parte. Simplemente sugerimos la lectura de los títulos X, XIII y XIV puesto que el autor demuestra una mayor competencia apoyada en anteriores investigaciones. Retomando lo dicho al comienzo, la finalidad de la obra excede claramente la pretensión de ser un «manual para iniciados», prueba de ello es esta sección que abarca un tercio del libro y que sin duda amerita ser revisada por quienes hacen filosofía desde el pensamiento de Tomás de Aquino, pues no está muy lejos de abrir nuevas líneas de investigación en torno a las problemáticas que suscita el pensamiento contemporáneo. De allí que también puede verse a esta última parte como un esfuerzo por mostrar la vigencia del pensamiento del Aquinate, y también de Aristóteles (capítulo final), en el mundo moderno. Como breve conclusión nos parece que la obra en su totalidad resulta consistente y bien articulada, aunque la segunda parte se destaque específicamente. El autor manifiesta un amplio conocimiento de las fuentes y trae a colación los textos originales junto con sus respectivas traducciones al español. Un dato no menor para usufructo de los alumnos.

MAURO NICOLÁS GUERRERO

**Silvana Gabriela Di Camillo, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2012, 284 páginas. ISBN: 978-987-178-559-9.**

Fruto de una tesis pero sin el tecnicismo de una tesis, el libro de Di Camillo comienza por presentar los presupuestos metodológicos que le permitirán llevar adelante su investigación. Con miras a ofrecer un análisis de las críticas que Aristóteles dirige a la doctrina platónica de las Ideas para dar cuenta hasta qué punto la constitución y desarrollo de sus conceptos provienen de la confrontación dialéctica con la doctrina de su maestro, plantea y desarrolla un tema clásico y debatido en los estudios aristotélicos: el modo en que Aristóteles se ha enfrentado a la filosofía anterior en general, y por lo tanto, la relación entre historiografía y dialéctica. Con este fin, afronta primeramente la desconfianza de la cual ha sido objeto, a lo largo del último siglo, la exposición y crítica de las doctrinas antiguas en los escritos de Aristóteles. Fiel al método de su maestro Aristóteles, la autora recolecta las diferentes interpretaciones de sus predecesores, con, a nuestro parecer, la misma doble utilidad: para identificar los problemas (*aporíai*) e incorporar la verdad que pudieran contener y para volver sobre ellos contando con nuevos instrumentos conceptuales para juzgar sus aciertos y errores.

Al final de su recorrido, se ubica junto a un Cherniss —todavía vigente pero matizado por las críticas— en cuanto al carácter dialéctico de la historiografía aristotélica, pero lejos de él respecto a la acusación de manipulación

y distorsión en función de intereses teóricos que adjudica a Aristóteles, porque considera que el autor norteamericano desconoce el grado en que las propias proposiciones del Estagirita emergen y son resultado de un estudio crítico del pensamiento precedente.

Luego se aboca a la naturaleza y funciones de la dialéctica en los *Tópicos* con el fin de rescatar el valor de la dialéctica como método para alcanzar la verdad. Ubicándola entre los silogismos dialécticos, pasa a distinguir las funciones para afirmar que la controversia a propósito del valor de la dialéctica para la filosofía se funda en intentar privilegiar una función sobre otras, operando una reducción que es contraria a lo explícitamente sostenido por Aristóteles.

A continuación, establece una estrecha conexión entre el método dialéctico en su función cognoscitiva y el método diaporemático ejemplarmente caracterizado en *Metafísica* III, 1. Allí Aristóteles señala un principio metodológico, según el cual se deben precisar primero los problemas, las dificultades (*aporíai*) cuya solución (*euporía*) constituye la meta de la investigación y se convierte luego en criterio por medio del cual puede juzgarse la superioridad de una teoría sobre otra. Di Camillo, concluye, desde aquí, que la historiografía llevada adelante por Aristóteles no es exclusivamente funcional a su pensamiento, sino que constituye un punto de partida esencial tanto para establecer las dificultades que es preciso disolver, como para comprender la génesis de sus propias tesis.

Con estas herramientas teóricas, Di Camillo se ocupa en el capítulo II de la exégesis que Aristóteles ofrece de la teoría platónica de las Ideas en *Metafísica* I 9. A partir de la distinción de la doble utilización de las doctrinas previas, una que parte de ellas, la otra que vuelve sobre ellas con nuevos instrumentos conceptuales, ubica la exposición de *Metafísica* I, 9 en este segundo movimiento. Muestra la autora cómo Aristóteles hace intervenir allí su propio concepto de *eidós*, entendido como principio inmanente del movimiento, en su crítica a las Ideas platónicas. Argumenta nuevamente que esta imposición de categorías propias no es arbitraria sino que responde al propósito filosófico, más que histórico, que persigue al examinar las doctrinas precedentes.

Con este fin, agrupa las principales objeciones aristotélicas en cuatro grupos y pasa a desarrollarlas. Es de destacar el detallado examen conducente a detectar el núcleo de la crítica aristotélica. La Dra. Di Camillo lo ubica finalmente en el carácter separado de las Ideas. Contra su maestro Platón, Aristóteles establece, que para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Si, en efecto las formas son entendidas como principios internos de las entidades naturales, su ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden ser concebidas como el resultado del mismo proceso circular y eterno de reproducción en que esas entidades están inmersas. Para Di Camillo, esta superposición no equivale a distorsión, pues Aristóteles no habría podido construir su propia posición acerca del *eidós*

sino como consecuencia del examen dialéctico de la filosofía de una escuela de la que primero fue miembro, luego heredero.

La segunda parte del libro investiga estos puntos en el *Περί Ἰδεῶν* cuyo ángulo de lectura se apoya en los trabajos de M. I. Santa Cruz. Allí “Aristóteles analiza la teoría de los principios, que para los académicos resulta más importante aún que la teoría de las ideas, con el propósito de mostrar la imposibilidad de conciliar ambas doctrinas.” (104)

Esta obra perdida del Estagirita está en el contexto histórico de las objeciones que Platón se hace a sí mismo en el *Parménides*, según la lectura de Francesco Fronterotta. Las dificultades genuinas que Aristóteles descubre en el platonismo constituyen el nudo que es preciso desatar para encontrar una salida; por eso el capítulo IV del libro está planteado como *aporia* platónica y *euporía* aristotélica. La *aporia* es la separación —χωρισμός— entre ideas y cosas sensibles. Con una bibliografía muy actualizada, la autora plantea tres lecturas de esta separación: ontológica, según el lugar, según la definición. La *εὐπορία*, por otra parte, consistirá en admitir que entre la cosa y su esencia se dará una relación de sinonimia.

La seriedad de esta investigación es una base y un estímulo para futuros desarrollos.

ROSARIO PRECHI Y LUIS BALIÑA

**CARLOS ALFREDO TAUBENSCHLAG, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la cuestión disputada De spiritualibus creaturis de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2013, 414 págs. ISBN: 978-987-640-239-2**

Entre los múltiples estudios sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, tanto en sus aspectos generales como en temas y obras particulares, faltaba un trabajo que se dirigiera expresamente a una de las *Quaestiones Disputatae*, la dedicada justamente al concepto y a la realidad de las criaturas espirituales, un escrito no muy extenso pero de gran densidad especulativa y de notable actualidad.

El estudio de Carlos A. Taubenschlag se distingue en primer lugar por la escrupulosidad y el rigor en el abordaje del aspecto filológico del escrito, presentado en su versión original y bien ubicado en su contexto histórico. Lejos de ser un documento menor, se trata de una discusión en torno a los conceptos de espíritu y de substancia espiritual.

En cuanto a lo primero el autor distingue el sentido que el término *spiritus* tenía en la medicina antigua y medieval, del sentido más cercano a lo propiamente espiritual : se citan en este punto importantes fuentes de autores de ese período.

Acercándose luego al vocabulario aristotélico, se distingue entre *spiritus* en cuanto motor de vida y *spiritus* en cuanto forma substancial, lo cual pone de manifiesto la intención de abordar no sólo el tema de los ángeles como criaturas espirituales sino de investigar de manera particular la naturaleza del alma en el ser humano.

Hay abundancia de textos y un trasfondo que revela las principales investigaciones hechas durante el siglo XX sobre la metafísica del Aquinate. Los análisis pueden parecer hasta excesivamente minuciosos, pero están justificados por la importancia intrínseca del tema.

El conjunto se dirige a poner de relieve el nexo de la doctrina de la substancia espiritual con la metafísica del *actus essendi* de Santo Tomás, y dan un fundamento muy sólido a la temática antropológica del alma humana. Todo esto a su vez muestra la reelaboración que el Aquinate realiza de la doctrina aristotélica del alma a la luz de una metafísica creacionista (pp. 162, 166 ss.). El desafío principal consiste en coordinar la condición de alma como *spiritualis substantia* en cuanto forma de un cuerpo orgánico, con su capacidad de subsistencia propia, lo cual toca muy de cerca lo que en nuestro tiempo podemos designar como el enfoque filosófico de la *persona humana*.

A partir del capítulo VI, el estudio de Taubenschlag se interna en un núcleo de lo que podría llamarse una antropología filosófica, puesta en relación con la metafísica del ser de Santo Tomás. El enfoque es notable por su profundidad, por la oportuna selección de los textos más significativos de la *Quaestio*, por la actualidad del tema en un medio cultural como el nuestro, en el cual se ha atacado desde distintos flancos el sentido de la persona y la espiritualidad del alma. El autor comparte y aplica con suma perspicacia la temática desarrollada por Cornelio Fabro sobre la participación del *actus essendi* a la realidad del alma.

Es digna de encomio la publicación de esta valiosa investigación, que está dotada de gran rigor filológico y filosófico y está presentada con decoro y corrección. El lector tendrá ocasión de ampliar sus conocimientos sobre el sentido del término *spiritus* en la Edad Media, y se enriquecerá con los desarrollos ontológicos y antropológicos en torno a un enfoque del alma que conjuga la unidad del ser humano, evitando cualquier resabio de dualismo, con la simultánea afirmación de la espiritualidad del alma. De este modo, se muestra un ejemplo notable de la *armonía entre razón y fe*, filosofía y revelación, que ha sido una de las herencias más preciosas del período patrístico y medieval, y que encuentra en el pensamiento de Santo Tomás su ejemplo más acabado.

Alentamos a Carlos Alfredo Taubenschlag a que siga proporcionando a nuestro público ulteriores investigaciones de la misma importancia y profundidad. Será un aporte considerable no sólo en lo interno de la escuela tomista, sino también en el contexto de la filosofía contemporánea.

FRANCISCO LEOCATA

# Índice

# Índice del Volumen LXX

Fascículos 235

## ARTÍCULOS

- IGNACIO MARÍA ANDEREGGEN, El estudio de la filosofía y la teología de Santo Tomás según *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI . . . . . 5-28
- RICARDO DELBOSCO, Del Noce y el tomismo. . . . . 29-50
- MANUEL OCAMPO PONCE, Aspectos fundamentales del acto libre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. . . . . 51-74
- HERNÁN MUSZALSKI, El objeto formal de la *vis cogitativa* en Santo Tomás de Aquino. . . . . 75-102

## CÁTEDRA DERISI

- MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, Monseñores Octavio Nicolás Derisi y Guillermo Pedro Blanco. . . . . 105-118
- FRANCISCO LEOCATA, Homenaje a Monseñor Octavio Nicolás Derisi y Monseñor Guillermo Pedro Blanco. . . . . 119-130

## NOTAS Y COMENTARIOS

- LEO J. ELDERS, SVD, Santo Tomás y el gnosticismo. . . . . 133-144
- GUILLERMO ALBERTO ROMERO, La fe en San Juan de la Cruz y Santo Tomás de Aquino. . . . . 145-154
- HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, El gnosticismo político. . . . . 155-164

## BIBLIOGRAFÍA

- IGNACIO MARÍA ANDEREGGEN, *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*, por Mauro Nicolás Guerrero. . . 167-171
- SILVANA GABRIELA DI CAMILLO, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las ideas*, por Rosario Prechi y Luis Baliña. . . . . 171-173
- CARLOS ALFREDO TAUBENSCHLAG, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la cuestión disputada De spiritualibus creaturis de Santo Tomás de Aquino*, por Francisco Leocata. . . . . 173-174

ÍNDICE . . . . . 177

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN . . . . . 179-182

# Revista Sapientia

Facultad de Filosofía y Letras  
Pontificia Universidad Católica Argentina



## PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el tomismo.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

### I. Normativas generales de publicación.

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de los mismos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser presentados en formato Word (y acompañados del mismo documento en formato pdf), tamaño Carta o A4; fuente Times New Roman 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página; interlineado 1,5. La bibliografía deberá ser incorporada tanto al pie de página como al final del artículo, en el segundo caso en orden alfabético. Sapientia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables del contenido de los mismos y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su curriculum vitae.
5. Junto con cada artículo ha de enviarse un resumen o *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión en el idioma original y en inglés.
6. Se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5.
7. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (**1**, **2**, **3**, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber **a**, **b**, **c**. Tanto subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica).

8. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». Las citas del cuerpo del texto deben ir «entre comillas». Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11.
9. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente del español se debe utilizar letra itálica.
10. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse «entre comillas y en itálica». Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse «entre comillas» y sin itálica.
11. Las notas de pie de página deben seguir este formato:
  - a. *Libro*: Autor (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año, edición, página/s (v.gr.: pp. 34-37).
  - b. *Artículo de revista*: Autor (en versalitas: apellido, nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s.
  - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
  - d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:  
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: [http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader\\_0199592470](http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470)
  - e. Referencias abreviadas: si una cita sigue inmediatamente a otra en la cual todo es exactamente igual a la anterior, se utilizará *Idem*. Si una cita sigue inmediatamente a otra y todo es igual a la cita anterior con excepción de la página, se usará *Ibidem*. Las abreviaturas v.gr., *cf.*, *op. cit.*, *vid.*, etc. se harán en itálica.
12. Los números volados o superíndice se colocarán antes de los signos de puntuación —siempre en recta— aun si el texto estuviese en itálica.
13. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de un mes, como máximo, el Editor comunicará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
14. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
15. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.

16. Con motivo de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro reseñado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro reseñado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.
17. Los artículos y reseñas deben ser enviados al Prof. Diego Mariano Rodríguez Sanginetta, [diego\\_rodriguez@uca.edu.ar](mailto:diego_rodriguez@uca.edu.ar), con copia a [sapientia@uca.edu.ar](mailto:sapientia@uca.edu.ar).

### **Secciones de la revista.**

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

Se terminó de imprimir el 27 de junio de 2014,  
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,  
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina  
[erreeme@fibertel.com.ar](mailto:erreeme@fibertel.com.ar)

**COMITÉ EDITORIAL**

Francisco Leocata  
Juan Francisco Franck  
Luis Baliña  
Carlos Taubenschlag  
María Liliana Lukac de Stier

**SECRETARIO DE REDACCIÓN**

Diego Mariano Rodríguez Sanginetta

# CONTENIDO del Volumen LXX

## ARTÍCULOS

IGNACIO MARÍA ANDEREGGEN, El estudio de la filosofía y la teología de Santo Tomás según *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI

RICARDO DELBOSCO, Del Noce y el tomismo

MANUEL OCAMPO PONCE, Aspectos fundamentales del acto libre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

HERNÁN MUSZALSKI, El objeto formal de la *vis* cogitativa en Santo Tomás de Aquino

## CÁTEDRA DERISI

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, Monseñores Octavio Nicolás Derisi y Guillermo Pedro Blanco.

FRANCISCO LEOCATA, Homenaje a Monseñor Octavio Nicolás Derisi y Monseñor Guillermo Pedro Blanco

## NOTAS Y COMENTARIOS

LEO J. ELDERS, SVD, Santo Tomás y el gnosticismo.

GUILLERMO ALBERTO ROMERO, La fe en San Juan de la Cruz y Santo Tomás de Aquino.

HORACIO M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, El gnosticismo político.

## BIBLIOGRAFÍA

IGNACIO MARÍA ANDEREGGEN, *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*, por Mauro Nicolás Guerrero.

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO, *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las ideas*, por Rosario Prechi y Luis Balaña.

CARLOS ALFREDO TAUBENSCHLAG, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la cuestión disputada De spiritualibus creaturis de Santo Tomás de Aquino*, por Francisco Leocata.

## ÍNDICE

## PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN