

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIII

FASCÍCULO 242



A. D. 2017

Buenos Aires

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.

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 - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Directora

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente (Universidad Autónoma de México, México)	Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral, Universidad de Mendoza)
Mauricio Echeverría Gálvez (Universidad Santo Tomás, Chile)	Héctor J. Padrón (Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)
Leo J. Elders, S.V.D. (Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)	Gustavo E. Ponferrada (Seminario Mayor de La Plata, Argentina)
Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Toulouse)	Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)
Francisco Leocata (Pontificia Universidad Católica Argentina)	Juan José Sanguineti (Pontificia Università della Santa Croce)
Jorge Martínez Barrera (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)	

COMITÉ EDITORIAL

Juan Francisco Franck
María Fernanda Balmaseda Cinquina
Carlos Taubenschlag
María Liliana Lukac de Stier

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

IGNACIO ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Pontificia Universidad Gregoriana
Argentina - Italia
andereggen@unigre.it

El principio tomista «*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*» y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica¹

Resumen. Se parte desde un lugar principal de la obra de santo Tomás, *Summa Theologiae* I-II q.109. Para el Aquinate, siguiendo a san Agustín, no se puede cumplir totalmente el orden natural humano sin la gracia, aparte de la perfección que le otorga. Después de ver brevemente algunos lugares paralelos y la enseñanza agustiniana y tomista del Concilio de Trento, se considera qué se entiende por psicoterapia y por psicología y su distinción respecto de la psiquiatría. Aquí se hace una consideración desde la teología espiritual, pues el inadecuado conocimiento de las leyes de la evolución espiritual produce la «necesidad» de la psicoterapia. Se ve después la relación entre el magisterio y la psicología y la necesidad de una renovación sobre bases tomistas. Se termina mencionando algunos problemas prácticos: educación, crisis individual, ámbitos eclesiales.

Palabras clave: Santo Tomás – psicología – gracia

The Thomistic Principle “*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*” and its application to the activity of psychological therapy.

Abstract. We begin from a very important part of St. Thomas Aquinas work *Summa Theologiae I-II*. For Aquinas, following , one cannot fully meet the human natural order without the grace, apart from perfection it delivers. After briefly seeing some parallel topics, and Augustinian and Thomist teaching of the Council of Trent, we consider what is meant by psychotherapy and psychology and its distinction from psychiatry. Here we

Recibido: 16 de marzo de 2017. Aceptado: 30 de marzo de 2017

¹ Ponencia presentada en Tomás en el II Congreso Internacional de Filosofía Tomista, *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, 29 al 31 de julio de 2014, Santiago de Chile.

proceed to a consideration from the spiritual theology, as an inadequate knowledge of the laws of spiritual evolution produces the “necessity” of psychotherapy. We go then to the relationship between teaching and psychology, and the need for a renewal of Thomist bases. We end by mentioning some practical problems: education, individual crisis, church environments.

Keywords: Saint Thomas – Psychology – Grace

1. Introducción

Comenzamos por una consideración epistemológica, en esta materia realmente vital para no incurrir en confusiones. El vocabulario referente a la psicología es por demás impreciso; depende, en efecto, de variadas concepciones filosóficas y epistemológicas. Referirse a la psicología en el sentido de Freud (que no coincide con el término «psicoanálisis²»), o en el sentido de la psicología experimental de Wundt y de la segunda mitad del siglo XIX, o en el sentido de los conductistas, de Watson, de Skinner, o en el de las psicologías humanistas del siglo XX en los Estados Unidos³, constituye un ejercicio mental con implicaciones muy diferentes en cada caso, sin olvidar los antiguos manuales de «psicología experimental» surgidos en ámbito católico en la primera mitad del siglo XX⁴. Algo análogo sucede con el vocablo «psicoterapia», e incluso con el de «psiquiatría⁵», disciplina médica, no pocas veces confundida

² Cf. S. FREUD, *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913, cap.1 *Interés psicológico del psicoanálisis*: «Dejando bien afirmado que los sueños son un fenómeno pleno de sentido, y como tal objeto de la psicología, pasaremos a ocuparnos de los descubrimientos aportados a la psicología por el psicoanálisis en el terreno patológico.»

³ Cf. *Grand dictionnaire de la psychologie*, París, Larousse, 1991, art. *Psychologie*, pp.614-617.

⁴ Cf. por ejemplo el difundido manual de JUAN LINDWORSKY, S.J., *Psicología Experimental*, trad. Esp. Bilbao 1946. La visión de la psicología como ciencia «experimental» resulta simplista (p.1-2): «A primera vista aparece la diferencia esencial entre lo que interesa al filósofo y lo que interesa al psicólogo. Este se fija en los hechos psíquicos concretos, en el cómo de los fenómenos psíquicos. Aquél se interna hasta las últimas causas, estudia el alma como origen de los fenómenos conscientes.» Nótese que limita la consideración filosófica a lo *consciente*. Nada se dice de la mirada teológica sobre los fenómenos humanos. Una psicología así concebida no puede más que sucumbir ante la reflexión más «profunda» desde el punto de vista filosófico y anti-teológico de Freud. Es lo que hoy observamos, con el precedente de J. Maritain.

⁵ Cf. *Grand dictionnaire de la psychologie*, París, Larousse, 1991, art.

con la psicología misma. Por otro lado encontramos esfuerzos como los de Larchet, que establece una terapéutica de las enfermedades espirituales con la ayuda de los padres de la Iglesia⁶.

¿Cómo orientarse? El primer paso es ser críticos. No aceptar sin más las ondulantes autodefiniciones de las disciplinas de conocimiento de las que tratamos, antes de una discusión estrictamente filosófica y teológica de sus fundamentos, y antes de referirnos a una auténtica metafísica de la persona⁷. Por ejemplo, detrás de Freud está Kant y está Nietzsche. No se puede obviar la referencia a esos para comprender adecuadamente el significado de sus obras. Es necesario tomar los términos aludidos de modo genérico y «fenomenológico» para desentrañar radicalmente su significado verdaderamente realista a la luz de una verdadera filosofía antropológica y metafísica⁸.

No daremos nada, pues, por descontado en este campo, ni que existe una psicología ni una psiquiatría ni una psicoterapia con su constitución epistemológica y sus principios establecidos firme e inmutablemente de una vez para siempre a partir de cómo se establecieron estas disciplinas en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Nos guiaremos por los principios teológicos y filosóficos del Aquinate para desentrañar la confusión y emprender el camino de una reconstrucción ordenada y fecunda.

2. Lugar tomista principal: *S. Th.* I-II q.109

Comencemos directamente con el punto base de nuestra reflexión, referido a dos aspectos fundamentales: es decir, a la esencia de la gracia, y —para captar esta— a la necesidad de la misma. Santo Tomás de Aquino enfoca a partir de esta última perspectiva el tratamiento total del tema. La elección metodo-

Psychiatrie, p.610: «Spécialité médicale consacrée à l'étude, au diagnostic et au traitement des maladies mentales.»

⁶ Cf. J.C. LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, Milano 2003; *id.*, *L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*, Milano 2006.

⁷ Cf. I. ANDEREGGEN, *Antropología Profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires 2008.

⁸ Cf. I. ANDEREGGEN-Z. SELIGMANN (eds.), *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires 1999.

lógica tiene un profundo sentido. La gracia corresponde, en primer lugar, a la naturaleza en el estado de corrupción (*status naturae corruptae*), como la llama él mismo⁹. Se trata del hecho de que *no se puede cumplir el orden natural* sin el auxilio de la recreación producida por la acción divina, que culmina en un nuevo ser, justamente el ser de la gracia, es decir, el ser (*esse*) que la gracia es.

Este aspecto —muchas veces— es poco comprendido, incluso por los tomistas, que se refieren al principio de que la «gracia supone la naturaleza», entendido de una manera que no corresponde del todo justamente a la doctrina del Aquinate. En efecto, para este la gracia es verdadera *realidad*, que recompone el ser corrupto, deteriorado, disminuido por el pecado, y por lo tanto ‘perdido’ en cierta manera muy concreta. La expresión «*gratia praesupponit naturam*» se encuentra en el *Corpus Thomisticum* solo tres veces¹⁰, y nunca dando base a la interpretación quasi-pelagiana de este aserto según la cual sería necesario intervenir primeramente sobre la naturaleza para que después la gracia pueda obrar en el nivel sobrenatural. Se aplica muchas veces esta visión, en la praxis de la vida católica, al ámbito psicológico y espiritual, como hace, por ejemplo, Maritain, para el cual, «la salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a esta¹¹». Además de ser una visión poco realista (y poco tomista —en efecto, el Aquinate es fiel discípulo de san Agustín en este punto¹²—), tal aplicación es gravemente *contraproducente*, es decir: por la misma insistencia en reformarla *naturalmente*, la naturaleza se deforma más todavía. El principio significa simplemente que no puede existir la gracia sin la naturaleza.

Es una cuestión de vital importancia para nuestro asunto, pues, captar la concepción profundamente realista, escritural y agustiniana de santo Tomás sobre la gracia. Después de haber

⁹ S. Th., I-II q.109 a.2.

¹⁰ S. Th. I q.2 a.2 ad 1; I-II q.99 a.2 ad 1; *Q.D. de veritate*, q.1 a.9 ad 8.

¹¹ Cf. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 39; 48.

¹² Se constata claramente en todo el desarrollo de la q.109 de y en general en toda su doctrina, sin excluir la filosofía.

expuesto la ley nueva como consistente principalmente en la gracia del Espíritu Santo y no en el texto escrito, siguiendo la doctrina de san Pablo en la carta a los Romanos (que encontramos judaicamente invertida en Freud¹³) el Aquinate nos manifiesta el centro de la vida cristiana. Ahora bien, esta vida comporta la perfección integral de toda vida humana, al punto que sin la gracia no es posible la realización del bien humano (moral) *total*. Sin la gracia la naturaleza humana está *enferma* en su totalidad, pero sobre todo en su parte principal, que es el alma. El cristiano sin la gracia, así como el pagano, el escéptico o el ateo, antiguo, medieval, moderno o posmoderno, está siempre psíquicamente enfermo sin ella. Veamos esta «escandalosa» enseñanza —para el hombre de hoy—, que no es otra que la de san Agustín, los Padres, santo Tomás y la de la Iglesia misma, en algunos textos capitales.

En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero

¹³ Cf. S. FREUD, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, 1908, Cap. I *Interés psicológico del psicoanálisis*: «Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos... Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como delincuentes y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social o sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como grandes hombre o como héroes.»

no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina¹⁴.

En la práctica significa esto que la persona humana por el pecado se encuentra en un estado de «des-composición» interna que no puede ser restaurada por las propias fuerzas humanas, sea del sujeto, sea de otro, o de la comunidad misma. Esta desarmonía coincide con la corrupción (*corruptio*) del bien metafísico natural de la persona, no solamente en sus actos, sino también en su esencia. Es por esto una «enfermedad mortal», como dirían Hegel y Kierkegaard¹⁵, estado de culpa original, o de pecado «mortal» personal, como dirían el Nuevo Testamento y la Tradición.

No se me escapa por cierto que en el contexto contemporáneo, aún cristiano y católico, la conexión entre el pecado y la «enfermedad» psíquica resulta sorprendente y para muchos, como dijimos, *escandalosa*, no pastoral y finalmente inaceptable¹⁶. Pero vayamos con calma a analizar las nociones con método científico, como corresponde a un congreso de filosofía (y teología) tomista. La mayor parte del «escándalo», que se suscita por ejemplo en los ambientes universitarios católicos, proviene del desconocimiento de las nociones elementales de la filosofía y la teología moral clásicas, así como de una hipervaloración de los términos, métodos y disciplinas científicas aceptadas en el ámbito académico contemporáneo por lo que se refiere a los estudios humanísticos.

El pecado es, en primer lugar, una realidad (*o más bien falta de ella*) análoga. No es lo mismo el pecado original, el pecado

¹⁴ S. Th I-II, q. 109 a.2.

¹⁵ Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg (F. Meiner) 1988, 359,20-360,19; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires, 1981, 321. Cf. también la famosa obra de S. KIERKEGAARD, «La enfermedad mortal».

¹⁶ Cf. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 40: «La salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a esta. Se ve, pues, que mientras que la moral se propone operar el bien total y supremo del hombre por medio de la voluntad libre, la psicoterapia se propone realizar un bien humano parcial y relativo: la salud, sea psíquica, sea somática, por medio del determinismo psicológico. Hacer penetrar la cultura de la voluntad libre en la psicoterapia es cometer una confusión de esencias».

venial, o el pecado mortal. No es lo mismo el pecado objetivo material o el pecado formal, y aun este tiene múltiples grados y formas. Por otra parte, muchas veces se desconoce el significado real y concreto —causa de concreción personal—, del alma como *subsistente* y como *forma* del cuerpo. Así sucede también con los actos humanos o morales. Se los ve inconscientemente como separados del sujeto que los produce cuando en realidad lo determinan en su mismo ser. De aquí la conclusión de santo Tomás, perfectamente en línea con la tradición patrística anterior y con el sentido de la fe:

Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre solo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza corrupta (*corrupta*) la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar¹⁷.

Nos encontramos plenamente ante el aspecto «sanante» de la gracia que proviene de la pasión de Cristo; sin ella el hombre no puede ser liberado del pecado, y por tanto de la corrupción de la naturaleza común e individual, y por tanto no puede alcanzar la salud psíquica que requiere la integridad de la naturaleza para poder realizar *todos* los actos humanos buenos (perfectos) que corresponden a su esencia.

Y no se trata solamente de que no se puede salir del estado de corrupción, sino que cada acto malo en él cumplido agrava el mismo estado, y por tanto la enfermedad «psíquica» radical, dependiente *principalmente* de la debilidad de la voluntad y consistente *secundariamente* en la desarmonía anti racional de imágenes y afectos, que a su vez influyen causalmente sobre la debilidad de la voluntad (más bien al modo de la causa material).

Siguiendo la realidad, el Evangelio y la ética aristotélica, el Doctor Angélico trata con maestría el significado del vicio y del pecado como deformación y corrupción de la vida humana

¹⁷S. Th I-II, q. 109 a.2.

en toda la segunda parte de la *Suma*. Como veremos después, establece también la fenomenología del estado de corrupción describiéndolo como «*evagatio mentis*»¹⁸.

El Aquinate nunca se aparta del gran Doctor de Hipona, sobre todo en el tema de la gracia y la justificación. En efecto, reconoce en él un auténtico intérprete de la Escritura divina. San Agustín es citado en el *sed contra* del artículo 2: «Dice el Apóstol en Rom 9,16: *‘No es del que quiere, el querer, ni del que corre, el correr, sino de Dios, que tiene misericordia’*. Y san Agustín, en el libro *De correptione et gratia*: *‘Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar*¹⁹.’»

Vayamos ahora a considerar otro texto importante de la cuestión 109, referente a la incapacidad de cumplir los preceptos fundamentales de la ley natural sin la ayuda de la gracia, en el estado de naturaleza corrupta. Se pregunta el Doctor Angélico en el artículo 3 de la cuestión 109 si puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas con sus meras fuerzas naturales sin la gracia. La respuesta es muy clara:

El hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza corrupta el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su natu-

¹⁸ Cf. S. Th. II-II q.35 a.4 ad 3.

¹⁹ S.Th. I-II, q.109 a.2. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, CPL 353, col.917, l.54: «*Intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a77 malo, et sine qua nullum prorsus siue cogitando, siue uolendo et amando, siue agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, uerum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt.*» *Epistulae*, CPL 262, epist. 186, vol.57, p.76, l.7: «*Scriptum [est]: non uolentis neque currentis sed miserentis est Dei, non quia nulla est hominis uoluntas atque cursus, sed quia nihil potest, nisi misereatur Deus, nec Apostolus dixerit et ego, sed dixerit: non ego autem sed gratia Dei mecum; non quia ipse nihil boni agebat, sed quia nihil ageret, si illa non adiuuaret?*»

raleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*], necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza²⁰.

Pero el artículo más importante para captar en profundidad el tema de la relación entre naturaleza y gracia en el ámbito psicológico es el cuarto. Parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, por sus solas fuerzas naturales. El *sed contra* cita todavía al Doctor de Hipona: «En cambio está lo que dice san Agustín en el libro *De haeresibus*, que pertenece a la herejía de los pelagianos creer que el hombre puede cumplir todos los preceptos divinos de la ley sin la gracia²¹».

La respuesta posee gran interés por su aplicación evidente al campo de la psicología, que estudia la conducta concreta del hombre considerado en su totalidad personal:

Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. Y en este sentido, en el estado de integridad, podía el hombre cumplir todos los mandatos de la ley. De lo contrario, en aquel estado tendría que pecar por necesidad, ya que el pecado no consiste sino en incumplir los mandatos divinos. Pero en el estado de naturaleza corrupta [*in statu naturae corruptae*] no puede el hombre guardar todos los preceptos divinos sin ser previamente curado por la gracia. El otro modo consiste en cumplir los preceptos de la ley no solo en cuanto a la sustancia de las obras, sino además según un modo conveniente, es decir, por caridad. Y de esta forma no puede el hombre observar los preceptos legales ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza corrupta. De aquí que san Agustín, habiendo dicho en el libro *De corrept. et gratia* que sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien, añade: porque necesitan de ella no solo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan

²⁰ S.Th. I-II, q.109 a.3.

²¹ S.Th. I-II, q.109 a.4.

por amor lo que saben. En ambos estados, para observar los mandamientos, necesitan además el impulso motor de Dios, como ya queda dicho²².

En la respuesta a las objeciones santo Tomás cita al Hiponense que insistentemente aleja todo peligro de interpretación naturalista y pelagiana de la Escritura, en este caso de la *Carta de san Pablo a los Romanos*: «san Agustín dice en el libro *De spir. et litt.*: No os inquiete haberme oído decir que los gentiles cumplen naturalmente lo prescrito por la ley; porque es el Espíritu de la gracia quien obra esto, para restaurar en nosotros la imagen de Dios conforme a la cual fue creada nuestra naturaleza²³.»

El obrar por el perfeccionamiento que produce la gracia no quita lo propio de la acción natural psíquica, sino que lo perfecciona: «Lo que podemos con el auxilio divino no nos es del todo imposible, si tenemos en cuenta aquello del Filósofo en III *Ethic.*: Lo que podemos gracias a los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos. Y san Jerónimo, afirma en el mismo pasaje de la objeción: Somos libres, pero de tal manera que debemos reconocer nuestra necesidad constante del auxilio divino²⁴.»

Veamos ahora un texto de la misma cuestión que explica todavía por qué es imposible en nuestro estado evitar el pecado sin la gracia [*utrum homo sine gratia possit non peccare*]:

El hombre puede ser considerado, bien en el estado de naturaleza íntegra, bien en el estado de naturaleza corrupta [*secundum statum naturae corruptae*]. En el primero de estos estados podía el hombre, aun sin la gracia, evitar el pecado, tanto mortal como venial, puesto que pecar consiste en apartarse de lo que es conforme a la naturaleza, y esto podía el hombre evitarlo cuando su naturaleza estaba intacta. Necesitaba, sin embargo, el auxilio de Dios, que le con-

²² S. Th. q.109 a.4. *Cfr.* S. Th. q.109 a.2, a.3.

²³ S. Th. q.109 a.4 ad 1. El texto de la objeción dice: «Según dice san Pablo en Rom 2,14, los gentiles, que no tienen ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley. Mas lo que el hombre hace naturalmente lo puede hacer por sí mismo. Luego puede cumplir los mandatos de la ley sin la gracia.»

²⁴ S. Th. q.109 a.4 ad 2.

servara en el bien, puesto que sin este auxilio la naturaleza misma caería en la nada. Mas en el estado de naturaleza corrupta, [*in statu naturae corruptae*], para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo. De aquí que san Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en Rom 7,25: *Yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado*. Por lo demás, en este estado, el hombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, como se expuso arriba (q.74 a.4); pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de aquí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos, como ya hemos dicho²⁵. De igual manera, antes de que la razón humana en estado de pecado mortal sea reparada por la gracia santificante puede evitar los pecados mortales uno a uno y por algún tiempo, pues no es necesario que esté siempre pecando en acto. Pero es imposible que permanezca mucho tiempo sin pecar mortalmente. De aquí esta advertencia de san Gregorio en *Super Ezech.*: *El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado*. La causa de esto es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, la razón, a su vez, debe estar sometida a Dios, en quien ha de poner el fin de sus apetencias. Pues los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón. Ahora bien, lo mismo que en el apetito inferior no sometido plenamente a la razón es inevitable que surjan de vez en cuando movimientos desarreglados, así también tienen que aparecer movimientos desordenados en la razón natural que se encuentra en estado de insubordinación a Dios. Porque cuando el hombre no tiene su corazón de tal manera fijo en Dios que ni por conseguir provecho ni por evitar daño consienta en apartarse de Él, le

²⁵ S.Th. I-II q.74 a.3 ad 2.

salen al encuentro multitud de cosas que, por alcanzarlas o por rehuirlas, le inducen a apartarse de Dios por la infracción de sus mandatos, y así cae en el pecado mortal. Sobre todo, porque cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos, según observa el Filósofo en III *Ethic*. Mediante la premeditación puede, sin duda, eludir en alguno de sus actos el condicionamiento de los fines preconcebidos y de las inclinaciones habituales. Pero, como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación²⁶.

Más aún, quien ya tiene la gracia necesita todavía nuevas gracias, porque aunque esté sanado en cuanto a la mente, permanece en él la corrupción y la infección en cuanto a la carne [*corruptio et infectio quantum ad carnem*], por la cual sirve a la ley del pecado, según cuanto enseñaba el Apóstol de los Gentiles (*Rom 7,25*). Permanece también, como fruto del pecado, cierta obscuridad de ignorancia en el intelecto [*quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu*]. El realismo tomista lleva a reconocer en la historia de la humanidad la causa de los errores continuos de la razón a todos los niveles²⁷.

Cuanto afirma el Aquinate, insistimos, es capital en la fundación de una auténtica psicología que considere integralmente la persona en su condición concreta, como corresponde a esta disciplina desarrollada en correspondencia con la realidad personal total.

La doctrina de santo Tomás, que es la de san Agustín y la de la tradición en general, ha sido plenamente confirmada por el Magisterio como intérprete autorizado de la Sagrada Escritura. La encontramos sobre todo formulada en el *Concilio de Trento*²⁸, refiriéndose al tema de que con cualquier pecado mor-

²⁶ S.Th. I-II, q.109 a.8.

²⁷ S.Th. I-II, q.109 a.9.

²⁸ Sesión VI, cap. XV. «Se ha de tener también por cierto, contra los astutos ingenios de algunos que seducen con dulces palabras y bendiciones los corazones inocentes, que la gracia que se ha recibido en la justificación, se pierde no solamente con la infidelidad, por la que perece aun la misma fe, sino también con cualquiera

tal se pierde la gracia, pero no la fe. Se pueden evitar efectivamente los pecados, pero con la gracia. Además, afirma el Sacro Sínodo del siglo XVI:

Ante todas estas cosas declara el santo Concilio, que para entender bien y sinceramente la doctrina de la Justificación, es necesario conozcan todos y confiesen, que habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán, hechos inmundos, y como el Apóstol dice, *hijos de ira por naturaleza, según se expuso en el decreto del pecado original; en tanto grado eran esclavos del pecado, y estaban bajo el imperio del demonio, y de la muerte, que no solo los gentiles por las fuerzas de la naturaleza, pero ni aun los judíos por la misma letra de la ley de Moisés, podrían levantarse, o lograr su libertad; no obstante que el libre albedrío no estaba extinguido en ellos, aunque sí debilitadas sus fuerzas, e inclinado al mal.* Con este motivo el Padre celestial, Padre de misericordias, y Dios de todo consuelo, envió a los hombres, cuando llegó aquella dichosa plenitud de tiempo, a Jesucristo, su Hijo, manifestado, y prometido a muchos santos Padres antes de la ley, y en el tiempo de ella, para que redimiese a los judíos que vivían en la ley, y para que los gentiles que no aspiraban a la santidad, la lograsen, y todos recibiesen la adopción de hijos. A este mismo propuso Dios por reconciliador de nuestros pecados, mediante la fe en su pasión, y no solo de nuestros pecados, sino de los de todo el mundo. *No obstante, aunque Jesucristo murió por todos, no todos participan del beneficio de su muerte, sino solo aquellos a quienes se comunican los méritos de su pasión. Porque así como no nacerían los hombres efectivamente injustos, si no naciesen propagados de Adán; pues siendo concebidos por él mismo, contraen por esta propagación su propia injusticia; del mismo modo, si no renaciesen en Jesucristo, jamás serían justificados; pues en esta regeneración se les con-*

otro pecado mortal, aunque la fe se conserve: defendiendo en esto la doctrina de la divina ley, que excluye del reino de Dios, no solo los infieles, sino también los fieles que caen en la fornicación, los adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, vinosos, maldicientes, arrebataadores, y todos los demás que caen en pecados mortales; pues *pueden abstenerse de ellos con el auxilio de la divina gracia, y quedan por ellos separados de la gracia de Cristo.*»

fiere por el mérito de la pasión de Cristo, la gracia con que se hacen justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a dar siempre gracias al Padre Eterno, que nos hizo dignos de entrar a la parte de la suerte de los santos en la gloria, nos sacó del poder de las tinieblas, y nos transfirió al reino de su hijo muy amado, en el que logramos la redención, y el perdón de los pecados²⁹.

El Concilio considera la justificación, muy especialmente, en el sentido de santo Tomás, para quien la justicia que se adquiere por la gracia no es solamente la sobrenatural, sino la misma justicia natural. Dice el Aquinate: «La justificación no se dice tal de la justicia legal, la cual es toda virtud, sino desde la justicia que dice rectitud general en el alma, por la cual más que por la gracia es llamada tal la justificación, porque a esta justicia se opone directamente e inmediatamente todo pecado, ya que toca todas las potencias del alma; en cambio, la gracia está en la esencia del alma³⁰.

²⁹ Sesión VI Celebrada en 13 de enero de 1547, Decreto sobre la Justificación. Cap. I. Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres. Cap. II. De la misión y misterio de la venida de Cristo. Cap. III. Quiénes se justifican por Jesucristo. Recordemos todavía, Sesión VI, Cánones sobre la justificación: «Can. 1. Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema. Can. 2. Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús solo a fin de que el hombre pueda más fácilmente *vivir justamente* y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema.»

³⁰ *Q.D. De veritate*, q.28 a.1 ad 2: «*Iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus; sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.*» Cfr. *Q.D. De malo*, q.5 a.1: «*Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquuntur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est.*»

3. Lugares paralelos

Santo Tomás radicaliza con el tiempo su posición respecto de la de su propio *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*³¹.

La doctrina que sostiene en la *Summa Theologiae*, está ya claramente delineada en las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, siguiendo también a san Agustín³². Lo mismo en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, donde trata de excluir, como dijimos del mismo Hiponense, cualquier posibilidad de interpretación pelagiana del texto de san Pablo que dice que los gentiles para ellos mismos son ley cuando la cumplen naturalmente. Rom 2, 14-16. *Super Epistolam ad Romanos* c.II l.3:

Recomienda en ellos la observancia de la ley cuando dice que cumplen naturalmente lo que corresponde a la ley, esto es, las cosas que manda la ley, en cuanto a los preceptos morales, que pertenecen al dictamen de la razón natural, como se dice también de Job que era justo y recto y temedor de Dios y huidor del mal. Por eso dice él mismo, han seguido sus huellas mis pies, y guardé sus caminos. Pero pone una duda la expresión que usa: «naturalmente», pues parece que apoya a los pelagianos, que decían que el hombre por sus solas fuerzas naturales podía guardar todos los preceptos de la ley. Por eso hay que exponer la palabra «naturalmente» en el sentido de la naturaleza reformada por la gracia. Pues se habla de los gentiles convertidos a la

³¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d.28 a.2: «...Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpae, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur.»

³² *Q.D. De veritate*, q.24 a.12: «Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.»

fe, los cuales, con el auxilio de la gracia de Cristo comenzaron a cumplir los preceptos morales de la ley. O bien se podría explicar la palabra «naturalmente» en el sentido de la ley natural que les muestra qué se debe obrar, según aquello del Salmo IV,7: muchos dicen, ¿quién nos mostrará los bienes? Está sellada [la luz de tu rostro sobre nosotros...] que es la luz de la razón natural, en la cual está la imagen de Dios. Y, sin embargo, no se excluye que sea necesaria la gracia para mover el afecto, como también por la ley hay conocimiento del pecado, como se dice más abajo en III, 20, y sin embargo, ulteriormente, se requiere la gracia para mover el afecto³³.

4. Qué se entiende por psicoterapia y por psicología

A la luz de nuestro breve recorrido por el pensamiento y los textos del Aquinate hemos notado la evidente complejidad que, por una parte, presenta el estudio de la conducta humana como referida a la persona, y por otra, la simplicidad de la mirada unitaria del mismo hombre desde la altura de la contemplación teológica. La psicología es una realidad compleja, análoga, y personal que se encuentra situada entre esa complejidad y esta simplicidad, y *realizada de maneras análogamente diversas*.

En efecto, la psicología, como estudio del hombre concreto, no puede considerarse sin tener en cuenta la condición propia del psicólogo que emprende dicho estudio. Puede tener fe o no

³³ Rom 2, 14-16. S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolam ad Romanos* c.II 1.3: «Commendat in eis legis observantiam, cum dicit naturaliter faciunt quae sunt legis, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit: vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodiavi. Sed quod dicit naturaliter, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est naturaliter, id est per naturam gratiae reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici naturaliter, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? signatum, etc., quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum.»

tenerla, puede tener una metafísica explícita o no tenerla, puede eventualmente estar imbuido por doctrinas anti-metafísicas, como sucede con los psicólogos de origen freudiano y lacaniano y de otras orientaciones materialistas, y en general, implícita o explícitamente, en todos los que han recibido formación académica contemporánea en los ámbitos de los estudios de la psicología y la psiquiatría, incluso en las universidades católicas; puede el psicólogo, además, estar dotado de variadas habilidades personales.

No es posible, pues, concebir la psicología en sentido único y acabado de una vez para siempre, al modo de una ciencia completa y *a priori* en la concepción kantiana (recordemos que Freud sigue de cerca a Kant, especialmente en moral)... y tampoco con un método único según el modelo cartesiano³⁴.

Si esto es así por lo que concierne a la psicología en sentido teórico, mucho más se verifica la analogía cuando se trata del psicólogo concreto que ayuda a otras personas por medio de una praxis psicoterapéutica. Es esta un diálogo interpersonal que no puede reducirse a un modelo aplicable para todas las situaciones humanas y para todos los psicólogos como si estuviesen igualmente capacitados (y como si no tuviesen en general múltiples deficiencias teóricas y prácticas, y también de conocimiento histórico de la filosofía y de la teología, derivadas en general de su formación profesional, de lo cual dan fe los mismos psicólogos apenas alcanzan un mínimo de sinceridad unida a la experiencia, —con la ayuda de la gracia—, y se logran zafar, más o menos, de sus condicionamientos preexistentes).

5. Distinción respecto de la psiquiatría

La psicología no es la psiquiatría. Esta consiste en una disciplina dentro de las ciencias médicas que considera, sí, la totalidad de la persona, pero lo hace desde la perspectiva de lo orgánico. Su objeto formal es el obrar humano en cuanto los actos de las potencias superiores, intelecto y voluntad, necesitan el

³⁴ Cf. I. ANDEREGGEN, “*Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité*”, en *Catholica*, Francia, n° 119, 2013, 20-37; “*Contributi per un’analisi filosofico-spirituale della modernità*”, en *...Vaticano II... analisi storico-filosofico-teologica*, Roma, 2011, 133-154.

curso de los movimientos de las pasiones de los apetitos con órgano corporal, que siguen a los sentidos internos y externos que también tienen órgano corporal. Estos órganos están, a su vez, en interdependencia respecto del conjunto del organismo humano físico. En este sentido es muy necesaria la investigación teórica, ya que por más que haya habido grandes avances en las neurociencias y en todas las partes de la medicina, es muchísimo lo que queda por conocer para captar cómo influye el estado de los órganos corporales humanos y su equilibrio sobre los aspectos inferiores de la psique o alma humana.

En este sentido la ciencia moral clásica, y muy especialmente la reflexión filosófico-moral aristotélico-tomista, manifiesta claros aportes a la hora de distinguir los actos propiamente humanos de los actos meramente del hombre. La inteligencia y la voluntad humanas nunca pueden ser determinadas desde la parte sensitiva y orgánica. Los psiquiatras harán muy bien en no pasar estos límites refugiándose en la psicología antes de reconocer lo que todavía no conocen en su propio campo científico. Es mucho e importante lo que queda por comprender, sea a nivel general, sea a nivel de los casos particulares sobre cómo influyen no solamente los diferentes estados de los órganos de las facultades del hombre, sino incluso los normales estados patológicos corporales sobre la operación de las facultades sensitivas y afectivas que dependen de la corporeidad; siempre atendiendo, por supuesto, a la totalidad del hombre como persona.

Recordemos que la psicología en su configuración contemporánea, que depende fuertemente de Freud se autoformuló en cuanto disciplina independiente, en el mismo Freud, como una actividad no-médica, llegando a afirmar él mismo que será mejor cultivada por los no médicos que por los médicos dada su dirección al estudio de los fenómenos meramente corporales y su condicionamiento científico-biológico³⁵. Dice Freud:

³⁵ Cf. S. FREUD, *Análisis profano (psicoanálisis y medicina) conversaciones con una persona imparcial*, 1926: «ha de tenerse en cuenta que el médico recibe en las aulas una educación casi opuesta a lo que exigiría una preparación al psicoanálisis. Su atención es orientada hacia hechos anatómicos, físicos y químicos, objetivamente determinables, de cuya exacta comprensión e influencia apropiada depende el éxito de la intervención médica. Se aproxima a su círculo visual el problema de la

«Yo mismo propugno el valor autónomo del psicoanálisis y su independencia de la aplicación a la medicina³⁶.» Para Freud practicará mejor el psicoanálisis un doctor en filosofía que un médico. A pesar de eso, la psicología y el mismo psicoanálisis se continuaron entendiendo ampliamente como disciplina médica empírica. Lo vemos por ejemplo en Maritain, al cual nos referiremos todavía³⁷. Para este, «la psicoterapia no solo se distingue de la educación moral o religiosa por su fin, sino también por sus medios. Mientras que la moral o la religión utilizan la libertad, la psicoterapia usa el determinismo³⁸.» Es decir, exactamente lo opuesto de lo que pensaba su admirado Freud, a quien no parece conocer sino superficialmente. Otro autor que piensa la psicología como ciencia absolutamente desligada de la filosofía es Agostino Gemelli, de gran influjo en Italia, llegando a condicionar tal vez en cierto modo las expresiones del mismo magisterio eclesial³⁹.

vida, en cuanto hasta ahora hemos llegado a explicárnoslo por el juego de las fuerzas observables también en la naturaleza inorgánica. En cambio, no se despierta su interés por las facetas anímicas de los fenómenos vitales. El estudio de las funciones psíquicas superiores no interesa a la medicina. Es el objeto de otra distinta facultad. La psiquiatría debería ocuparse, por su parte, de las perturbaciones de las funciones anímicas, pero ya sabemos en qué forma y con qué intenciones lo hace. Busca las condiciones físicas de las perturbaciones psíquicas y las trata como otros motivos de enfermedad... Los analistas profanos que hoy practican el psicoanálisis no son individuos cualesquiera, de procedencia indistinta, sino personas de formación académica, doctores en filosofía, pedagogos y algunas señoras de gran experiencia y personalidad sobresaliente.»

³⁶ Cf. *Ibidem*.

³⁷ Cf. J. MARITAIN, Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis, trad. esp. Buenos Aires 1980, 39; 48.

³⁸ *Ibidem*, 40.

³⁹ Cf. E. MISIAK-V. STAUDT-E. BORING, *Los católicos y la psicología, anotaciones históricas*, Barcelona 1955, 211-212: «No pudo quedar él indiferente al problema de la relación entre la filosofía y la psicología... Gemelli trató el problema en el Congreso Internacional Tomista de 1936, bajo el título: in tema di rapporti tra psicologia e filosofia. Este documento revela a Gemelli como el más vigoroso abogado entre los católicos de una completa distinción de la psicología de la filosofía. La psicología es una ciencia experimental. He aquí sus palabras: '*Considero a la psicología como una ciencia, ni más ni menos que cualquier otra ciencia experimental; y añado que debemos hacer adelantar lo más posible el proceso de liberación de esta ciencia de la filosofía, de la cual hasta hace poco la psicología era meramente un modesto capítulo. Debemos separar completamente los últimos lazos que quedaban todavía, de tal modo que la libre psicología pueda desarrollarse sin obs-*

6. Consideración desde la teología espiritual

La psicología, en este sentido, está ya en el punto de partida fáctico más cerca de la teología espiritual que de la medicina. Para una orientación en el orden espiritual será siempre útil referirse a la presentación ordenada del Aquinate. Aunque la doctrina de santo Tomás de Aquino, en su valencia psicológica, debe ser desarrollada, desde el punto de vista espiritual, con la ayuda de los grandes doctores de la Iglesia que recibieron los carismas más claros en este ámbito, profundamente concordantes con sus enseñanzas, como san Juan de la Cruz⁴⁰ y san Francisco de Sales⁴¹.

7. El inadecuado conocimiento de las leyes de la evolución espiritual produce la «necesidad» de la psicoterapia

Partamos de la situación de hecho para entender por qué en la actualidad es tan requerida y aconsejada la terapia psicológica, no solamente en general, sino especialmente en los ámbitos católicos. Es claro que en los últimos años se ha producido un quiebre y una discontinuidad respecto de la tradición espiritual de conocimiento del hombre y de las leyes que regulan su conducta respecto de la edad patristica, el medievo, e incluso la primera parte de la modernidad donde descollaban figuras como san Juan de la Cruz, santa Teresa, san Ignacio de Loyola y san Francisco de Sales. Todo el bagaje de conocimientos teóricos y prácticos referidos a la conducta humana de la gran sabiduría cristiana es hoy prácticamente desconocido.

Ahora bien, gran parte de la necesidad de la psicoterapia como es advertida incluso por directores espirituales, confesores y superiores proviene del desconocimiento de las leyes pro-

táculos en su camino’ Escribiendo sobre la relación de la psicología con la biología, en otro artículo, Gemelli considera la psicología como una de las ciencias biológicas, puesto que se da una continuidad entre los hechos biológicos y psíquicos, a causa de la unidad del hombre, y señala la necesidad de incluir en su objetivo los hallazgos de otras ciencias que estudian también el comportamiento humano.»

⁴⁰ Especialmente en “La noche oscura” y la “Subida del Monte Carmelo”.

⁴¹ Especialmente en la “Introducción a la vida devota”.

fundas de la evolución mística y espiritual, o, a un nivel más elemental, incluso de las grandes observaciones antropológicas y éticas que se encuentran por ejemplo en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, el primer gran tratado de psicología, todavía irremplazable. Muchas veces se desconoce, como dijimos, también el fondo filosófico de los autores principales que determinaron la historia de la psicología en el siglo XX, y que siguen influyendo en la formación universitaria de los psicólogos, su «imaginario» y su praxis profesional. Esta, por otra parte, es concebida estrechamente sobre la relación individual médico-paciente cuando gran parte del problema que origina el recurso a la psicoterapia es la falta de acertada *inserción comunitaria* del individuo, que requiere una sanación «político-ética» al nivel natural⁴², y sobre todo una sanación por la gracia al nivel sobrenatural, considerando, como ya dijimos, que no es posible el cumplimiento pleno del orden natural sin su restauración a partir del orden sobrenatural, y por tanto, que *es imposible una terapia sobre la base de un método natural, y menos único, que produzca por sí misma la salud psíquica sin el auxilio de la gracia*, y por tanto de la inserción en la vida de la comunidad eclesial por parte de la persona en dificultad.

8. El magisterio y la psicología

Dado que la plenitud humana e incluso la salud psíquica no puede darse, para escándalo de muchos, sin la gracia, está claro que no es suficiente recordar la doctrina tradicional, sino que resulta imperioso considerar las orientaciones del magisterio de la Iglesia sobre la psicología y la psicoterapia. Rescatamos brevemente solo dos, las más importantes referencias que se encuentran entre las alocuciones del Papa Pío XII y los documentos del Concilio Vaticano II.

El Papa Pacelli considera especialmente el aspecto moral de la psicología y la psicoterapia, no sin —vista a distancia— una

⁴² Cf. I. ANDEREGGEN, «La necesidad de la gracia en el ámbito ético-político», en *id.*, *Antropología profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, 214-301.

cierta dosis de ingenuidad sobre la constitución epistemológica de las ciencias psicológicas como ya segura y dada⁴³.

El Concilio Vaticano II, como hace en general con todos los temas, se refiere especialmente al magisterio de Pio XII. Debe tenerse en cuenta que poco antes de la celebración del Concilio el Santo Oficio, en 1961, en época del pontificado de Juan XXIII, había emanado un *Monitum* advirtiendo acerca de los peligros del psicoanálisis y prohibiendo a los sacerdotes y reli-

⁴³ Cf. Pio XII, *Discurso a los participantes en el V congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica*, lunes 13 de abril de 1953: «*Nous vous souhaitons*» en: *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, 45 (1953) 278-288. Cf. *Ibidem* n.2-3; 6: «Es menester que la psicología teórica y la práctica tengan presente, tanto la una como la otra, que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral... La psicoterapia y la psicología clínica deben considerar siempre al hombre: 1) como unidad y totalidad psíquica; 2) como unidad estructurada en sí misma; 3) como unidad social; 4) como unidad trascendente, es decir, con tendencia hacia Dios... . Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísico.» Cf. ID. Discurso del 13 septiembre de 1952, *Iis qui interfuerunt Conventui primo internationali de Histopathologia Systematis nervorum, Romae habito*, en: *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, [Annus XXXIV – Series II – Vol. X-IX] 44 (1952) 783-784: «*Pour se délivrer de refoulements, d'inhibitions, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être, et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient. Il ne peut en faire l'objet de ses représentations et de ses désirs pleinement conscients, avec tous les ébranlements et les répercussions qu'entraîne un tel procédé. Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L' 'intérêt médical et psychothérapeutique du patient' trouve ici une limite morale. Il n'est pas prouvé, il est même inexact, que la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse soit une partie intégrante indispensable de toute psychothérapie sérieuse et digne de ce nom ; que le fait d'avoir dans le passé négligé cette méthode ait causé de graves dommages psychiques, des erreurs dans la doctrine et les applications en éducation, en psychothérapie et non moins encore dans la pastorale; qu'il soit urgent de combler cette lacune, et d'initier tous ceux qui s'occupent de questions psychiques, aux idées directrices, et même, s'il le faut, au maniement pratique de cette technique de la sexualité. Nous parlons ainsi parce qu'aujourd'hui ces affirmations sont trop souvent présentées avec une assurance apodictique. Il vaudrait mieux, dans le domaine de la vie instinctive, accorder plus d'attention aux traitements indirects et à l'action du psychisme conscient sur l'ensemble de l'activité imaginative et affective. Cette technique évite les déviations signalées. Elle tend à éclairer, guérir et diriger ; elle influence aussi la dynamique de la sexualité, sur laquelle on insiste tant, et qui se trouverait ou même se trouve réellement dans l'inconscient ou le subconscient.*»

giosos el ejercicio del psicoanálisis, entendido no solo estrictamente en el sentido del método ideado por Freud, sino en el de la terapia psicológica en general —como se desprende del texto citado de Pío XII del 1952—, así como someterse a terapia sin permiso del Ordinario⁴⁴. En los últimos años, dados los abusos en este campo por parte de superiores religiosos y obispos, la autoridad ha advertido en sentido contrario que nadie puede ser sometido a psicoterapia por ningún motivo sin su consentimiento libre expreso, no coaccionado de ninguna manera, y por escrito, sin que se puedan comunicar los datos obtenidos en la psicoterapia al mismo superior⁴⁵. Evidentemente está en juego lo más íntimo de la vida personal, por lo cual la psicoterapia es incomparable con la medicina, a la cual un superior podría legítimamente someter un subordinado.

⁴⁴ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Monitum*, en: *Actae Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale* [AAS] 53 [III] (1961) p.571: «Cum compertum habeat passim esse vulgatas et adhuc spargi multas et periculosas opiniones circa peccata contra VI Decalogi praeceptum et circa imputabilitatem humanorum actuum, haec Suprema Sacra Congregatio sequentes normas publici iuris fieri censuit:

1) *Episcopi, Praesides Faculatum Theologicalum, necon Seminariorum et scholarum Religiosorum Moderatores, ab iis quibus munus incumbit docendae theologiae moralis vel congeneris disciplinae, omnino exigant ut traditae ab Ecclesia doctrinae ad amussim se conforment (cf. Can. 129).*

2) *Censores ecclesiastici magnam adhibeant cautelam in recensendis ac indicandis libris et ephemeridibus, in quibus agitur de sexto Decalogi praecepto.*

3) *Clericis et Religiosis interdicitur ne munere psychoanalystarum fungantur, ad mentem can. 139, par. 2.*

4) *Improbanda est opinio eorum qui autumant praeviam institutionem psychoanalyticam omnino necessariam esse ad recipiendos Ordines Sacros, vel proprie dicta psycholanalytica examina et investigationes subeunda esse candidatis sacerdotii et professioni religiosas.*

Quod valet etiam si agitur de exploranda aptitudine requisite ad sacerdotium vel religiosam professionem. Similiter Sacerdotes et utriusque sexus Religiosi psychoanalystae ne adeant nisi Ordinario suo gravi de causa permittente.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 13 Iulii 1961.

Sebastianus Masala, Notarius.»

⁴⁵ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Orientaciones para el uso de competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, del 29.06.2008 en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html.

Los documentos del Concilio Vaticano II se refieren a la «sana psicología⁴⁶». Cuando inmediatamente se refiere a la pedagogía no agrega el adjetivo «sana». Ve un problema principalmente en la psicología. Teológicamente solo es «sana» psicología la que está abierta a considerar el influjo de la gracia «sanante» al mismo tiempo que elevante, y que no separa abstractamente el orden natural del sobrenatural en nombre de una supuesta y mal entendida «autonomía de la realidades terrenas», apelándose incluso para esto a la autoridad del mismo Concilio⁴⁷.

No podemos dejar de señalar a propósito de este último punto cómo el amplio influjo de Maritain ha contribuido no poco a la difusión de una mentalidad naturalista por lo que se refiere a la psicología en los ambientes católicos⁴⁸. Para Maritain —nada menos— «la persona será conducida a una purificación espiritual y a una conciencia mejor de su propio universo por una inteligencia correcta de los descubrimientos de Freud»⁴⁹, autor al cual califica como «genio»⁵⁰, «gran inicia-

⁴⁶ CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, n.3; n.11.

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n.36: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... Pero si por autonomía de lo temporal se quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad de esta afirmación.»

⁴⁸ Cf. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Freudismo y psicoanálisis*, trad. esp. Buenos Aires 1980, 52-53: «Es difícil no ver en la obra de Freud un castigo del orgullo de esa soberbia personalidad farisaica que el racionalismo había erigido como un fin en sí supremo. Caen las máscaras, lo que estaba oculto en los sepulcros blanqueados aparece a la luz del día... El esfuerzo de Freud habrá sido denunciar la mentira de esa falsa conciencia. Esta, a decir verdad, encubre y disimula profundas corrientes inconscientes, no solo los intereses económicos, los intereses de clase, como afirmaba Marx, sino en general todo el mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí, y de lo salvaje y demoníaco que se había querido negar. Después de Freud una determinada forma de fariseísmo se ha vuelto imposible. El hombre, para reencontrar su unidad, deberá hallar una nueva frescura, y una nueva conciencia de sí.» La descripción no está muy lejos de cuanto formula Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

⁴⁹ *Ibidem*, 20-21.

⁵⁰ *Ibidem*, 26; 29-30.

dor⁵¹) y «gran descubridor⁵²». Para Maritain, en efecto, la purificación implica «el desprendimiento de la perfección en la perfección⁵³», expresión que puede entenderse bien, pero que también puede entenderse mal, como sucede si se aplica al psicoanálisis.

9. Necesidad de una renovación sobre bases tomistas

Como pudimos observar ya brevemente, es santo Tomás de Aquino un autor verdaderamente genial en el ámbito de la psicología. En un trabajo anterior hemos analizado la conexión de los temas principales de la *Suma de Teología* con los temas variados que ocupan la actividad, de límites indeterminados hoy, denominada psicología, que va desde aspectos teóricos y filosóficos hasta otros experimentales, desde la actividad terapéutica centrada en los aspectos más externos de la conducta humana hasta los más internos y espirituales, desde lo comunitario hasta lo más marcadamente individual e individualista, desde una concepción refractaria a la religión hasta una simbiosis posmoderna entre religión y psicoanálisis y el reemplazo de la guía espiritual por la terapia psicológica⁵⁴.

El carisma de claridad racional del Aquinate es providencial en estas circunstancias. Los tomistas, siguiéndolo, podemos dar una contribución muy importante en primer lugar en el ámbito académico católico en vistas a la ardua tarea de ordenar el ámbito de la psicología considerando adecuadamente *las relaciones entre la naturaleza y la gracia* y sobre todo la fun-

⁵¹ *Ibidem*, 32.

⁵² *Ibidem*, 55: «Encontramos en Freud un ejemplo eminente de esa ley estadística: que los grandes descubrimientos, a causa de la desgraciada condición del hombre y de su debilidad para alcanzar la verdad, parecen tener necesidad, sobre todo cuando llevan al mundo de los sentidos, de violentos estímulos afectivos, los cuales, a pesar de excitar y guiar la investigación, inclinan por otra parte la inteligencia al error. Pero en definitiva el error habrá servido así a la verdad a pesar suyo; y gracias a los procesos de purificación y reintegración a los cuales como consecuencia estará obligada la razón, es todavía la verdad quien pronunciará la última palabra.»

⁵³ *Ibidem*, *La experiencia sobrenatural y el vacío*, 137.

⁵⁴ I. ANDEREGGEN, «Santo Tomás psicólogo,» en *id.*, *Antropología profunda, el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, 353-365.

ción sanante de la misma gracia, sin la cual no es posible la perfección en el orden natural y por tanto la bondad personal y comunitaria⁵⁵.

No podemos dejar de mencionar en este punto a un gran precedente de esta renovación, el psicólogo y psiquiatra católico austríaco Rudolff Allers, quien recogiera los aportes de Alfred Adler en una síntesis auténticamente fiel a los principios de santo Tomás⁵⁶.

10. Problemas prácticos: educación, crisis individual, ámbitos eclesiales

En la situación concreta en la cual nos encontramos hoy en la vida de la Iglesia, en el ámbito educativo sobre todo universitario, y en el ambiente social en general, es urgente enfrentar la problemática psicológica con lucidez especulativa y sin temores, sin «complejos» frente a la auto-presentación de las disciplinas conectadas con la psicología tal como hoy se desarrolla. No es posible hacer esto pretendiendo una perfecta armonía concordista. Recordemos, para citar solo un ejemplo, la posición ya aludida de Maritain.

Es necesario *discutir* los presupuestos filosóficos, la constitución epistemológica, la posición frente a la fe y la gracia, y también el resultado práctico de la actividad psicoterapéutica, así como la formulación académica universitaria de los estudios e investigaciones psicológicas, la historia de la psicología «oficial» y *su confrontación con la real*, que arranca desde muy antiguo tiempo, el «método» utilizado de la actividad profesional de psicólogos y psiquiatras, y por fin, el imaginario colectivo contemporáneo acerca de la psicología, fundamentalmente determinado por la imagen de Freud como «padre del psicoanálisis».

⁵⁵ Cf. I. ANDEREGGEN y otros, *Bases para una psicología cristiana*, Buenos Aires, 2005, 9-30. I. ANDEREGGEN-Z.SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1999. Z.SELIGMANN, *La ley y la psicología moderna, el tratado de la ley en la Suma de Teología de santo Tomás de Aquino y la psicología moderna*, Buenos Aires, 2012.

⁵⁶ RUDOLF ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, trad. esp. Barcelona, 1950.

11. Conclusión

Recapitemos lo recorrido. Iniciamos esta conferencia ilustrando los temas principales que desarrollamos desde algunos textos capitales del Aquinate. En primer lugar tratamos acerca de la esencia de la gracia según santo Tomás de Aquino, la cual por su carácter divino no puede ser conocida directamente como es en sí, sino a través de sus efectos, los cuales a su vez se captan de la manera más clara considerando su necesidad. En segundo lugar, nos referimos a algunas problemáticas psicológicas correspondientes a la situación contemporánea de la antropología y de la cultura, en vistas de comprender la recepción de la doctrina acerca de la gracia en nuestro contexto concreto, especialmente en el ámbito de la vida cristiana y la concepción católica. En tercer lugar, nos referimos a la doctrina de santo Tomás de Aquino en su valencia psicológica, que debe ser desarrollada desde el punto de vista espiritual con la ayuda de los grandes doctores de la Iglesia en este ámbito, profundamente concordantes con sus enseñanzas, como san Juan de la Cruz y san Francisco de Sales. En cuarto lugar, hemos considerado la conexión entre la doctrina de la gracia y los distintos niveles epistemológicos de la psicología. Por último, formulamos conclusiones referidas especialmente al contexto contemporáneo, y teniendo una mirada especialmente dirigida al ámbito psicológico profesional y su influjo sobre la vida cristiana.

Estas reflexiones intentaban especialmente dar inicio al intercambio que invito a realizar francamente a continuación y que seguramente será muy fructífero y enriquecedor y con vivas reacciones que desde ya agradezco.

12. Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, S., *De correptione et gratia*, CPL 353, en: E. DEKKERS/AE. GAAR, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1961; ib. 1995. Trad. esp., *De la corrección y de la gracia*, en: FR. VICTORINO CAPÁNAGA, ORSA-FR. EMILIANO LÓPEZ, OSA-FR. ANDRÉS CENTENO, OSA-FR. ENRIQUE DE VEGA, OSA-FR. TORIBIO DE CASTRO, OSA, *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, Tomo VI,

- Tratados sobre la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1949, 117-202.
- AGUSTÍN DE HIPONA, S., *Epistulae*, CPL 262, Epist. 186, en: E. DEKKERS/AE. GAAR, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1961; ib. 1995.
- ALLERS, R., *Naturaleza y educación del carácter*, trad. esp. Barcelona, 1950.
- ANDEREGGEN, I. Y SELIGMANN, Z., (eds.), *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1999.
- ANDEREGGEN, I. *et als.*, *Bases para una psicología cristiana*, Buenos Aires, 2005.
- , *La necesidad de la gracia en el ámbito ético-político*, en *id.*, *Antropología profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, pp. 301-214.
- , *Antropología Profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008.
- , *Santo Tomás psicólogo*, en *Id.*, *Antropología profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, 2008, 353-365.
- , *Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité*, en: *Catholica*, Francia, n° 119, 2013, 20-37.
- , *Contributi per un'analisi filosofico-spirituale della modernità*, en: P.STEFANO M. MANELLI, FI-P.SERAFINO M. LANZETTA, FI, *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale, analisi storico-filosofico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Roma, 2011, 133-154.
- BLOCH, H.-CHEMAMA, R.-GALLO, A.-LECONTE, P.-LE NY, J.F.-POSTEL, J.-MOSCOVICI, S.-REUHLIN, M.-VURPILLOT, E., *Grand dictionnaire de la psychologie*, art. *Psychiatrie*, 610-612, Larousse, Paris 1991.
- , *Grand dictionnaire de la psychologie*, art. *Psychologie*, p.614-617, Larousse, Paris 1991.
- CONCILIO DE TRENTO, Sesión VI, cap. XV, sesión celebrada en 13 de enero de 1547, Decreto sobre la Justificación. Cap. I. “Que la naturaleza y la ley no pueden justificar a los hombres.” Cap. II. “De la misión y misterio de la venida de Cristo”. Cap. III. “Quiénes se justifican por Jesucristo”. Sesión VI, “Cánones sobre la justificación”, Can. 1; Can. 2. Texto original latino en: DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum*, editio XXXVI emendata, [CONCILII OECUMENICI TRIDENTINI, Sessio VI, *Decretum de Iustificatione*], p. 368-381, n.1520-1599, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, MCMLXXVI.
- CONCILIO VATICANO II, *Decretum de Institutione Sacerdotali [Optatam Totius]*, texto latino en: SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, cura et studio

- Secretariae Generalis Concilii Vaticani II, Tipis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIV, p. 357-384.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* [*Gaudium et Spes*], texto latino en: SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Vaticani II, Tipis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIV, p. 681-835.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, Roma 2008, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html.
- FRANÇOIS DE SALES, EVÊSQUE DE GENÈVE, *Introduction à la Vie Devote, dernière édition reueuë, corrigée, & augmentée par le mesme Auteur*, chez Mathurin Henault, ruë Clopin devant le petit Navarre (Avec approbation des Docteurs), Paris 1625.
- FRANCISCO DE SALES, S., *Introducción a la Vida Devota*, traducción española de DON PEDRO SILVA, PRESBITERO, Mexico 1958.
- FREUD, S., *Obras completas*, 17 volúmenes, edición española [elogiada por Freud en vida] DE LUIS LÓPEZ-BALLESTEROS Y DE TORRES, Madrid 1922-1934, completada luego en Buenos Aires y Madrid. Hay versión informática.
- , *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*], Amorrortu Editores, Buenos Aires 1978.
- , *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, 1908, en: *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*], Amorrortu Editores, Buenos Aires 1978, volumen IX - *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908).
- , *El interés por el psicoanálisis*, 1913, en: *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*], Amorrortu Editores, Buenos Aires 1978, volumen XIII - *Tótem y tabú*, y otras obras (1913-1914).
- , *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, 1926, en: *Obras completas* [edición española basada en la *Standard Edition*], Amorrortu Editores, Buenos Aires 1978, volumen XX - *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, y otras obras (1925-1926).
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg 1988, 359,20-360,19; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires, 1981, 321.
- JUAN DE LA CRUZ, S., *La noche oscura*, en CRISOGONO DE JESÚS-MATÍAS DEL NIÑO JESÚS-LUCINIO RUANO, OCD, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid ¹⁰1978, 642-726.

- JUAN DE LA CRUZ, S., *La Subida del Monte Carmelo*, en CRISOGONO DE JESÚS-MATÍAS DEL NIÑO JESÚS-LUCINIO RUANO, OCD, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 101978, 454-641.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia, simple investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original, por Virgilius Haufniensis*, Copenhague 1844, en SÖREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, trad. esp. de la *Revista de Occidente*, Espasa-Calpe argentina, Buenos Aires-Mexico 1940.
- , *Il concetto dell'angoscia, semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale, di Virgilius Haufniensis*, en SÖREN KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it. de CORNELIO FABRO, Sansoni editore, Firenze 1972, pp. 107-197.
- LARCHET, J.C., *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, trad. it. Milano, 2003.
- , *L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*, trad. it., Milano, 2006.
- LINDWORSKY, J., *Psicología Experimental*, trad. esp. Bilbao, 1946.
- MARITAIN, J., "Freudismo y psicoanálisis", en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 25-55.
- , "La experiencia mística natural y el vacío", en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, trad. esp. Buenos Aires, 1980, 105-137.
- MISIAK, E.-STAUDI, V.-BORING, E., *Los católicos y la psicología, anotaciones históricas*, Barcelona, 1955, 211-212.
- PIO XII, [Discurso del 13 septiembre de 1952] *Iis qui interfuerunt Conventui primo internationali de Histopathologia Systematis nervorum, Romae habito. Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, [Annus XXXXIV - Series II - Vol. X-IX] 44 (1952) 779-789.
- , Discurso del santo padre Pío XII a los participantes en el V congreso internacional de psicoterapia y de psicología clínica, lunes 13 de abril de 1953: «Nous vous souhaitons», *Acta Apostolicae Sedis. Comentarium Officiale*, 45 (1953) 278-288.
- SELIGMANN, Z., *La ley y la psicología moderna, el tratado de la ley en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la psicología moderna*, Buenos Aires, 2012.
- SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *monitum datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 13 Iulli 1961*, en: *Actae Apostolicae Sedis, Comentarium Officiale*, 53 (1961) p.571.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, en: CORPUS THOMISTICUM, *Editio Leonina* [<http://www.corpusthomicum.org/repedleo.html>]

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ...*, t. 6: *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891) 470 pp.

—————, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ...*, t. 6: *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1892) 361 pp.

SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM, *Summa Theologiae*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994 [cinco volúmenes].

MANUEL OCAMPO PONCE

Universidad Panamericana

Guadalajara Jalisco

México

manuel.ocampo.ponce@hotmail.com

Consideraciones metafísicas de la naturaleza en Santo Tomás de Aquino

Resumen: Dada la aplicabilidad que tiene la noción de naturaleza para cualquier discusión filosófica, teológica, moral, jurídica, etc., este trabajo es un intento por profundizar en el concepto de naturaleza como principio de movimiento en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Aprovechando el legado filosófico de Santo Tomás y con el rigor y la precisión metafísica que le caracteriza, se pretende profundizar en las notas metafísicas esenciales de la naturaleza y en su relación con el conocimiento. La visión de la naturaleza como realidad objetiva y el concepto de naturaleza como universal en la mente humana. El paso del plano físico al metafísico. También se pone de manifiesto que, para Santo Tomás, la fuente de todo dinamismo no puede ser otra que el ser de los entes, es decir, el hecho de que el ser es necesario en la comprensión de la naturaleza como principio de operaciones de las creaturas.

Palabras clave: naturaleza - ser - principio - operación - bien

Metaphysical Considerations about Nature in Thomas Aquinas

Abstract: Given the applicability of the notion of nature to any philosophical, theological, moral, juridical discussion, etc., this work is an attempt to deepen the concept of nature as a principle of movement in the thought of St. Thomas Aquinas. Taking advantage of the philosophical legacy of St. Thomas and with the rigor and metaphysical precision which characterizes it, we intend to deepen the essential metaphysical notes of nature and its relationship with knowledge. The vision of nature as objective reality, and the concept of nature as universal in the human mind; also the passage from the physical to the metaphysical plane. It also becomes clear that for St. Thomas the source of all

Recibido: 16 de marzo de 2017. Aceptado: 30 de marzo de 2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 39 - 62

dynamism can be none other than the being of beings, that is, the fact that being is necessary in the understanding of nature as the principle of operations of all creatures.

Keywords: Nature - Being - Principle - Operation - Good

Constantemente utilizamos el término naturaleza para comprender la realidad y mucho se ha escrito sobre ella. El concepto de naturaleza se ha definido como *primer principio de operaciones*. Sin embargo, en la mayoría de los casos queda como un concepto vago, impreciso, que paradójicamente se utiliza para precisar, para aclarar, para definir. En efecto, la naturaleza es un principio al que se atribuyen las acciones y las manifestaciones de los seres. Por eso el objeto de este trabajo es determinar con la mayor exactitud posible, qué tipo de principio es, cuáles son sus notas metafísicas esenciales. Trascender el plano físico precristiano para adentrarnos en el plano metafísico propio de la Filosofía cristiana. Porque al alcanzar el nivel propio de la Metafísica, cuando hablamos de movimiento, sabemos que Dios es la causa última de la operatividad, pero entonces habrá que ver el sentido más profundo en el que la naturaleza puede ser considerada como principio de movimiento.

Por otra parte, para evitar confusiones, veremos que es necesario relacionar la naturaleza con el conocimiento, es decir, distinguir el orden lógico del ontológico; la naturaleza como realidad objetiva y el concepto de naturaleza como universal en la mente humana. Si todo esto lo indagamos partiendo del realismo metafísico de Santo Tomás de Aquino, seguramente nuestra búsqueda terminará rigurosamente en el ser. Porque la fuente de todo dinamismo no puede ser otra que el ser de los entes y, por tanto, quedará demostrado que el ser es clave en la comprensión de la naturaleza como principio activo que depende de Dios, principio último de las operaciones de todo cuanto existe en el universo. Porque solo considerando a Dios, y el papel del ser de los entes en el análisis de la naturaleza, se puede comprender el sentido metafísico pleno de la naturaleza como principio de movimiento.

1. La naturaleza en cuanto principio intrínseco de operaciones

Para iniciar con el rigor y el orden debido esta exposición, es necesario partir del hecho de que en la tradición filosófica perenne la naturaleza es un principio¹, o sea aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Ya Aristóteles había dicho que la naturaleza al igual que la causa y la sustancia son principios².

Y aquí es preciso distinguir que el principio puede ser de la cosa o del conocimiento³ y en el caso de ser principio de la cosa, ese principio puede ser extrínseco si procede de fuera de la cosa, o intrínseco si procede de su ser como lo es la potencia y el acto; o bien como principio físico de su ser o sea la unidad de composición materia-forma, o como principio físico del devenir, o sea materia, forma y privación⁴. De modo que, estos principios físicos son naturaleza en cuanto la constituyen y en cuanto constituyen la explicación del movimiento o cambio de las cosas. Hay que ser conscientes que de estos principios devienen todos los movimientos, y como la naturaleza se define como primer principio intrínseco de movimiento y de reposo en cuanto tal⁵, o primer principio intrínseco de operaciones, la comprensión de estos principios es indispensable para entender la naturaleza. Sin embargo, Santo Tomás nos hace una precisión, y esta radica en que la definición de naturaleza como primer principio intrínseco de operaciones se confunde, de algún modo, con la esencia de los entes⁶. Y eso conduce a la necesidad de una profundización metafísica para comprenderla.

La naturaleza es principio porque es prioritaria en el sentido de origen en el orden del ser y del conocimiento. Pero además, la naturaleza es principio intrínseco, porque es causa intrínseca

¹ «*Nomen naturae importat ahabitudinem principii*». AQUINO, TOMÁS DE. *In II Phys.*, I, n.5.

² Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, V, 1, 1013a 21.

³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *In II Phys.*, c.1, 1,5, n.5.

⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *In V Met.*, Lect. 1, 762; Aristóteles, *Física*, I.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Física*, I, 2 (185 a, 12).

⁶ «*Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quid habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destinatur operatione*». AQUINO, TOMÁS DE. *El ente y la esencia*, c.1

de la actividad de las cosas independientemente de que Dios intervenga en todo acto⁷. El siguiente problema es determinar si la naturaleza es sujeto pasivo de movimiento, una sustancia universal, o su principio activo esencial. Y para resolver este problema hemos de sostener que aunque naturaleza se considere como sinónimo de esencia y la potencia sea principio de movimiento, el sentido más profundo de naturaleza, no se refiere a la esencia como potencia, ni a la sustancia segunda o universal, sino más bien a la esencia de una sustancia primera porque, como para mover hay que ser, solo la sustancia primera que es acto de ser, puede ser principio de actividad. De hecho, para Aristóteles, la naturaleza es *causa eficiente de los fenómenos naturales* porque solo esta posee causalidad eficiente⁸. Por eso Santo Tomás afirma que toda sustancia es naturaleza⁹. Porque los accidentes son por y para la sustancia de manera que, en sentido estricto, son naturaleza solo en función de la sustancia. De aquí que, en un primer acercamiento, se defina la naturaleza como *substancia primera* en cuanto principio de sus propias operaciones.

2. Inteligibilidad de la naturaleza

Un segundo aspecto a considerar es la inteligibilidad de la naturaleza. Porque si la naturaleza es real y objetiva, se relaciona con el entendimiento que produce un concepto o fruto mental a partir de la realidad. Y en este sentido es necesario ser conscientes de la primacía del ser sobre el pensar. En efecto, la naturaleza es portadora de la inteligibilidad de un ente y por lo mismo constituye la estructura racional de la realidad. Y es que hay que considerar que la naturaleza como producto de la creación, es absolutamente inteligible para Dios aunque no lo sea para nosotros¹⁰. En este caso se trata de la intelección que Dios tiene de las cosas y de la inteligibilidad de las mismas¹¹. La

⁷ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *In II Phys.*, I, 1, n.5.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES. *Met.* VIII, 7 1032a 13 ss.

⁹ «*Et sic etiam Philosophus dicit [...] quod omnis substantia est natura*». AQUINO, TOMÁS DE. *El ente y la esencia*, c.1.

¹⁰ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.27, a.1, ad. 2.

¹¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *II Sent.*, d.37, q.1, a.1, sol.

naturaleza es *principio de inteligibilidad de las cosas*, es lo que cada ente tiene de inteligible. Por esta razón el realismo metafísico de Santo Tomás identifica la naturaleza de las cosas con la esencia universal, es decir, con el universal que es mencionado por la enunciación objetiva y que es la esencia de un ser, separada de las notas individuales de los entes¹². Ese universal es la naturaleza porque las cosas pueden ser conocidas por el intelecto gracias a que tienen una naturaleza inteligible que puede ser conocida adecuándose al intelecto¹³. De modo que la naturaleza es la *esencia universal que el intelecto abstrae de la cosa*¹⁴. Porque aunque las cosas son individuales, lo que se conoce de ellas es su esencia universal que es lo inteligible para el intelecto humano, y que garantiza el conocimiento verdadero¹⁵. Además, la esencia es lo que permanece, lo que es inmutable de modo que la naturaleza no puede confundirse con todo aquello que varía dentro de la individualidad de los entes, porque de hecho eso no es inteligible para el intelecto humano cuyo objeto propio son precisamente las esencias abstraídas o separadas de las cosas sensibles. Lo inteligible al intelecto humano es lo universal o sea lo que puede ser conocido. De modo que en el caso del intelecto humano los entes materiales han de ser despojados de su materialidad por el intelecto agente para hacerse inteligibles en acto. Y aquí hay que ser muy precisos porque eso no quiere decir que lo inmaterial se reduzca a lo universal, ni que la individualidad no sea inteligible¹⁶. Lo que sucede es que el intelecto humano conoce las formas o esencias que abstrae de las cosas sensibles, porque el conocimiento humano se da de forma a forma, una es la forma por la que se conoce, que es la facultad de conocimiento, y otra es la forma o esencia por la que se es conocido. La naturaleza es *la esencia o sustancia segunda* que es universal en cuanto princi-

¹² Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q. 85, a.3, ad.1; I-II, q. 29, a.6.

¹³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *El ente y la esencia*, c.I.

¹⁴ Cfr. *Idem*. Proemio.

¹⁵ Cfr. *Idem*, c.2.

¹⁶ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.86, a.1, ad.3.

pio de movimiento y que el intelecto separa de la cosa concreta e individual que conoce¹⁷.

3. La sustancia segunda y el movimiento

Dice Santo Tomás que el ser se dice principalmente de la sustancia y secundariamente de los accidentes¹⁸. Sin embargo, como hemos visto, la naturaleza requiere ser principio de inteligibilidad, y el problema radica en que la sustancia primera no puede ser principio de inteligibilidad porque es individual y estática, es por eso que hay que profundizar en las características de la sustancia segunda para demostrar que cumple con lo que se requiere para ser naturaleza.

La sustancia segunda es el universal inteligible que se encuentra en las sustancias primeras y que contiene todo lo que determina el modo de ser de un ente. Es decir, todo aquello por lo que una cosa es lo que es: su esencia. En otras palabras, lo universal es lo real que existe en lo individual que solo puede ser en cuanto realiza lo universal. De modo que la sustancia primera es inteligible para el hombre en su sustancia segunda como universal en el intelecto, o también en la cosa singular¹⁹. Pero cuando la sustancia segunda es inteligible en la cosa singular, significa la esencia absoluta del género²⁰. Esto sucede porque tanto los géneros como las especies están contenidos en la sustancia segunda. Y los géneros y las especies son los que definen la naturaleza o esencia del ente, aunque en sentido estricto la especie define más la naturaleza porque es más sustancia que el género en cuanto contiene el género y la diferencia específica²¹.

¹⁷ «Triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero [...] secundum esse intelligibile, sicut natura». lapidis prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis versus cuiuscumque alterius, quantum ad et tantum, quae per se compatunt tali naturae». AQUINO, TOMÁS DE. *Quodlibetales* VIII, a.1.

¹⁸ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *El ente y la esencia*, c. II.

¹⁹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I. q.56, a.3. resp.

²⁰ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *De pot.*, IX, 2 ad.6.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES. *Cat.*, V 2,b,7.

Otro dato importante es que todo lo que se encuentra en la sustancia segunda, está contenido en la sustancia primera que es la cosa concreta singular. La sustancia segunda no añade nada a la sustancia primera porque es la misma sustancia primera depurada de su singularidad en el proceso de abstracción intelectual o ideogénesis. La sustancia segunda es la sustancia primera depurada de sus notas individuales. Sustancia primera y sustancia segunda son lo mismo porque su distinción solo es una distinción de razón con fundamento en la realidad ya que es en la mente en donde se encuentra depurada de la materialidad²². Pero lo que realmente tiene movimiento o actividad es la sustancia primera, aunque ese movimiento sea inteligible para nosotros considerado en su sustancia segunda.

De todo lo dicho hasta aquí podemos deducir que naturaleza es principio real de operaciones *quod* en cuanto es sustancia primera, y principio inteligible de operación *quo* en cuanto sustancia segunda. Pedro y Juan tienen la misma naturaleza en cuanto sustancia segunda, ambos tienen las mismas notas esenciales separadas de sus sustancias primeras. Y aquí hay que comprender que la naturaleza es el sujeto de predicación esencial, y por eso necesita ser universal, es decir, sustancia segunda. La naturaleza es *el punto en el que se integra la realidad con los conceptos* que produce nuestro intelecto sobre la realidad misma.

De modo que, la sustancia segunda o universal, no es activa, la naturaleza radica en la sustancia primera como principio de actividad de cada ser. Es lo inmutable que produce la mutación. Por eso, para entender la naturaleza es necesario introducir otro elemento que es el ser en potencia. El ser en potencia es un intermediario entre el ser y el no ser con el que Aristóteles resolvió la aporía de Parménides. En efecto, el ser en potencia es actualizado, de donde se sigue que el acto tiene prioridad²³. De hecho la potencia solo puede ser definida por el acto, aunque el acto no puede definirse por su simplicidad²⁴. El

²² Cfr: AQUINO, TOMÁS DE. *De Pot.*, IV, 2, ad. 6.

²³ Cfr: ARISTÓTELES. *Met.* IX, 3, 1047a 18.

²⁴ Cfr: AQUINO TOMÁS DE. *In IX Met.*, n. 1846; *Lect.* 5, n.1826.

movimiento ocurre entre dos momentos que es el del momento inmediatamente anterior al movimiento y el término del movimiento. Y la potencia puede entenderse en dos sentidos, el de potencia activa que es capacidad de mover a otro y el de potencia pasiva que es capacidad de ser movido por otro. En el primer caso es capacidad de actuar y en el segundo capacidad de ser actuado²⁵. En cuanto al acto, este puede ser actividad o actualización, o bien acto operativo, también ha sido considerado como la perfección que resulta del acto entitativo²⁶. El acto es lo que tiene en sí su fin o lo que tiene perfección. De modo que avanzando un poco más no puede haber potencia pasiva si no hay potencia activa. El ser en potencia es una especie de anticipación del ser²⁷. Mientras que la nada no es ser en potencia, sino simplemente nada. La omnipotencia creadora hace surgir el ser de donde no había potencia de ser²⁸.

En lo que se refiere a su dependencia con el acto, hay que destacar el hecho de que si se suprime el acto, se suprime la potencia, pero si se suprime la potencia, el acto puede servir en virtud de que el acto es lo acabado, lo perfecto, lo que es. La potencia pasiva es el ser en acto, pero al que le falta una determinación en algún sentido. El ser creado es un ser lleno de potencialidad porque el ser creado es un ser potencial.

Y es así como podemos deducir, que si la naturaleza es principio de movimiento luego es necesario profundizar en el mismo, porque si no se entiende el movimiento como tránsito de la potencia al acto, no se puede entender lo que es la naturaleza²⁹. Pero, como hemos visto, para entender el movimiento desde una perspectiva realista o del realismo metafísico de Santo Tomás, es indispensable comprender el acto y la potencia. Para entender la naturaleza hay que entender la relación entre el movimiento y la naturaleza, y el movimiento no se entiende sin el acto y la potencia. En el mundo cambiante, hay

²⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Met.*, IX, 1 1045b 35 ss.

²⁶ Cfr. ARISTÓTELES. *Met.* IX, 8 1050a 22; *Met.* IX, 3 1047 b 30.

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES. *Física*, I, 8, 191a 23 ss.

²⁸ «*Antequam mundus esset, erat possibile mundum esse; non quidem secundum potentiam passivam, aque esta materia, sed secundum potentiam activam Dei*» AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.46, a.1, ad 1.

²⁹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *In. III Phys.*, 1.

un momento en los entes en que el ser no es todavía, sino que está haciendo poco a poco. El ser móvil se encuentra dos veces en potencia, una frente a su acto y la otra frente al devenir de ese acto. El descubrimiento del acto y la potencia constituyen la explicación del movimiento como intermediario entre la potencia y el acto. La combinación dinámica del acto y la potencia es el movimiento, es decir, el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia³⁰. Una vez obtenida esta definición podemos proceder a la división afirmando que hay tantas clases de movimiento como especies de entes³¹. Por eso el movimiento se define por co-principios co-relativos como el acto y la potencia que son constitutivos fundamentales de todos los entes móviles. El movimiento no se encuentra ni en los entes en potencia ni en los entes en acto ni en la privación. El movimiento es un cierto acto aunque incompleto, porque el ente está en potencia de aquello de lo cual ese acto es incompleto.

Avanzando un poco más, hay que considerar que todo se mueve, no solo se mueve el universo material, sino también el mundo espiritual. El hombre capta el movimiento. Lo que captamos es el movimiento o la actividad de nuestras potencias de tal suerte que el principio de todo ese movimiento que captamos es la naturaleza como principio que actualiza la potencia en cuanto tal. Para hacer que un ser potencial pase de la potencia al acto, se requiere de un acto, y ese acto es el movimiento cuyo principio es la naturaleza que, en este sentido, ha de ser acto. En este sentido podemos concluir que la naturaleza como principio de operaciones es la actividad del ser.

4. Definición de naturaleza en relación a la actividad

Como hemos visto, el acto y la potencia son dos principios ontológicos de todo ser finito³². De hecho son dos co-principios co-relativos del ente finito. En cuanto al ente material, la materia y la forma se comportan como potencia y acto porque la materia es forma en potencia y la forma es materia en acto. La

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES. *Física*, III, 1 201a 10.

³¹ Cfr. *Idem*. 1. 208a 12.

³² Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.77, a.1.

materia es potencia de la forma y la forma es acto de la materia³³. Pero además la esencia y el ser (*esse*) también son potencia y acto³⁴. Por eso para que haya movimiento es indispensable la composición de potencia y acto. Y aquí hay que resaltar que todos los entes que se mueven son mutables. Solo Dios como Acto Puro es inmutable. Por eso mientras más motor sea un ente, requiere más acto y es menos móvil. Porque el ente es más móvil o mutable mientras tiene más potencia; pero es más motor o mueve más cuando tiene más acto. Ahora bien. La naturaleza se define como *principio de movimiento* porque es causa de la mutabilidad de las cosas móviles, es decir, de las cosas que están compuestas de acto y potencia. La naturaleza es *causa que actualiza al ser en potencia*, y en ese sentido es el acto de todas las cosas móviles, es decir, de cada cosa contingente o creada. La naturaleza es *el ser de las cosas* que nos permite deducir las notas fundamentales de todo ser creado. Ya aquí se ven los límites del pensamiento aristotélico ajeno al cristianismo y por lo mismo a la comprensión de la naturaleza como creación.

Profundizando un poco más en los principios que constituyen la naturaleza, hay que considerar otro aspecto de la naturaleza. Se trata de la distinción entre seres reales y seres de razón. En este caso se ha considerado como ser natural, al ser real. Hemos dicho que la naturaleza es *principio de actividad del ser*, pero la actividad del ente es su propia entidad que consiste en la integración de la dimensión dinámica y estática. Por eso la naturaleza es *principio de movimiento y de reposo*, porque el reposo es ausencia de movimiento que no debe confundirse con la inmovilidad porque la inmovilidad es la destrucción del movimiento³⁵. El movimiento y el reposo se dan en los seres que no son el Acto puro. De aquí que la naturaleza sea *principio último intrínseco de movimiento y de reposo de cada ente en particular*. El ser de las cosas es acto y ese acto tiene como fuente última a Dios. El ser creado es actividad recibida

³³ Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, VII 1037 b8 y 1041 b6.

³⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, I, 22.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Física III*, 2, 202a 4; VIII, 9 365a 27.

de Dios pero que se realiza en la naturaleza. El ser es actividad a la vez que es sustancia porque la sustancia es acto (*esse*). Por eso también podemos decir que el ser es operación sin ser puro movimiento, es decir, sin disolver la permanencia del ser que además le hace inteligible porque el puro devenir es la nada. Lo que fluye o se mueve siempre es algo. Algo que se mueve y algo hacia lo que se mueve. El ser tiene esos dos aspectos: es estático y es dinámico. Es una unidad estática y dinámica que constituye un todo, aunque el principio activo de la acción es, como lo hemos visto, el ser³⁶. De tal suerte que, la unidad de composición de acto y potencia se encuentra siempre en actividad, pero siempre es necesario que el ente esté en acto por medio de alguna de sus potencias³⁷. La sustancia activa siempre está operando por medio de sus potencias, porque así como el puro dinamismo sin permanencia es la nada, la pura pasividad o pura potencia también coincide con la nada. La naturaleza es el término de la acción de Dios, pero no es pura receptividad, sino también es acto por participar del ser de Dios³⁸. El ser es acto en su doble función de actualidad y de actividad que se realiza a través de un acto segundo que es la potencia activa del ser de los entes y que es realmente distinta del acto. En todo ser creado hay esa distinción porque solo Dios es el Acto Puro en el que ser y operar se identifican³⁹. Por eso, toda otra actualidad creada y por lo tanto mutable en cuanto es actualización de una potencia, participa del Ser de Dios⁴⁰.

La actividad de los entes creados proviene de su acto de ser, pero ese acto solo es activo a partir de una potencia real activa⁴¹. Por eso toda actividad del ser creado es imperfecta pero perfeccionadora por estar mezclada de potencialidad⁴². El hom-

³⁶ «*Principium enim activum substantiae non potest esse nisi substantia; sed principium activum accidentium potest esse non accidens scilicet substantia*». AQUINO, TOMÁS DE. *In VII Met.*, Lect. 8. N.1459.

³⁷ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, II, 97.

³⁸ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.66, a.1.

³⁹ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, II, 9.

⁴⁰ «*Primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia paraebens, ut dicit Dionysius*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1.

⁴¹ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q. 77, a.1, ad.3.

⁴² *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q. 44, a.4.

bre necesita recibir de Dios para poder donarse a Dios y es en este recibir y donarse en que alcanza su perfección. El hombre no disfruta de una operatividad existencial propia como Dios, sino participada de Dios. Pero sí tiene un dinamismo esencial. Y es en ese dinamismo que se perfecciona al encaminarse a su último fin. El acto primero del hombre que es su forma sustancial se perfecciona actuando, es decir, a través del acto segundo que son sus operaciones.

Cada ente tiene su propia perfección que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación⁴³. De modo que la operación es la expansión del orden establecido e interior del ser. El hombre alcanza a Dios por medio de la operación⁴⁴.

La operación sigue al ser y el modo de operación sigue al modo de ser⁴⁵. Toda actividad deviene del ser. El apetito o tendencia que tiene todo ser, lo tiene porque se encuentra en acto y ese apetito es directamente proporcional a la perfección de la naturaleza. Mientras más perfecta es la naturaleza es mayor el apetito hasta llegar al Apetito infinito que es Dios que se ama a sí mismo perfectamente y en ese amor perfecto apetece a toda la creación. Todo ser tiende hacia su bien que es su propia perfección y con esta a la plenitud⁴⁶. Cada cosa tiende a su fin con un apetito natural por eso el bien es la adaptación entre el apetito y el fin, y la naturaleza es *el apetito que cada cosa tiene de lo bueno, de su fin, de su perfección*. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización de lo que está en potencia. La actividad del mundo creado es perfeccionamiento, lucha, paso de lo que todavía no es, al ser. Pero también la corrupción es un paso del ser al no ser y la generación es paso del no ser al ser participado. El acto del ser creado está impregnado de potencialidad, y por eso al moverse se perfecciona actualizando aquello que está en potencia. El ser creado está en

⁴³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.73, a.1.

⁴⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.3, a.2.

⁴⁵ «*Considerandum est quod cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.89, a.1.

⁴⁶ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.6, a.1.

acto, pero el sujeto de ese acto es una potencia, la materia contenida en una esencia que le limita y que le determina como un individuo dentro de una especie. Por su parte en Dios que es Acto puro, es pura actividad pero sin movimiento porque es inmutable⁴⁷. Su actividad es su mismo acto porque Él es sujeto de su acto⁴⁸. Acto que atrae todo hacia sí en un orden que desde lo inerte, se extiende a la creatura libre en el ejercicio de su libertad. Ese orden no es otra cosa que la ley natural. Y aquí conviene añadir que la actividad del ente también es fundamento de la norma moral.

5. Dimensión metafísica de la naturaleza

Una vez que hemos profundizado en el aspecto físico del movimiento y de la naturaleza desde sus presupuestos metafísicos, hay que dar un paso más para lograr el nivel metafísico pleno. De los fundamentos metafísicos se deduce que todas las cosas tienden a un fin que es su propio bien y que constituye su perfección⁴⁹. Esa perfección es el punto de llegada del dinamismo que realiza la naturaleza de cada ente logrando su plenitud. Por eso no hay descubrimiento humano mayor que el del acto y la potencia sin el cual resulta imposible explicar la naturaleza. Sin embargo, a pesar de ese descubrimiento es necesario aclarar que es hasta el cristianismo que se supera la visión meramente cosmológica del movimiento y de la naturaleza, y se alcanza el nivel metafísico pleno, en el que el movimiento se extiende a todos los entes creados, inertes, vivientes, y a los entes espirituales. En este nivel metafísico se ve que todo lo que se mueve se diferencia de Dios.

El dinamismo del ser es la naturaleza que solo puede ser alcanzada desde la Metafísica. El ente es una unidad que se encuentra en acto y potencia que no son cosas sino los co-principios co-relativos que constituyen esa unidad. Pero la dimensión metafísica se alcanza verdaderamente, cuando se concluye que cada potencia se ordena al acto y de ese modo todo ente

⁴⁷ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, II, 7-10.

⁴⁸ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.54, a.1.

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES. *Política*, I, 1.

creado se ordena, en última instancia, al Acto puro que es Dios. Ya hemos dicho que el movimiento es siempre de algo hacia algo, el ente se mueve para ser que es su plenitud, y al final todo se mueve hacia el Ser que es su fin.

La dimensión metafísica nos conduce a deducir que naturaleza como esencia o como sustancia *es la misma realidad*, es decir, el ser en sí. La naturaleza *es aquello por lo que el ser actúa*. El acto de ser y la esencia se integran en la naturaleza⁵⁰. Todo ser en cuanto ser es activo, pero en el caso del ser creado, el ser activo implica ser móvil. Y todo esto, como lo decíamos, implica también un orden que podemos observar en la naturaleza, puesto que ese dinamismo se realiza de una manera que podemos descubrir y denominar el orden de las cosas. El amor o tendencia de las cosas hacia su fin se manifiesta como un orden establecido. La perfección no es otra cosa que la magnitud entre el impulso del punto de partida y la dirección del punto de llegada. El orden, el amor y el fin son expresiones de la naturaleza. Ya se ve a todas luces que la comprensión metafísica de la naturaleza es radicalmente necesaria para comprender el bien, el mal, el apetito, la perfección, es decir, los principios fundamentales de la Filosofía moral y de la Teología moral. Pero aquí es importante considerar la diferencia entre naturaleza y orden. Porque hemos visto que la naturaleza es sustancia, mientras que el orden es la relación que hay en la naturaleza⁵¹. Y ese orden que supone la pluralidad de los entes puede ser de tiempo y lugar (prioridad y posterioridad), de dignidad (distinción) o de origen (naturaleza). Cuando hablamos de origen, encontramos el aspecto metafísico desde el cual *puede considerarse la naturaleza como orden*⁵². Es en este sentido en el que Santo Tomás explica cómo en la Santísima Trinidad existe orden según el origen sin prioridad. El orden *secundum originem*, que en la tradición cristiana se conoce como orden natural⁵³. Y es que de Dios le viene el orden a la naturaleza que tiene como origen el mismo Dios porque proce-

⁵⁰ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, III, q.45, a.1.

⁵¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.116, a.2, ad 3.

⁵² «*Non es ordo aliquorum nisi disinctorum*». AQUINO, TOMÁS DE. *I Sent.*, dist. 20, a.3, sol.1.

⁵³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.42, a.3.

de de Dios. El orden que es una relación *secundum originem*, es el orden en la multiplicidad de movimientos y actividades que provienen de la relación de la creación con Dios⁵⁴. Cada cosa particular tiene una ordenación a su fin según su naturaleza, pero Dios es el origen y fundamento del orden de todas las naturalezas y en ese sentido Dios es principio último de movimiento⁵⁵. Sin Dios como origen creador de todo el universo no puede haber un orden de todos los seres. El orden de la naturaleza es el orden de las finalidades y operaciones de cada ente del universo considerado en sí mismo y respecto a su origen, pero también en conexión con el resto del universo. Aquí podemos agregar que la esencia de la naturaleza es la sustancia segunda que manifiesta del orden jerárquico que internamente tienen todas las cosas.

Y precisando un poco más, el orden intrínseco de la naturaleza es la ley natural que como ley divina expresa su dependencia de Dios. Porque ese orden manifiesta que las naturalezas de los entes son los medios por los que Dios hace que las cosas se dirijan hacia su propio fin⁵⁶. Y aquí hay que recalcar dos aspectos de la naturaleza: el orden como principio pasivo que recibe la acción de Dios y como principio activo que mueve al ente para que alcance su fin, que en última instancia es Dios⁵⁷. Ambos aspectos manifiestan la dependencia de Dios. Esto se traduce en el hecho de que Dios hace salir a los entes de Él sin intermediario alguno, pero la atracción que ejerce sobre todos los entes creados la realiza por medio del orden jerárquico de la naturaleza⁵⁸. Los entes creados son causas segundas que por lo mismo son en alguna medida imagen de Dios en cuanto se ordenan al grado jerárquico de las cosas. Los seres inertes se ordenan a los vivientes vegetales, animales, y estos al hombre⁵⁹. Todo el universo sale de Dios, y todo el uni-

⁵⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁵⁵ «*Quaecumque sun a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁵⁶ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.154, a.12, ad.1.

⁵⁷ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.21, a.1, ad.3.

⁵⁸ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, III, 83.

⁵⁹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, III, 16 al 25.

verso regresa a Él en una jerarquía perfectamente ordenada. Esto es precisamente el bien, el orden al fin de cada cosa. En este sentido, el orden de cada cosa es su naturaleza o esencia. El orden es lo que da unidad al universo, de modo que el orden cósmico no es otra cosa que la naturaleza considerada en su conjunto⁶⁰.

Pero hemos dicho que el bien de cada cosa es su fin y constituye su perfección. Esto significa que en la medida en que cada cosa alcanza su fin es perfecta y contribuye a la perfección de las demás y jerárquicamente de todo el universo⁶¹. Las naturalezas o esencias son el receptáculo del ser participado por Dios en distintos grados y de distintos modos⁶². La naturaleza recibe el ser de Dios y con este ser, recibe el orden, la belleza y la armonía. Pero en un dinamismo que conduce a cada cosa a su fin que constituye su bien y por tanto su perfección. Cada cosa apetece su propio bien o perfección, pero se trata de una perfección *secundum quid*, en la que si seguimos la escala de perfecciones jerárquicas, desembocamos en la perfección *simpliciter*, es decir, en Dios⁶³. Con esto cobra importancia el sentido de la naturaleza como *tendencia a la plenitud*, es decir, *como apetito y como fin*⁶⁴.

6. La naturaleza como apetito y como fin

Reflexionando un poco encontramos que el apetito o tendencia es, en algún sentido, principio de actividad de un ser. Y es que *la actividad interior de un ser es la naturaleza*, pero cuando esa actividad sale del interior del ente se llama apetito o amor. La naturaleza es, en este sentido, *la tendencia* o término *a quo* que hay en las cosas y que es punto de partida de sus manifestaciones, mientras el término *ad quem* es el amor. Toda naturaleza cuenta con una inclinación natural o amor⁶⁵. Pero

⁶⁰ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.47, a.3.

⁶¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.2, a.3.

⁶² Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1.

⁶³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.161, a.1, ad.4.

⁶⁴ «*De ratione boni est ipsa plenitudo essendi*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.18, a.1; q.8, a.1.

⁶⁵ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.60, a.1.

ese amor o tendencia no es igual en todos los entes sino que varía según la naturaleza de cada uno. En el mundo inanimado y vegetal, esta tendencia o amor se llama afinidad, en los animales irracionales se llama apetito y en los entes espirituales se llama voluntad. Es así como el amor es una manifestación de la naturaleza de cada ente.

En el hombre la tendencia que es propiamente humana es la voluntad como principio próximo de operaciones⁶⁶. La tendencia por la que el intelecto humano actúa por un fin es la voluntad como principio próximo de operaciones de la naturaleza intelectual. El objeto de la voluntad es el bien que es su fin. En este sentido dice Santo Tomás que la voluntad es naturaleza del intelecto⁶⁷. Pero además, esta tendencia o amor, también es principio remoto de los actos de la voluntad. Porque la inclinación de la voluntad se realiza cuando la forma inteligible apetece o rechaza algo. En el hombre, toda inclinación de la voluntad y toda pasión de los apetitos tienen su origen en el amor. Por eso dice Santo Tomás que lo amado es el objeto de la naturaleza espiritual en cuanto al intelecto como semejanza de su especie, y en cuanto a la voluntad como término del movimiento⁶⁸. Cuando el amor está ordenado, obrando por amor se obra rectamente. El gran aporte y giro del cristianismo respecto al pensamiento de Platón y de Aristóteles no se limita a que Dios es quien ama primero a las creaturas, sino que las creaturas son fruto del amor de Dios que las hace más perfectas en cuanto más las ama. Las creaturas se mueven hacia Dios como efecto del amor divino que hay sobre ellas. En Dios hay intelecto y voluntad pero como en Dios todo es su propia esencia, Dios es su misma inteligencia y su misma voluntad⁶⁹.

El objeto propio del amor es el bien connatural y proporcionado a cada naturaleza que actúa como causa del acto de amar⁷⁰. En el caso de Dios, su amor es el que crea la bondad de las cosas, de modo que en Él se cumple plenamente el hecho

⁶⁶ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, IV, 19.

⁶⁷ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, VI, 19.

⁶⁸ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, IV, 19.

⁶⁹ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q. 19, a.1 y q. 20 a.1.

⁷⁰ *Cfr.* AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.27, a.1.

de que todo actuar se hace por amor al bien porque al igual que todos los entes, Dios actúa por amor, pero en el caso de Dios, el término de la acción creadora es la naturaleza. De modo que, en el caso de Dios, la naturaleza es el término *ad quem* de su operación creadora mientras su amor es su término *a quo*. En el caso de Dios, el amor es causa de la naturaleza. Es Dios el que infunde la bondad de las cosas. De todo esto se sigue también, que el amor junto con la inteligencia sea la manifestación más perfecta de la Divinidad. La naturaleza humana es amor en cuanto solo por amor el hombre puede llegar a su máxima perfección⁷¹. Existe un movimiento de atracción de Dios y de impulso o de empuje, de aquí que Dios es principio y fin de todo lo creado, porque mueve a la naturaleza como su principio y su fin⁷². Toda la naturaleza tiene en su entraña la moción de Dios, que al mismo tiempo impulsa a cada ente creado hacia Sí. La finalidad de cada ente implícita en su naturaleza, conlleva un apetito universal de cada cosa hacia Dios. Es por eso que por sus operaciones, cada ente tiende a asemejarse con Dios⁷³. Al apetecer su fin, cada cosa imita a Dios y se asemeja a Él y en ese amor natural se une a Él. De modo que la semejanza es causa del amor porque solo se apetece lo que es adecuado y apropiado al sujeto apetente⁷⁴. El amor, como tendencia natural de cada ser, tiene como objeto su bien, su perfección y de esto podemos deducir que el fin de toda creatura sea el amor. Porque amar es unirse con el amado. El fin no es el conocimiento porque lo conocido se queda en el que conoce según su capacidad limitada, pero el amado es poseído por el amante no según el amor limitado del amante, sino al modo del amado que en este caso es Dios⁷⁵. Por eso la unión del amor es más perfecta que la del conocimiento aun cuando siempre supone el conocimiento. Porque la inteligencia es el medio necesario o la condición necesaria para que la voluntad ame, pero no es su causa. Por eso hay que decir que la naturaleza espiritual cons-

⁷¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *II Sent.*, d.1, a.1, sol.

⁷² Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.26, a.2.

⁷³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *C.G.*, III, 21.

⁷⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.27, a.4, ad.2.

⁷⁵ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.28, a.1, ad.3.

ta esencialmente y sin prioridad principal, de intelecto y voluntad⁷⁶. Si todo ser ama naturalmente su propio bien, y su bien último es Dios, cada creatura al amarse a sí misma, ama también a Dios. Amando el objeto propio de su apetito que es el bien, se ama a sí misma y al mismo tiempo a Dios. El pecado no es más que un desorden entre los amores, porque Dios es el Fin último del hombre, su Bien último y de eso se deriva la obligación del hombre de amarle⁷⁷. Amando a Dios nos amamos a nosotros mismos porque al amar nuestro bien que es Dios nos amamos a nosotros mismos por encima de todos los demás entes⁷⁸. Sin embargo, para amar a Dios debidamente, es necesaria la gracia, porque sabiendo que debemos amar a Dios sobre todas las cosas, no podemos amarlo sin la gracia⁷⁹. Dios es lo más íntimo de la naturaleza de las cosas porque es su sumo Bien, y está en ellas como principio y fin⁸⁰. Por eso amar a Dios sobre todas las cosas es totalmente natural no solo a las creaturas espirituales, sino a cualquier creatura del universo, sea racional o sea irracional⁸¹. Dios es el bien y el objeto del amor de todo el universo⁸². Podemos amar a Dios porque Él es nuestro bien de suerte que ese amor es nuestra ley natural fundada en nuestra naturaleza contingente⁸³.

Por otra parte, la naturaleza como principio implica el orden y la causa de un determinado influjo en el ser causado⁸⁴. Nuevamente hay que recordar que principio es aquello de lo que proviene una cosa de cualquier modo, mientras que la causa es el tipo de principio del que un efecto depende en su ser o en su hacerse. Pero entre las causas necesarias, es decir, de las que necesariamente dependen los efectos en su ser o

⁷⁶ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.27, a.2, ad.2.

⁷⁷ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.26, a.13, ad.3.

⁷⁸ «*Omnia enim naturaliter plus se quam alia amant*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.26, a.13. sed contra.

⁷⁹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II q.109, a.3.

⁸⁰ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.60, a.5, ad.3.

⁸¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.109, a.3.

⁸² «*Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod se ipsum refert in bonum totius*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, II-II, q.26, a.3. ad.2.

⁸³ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.60, a.5, ad.2.

⁸⁴ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.33, a.1, ad.1.

hacerse, la más importante, por ser la causa de las causas, es la causa final⁸⁵. El análisis metafísico nos conduce a deducir que la causa final es el último principio del cual depende cualquier movimiento o cambio, porque todo ente obra por un fin que es la causa final. Lo que produce la causa final en las cosas es el apetito natural o amor que es el bien de cada ser y que es una participación del Bien absoluto como fin último de todas las cosas que son⁸⁶. El orden no es sino la consecuencia del reino de la finalidad que consiste en que todas y cada una de las cosas aspiran a su propio fin. Pero en los entes que no son espirituales el movimiento al fin viene recibido, mientras que el ser vivo y más perfectamente el ser espiritual posee potencia de movimiento propio, aunque esa potencia sea participada. Por eso el impulso viene de dentro, del propio apetito, mientras que la atracción viene del que puso el poder impulsor de las cosas. La naturaleza material es atraída por Dios para alcanzar su fin, y es así como alcanza ese fin. En cambio, la naturaleza espiritual tiende hacia Dios por impulso propio, aunque recibido, y puede fallar cuando empuja y no alcanzar plenamente su fin. El impulso, a diferencia de la atracción puede desviarse en el ejercicio de la libertad, incluso puede corromperse al querer un bien particular desordenado. Pero esto es un misterio, se trata del misterio de iniquidad del mundo espiritual.

Por otra parte, aquí se ve esta tendencia al fin, sea intrínseca o atraída por otro, nos hace ver que el ente creado no ha alcanzado la perfección que consiste en la posesión de su fin. Pero ese fin que es el término de la apetición es la naturaleza de la cosa aun cuando el fin sea lo primero en la intención y lo último en la realización. De esto también se sigue que de todos los modos de actuar por un fin haya tantas clases de naturalezas. Mientras los entes imperfectos tienden a su perfección, Dios no recibe nada ni se perfecciona, sino que su obrar consiste únicamente en darse. Por eso la bondad de Dios es el fin

⁸⁵ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.1, a.2.

⁸⁶ «*Cujus ratio est quia materia non consequitur forma nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movetur nisi es intentione finis: si enim agens non esset de terminatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud*». AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I-II, q.1, a.2.

de todas las cosas⁸⁷. Porque toda actuación es un movimiento y todo movimiento supone un término que ya está potencialmente en el punto de partida del movimiento como fin. Es por eso que el bien tiene razón de fin como término de la apetición⁸⁸. En este sentido la naturaleza es, de alguna manera, *el fin y la causa final que actualiza todas las operaciones de un ser y de la que dependen todas las demás cosas*. La naturaleza es esencialmente teleológica porque es actividad y la actividad necesita un fin. Por eso el fin es la naturaleza en cuanto perfecta, en cuanto es la perfección que constituye la actividad del ente.

Ya se ve que tener una visión clara y precisa de lo que es la naturaleza no es tan sencillo como pudiera parecer. Esa es la razón por la que este concepto, tan necesario en las discusiones actuales sobre diversos temas, ha dado lugar a múltiples equívocos. He aquí la importancia de la aportación de Santo Tomás al respecto. Porque cuando la tradición clásica logró definir la naturaleza como principio de movimiento, se abrió la necesidad de recoger, de precisar y de sistematizar las realidades que están implícitas en esa definición; de obtener sus notas metafísicas esenciales; de marcar bien la distinción entre el orden lógico y el ontológico que deriva de la inteligibilidad de la naturaleza; de señalar la actividad, y su relación con la naturaleza que exige precisión metafísica. La importancia y centralidad del ser para su comprensión. En eso radica la aportación de Santo Tomás, que resulta por demás necesaria e importante, porque de una visión adecuada de lo que es la naturaleza depende la concepción que tengamos del mundo y la solución de muchos de los problemas que la realidad nos plantea.

Bibliografía

- AQUINO, TOMÁS DE, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, París, Edición preparada por R.P. Mandonet O.P. Lethielleux editoris, 1929.
- , *Comentario a la Física de Aristóteles*, Pamplona, Ed. EUNSA, 2001, trad., estudio preliminar y notas C.A. Lértora.

⁸⁷ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.44, a.4.

⁸⁸ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE. *S.Th.*, I, q.5, a.4.

- AQUINO, TOMÁS DE, *Comentario al libro VII y VIII de la Metafísica de Aristóteles*, Pamplona, pról., trad. y edición de J. Morán. (CAF, 69 y 70), 1999.
- , *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona. Ed. EUNSA, 2002-2008.
- , *Opúsculos y cuestiones selectas. Tomo I (Filosofía I)*. Madrid, Ed. B.A.C. 2001.
- , *Opúsculos y cuestiones selectas. Tomo III (Teología I)*. Madrid, Ed. B.A.C. 2005.
- , *Summa Contra Gentiles*, Turín-Roma, ed. Marietti, 1905, 11° reimpresión.
- , *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*, Turín-Roma, ed. Marietti, 1965, 10° edición a cargo de R. Spiazzi.
- , *Quaestiones Quodlibetales*, Turín-Roma, ed. Marietti, 1956, 9° edición a cargo de R. Spiazzi.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México, UNAM, 1983.
- , *Physics (I-II)*. Cambridge-London, 1980. Trad. P.H. Wicksteed y F. M. Cornford, Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library.
- , *Posterior Analytics, Topica*, Cambridge-London, 1989. Trad. H. Tedennick y E.S. Forster, Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library.
- , *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1982. Segunda edición trilingüe.
- , *BUSA, R., Opera Omnia, ut sunt in Indice thomistico, additis 61 acryptis ex aliis aevi medii auctoribus, curante Roberto Busa, S.J.* (Frommann Verlag Günter Holz-book KG, Stuttgart-Bad Constanz 1980).
- DERISI, O. N., *La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, Cursos de cultura católica, 1945.
- GALLUS, MANSER. *La esencia del Tomismo*. Madrid, 1947. Traducción a la 2ª edición alemana por Valentín García Yebra.
- RAMÍREZ, J. M. *De analogía secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam*, Madrid, 1922.

- MILLÁN PUELLES, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*. Madrid, Rialp, 1976. En el volumen sobre el hombre y la sociedad.
- OCAMPO, M., *El concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino*, México, Colección Santo Tomás. Universidad Anáhuac del Sur, 1999.
- PANIKER, R., *El concepto de naturaleza*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, 1951.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

*Universidad Pontificia de la Santa Cruz
Roma-Italia
sanguineti@pusc.it*

El sentido de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona

Resumen: La distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona se propuso en la filosofía de la mente como una reacción contra la clausura naturalista dentro de los límites de la objetividad empírica. La perspectiva de primera persona es irreductible y está presente, al menos de modo implícito, no solo en la psicología y la neurociencia, sino en toda ciencia, pues el conocimiento presupone el cognoscente. La distinción no debería limitarse a la epistemología, sino que más bien debería explicarse ontológicamente, con el objeto de evitar el peligro de eliminar al sujeto y, por consiguiente, de ver al yo como ficticio (Metzinger). La ontología realista de la perspectiva de primera persona de Baker (constitucionalismo) se evalúa como insuficiente y proclive al dualismo drástico. La visión tomista (hilemórfica) es capaz de proporcionar una versión realista del yo y de su relación con el cuerpo humano. En la tradición filosófica clásica la distinción entre conocimiento subjetivo y objetos conocidos no es problemática. El problema era más bien explicar la experiencia intelectual de las cosas individuales.

Palabras clave: persona – perspectiva de primera persona – perspectiva de tercera persona – subjetividad – yo

The Meaning of the Distinction between the First and Third Person perspectives

Abstract: The distinction between the first and third-person perspectives was proposed in the philosophy of mind as a reaction against the naturalistic closure within the limits of empirical objectivity. The first-person perspective is irreducible and is present, at least implicitly, not only in psychology and neuroscience, but even in every science, since knowledge presupposes the knower. The distinction cannot be limited to epistemology, but should rather be ontologically explained, in order to

Recibido: 10 de febrero de 2017. Aceptado: 28 de febrero de 2017.

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 63 - 86

avoid the danger of eliminating the subject and consequently to view the Self as fictitious (Metzinger). Baker's realistic ontology of the first-person perspective (constitutionalism) is assessed as insufficient and prone to drastic dualism. The Thomistic (hylomorphic) view is able to provide a realistic account of the Self and its relation with the human body. In the classical philosophical tradition the distinction between subjective knowledge and objects known is not problematic. The problem was rather to give an account of the intellectual experience of individual things.

Keywords: First-person Perspective – Person – Subjectivity – Self – Third-person Perspective

1. Perspectiva de primera y de tercera persona: subjetividad y objetividad

En la filosofía de la mente es corriente hablar de las perspectivas de primera y tercera persona. El punto de vista de primera persona corresponde a lo que yo siento o percibo personalmente, algo que corresponde a mi conciencia y que como tal es incomunicable, porque nadie puede sentir por mí. El fenómeno valdría incluso para los animales, seres que sienten, a pesar de que el lenguaje de «primera persona» alude más bien solo al ser humano, que no solo siente, sino que lo sabe (conciencia intelectual) y puede decirlo. El acceso a la primera persona, así entendido, se obtiene por introspección o reflexión. Puedo decir «me duele un brazo». Este dolor es *mío* y no puede ser de ningún otro. No puede universalizarse. Ningún otro puede experimentarlo, sino solamente yo. Puedo comunicarlo con el lenguaje, pero solo en lo que atañe a la información, no a la experiencia misma subjetiva, aunque obviamente se puede producir una empatía en los que lo notan desde fuera¹.

El conocimiento de tercera persona, por el contrario, pertenece a lo públicamente observable por todos, con tal de que pongan los actos debidos. Así sucede primariamente con los

¹ Se habla también de ética de la primera y tercera persona, pero el sentido de estas expresiones es distinto del planteamiento a que aquí me refiero, de modo que no abordaré en este trabajo esta temática.

datos cuantitativos y cualitativos de las cosas físicas y, en definitiva, con la existencia misma de cualquier cosa o fenómeno material, accesible a los sentidos externos y a los aparatos de observación. Eso que cualquiera puede ver, lo empírico, se describe en términos lingüísticos de «tercera persona», expresión con la que se quiere decir que cualquiera puede verlo —potencialmente— y que no hace falta reservarlo a una especial categoría exclusiva de sujetos cognitivos.

La perspectiva de tercera persona es, pues, otra denominación de lo que habitualmente se ha llamado observable empírico, o de lo que puede deducirse o postularse desde ahí. Si los actos subjetivos de los demás, sus sentimientos, placeres y dolores, son inaccesibles desde dentro, al menos todos pueden hablar de ellos en tercera persona, diciendo «él tiene dolor de muelas», lo que podrá decirse objetivamente en base a indicios empíricos, o quizá al observar el estado de su organismo (ver que tiene una muela rota, que le sangra, etc.).

Parecería entonces que las expresiones de tercera persona son las más aptas para el lenguaje científico, por una exigencia de objetividad pública. En las ciencias naturales y en matemáticas no cabe apelar a experiencias subjetivas (sobre todo si son comunicables). Se habla de lo cognitivamente accesible a todos. Este es el lenguaje de los libros de física o de lógica. El lenguaje subjetivo es más bien propio de la poesía o la literatura. Si se usa en ciencias, será extrínseco, algo de lo que se puede prescindir. Nunca podrá ser un argumento lógico. El nombre de un científico es accidental a lo que él diga científicamente. Si se da el fenómeno «llueve», es accidental que lo diga Fulanito. Lo objetivo es la lluvia, lo que es de dominio público, es decir, goza de una universalidad epistémica. La frase «aquí y ahora llueve» es singular y no universal. Pero si la formulamos eliminando los términos indexicales *aquí* y *ahora*, referidos a un observador situado, y la traducimos con una simple indicación espacio-temporal («llueve en tal ciudad y en tal fecha»), entonces tenemos una frase epistémicamente universal. Es una frase constatable de modo empírico, mediato o inmediato por todo sujeto cognoscente que tenga sentidos y que pueda hablar, es decir, por todo ser humano racional.

El planteamiento que acabo de exponer, frecuente en la literatura de la filosofía de la mente y la neurociencia, esconde de todos modos cierta ambigüedad. Lo accesible públicamente, no «en privado», en cuanto observable para todos —*lo objetivo*—, ¿es lo estrictamente empírico? Pero, ¿qué significa que algo sea «empírico»? Nos topamos con las dificultades epistemológicas que provocaron la crisis del positivismo (Círculo de Viena). Una bandera azul y blanca es observable, pero el hecho de que la entendamos como *bandera* es inteligible y no puramente observable. Sin embargo, no tenemos ningún problema en decir que las banderas, las personas, los libros, son observables. Lo son *siempre que se entiendan*: un animal no puede reconocer un libro como libro. Lo expresado lingüísticamente es observable, porque el lenguaje es externo, siempre que se interprete correctamente.

Las entidades matemáticas, por su parte, son solo inteligibles, pero son también públicamente accesibles porque constituyen un tipo de objetividad que cualquiera que estudie matemáticas puede entender. Así resulta que lo único no accesible a todos son los actos subjetivos o interiores —dolor, emociones, intuiciones—, aunque sí puedan manifestarse o expresarse.

Concluyo este primer apartado. En la visión normal de la filosofía de la mente o de la neurociencia se suele hablar de perspectivas de primera y tercera persona para aludir a la distinción entre los actos subjetivos o conscientes, a veces llamados *qualia* por los filósofos de la mente, o también *eventos fenoménicos* (en un sentido psíquico)² y los actos o eventos físicos. Esta distinción no se establece en base a una visión ontológica, sino por un motivo epistemológico: la diferencia entre lo captable «desde dentro» y lo observable «desde fuera» (empíricamente, con los sentidos externos)³.

²Block habla, en este sentido, de *conciencia fenoménica*, distinta de la *conciencia de acceso*, que es meramente funcional, como la que puede tener una computadora capaz de monitorear sus contenidos: *cfr.* BLOCK, N., «On a confusion about a function of consciousness», *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1996, pp. 227-247.

³Existen dos modos de entender la perspectiva de primera persona: uno se concentra en la conciencia y el yo; otro en los eventos psíquicos como ver, oler, sentir la piel, etc., que se dan en los animales, sin que estos lleguen a la autoconciencia de SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

Aunque la noción de «acto subjetivo, accesible solo a mí», parezca por lo menos clara o unívoca, la noción de «lo objetivo accesible a todos» es más ambigua, pues junto a una objetividad entendida como el ámbito de las cosas sensibles hay también una objetividad matemática, o institucional, o de otro tipo. Las leyes de un país son epistémicamente accesibles a todos, aunque no sean empíricas. La noción de tercera persona, entonces, parecería tener que definirse solo negativamente: *lo que no es subjetivo*, lo que solo *yo* puedo experimentar. La perspectiva de primera persona no es el saber, que siempre es comunicable, sino *mi experiencia* —mi dolor, mi alegría, mi intuición—, que estrictamente es incommunicable.

2. Origen histórico del problema y reduccionismo naturalista

La distinción tajante entre lenguajes de primera y tercera persona, entre subjetividad *mía* y objetividad, desconocida entre los clásicos, nació a partir de una posición epistemológica moderna que asumió a las ciencias naturales como el prototipo del saber objetivo y verdadero. Las ciencias como la física, la química y la biología trabajan en un horizonte de objetividad constituido por las cosas materiales, tangibles, observables, cuantificables, eso que en la tradición positivista fueron llamados *fenómenos observables*, *datos* o *hechos*, describibles en términos sensoriales y cuantitativos —cosas que se mueven, que pesan, dotadas de cualidades sensibles, mensurables— y registrables por aparatos de observación externa.

La tradición empirista y positivista, hablando en general y sin ir a autores concretos, intentó establecer una serie de cánones de lo que sería observable y, a la vez, interpretable según el paradigma de leyes deterministas o a ellas asimiladas (por ej., probabilistas) que permiten predecir y controlar el curso de los fenómenos. Lo que es objeto de experiencia en este sentido no se entiende de modo subjetivo, sino objetivo, en cuanto está

un yo. Estos dos modos suelen correlacionarse. Por eso a veces la polémica sobre la perspectiva de primera persona se centra en la cuestión de la autoconciencia de ser un yo (un sí mismo, un *Self*).

sujeto a experimentación externa y es matematizable. Es notable que, aunque el empirismo parezca apoyarse en algo tan subjetivo como son las sensaciones, que son psíquicas —gusto, tacto, etc.—, en general, salvo casos especiales como Berkeley, la pretensión objetivista consiste en fijarse exclusivamente en el dato *objetivo* externo, del mundo, haciendo caso omiso de lo subjetivo, es decir, apartando de la objetividad científica la valoración personal, la conciencia, la inmanencia psíquica, las sensaciones subjetivas, el yo. Estamos ante un realismo empírico, no metafísico.

La pretensión del positivismo «ontológico», si puede hablarse así, consiste en sostener que solo existen realmente los objetos situables en el horizonte de la objetividad física entendida según los cánones arriba mencionados. Lo que se salga de esa objetividad, como los espíritus, Dios, el alma, las esencias, pero también la subjetividad, la conciencia, la libertad, *no existe*, y por tanto sería una construcción objetiva irreal, o a lo más tendría una función práctica que podría ser positiva o negativa (es decir, ayudaría u obstaculizaría a la vida humana, por ejemplo, a la supervivencia de nuestra especie). El mundo de la objetividad científica es la *naturaleza* así entendida. Lo que se sale de este mundo es «sobrenatural», espiritual, metafísico, etéreo, construido.

La perspectiva de tercera persona asumida de esta manera hace pensar en una eliminación de la psicología, si esta se entiende como el estudio de la subjetividad de primera persona. Los fenómenos subjetivos, como el yo de la tradición cartesiana, aparecen como problemáticos. Resulta paradójico que realidades tan intuitivas como «mis dolores», «mi conciencia», ahora parezcan como no-evidentes, y por tanto necesitados de una reinterpretación objetivista o, como hoy suele decirse, de una «naturalización».

En lo visto hasta aquí caben dos posibles actitudes. Una primera es solo epistemológica, sin la pretensión de dictaminar sobre lo que existe o no existe realmente. Basta atenerse a la objetividad de tercera persona, que corresponde al plano científico (físico). La segunda es eliminatoria y, en este sentido,

ontológica, en cuanto sostiene auto-contradictoriamente una tesis empíricamente indemostrable: mi subjetividad no existe y es una ilusión⁴. Esta segunda actitud tiene su raíz en las dificultades gnoseológicas de la primera actitud. Por eso ambas posiciones están relacionadas.

El carácter problemático de los actos psíquicos, provocado por la pretensión de que las ciencias naturales excluyan otro tipo de cientificidad —lo que es un problema histórico de la ciencia occidental moderna—, explica los intentos reduccionistas surgidos en la filosofía de la mente en los siglos XX-XXI. Así, el behaviorismo intentó reducir los actos interiores a eventos comportamentales exteriores o a respuestas externas a estímulos igualmente externos (me expreso en pasado porque esta postura ya no está de moda). El neurologismo hace lo mismo, solo que el punto de la reducción no es una conducta externa, sino una activación neural, describable en un vocabulario biológico y no psicológico. El funcionalismo computacional, por su parte, equipara el acto psíquico a una serie de computaciones cerebrales. Admitir, por encima del funcionamiento cerebral, un yo con actos psíquicos propios, sería dualismo cartesiano. No solo cae por tierra lo psíquico visto como inmaterial, no puramente biológico, sino la primera persona como tal: mi cuerpo, mi memoria. El sentido de ese *mi* queda así traducido a tercera persona: *mío* significa N. N., y da lo mismo que lo diga yo o un otro.

Lo que en la filosofía cartesiana se había planteado como la certeza absoluta y que había sido capaz de poner entre paréntesis la existencia del mundo exterior, el *ego cogitans*, según el cual todo lo exterior mundanal podría ser visto como una representación subjetiva, ahora aparece deconstruido como irreal y anticientífico. De la conciencia, con un mundo quizá irreal, se ha pasado a la afirmación de una exterioridad física en la que la conciencia es una ilusión.

⁴ Puede verse esta posición elaborada de modo sofisticado en METZINGER, TH., *Being No One*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003. «*No such things as selves exist in the world. At least their existence does not have to be presupposed in any rational and truly explanatory theory*» (p. 626).

Como dije, el planteamiento de la problemática generada por la dualidad primera/tercera persona es epistemológico, ya que no todos llegan a la conclusión fuertemente anti-intuitiva de sostener que el yo no existe, y eso aunque lo diga un yo, como no podría ser de otro modo. Metzinger, quizá el autor actual que más ha profundizado en la radicalización de la negación del yo, se da cuenta de lo anti-intuitivo que supone afirmar «yo no existo», y por eso sostiene, con cierta coherencia —hasta cierto punto—, que de todos modos es imposible no creer en el yo, y que por eso la teoría de que el yo no existe, siendo verdadera, no puede ser creída, y no exige que uno esté *convencido* de ella, pues esto implicaría autodestruirla⁵.

Es más frecuente, sin embargo, adoptar una actitud dubitativa ante el lenguaje del yo, admitiendo que es problemático, porque afirmarlo sería caer en cartesianismo. Pero las explicaciones científicas de lo subjetivo correrían a cargo de la neurociencia y la informática.

3. Reconocimiento del carácter irreductible de la primera persona

No todos los planteamientos científicos o filosóficos de la filosofía contemporánea son fisicalistas o naturalistas. Las reacciones contra el reduccionismo físico fueron numerosas. Ellas, en general, reivindican la legitimidad de la perspectiva de primera persona. Aunque son conocidas, recordaré algunas especialmente significativas.

Popper y Wittgenstein admitieron, a su modo, la validez del lenguaje psicológico. Popper⁶ sostenía la existencia del mundo psíquico («mundo 2»), tan real como el mundo físico o 1 y el mundo de las objetividades o 3. Wittgenstein, sin comprometerse ontológicamente con las entidades psíquicas y a pesar de

⁵La teoría de Metzinger de que nos construimos un modelo fenoménico de nuestro yo (SMT: *the self-model theory of subjectivity*) es verdadera, según este autor, pero nadie puede creer en ella, pues «no hay nadie»: «*you could never really believe that the SMT, the self-model theory of subjectivity, is actually true. You cannot believe in it*»: Metzinger, *Being No One*, cit., p. 627.

⁶Cfr. POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, N. York, Harper Torchbooks, 1968, pp. 293-303.

haberse visto tentado en su tiempo por el behaviorismo, reconoció el sentido del lenguaje psíquico o «mentalista» tanto de primera como de tercera persona («me duele», «le duele»)⁷, distinguiendo con cuidado sus diversos usos y evitando una postura reduccionista. Más bien se orientó a proponer, en contra del privatismo cartesiano, que la terminología de primera persona se aprende socialmente y que por tanto tiene que ver con experiencias intersubjetivas, lo que implica la existencia de un acceso a lo psíquico ajeno no basado en la pura observación empírica típica de las ciencias naturales.

Esta tesis implica un paso desde la epistemología a la psicología. Ya no se trata de ver si la perspectiva de primera persona es legítima, sino de reconocer un acceso no puramente exterior no solo a la propia interioridad, sino a la de los demás. Este punto abre una nueva dimensión, que algunos llamarán perspectiva de *segunda persona*. Esta consiste en el acceso interactivo —diálogo— al otro, al que por eso llamamos *tú* y no solo *él*⁸. La cuestión es psicológica (o neuropsicológica). No entraré, sin embargo, en esta temática.

La posición de Wittgenstein fue olvidada en muchos debates, que volvieron a la contraposición entre un apelo a la subjetividad en términos dualistas y, al contrario, la tendencia reduccionista de la pura perspectiva de tercera persona (por ejemplo, en P. Churchland⁹ y D. Dennett¹⁰).

Son conocidos los argumentos de algunos filósofos de la mente en favor de la irreductibilidad de la perspectiva de primera persona. Nagel contribuyó a plantear con agudeza el problema de cómo es posible que expliquemos los fenómenos psíquicos usando conceptos físicos, como hace la neurociencia de

⁷ Cfr. SANGUINETI, J. J., «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, 2017, pp. 239-276.

⁸ Cfr. sobre el tema, STUMP, E., *Faith, Wisdom, and the Transmission of Knowledge through Testimony*, en *Religious Faith and Intellectual Virtue*, CALLAHAN, L. F., y O'CONNOR, T., (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 204-230.

⁹ Cfr: CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988; *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002.

¹⁰ Cfr: DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.

la percepción, sin que por eso sea imprescindible tener la experiencia psíquica como tal, así como sabemos que los murciélagos captan ultrasonidos sin que podamos figurarnos «qué sienten» cuando lo hacen¹¹. Es decir, existe un salto (*gap*) entre la explicación fisiológica de un evento psicológico y la experiencia propia de tal evento, que resulta infranqueable por muy perfecta y detallada que sea la perspectiva neurofisiológica.

La postura de Nagel, si bien no soluciona el problema, al menos lo pone en evidencia con claridad. Su planteamiento no se refiere tanto a la experiencia subjetiva *mía*, sino a la diversidad conceptual irreductible entre los conceptos físicos y las experiencias psíquicas. Por eso, aunque llegáramos a descubrir que la estructura retínica es necesaria y suficiente para que se produzca la visión, nunca conseguiríamos entender *por qué* tiene que ser así. Lo sabemos *a posteriori*¹². Ni desde la experiencia de ver podemos deducir su base neurofisiológica, ni desde esta última podemos deducir la visión, si no tenemos la experiencia subjetiva de la misma. Esto explica por qué es imposible explicarle a un ciego de nacimiento qué cosa se siente al ver¹³.

Más ampliamente, el artículo «¿Cómo se sentiría uno si fuera un murciélago?»¹⁴ apunta a los límites de nuestras conceptualizaciones para hacernos cargo de realidades existenciales que están fuera del campo de nuestras experiencias, las cuales pueden ser tan limitadas como nuestros conceptos. No basta pensar en algo para conocer de verdad su modo real de ser. Más allá de lo que ha escrito Nagel, esto tiene consecuencias, sobre nuestra capacidad de comprensión de lo que trasciende nuestra experiencia. Se evidencian así los límites de nuestros conceptos para

¹¹ Cfr. NAGEL, TH., «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-450.

¹² KRIPKE, S. enfatizó este punto en su conocida obra *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981.

¹³ La cuestión del *gap* entre eventos psíquicos y físicos tiene que ver, de todos modos, con la experiencia del yo, porque nuestro acceso al evento psíquico es siempre en primera persona. Por otra parte, si no hay experiencia subjetiva de algo, la empatía, que implica hacerse cierta idea experiencial de lo que le pasa al otro, se vuelve imposible. Si uno no sufre, no podrá sentir empatía por los sufrimientos ajenos.

¹⁴ Es mi traducción libre del título *What is it like to be a bat?*

entender realidades vitales que nos trascienden, como son las experiencias de los místicos, o el Ser Divino (para esto los teólogos clásicos empleaban los recursos de la teología negativa).

Las consideraciones de Nagel no solo sirven para mostrar intuitivamente que la perspectiva neurobiológica es insuficiente para conocer las realidades psíquicas —y también las metafísicas—, sino que lo es también el puro objetivismo. Ya Wittgenstein en el *Tractatus*¹⁵ había escrito que nada en el campo de la visión permite inferir que es visto por un ojo. Para pasar de lo visto al ver o al vidente, o de lo entendido al entendimiento, hace falta un cambio de registro mental. Lo hacemos habitualmente, porque todo el que ve algo, sabe que ve. Pero el cambio de perspectiva es fuerte.

Para repetir de otro modo el ejemplo de Wittgenstein: una fotografía lo dice todo del objeto y nada del que la ve, y en cierto modo no exige la existencia de videntes. Sin embargo, el sentido de la fotografía es que alguien la vea, y ella como tal, por sus condiciones, denota la perspectiva en que se ha puesto el que la tomó. Un tipo de objetividad, sin perjuicio de su intencionalidad realista, mantiene una relación esencial con el sujeto cognoscente y corresponde a su modo de conocer. Si hablamos de cosas conocidas, no es posible prescindir del yo cognoscente. Este punto está en armonía con el realismo metafísico, aunque fue mal entendido por el idealismo, según el cual el ser de las cosas no es independiente de la conciencia humana.

Muchas otras objeciones contra la reducción de la primera a la tercera persona, aparte de las de Nagel, ilustraron desde diversos puntos de vista el carácter irrenunciable del conocimiento en primera persona. Así, F. Jackson propuso el célebre ejemplo de una hipotética neurofisióloga Mary que conoce a la perfección la fisiología de la percepción cromática sin haber visto nunca colores. Cuando los ve por primera vez, aprende algo nuevo, que la ciencia biológica no ha podido darle¹⁶.

¹⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, n. 5.663.

¹⁶ Cfr. JACKSON, F., «Epiphenomenal qualia», *The Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-136. Igualmente Chalmers argumentó en favor de la irreductibilidad de la conciencia a lo puramente físico, considerando que el *gap* entre estas dos SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

Las ciencias naturales o matemáticas, al revés de las ciencias humanas, no pretenden hablar del hombre. Por eso es natural que lo que afirman, aunque haya sido descubierto por alguien, resulte independiente de ese sujeto. El yo no se entromete en la objetividad de las ciencias objetivas. Sin embargo, no desaparece del todo. Puede asomarse en el momento en que una descripción científica se pone como opinión del autor, o simplemente por el hecho de que un libro o un estudio de ciencias tiene siempre un autor personal. La exigencia de objetividad hace que normalmente esto no interese, porque lo vemos como accidental. Podemos saber muchas cosas de biología, química, etc., ignorando a los investigadores que las descubrieron.

La física del siglo XX, de todos modos, otorgó cierta carta de ciudadanía objetiva a una forma de subjetividad «constitutiva» o «trascendental». Así lo hicieron tanto la teoría de la relatividad, cuando describe objetos físicos con relación al sistema en que se sitúa un observador, como la teoría cuántica, cuando apela a sistemas de medición y a la noción de observable. Además, hoy la ciencia natural, aunque se mantenga en un plano de objetividad, sin reducirse a psicología, tiene en cuenta el grado de información disponible, lo que implica la presencia de un sujeto implícito que juzga y razona sobre la información que una y otra vez se recibe.

Esto significa, en definitiva, que el sujeto está implícitamente presente en todas las ciencias, como vio Husserl, y que los intentos de naturalizarlo —es decir, de reducirlo a la perspectiva de tercera persona—, son solo verbales. Aunque se pretenda reconducir el sujeto y la conciencia intencional a circuitos neurales, no se puede evitar que esos circuitos sean tales como son vistos por un sujeto que investiga y hace experimentos. El sujeto es ineliminable¹⁷.

dimensiones es el problema «duro» (*hard problem*) de toda teoría de la conciencia: *cfr.* CHALMERS, D., *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Por su parte, Bennett-Hacker sostuvieron, por este mismo motivo, que la atribución de actos psíquicos al cerebro, como si este fuera el sujeto de esos actos, y no el yo, carece de sentido semántico: *cfr.* BENNETT, M. y HACKER, P., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2007.

¹⁷ La alusión a la fenomenología puede hacer pensar que la neurociencia y la fenomenología sean antitéticas. Sin embargo, si se evitan las posiciones radicaliza-

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

4. Necesidad del paso a una posición ontológica

No basta reconocer la presencia irrenunciable de la primera persona, al menos implícita, en nuestros actos cognitivos, en las ciencias, en el lenguaje, y no solo como sensación psicológica, sino como realidad subyacente de un yo cognitivo que no es puramente funcional. Hace falta elaborar una ontología que dé cuenta de la primera persona.

Los autores, por lo general, se quedan en la distinción epistemológica¹⁸. Se teme que reconocer la existencia de un yo «fuerte», irreductible a la visión neurocientífica y computacional, implique la caída en el dualismo cartesiano. A veces está presente como presupuesto remoto la antigua crítica de Hume al yo substancial e idéntico a sí mismo. Algunos, como Zahavi, en la obra citada, se limitan a reivindicar un *yo narrativo*, que se va haciendo a lo largo de la historia y contando con la memoria. La conciencia narrativa de la propia identidad satisface el lenguaje en primera persona, pero no basta para explicar los casos en que se pierde por enfermedad mental, pese a que la persona subsiste. Este problema es ontológico. Una falsa ontología impedirá distinguir entre una persona y un robot con inteligencia artificial que en apariencia hace todo lo que hace una persona, aunque carezca de interioridad.

Ya mencioné la posición de Metzinger, instructiva a causa de su radicalismo. Su una postura anti-metafísica consigue conciliar, por extraño que parezca, el materialismo con el idealismo. Considero que «en negativo» su tesis es ontológica, pues pretende decir de modo tajante lo que somos y no somos.

das, es posible una alianza metodológica entre ambas perspectivas, por ejemplo en la aproximación neurofenomenológica. Cfr. al respecto, BUONGIORNO, F., «Fenomenología in 'prima' e in 'terza' persona: Searle e Dennett critici di Husserl», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 5, 2014, pp. 267-288. Una postura en filosofía que concilia la neurociencia con la fenomenología puede verse en Zahavi: cfr. GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, Londres, Routledge, 2008. Cfr. también, FRANCK, J. F., «El proyecto de naturalización de la fenomenología y el reduccionismo en neurociencia», en «La intensidad de la persona. Homenaje a Francisco Leocata», *Proyecto*, 26, 2014, pp. 47-57.

¹⁸ Así por ejemplo MARKIC, O., «First and third-Person approaches: The problem of integration», *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 10, 2012, pp. 213-222.

En la obra citada *Being No One*, Metzinger sostiene que el cerebro se forja una imagen o modelo de sí mismo que silencia las estructuras neurobiológicas subyacentes y lleva a creer, de un modo robusto o muy resistente, que somos un sí mismo permanente y consistente. Sucede algo análogo a las representaciones que, en su transparencia absoluta —intencionalidad en sentido radical— se auto-silencian como representaciones y hacen que el sujeto adopte un realismo ingenuo en su trato con las cosas del mundo. El yo es, pues, una elaboración virtual, biológicamente útil, pues permite moverse y sobrevivir sin necesidad de saber biología. De ahí el carácter absolutamente irreductible de la primera persona. No podemos prescindir de ella. Somos una realidad virtual, como lo es el mundo en que creemos vivir. También nuestro cuerpo es virtual, creado o fingido. «El yo consciente es una ilusión, pero no es la ilusión de nadie¹⁹».

Las consecuencias de esta tesis son nihilistas. El lector podrá comprobarlo si lee por entero el libro *Being No One*. Aunque en mi opinión su autor no dice *nada*, pues desde el punto de vista semántico sus afirmaciones quedan autoanuladas en un sinfín alucinante de sofismas²⁰, la tesis es significativa como conclusión coherente de la deconstrucción del yo de primera persona.

Otra posición que podría considerarse de alguna manera ontológica es de la John Searle²¹. Este autor es célebre por sus argumentaciones en contra del reduccionismo neural y computacional. Basta pensar en su argumento de la habitación china, que apunta a ilustrar cómo la computación es una manipulación eficaz de símbolos, guiada por reglas, sin que esto implique una comprensión intelectual. Searle reconoce la emergen-

¹⁹ METZINGER, TH., «La soggettività dell'esperienza soggettiva: un'analisi rappresentazionale della prospettiva in prima persona», *Networks*, 3-4, 2004, pp. 1-32.

²⁰ Lo hace notar BAKER, L. R. en *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2013, aludiendo a lo que Metzinger sostiene de que su teoría no puede ser aceptada por «nadie»: «*If a theory cannot coherently be endorsed or accepted, it is self-defeating. It is paradoxical, if not self-contradictory, to suppose that I should accept a theory that I cannot coherently accept*» (p. 100).

²¹ Cfr. SEARLE, J., *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992; *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000; *La mente*, Bogotá, Norma, 2006.

cia del fenómeno de la conciencia a partir del cerebro. Para evitar el dualismo, insiste en que la conciencia no es una entidad superpuesta al cerebro, sino una propiedad biológica nueva que surge desde la complejidad cerebral, así como la estructuración de partículas hace surgir propiedades macroscópicas inexistentes a nivel microscópico.

El uso de la palabra *biológico*, en este caso, trae consigo cierta inconsistencia en la postura searleana. Por las propiedades de la conciencia que Searle reivindica, estamos ante un antirreduccionismo neto. La perspectiva de primera persona —la conciencia— no se diluye en lo que no es (en su base cerebral u otra cosa). Sin embargo, el hecho de llamar a la conciencia una *realidad biológica* debería aclararse semánticamente. La noción de *vida* es analógica. También para Aristóteles la inteligencia y Dios mismo son una realidad vital. La conciencia lo es, pero no es «biológica» en el sentido en que las ciencias biológicas utilizan el término *vida*, que es claramente en la perspectiva de tercera persona²².

5. La teoría constitucionalista de Baker

Mencionaré a continuación la tesis de Lynne Rudder Baker²³, una autora que se ha preocupado de aportar una solución ontológica realista al problema de las perspectivas de primera y tercera persona. En una posición original denominada la visión *constitucional*, ella sostiene que lo propio de la persona es *la capacidad de tener una perspectiva de primera per-*

²² Cfr., sobre la posición de Searle, el trabajo de GARCÍA, P., «La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle», *Revista de Investigación*, 5, 2014, pp. 29-46. En Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, cit., pp. 61-63 se muestra con claridad la inconsistencia de Searle en este punto, cosa que no quita los aspectos positivos de su filosofía de la conciencia.

²³ Cfr. BAKER, L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; «*Our Place in Nature: Material Persons and Theism*», 2008, <https://pdfs.semanticscholar.org/1dc2/6a0cc3846dbd1dd96f6e653576d3820a3fd8.pdf>, consultado el 23-4-2018; *Naturalism and the First-Person Perspective*, cit.; «Can Subjectivity Be Naturalized?», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1, 2013, pp. 15-25.

sona plena (autoconciencia), que Baker denomina *robusta*. Dicho al revés, la capacidad de ser «robustamente» autoconscientes, de poder decir «yo soy yo —con mi nombre y apellido, es decir, de modo singular²⁴ —y me reconozco como tal», es la característica fundamental del ser personal. Esta característica no puede definirse, sino que se asume como primaria. Todo intento de hacerlo sería circular o acabaría por reducir la persona a algo no personal. El filósofo que descubrió más claramente la perspectiva de primera persona es Descartes (si bien no lo relacionó con la noción de persona)²⁵. No existe algo definitorio de la persona fuera de la persona misma en su singularidad irrepetible, irreductible e inanalizable: yo.

Al mismo tiempo, Baker reconoce obviamente que la persona humana posee un cuerpo animal. Tal posesión es denominada por Baker «constitución»²⁶. Este concepto, aunque es elaborado por la autora de un modo técnico que no nos interesa en este trabajo, traducido en términos informales viene a ser una situación material determinada que constituye una nueva entidad, así como las cosas materiales están «constituidas» por partículas subatómicas²⁷. Los elementos constitutivos juegan el papel que en el aristotelismo corresponde a la causa material de una entidad. No hay, en cambio, un equivalente en Baker a la causa formal, sino que ella se refiere a lo llama entidades o «clases» (sortales: *kinds*), como un caballo o una planta, pero también a artefactos como una estatua o una bandera (no en cambio a situaciones accidentales de las *kinds* como que un individuo sea músico o político).

²⁴ «*A robust first-person perspective is the capacity to conceive of oneself as oneself in the first-person—without need to identify oneself by means of any description, name, or other third-person referring device*»: Baker, *Can Subjectivity Be Naturalized?*, cit., p. 19.

²⁵ «*Descartes was the inventor of first-person philosophy*»: *Ibidem*, p. 20.

²⁶ El concepto ontológico de «constitución» procede de la filosofía analítica y tiene que ver con el material constitutivo de las cosas, es decir, guarda alguna semejanza con la noción aristotélica de causa material. Cfr: WASSERMAN, R., voz «Material Constitution», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition), ZALTA, E. N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/material-constitution>.

²⁷ Cfr: BAKER, *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 32-39.

La persona humana es, pues, un yo singular «constituido» por un organismo animal humano que es capaz de soportar, gracias a su estructura cerebral, un yo capaz de tener la perspectiva de primera persona. En los niños no nacidos basta que esta capacidad sea incipiente, remota o rudimentaria. El feto que todavía no tiene desarrollado un organismo capaz de tener al menos una conciencia rudimentaria, por consiguiente, no es todavía una persona, aunque sea un organismo humano²⁸. La incapacidad irreversible de que un organismo humano pueda llegar a tener la perspectiva de primera persona, por ejemplo por un daño cerebral irreversible, hace que ese organismo deje de ser persona²⁹. La persona aparece gradualmente en cuanto el embrión admite una mínima capacidad de conciencia rudimentaria³⁰.

En la visión de Baker, una entidad tiene propiedades esenciales y propias, que ella denomina *no-derivativas*, y otras que le vienen de aquello que la constituye, llamadas *derivativas*. Una persona humana, según esto, en cuanto persona tiene la propiedad no-derivativa de tener autoconciencia, de poder ser sujeto moral, etc., mientras que su peso, sus pulmones, etc., en cuanto pertenecen al organismo animal que la constituye, son propiedades derivativas. Estas propiedades son contingentes. En consecuencia, aunque el yo ha de tener un cuerpo, el cuerpo animal que poseemos es contingente, y podría ser reemplazado por un cuerpo biónico, o será otro tipo de cuerpo después de la resurrección³¹.

Esta posición podría parecer espiritualista, pero realmente no lo es, porque Baker rechaza que el yo sea inmaterial, cosa que le parece ligada a un inaceptable dualismo³². No admite la noción de alma de la filosofía tomista, que sería dualista. Sin embargo, extrañamente, ella sostiene que para la persona

²⁸ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 115; «Can Subjectivity Be Naturalized?», cit., p. 19.

²⁹ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 19 y 116; *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 84-85.

³⁰ «A person comes to existence when a human organism develops to the point of being able to support a rudimentary first-person perspective»: BAKER, «Can Subjectivity Be Naturalized?», cit., p. 18.

³¹ Baker (1944-2017) era cristiana (episcopaliana). Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 47; 54-57; 91; 97-99; 106.

³² Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 19.

humana no es esencial el ser animales. Por consiguiente, no reconoce la definición del hombre como animal racional³³. «Una persona no es esencialmente un animal humano»³⁴. Simplemente hay que decir: «yo soy una persona constituida por un animal»³⁵, que equivale a afirmar que el cuerpo animal es lo que físicamente «constituye» a la persona, a modo de base material. Pero la autoconciencia, la libertad, no implican una novedad inmaterial: «el *más* que somos no tiene nada que ver con algo inmaterial»³⁶.

Su postura me parece poco coherente, porque es claro que el yo tal como lo ve Baker no es material de ninguna manera, al punto de no ser ni siquiera, en el sentido aristotélico, una forma del cuerpo. Simplemente parece que tiene adherido un cuerpo animal «constituyente» que, por otra parte, es contingente, no absolutamente esencial. En mi opinión, pese a sus intenciones, Baker no escapa al dualismo drástico³⁷. Por paradójico que parezca, este dualismo surge al aceptar la autoconciencia como propiedad no corpórea unida «constitucionalmente» al cuerpo animal, pero sin el recurso a la noción de alma como *forma corporis*. Precisamente esta última noción es la que permite al aristotelismo evitar el dualismo platónico y cartesiano.

La solución ontológica de Baker al problema de la perspectiva de primera persona, aunque es realista y tiene cierta cercanía con el aristotelismo, es insuficiente. Lo es en mi opinión por basarse en una filosofía de la naturaleza a la que falta el punto de vista hilemórfico. La consecuencia es que el cuerpo humano queda desvalorizado. «Constituye» a una persona, pero no es propiamente un cuerpo personal. Prueba de ello es

³³ Cfr. BAKER, *Our Place in Nature*, cit., p. 20.

³⁴ BAKER, *Our Place in Nature*, cit., p. 7. Por «animal humano» entiende el organismo humano.

³⁵ BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 19.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Para algunas posiciones críticas de Baker, con otro planteamiento del que aquí presento, cfr. DEGRAZIA, D., «Are we essentially persons? Olson, Baker, and a Reply», *The Philosophical Forum*, 33, 2002), pp. 101-120; VICENTE, A. y SAMPEDRO LEÓN, A., «Personas en el mundo: la perspectiva de primera persona y el naturalismo», *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 1, 2014, pp. 161-180; HERSHENOV, D., «Problems with a constitution account of persons», *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 48, 2009, pp. 291-312.

que Baker no tiene inconveniente en aceptar que podría ser reemplazado por un cuerpo biónico.

En la filosofía de Santo Tomás, la persona no se identifica con el yo autoconsciente. La persona humana posee una naturaleza corpórea y espiritual, en la unidad hilemórfica y substancial de alma y cuerpo. La persona vive y es existente en tanto se mantenga la vida vegetativa que como base material soporta las funciones más altas de carácter espiritual y consciente. Eso no significa que la persona humana sea esencialmente un animal al que se le ha añadido la razón, como si esta última fuera algo accidental. Baker llama a esta tesis «animatismo³⁸». La raíz de la persona humana es su alma espiritual, la cual en su dimensión como acto de un organismo sostiene al cuerpo a título de primer principio (forma de un cuerpo). Ese principio, en su dimensión espiritual —intelecto, voluntad—, trasciende la corporalidad. Pero las operaciones espirituales, no el ser-persona, pueden aparecer solo cuando el cuerpo está en condiciones de mantenerlas (cuerpo desarrollado, apto para dar lugar a las operaciones de la sensibilidad). Por eso, aunque a veces llamemos *yo* a la persona, propiamente el término *yo* designa la conciencia intelectual —que es sensible a la vez, en cuanto conciencia del propio cuerpo— de sí mismo, cuando está en acto y no cuando es solo potencial, como ocurre en el embrión aun no consciente³⁹.

3. Un planteamiento diferente

¿Es real el problema de la perspectiva de primera persona como opuesta a la perspectiva de tercera persona, tal como ha sido presentado por la filosofía contemporánea? En este artículo se ha sugerido que es un problema surgido como reacción

³⁸ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 120-124; 224-228; *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 90-91.

³⁹ Lo enunciado en este párrafo, como es obvio, necesitaría una explicación más detallada. No siendo este el objeto de este trabajo, me limito a mencionar las líneas fundamentales de solución al problema planteado por las tesis de Baker, en el contexto de la antropología de Tomás de Aquino. Cfr. FESER, E., *Philosophy of Mind*, Oxford, Oneworld, 2006; MADDEN, J., *Mind, Matter & Nature*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013; SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007.

ante la exigencia rigurosa de las ciencias naturales de limitarse solo a lo empírico, una exigencia que entra en crisis en la neurociencia y toda vez que estudia no solo al hombre, sino incluso a los animales, que son seres con psiquismo.

Los filósofos clásicos no se plantearon este problema. Ellos no tenían dificultad en admitir la realidad de las sensaciones y los pensamientos, que les parecían tan naturales como la existencia de los minerales y los vivientes. Nada más sencillo que hablar de la existencia de grados de la naturaleza, como son los seres inanimados, los vegetales, los animales y el hombre.

En Tomás de Aquino, las cosas materiales se conocen gracias a la abstracción intelectual que opera sobre la experiencia sensible. A su vez, mediante la reflexión y la conciencia de las propias operaciones, resulta posible indagar en los actos y estados cognitivos y apetitivos, y además en la dimensión lógica de nuestras operaciones cognitivas⁴⁰.

Los antiguos no conocieron la clausura de la ciencia moderna —física— en la objetividad empírica externa. Para Tomás de Aquino el conocimiento de la verdad implica un saber consciente de la distinción y relación entre el intelecto cognoscente y la cosa conocida. El saber, por tanto, implica una autoconciencia implícita, concomitante, pues el que sabe algo, sabe que sabe, y así puede advertir las deficiencias de su conocimiento y rectificar.

En la filosofía clásica, por tanto, no existía una especial dificultad epistemológica para hacer psicología. La no cerrazón objetivista de los clásicos permitía una especial flexibilidad en el uso de los modos de objetivación, basada en la distinción entre *lo conocido* y los *modos de conocer*, que no es psicológica, sino lógica. Va más allá de la distinción moderna aquí examinada entre las perspectivas de primera y tercera persona, que es más bien psicológica. Ambas presuponen la auto-captación del sujeto cognoscente.

No deben confundirse la *reflexión psicológica* sobre nosotros mismos (por ej., para darnos cuenta, de nuestras emocio-

⁴⁰ *Cfr.*, sobre el tema, SANGUINETI, J. J., «The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas», *Review of Metaphysics*, 67, 2013, pp. 311-344.

nes) y *la reflexión lógica* (por ej., para captar que hemos dicho cosas confusas). Respecto a esta última, los clásicos desarrollaron ampliamente la teoría de la predicación y de la analogía. Recordemos la reflexión sobre el alcance de nuestros conceptos y símbolos en el saber teológico, un punto importante en los teólogos clásicos y en los místicos.

El racionalismo y el empirismo modernos, al abrazar diversas formas de representacionismo, eliminaron la conciencia lógica a la que acabo de referirme, lo que conllevó el olvido del tema de la intencionalidad y sus modalidades. Los clásicos, en este sentido, eran más críticos de lo que suele pensarse. No adolecían del realismo ingenuo que suele reprochárseles. Por eso para ellos, sobre todo en el aristotelismo, la temática de los modos de abstracción estaba muy presente, cosa que en la filosofía moderna prácticamente se perdió. Véase a título de ejemplo el siguiente texto de Tomás de Aquino (traducción mía):

En nuestro intelecto la verdad se diversifica en dos sentidos: uno, según la diversidad de las cosas conocidas, de las que resultan diversos conocimientos que siguen a las diversas verdades del alma; en otro sentido, según el diverso modo de entender⁴¹.

Por eso, según el Aquinate, por poner un ejemplo que tiene en cuenta el *modus cognoscendi*, las proposiciones verdaderas referidas a eventos temporales cambian su valor de verdad según los tiempos en que se dicen, porque se expresan en la perspectiva temporal en que está situado quien las pronuncia, es decir, son proposiciones de primera persona⁴².

El problema gnoseológico típico de la filosofía clásica no era, pues, la conciliación entre las perspectivas de primera y tercera persona, sino más bien la cuestión del binomio entre conocimiento universal y singular, que tiene que ver con la disputa sobre los universales. Los clásicos, inspirados en Platón, se concentraron en el conocimiento universal, y así podían dar la impresión de que el conocimiento concreto de las cosas singulares era simplemente el sensible, del que no podía haber

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 5.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

ciencia rigurosa. Del individuo como tal no hay ciencia —pues esta es siempre universal—, sino experiencia⁴³. Lo que hoy llamamos la perspectiva de la primera persona aparecía sistemáticamente, sin embargo, en la Biblia, en San Agustín y en los autores místicos o espirituales, o también en teólogos, como Tomás de Aquino, que fueron también místicos. En ese inmenso caudal literario se puede advertir la importancia de las experiencias personales en su relación con el mundo, los otros y Dios, algo que poco tiene que ver con el conocimiento de los «datos sensibles».

A nivel de saber filosófico, sin embargo, el conocimiento experiencial no fue elaborado por los clásicos. El nominalismo contribuyó a la percepción de los límites del conocimiento abstracto, quizá favoreciendo indirectamente a las nuevas ciencias experimentales, pero llevando a una crisis a la filosofía platónico-aristotélica. Por eso la irrupción del *cogito* cartesiano fue como un primer impacto que demostró la importancia de tener en cuenta la subjetividad en la filosofía, y no de un modo universalizante, sino en la experiencia concreta *mía y tuya*. Pero habría que esperar hasta el surgimiento de la fenomenología moderna para que los filósofos comenzaran a reflexionar de un modo no abstracto y objetivante sobre la subjetividad personal.

La distinción hoy compartida por todos entre conocimiento en primera y tercera persona ha contribuido a que evitemos los peligros de un objetivismo científico excesivo. Para no recaer en el separatismo dualista, sin embargo, conviene fundamentar esa distinción en una ontología hilemórfica (y también transhilemórfica) que dé razón de la unidad íntima de lo subjetivo espiritual con lo corpóreo⁴⁴. Las ciencias, por otra parte —también la psicología y la neurociencia— no pueden sino trabajar en universal, como vieron los clásicos. Pero no se basan solo en lo empírico externo, sino en las experiencias personales de la propia subjetividad. Estas experiencias pueden incorporarse a la filosofía y a las ciencias del hombre (y de los animales), como se ha hecho con el método fenomenológico. Cuando lo

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1039 b 25-30.

⁴⁴ Para la temática del yo en una perspectiva hilemórfica, cfr. SANGUINETI, J. J., «El yo como causa», *Sapientia*, 46, 2011, pp. 23-39.

hacen, el conocimiento se enriquece en su doble vertiente filosófica y científica. No por eso la filosofía se reduce a fenomenología. Pero esta puede constituir su punto de partida.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
- BAKER, L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- , «Our Place in Nature: Material Persons and Theism», 2008, <https://pdfs.semanticscholar.org/1dc2/6a0cc3846dbd1dd96f6e653576d3820a3fd8.pdf>, consultado el 23-4-2018.
- , «Can Subjectivity Be Naturalized?», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1, 2013, pp. 15-25.
- BENNETT, M. y HACKER, P., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2007.
- BUONGIORNO, F., «Fenomenología in ‘prima’ e in ‘terza’ persona: Searle e Dennett critici di Husserl», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 5, 2014, pp. 267-288.
- BLOCK, N., «On a confusion about a function of consciousness», *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1996, pp. 227-247.
- CHALMERS, D., *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988.
- , *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002.
- DEGRAZIA, D., «Are we essentially persons? Olson, Baker, and a Reply», *The Philosophical Forum*, 33, 2002), pp. 101-120.
- DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.
- FESER, E., *Philosophy of Mind*, Oxford, Oneworld, 2006.
- FRANCK, J. F., «El proyecto de naturalización de la fenomenología y el reduccionismo en neurociencia», en «La intensidad de la persona. Homenaje a Francisco Leocata», *Proyecto*, 26, 2014, pp. 47-57.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, Londres, Routledge, 2008.
- GARCÍA, P., «La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle», *Revista de Investigación*, 5, 2014, pp. 29-46.

- HERSHENOV, D., «Problems with a constitution account of persons», *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 48, 2009, pp. 291-312.
- JACKSON, F., «Epiphenomenal qualia», *The Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-136.
- KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981.
- MADDEN, J., *Mind, Matter & Nature*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013.
- MARKIC, O., «First and third-Person approaches: The problem of integration», *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 10, 2012, pp. 213-222.
- METZINGER, T., *Being No One*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003.
- , «La soggettività dell'esperienza soggettiva: un'analisi rappresentazionale della prospettiva in prima persona», *Networks*, 3-4, 2004, pp. 1-32.
- NAGEL, T., «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-450.
- POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, N. York, Harper Torchbooks, 1968.
- SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007.
- , «El yo como causa», *Sapientia*, 46, 2011, pp. 23-39.
- , «The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas», *Review of Metaphysics*, 67, 2013, pp. 311-344.
- , «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, 2017, pp. 239-276.
- SEARLE, J., *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992.
- , *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *La mente*, Bogotá, Norma, 2006.
- STUMP, E., *Faith, Wisdom, and the Transmission of Knowledge through Testimony*, en *Religious Faith and Intellectual Virtue*, CALLAHAN, L. F., y O'CONNOR, T., (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 204-230.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae, vol. I, De Veritate*, R. SPIAZZI (ed.), Marietti, Turín, 1964.
- VICENTE, A. y SAMPEDRO LEÓN, A., «Personas en el mundo: la perspectiva de primera persona y el naturalismo», *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 1, 2014, pp. 161-180.
- WASSERMAN, R., voz «Material Constitution», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition), ZALTA, E. N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/material-constitution>.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963.

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ

Universidad Católica de La Plata
Argentina
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

La distinción tomista entre filosofía y teología ordenada a la plenitud de la sabiduría cristiana

Resumen: Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate afirma que la contemplación de las realidades divinas constituye el fin último del hombre (*In Boet.*, pr.1). Ahora bien y durante esta vida, este acto debe corresponder analógicamente con la triple división de la sabiduría, es decir, filosófica, teológica o infusa. De allí que sea importante subrayar la distinción real que rige a cada sabiduría —particularmente, filosófica y teológica— para evitar el peligro de confundirlas. Repasaremos la opinión de algunos filósofos (Blondel y Maritain) y teólogos (Günther y Frohschammer) que infringieron esta distinción y contrarrestaremos estos errores según la síntesis del gran comentador tomista Santiago Ramírez: la filosofía no se subalterna, sino se subordina indirectamente a la teología. Finalmente, daremos una especial consideración a la naturaleza psicológica y ontológica de la contemplación infusa, sabiduría superior a las dos anteriores, ya que participa estrechamente de la visión beatífica de los santos en el cielo y depende de la moción especial del Espíritu Santo.

Palabras Clave: filosofía – teología – don de sabiduría – contemplación – Santiago Ramírez

The distinction between philosophy and theology ordered to the plenitude of christian wisdom

Abstract: Following Aristotle, the Aquinas affirms that the contemplation of the divine realities constitutes the ultimate end of man (*In Boet.*, Pr.1) Now and during this life, this act must correspond analogically with the triple division of wisdom, that is, philosophical, theological or infused. Hence, it is important

Recibido: 15 de agosto de 2018. Aceptado: 20 de septiembre de 2018.

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 87-106

to underline the real distinction that governs each wisdom —particularly, philosophical and theological— to avoid the danger of confusing them. We will review the opinion of some philosophers (Blondel and Maritain) and theologians (Günther and Frohschammer) who infringed this distinction and we will counteract these errors according to the synthesis of the great Thomistic commentator Santiago Ramírez: philosophy is not subaltern, but subordinated indirectly to theology. Finally, we will give special consideration to the psychological and ontological nature of infused contemplation, wisdom superior to the previous two, as it closely participates in the beatific vision of the saints in heaven and depends on the special motion of the Holy Spirit.

Keywords: Philosophy – Theology – Wisdom’s Gift – Contemplation – Santiago Ramírez

1. Introducción

Nadie como Santo Tomás diferenció más clara y distintamente la fe y la razón, la filosofía y la teología, la naturaleza y la gracia, nadie tampoco los unió y armonizó más sólida y amigablemente, nadie respetó mejor sus derechos y su autonomía, conservando íntegra la dignidad de ambas¹.

Santiago Ramírez, describiendo uno de los núcleos fundamentales del pensamiento del Aquinate, explica que el modo intelectual creado para captar las perfecciones divinas participadas en las creaturas es análogo, supone un orden e implica diferentes ciencias y grados de inteligibilidad. En efecto, la filosofía y la teología son consideradas ciencias divinas, pero no de modo unívoco, ya que se distinguen realmente por sus objetos formales.

De allí que nuestro artículo comience dilucidando los objetos propios de la filosofía y teología, demostrando que ambas son sabidurías y por lo tanto alcanzan a Dios, aunque según diferentes razones formales. Si bien y gracias al cristianismo, estas sabidurías conforman una síntesis superior de conoci-

¹ S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975, p. 206.

miento, esto no significa subalternar una ciencia sobre otra, tal como pretendieron —de modo racionalista y fideísta respectivamente— los teólogos Günther y Frohschammer con la filosofía, y los filósofos Blondel y Maritain con la teología. Así como la materia indispuesta no puede recibir la actualización por parte de la forma, del mismo modo el racionalismo y el fideísmo indisponen nuestra alma para la infusión del don de sabiduría, que es el encargado de producir el acto de contemplación infusa. Por esta razón, la distinción entre filosofía y teología se ordena a la plenitud de la sabiduría cristiana, puesto que esta se ve culminada con la moción especial del Espíritu Santo quien «escudriña todas las cosas, hasta las cosas profundas de Dios»².

Nuestro intelecto es naturalmente impotente para producir el acto de contemplación infusa, si de algún modo no se diviniza por el don de sabiduría. En efecto, la filosofía y la teología pueden habitar en el alma conjuntamente con el hábito de fe, incluso en ausencia de la gracia santificante; mientras que la presencia del don exige la fe informada por la caridad. A diferencia de la contemplación adquirida —ya sea filosófica como teológica— la contemplación infusa es más sabrosa porque supone el afecto de la voluntad informada por la caridad y le permite experimentar las realidades que está contemplando.

2. Los objetos de la filosofía y la teología en el pensamiento del Aquinate.

Si bien y debido a la falta de tiempo, la *Exposición del De Trinitate de Boecio* no llegó a ser un estudio sobre la Trinidad, sí puede considerársele como «un tratado de filosofía del saber o dialéctica, con especial referencia a la metafísica y a la teología. No se trata pues, de un estudio psicológico (en el sentido usual de la palabra), sino de una investigación sobre el saber en cuanto tal»³. De allí que esta exposición sea reconocida no solo como un tratado general de epistemología, sino también,

² 1 Cor. 2:10.

³ A. GARCÍA MARQUÉS, «Introducción» en *Santo Tomás de Aquino: Exposición del De Trinitate de Boecio (Introducción, traducción y notas)*, Pamplona, EUNSA, 1986, p. 30.

de filosofía cristiana, ya que elabora una síntesis superior de conocimiento: es decir, siendo fundamentalmente metafísica, la reflexión filosófica necesariamente debe ser guiada por la teología, *quasi sidus amicum*⁴, aunque nunca subalternándose a las conclusiones de la *scientia sacra*.

No olvidemos que el fin del género humano es la contemplación de las realidades divinas⁵, tal como lo atestiguan la filosofía y la teología aunque procedan inversamente; mientras la primera comienza por la consideración de las creaturas para remontarse al Creador; la segunda, las considera desde la misma perspectiva divina, según lo explicado por Santo Tomás: «Los filósofos, que siguen el orden del conocimiento natural, subordinan la ciencia acerca de las creaturas a la ciencia divina, es decir, a la metafísica natural. Pero, los teólogos proceden inversamente, ya que a través de la consideración del creador llegan a la de la creatura⁶».

Esta contemplación, elicitada por el hábito sapiencial —ya sea metafísico o teológico— tiene por objeto nuestro fin último que puede ser considerado doblemente: en *abstracto*, bajo la razón universal de fin último común de toda creatura y en *concreto*, bajo razón especial de beatitud tanto natural como sobrenatural, según la cual Dios es el fin propio de la creatura racional, como comenta Santiago Ramírez:

La beatitud es el alma de toda la Filosofía y al mismo tiempo culminación de toda especulación racional y principio supremo de todo el orden moral natural. Ella es el motivo supremo del filosofar, porque consiste en la posesión de la verdad universal, cuyo conocimiento es el fin de toda la filosofía, como es también fin del intelecto humano, que la apetece como la materia a la forma⁷.

⁴ LEÓN XIII, *Aeterni Patris* (1879), §9 en *ASS*, vol. XII (1879), pp.97-115.

⁵ *Vid.* THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.6 et II-II, q.45, a.3; *Scriptum Super Sententiis*, I, q.1, a.3, q.1 et 3; *Contra Gentes*, II, c.4.

⁶ THOMAE DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, pr.1.

⁷ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Homini Beatitudine*, 5 vol.) editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972, n.178-179.

El Santo Doctor siempre defendió la proporción natural de nuestro intelecto a la verdad, que se manifiesta por su tendencia natural al conocimiento del ente y luego a la causa de este⁸. Ahora bien, nuestro intelecto se dirige al ente solo y en cuanto es premovido físicamente por Dios, porque Él no solo crea sino que obra en todas sus creaturas mediante su providencia, dirigiéndolas a sus actos propios⁹. No obstante, y como el conocimiento del ente es un acto propio de la naturaleza intelectual, no existe necesidad de añadir una nueva luz como sí la requieren las verdades de fe, puesto que estas no se deducen de la eficacia de nuestro intelecto agente que solo se reduce a las verdades arrojadas por los primeros principios y las cosas cognoscibles sensiblemente¹⁰.

De allí que nuestro intelecto no pueda conocer la esencia de las sustancias inmateriales, porque estas no pueden ser representadas por el fantasma. Tampoco pueden ser comprendidas *plenarie* como causas a través de sus efectos, puesto que estos son sensibles y aquellas espirituales. De esta manera, la capacidad metafísica de nuestro intelecto es muy restringida y solo se limita a conocer la existencia de estas sustancias por eminencia y remoción, pero no su esencia¹¹. Incluso, el conocimiento de estas que nos llega mediante una revelación, se adecua a nuestro modo de entender y su representación sensible sigue permaneciendo inadecuada a sus naturalezas intelectuales, remontándonos a ellas solo a través de la analogía o *dissimiles similitudines* como enseñaba Dionisio.

Sin embargo y con respecto a las verdades sobrenaturales, es imposible que nuestro intelecto llegue a alcanzar incluso su

⁸ «*Putat ad beatitudinem praeexistit primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo*» (THOMAE DE AQUINO, *In libros Aristotelis De Coelo et Mundo expositio*, II, lect.18, n.4).

⁹ «*Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores*» (*Summa Theologiae*, I, q.105, a.5; *vid. De Potentia*, q.3, a.7 ad 7; *Contra Gentes*, I, c.13, c.57; III, c.70).

¹⁰ *Cfr. In Boet.* p.1, q.1, a.1.

¹¹ «*Per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est*» (*In Boet.* p.1, q.1, a.2, co.2).

existencia, habiendo permanecido ocultas si Dios no las hubiese revelado, según lo explicado por el Santo Doctor a propósito de la Santísima Trinidad: «Debe decirse que Dios sea uno y trino es solo creído (...). La Trinidad de las personas no puede percibirse desde la misma causalidad divina, aunque la causalidad sea común a toda la Trinidad¹²». Si bien y una vez reveladas, podemos dar razones de conveniencia que aclaren estas verdades, estas razones no son demostrativas al no contenerse en la luz de nuestro intelecto agente.

La investigación científica sobre Dios que realiza el intelecto humano, se legitima por el fin último del hombre y consiste en la *coniunctio ad Deum*, mediante la contemplación —en cuanto sea posible para cada individuo— de las realidades divinas. La ciencia divina, que es participada en nuestro intelecto por esta contemplación y recibida de modo discursivo, tiene una doble consideración: natural o adaptada a nuestro modo de conocimiento, como sucede con la metafísica; y sobrenatural o según el mismo modo divino, como ocurre con la teología¹³. Santo Tomás insiste en que no hay contradicción en esta doble consideración, sino más bien, se relacionan como la naturaleza con la gracia, donde esta no suprime a aquella sino la perfecciona. Por eso, la razón ayuda a la fe como preámbulo de las realidades sobrenaturales, para desentrañar el dogma y defenderla de modo apologetico contra sus negadores¹⁴.

La creación está inmersa en un orden —tanto natural como sobrenatural— hacia algo uno que es el primer principio universal de toda ordenación, pues la unidad del universo procede de la unidad de la mente divina. Por consiguiente, necesariamente el universo de todas las creaturas se relaciona con Dios como a su propia causa ejemplar, eficiente y final. Ciertamente es *ejemplar* porque Dios es *agens per intellectum* y todas las cosas que encontramos en el universo tienen su idea ejemplar en el intelecto divino, a cuya imagen fueron hechas. También es *eficiente* porque tanto el universo —como efecto óptimo— y su orden —como bien común— deben reducirse a Dios como

¹² *In Boet.* p.1, q.1, a.4.

¹³ *Cfr. In Boet.*, p.1, q.2, aa.1-2.

¹⁴ *Cfr.* II-II, q.2, a.10.

causa primera, universal y común a quien responden proporcionalmente estos efectos. Y, por supuesto, es *final* porque la unidad de orden inmanente en tanta diversidad de cosas no tiene su razón suficiente en ellas mismas al ser tan dispares, sino que su unidad debe reducirse a una causa exterior como fin único y propio, tal como es explicado por el teólogo salmantino:

Esto exige el principio universal de correlación y proporción entre la causa final y la causa eficiente, donde el orden de los fines responde al orden de los agentes. Por eso, ya que todo el orden del universo es por una causa eficiente primera que es Dios, es necesario que también sea por una causa final primera en su género, indudablemente como fin último de todas las cosas quien es el mismo Dios¹⁵.

De esto se sigue que todo el universo y cada una de sus partes están ordenadísimas porque todas son efectos de la sabiduría divina que obra y gobierna sus efectos, pues es propio del sabio conocer el orden y disponer cada cosa en su lugar¹⁶ y, por participación, contemplar ese orden a través del intelecto creado, ya sea por la sabiduría natural o metafísica como por la sabiduría sobrenatural o teológica.

Aunque ambas ciencias se distingan realmente por su objeto formal, la Revelación no solo nos ha proporcionado verdades sobrenaturales, sino también, las relativas al campo filosófico, coincidiendo *materialiter* con el objeto de la fe, según lo enseñado por el P. Ramírez:

Las verdades de orden natural pertinentes a Dios y las cosas divinas, como que Dios existe, que es uno, que tiene providencia del mundo y del hombre, y otras de este modo, pueden ser intrínsecamente y *per se* evidentes y al mismo tiempo objeto de fe¹⁷.

¹⁵ S. RAMÍREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca, BTE, 1963, n.734.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004, 982a.

¹⁷ S. RAMÍREZ, «Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeprata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974, n.223.

Por más que la sabiduría cristiana se mueva familiarmente en estos confines, no resulta superfluo hacer una depuración mayor de la distinción entre filosofía y teología, con el fin de impedir la confusión de ambas. Cuando las conclusiones del filósofo son contrarias a la fe o pretenden subsumir las conclusiones teológicas bajo principios filosóficos, se produce un defecto de la razón y un abuso de la filosofía¹⁸.

3. La delimitación territorial de la filosofía y la teología

Como ya lo denunciaba el Magisterio durante el siglo XIX, no fueron pocos los filósofos y teólogos que transgredieron los derechos legítimos de cada una de estas disciplinas¹⁹. En efecto, el campo de la filosofía fue infringido por los teólogos Anton Günther (1783-1863) y Jakob Frohschammer (1821-1893²⁰). Para el primero, la idea del yo es causa de la ciencia fenoménica y por eso se constituye como principio de todo saber, manifestándose como una autorrevelación. Debido a que el yo no puede verse como objeto, sí puede tener la certeza de su idea, tal como sucede con el testimonio de Dios cuando se revela. A partir de esta idea, que es el saber original de sí mismo, el yo puede percibir el sentido de toda la realidad y así, por ejemplo, conoce tanto las realidades naturales como a Dios que se revela como creador de su ser. Cuando indaga en esta revelación, no solo descubre que es una síntesis de naturaleza y espíritu, sino también, imagen de la Trinidad. Por esto mismo, el yo es capaz de percibir la posibilidad de una revelación histórica, en la que la humanidad —ratificando su negatividad— ha rechazado a Dios, pero Este lo ha rescatado haciéndose hombre²¹. Según Günther, la teología no solo se conforma

¹⁸ Cfr. *In Boet.*, p.1, q.2, aa.3-4.

¹⁹ «*Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur*» (CONCILIO VATICANO, *Dei Filius* (1870) en *ASS*, vol. V (1869-1870), p.481).

²⁰ Si bien son teólogos *ex officio*, realmente crearon sistemas de filosofía con elementos asumidos del idealismo alemán.

²¹ Vid. J. REIKERSTOFFER, «Anton Günther y su escuela» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3 vol.), editado por E. Coreth, W. SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

con no contradecir a la filosofía, sino también, aquella debe reconocer en esta un modo positivo de revelación: «El uso de la razón no deja de ser legítimo cuando se refiere no meramente a la prueba del hecho histórico de la revelación divina, sino también, a su contenido²²».

Mientras que, para el segundo, la teología no debe subordinar a la filosofía ya que —a diferencia de esta— no tiene por objeto buscar la verdad, sino solo esclarecer los enunciados de fe. Según Frohschammer, estos enunciados pueden ser concebidos indistintamente por ambas ciencias, pues lo único realmente sobrenatural es la fe del creyente y no la ciencia del teólogo²³. Así como lo finito dista de lo infinito; así también, son las pruebas formuladas por la filosofía y teología escolásticas para probar la existencia de Dios. Por lo tanto, resulta necesario acudir a la fe, reconociendo que toda razón humana tiene una idea o conciencia germinal de Dios: «Afirmamos que la meta que se pone la metafísica no puede alcanzarse con el pensamiento humano y con la consideración del mundo, si en ellos se prescinde totalmente de la fe religiosa, de la conciencia de Dios ya existente en la humanidad²⁴». Esta idea o conciencia de Dios se va desarrollando con el progreso de la ciencia, la cual marcha conjuntamente con la evolución histórica del hombre.

Contra estos autores, debemos afirmar que los misterios revelados superan —por más perfecta que supongamos su capacidad— a la razón natural, pues lo que es sobrenatural en su misma esencia, también es sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad, ya que *verum et ens convertuntur*. Además, la distinción que rige a la filosofía y la teología es diferente de aquella que distingue a la teología y la fe: en efecto, estos hábitos

Neidl y G. Pfligersdorffer, trad. por I. Murillo, Madrid, Ediciones Encuentro, I, pp. 259-277.

²² *Ibidem*, p.275; *Vid.* A. GÜNTHER, «Die idee der Entwicklung und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter» en *Lydia: Philosophie Jahrbuch* II/1 (1854), Wien, 1849.

²³ *Vid.* W. SIMONIS, «Jakob Frohschammer» en *Filosofía cristiana*, ed. cit., I, pp. 332-354.

²⁴ J. FROHSCHAMMER, «Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik» en *Historish-politische Blätter*, München, 1855, p. 966 en W. SIMONIS (ed.), *op. cit.*, p. 341.

pertenecen radicalmente al orden sobrenatural, algo que no se verifica con la filosofía. Aunque no posea la gracia, es necesario que el teólogo crea en la veracidad de los artículos de fe para poseer el hábito; de lo contrario, este no será ciencia sino mera opinión tal como sucede con la teología de los herejes²⁵.

Asimismo, el campo de la teología fue infringido por los filósofos Maurice Blondel (1861-1949) y por Jacques Maritain (1882-1973). Para el primero, el pensamiento filosófico —mediatizado por la acción— conduce necesariamente a la afirmación inmanente del orden sobrenatural como posibilidad máxima para su desarrollo:

Es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior, es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. *Es necesario y es impracticable*. He ahí las conclusiones brutas del determinismo de la acción humana²⁶.

La filosofía no debe conformarse con ser una reflexión racional autónoma ni tampoco convertirse en una introducción de la teología en el dominio de los *preambula fidei*, sino debe adentrarse en la totalidad del campo religioso, porque es allí donde se resuelve la existencia del hombre y por eso aquella —al igual que la Iglesia— es naturalmente católica²⁷.

Mientras que, para el segundo, la filosofía no debe considerar al hombre en un estado filosófico inexistente, como es el de naturaleza pura, sino caída y luego redimida. Maritain establece que el contacto epistemológico de la filosofía y la teología se establece en la Ética, al ser una ciencia esencialmente orientada a la acción: «A la filosofía moral *adecuadamente* tomada, le es esencial estar subalternada a la teología, porque de esta

²⁵ Cfr. S. RAMIREZ, «De Philosophia Morali Christiana» en *Divus Thomas* 50 (1936), p. 191.

²⁶ M. BLONDEL, *La Acción* (1893), trad., introd. y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996, p. 365.

²⁷ Cfr. M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932 pp. 168-172.

recibe la noción del verdadero fin último del hombre²⁸». De este modo, la ciencia moral para ser completa y adecuada en su objeto, debe recibir de la teología la luz suplementaria sobre el estado actual de la naturaleza y su fin, si no quiere permanecer en la imperfección y volverse ineficaz para dirigir la actividad humana hacia su destino: así como las virtudes morales no serían verdaderamente tales sin la caridad; así tampoco lo sería la filosofía moral sin la teología moral²⁹. En efecto, mientras esta regula los actos humanos ordenados hacia el fin último según la razón divina manifestada en la Revelación, la filosofía moral *adecuada y completa* los considera de acuerdo a la razón humana elevada, no a partir de lo revelado sino desde el hombre mismo:

Aquí hay un caso especial: la distinción entre *naturaleza* y *estado*, de un objeto *natural* por su esencia, pero que el *estado* no es puramente natural y depende del orden sobrenatural. El hombre no se encuentra en el estado de naturaleza pura, sino caído y rescatado (...). Las grandes éticas que ignoran la gracia, con todo lo ricas que puedan ser de verdades parciales, son inevitablemente deficientes³⁰.

De allí que la ética aristotélica no sería una verdadera ciencia práctica porque no considera al hombre en su estado real³¹.

Por esta razón y para contrarrestar estas infracciones, se hace perentorio delimitar el territorio de cada ciencia mediante una visión adecuada acerca del objeto de la filosofía y teología cristianas. El P. Ramírez enseña que no debe existir oposición alguna entre estas ciencias, porque tampoco la hay entre la razón y la fe o la naturaleza y la gracia³². Del mismo modo

²⁸ J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933, p. 142

²⁹ Cfr: *Ibidem*, p. 72.

³⁰ *Ibidem*, pp.70 y 106; Vid. J. MARITAIN, «Du savoir moral» en *Revue Thomiste* 82 (1982), pp. 533-549.

³¹ Cfr: *Ibidem*, p. 102.

³² «*Et quia spiritus philosophiae thomisticae simul est profunde philosophicus et christianus, adlaborandum est ut construat philosophia christiana perfecta, hoc est, essentialiter distincta a theologia, non tamen ab ea separata, sed ipsi coniuncta nexu vitali intimo*» (S. RAMIREZ, «De Philosophia Morali Christiana» ed. cit., p. 97).

como la sociedad civil —manteniendo su autonomía— coopera amistosamente con la sociedad eclesiástica y se subordina a ella en lo concerniente al fin último del hombre; así también, la filosofía —manteniendo sus principios, conclusiones y métodos propios— coopera con la teología: «La razón natural y la filosofía no se subordinan *directa y esencialmente* a la fe y a la teología sagrada, porque la razón —como la misma Iglesia enseña— precede naturalmente a la fe e independientemente de ella puede demostrar la existencia de Dios y la espiritualidad, inmortalidad y libertad del alma³³».

Si bien negamos que la teología subalterne a la filosofía, sí afirmamos una subordinación indirecta, tal como sucede con la metafísica respecto de las distintas ciencias filosóficas, las que gozan de cierta autonomía pues tienen principios y métodos propios³⁴. En efecto, esta subordinación no es solo *negativa*, es decir, por la corrección y censura de los errores; sino también es *positiva*, porque su luz altísima le muestra un horizonte más amplio de inteligibilidad, pues solo se corrige el error con el fin de que resplandezca la verdad de una auténtica *philosophia christiana*³⁵.

No obstante, si la filosofía fuese formal y específicamente cristiana como piensa Blondel, no podría darse ningún tipo de filosofía que no fuese cristiana, porque nada podría existir fuera de su esencia o, en otras palabras, la filosofía cristiana sería esencialmente diferente de la no cristiana lo que impediría el diálogo con esta, pues sus principios no serían comunes. Pero por la historia nos consta que existieron filosofías verdaderamente no cristianas —como la griega y la romana— que no consideraron los datos de la Revelación; como también la árabe que la negó o al menos la ignoró, y con las cuales la filosofía cristiana no solo ha dialogado sino también utilizado y bebido de sus conceptos y aparataje técnico:

³³ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), ed. cit., p. 797; *Vid.* II-II, q.10, a.10.

³⁴ *Cfr. Ibidem*, pp. 794-795.

³⁵ *Vid.* N. DEL PRADO, «La verité fondamentale de la philosophie chrétienne» en *Revue Thomiste* 18 (1910), pp. 209-227; 340-360.

El apelativo *cristiana* —explica el P. Ramírez— no es formal ni esencial, (entonces) necesariamente debe ser *accidental* en sentido estricto, es decir, como quinto predicable que puede estar o faltar (estando) salva la esencia de la cosa. Verdaderamente la esencia de la filosofía permanece ella misma, ya sea cristiana o no (...). *Cristiana* se predica acerca de la filosofía no en el *quid* sino solo en el *quale* y contingentemente³⁶.

Por un lado, la Revelación instruye a la razón y a la filosofía acerca de sus limitaciones e imperfecciones, mostrando la existencia de misterios verdaderamente sobrenaturales y que exceden a cualquier intelecto creado; sin embargo y por otro lado, las conforta contra el pesimismo fideísta y agnóstico manifestándoles que pueden conocer algunas verdades de modo cierto e indubitable: en efecto y a través de la especulación filosófica, la teología especula analógicamente acerca de los misterios sobrenaturales no para demostrarlos, sino para mostrar que no son absurdos y le ofrece términos humanamente apropiados para expresarlos³⁷.

4. El don de sabiduría o la plenitud de la sabiduría cristiana

De modo genérico, la contemplación —que constituye el fin último de la creatura intelectual— es un acto elicitado por el intelecto especulativo a través del hábito de sabiduría³⁸. Ahora bien y durante esta vida, este acto debe corresponder analógicamente con la triple división de la sabiduría, que puede ser filosófica, teológica o infusa³⁹. Mientras la primera tiene por objeto el conocimiento natural de Dios como causa primera y fin natural de la creación, tal como es estudiado por la Teodicea en cuanto conclusión de la metafísica; la segunda, conoce a

³⁶ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.833.

³⁷ *Cfr. Ibidem*, p.840.

³⁸ *Cfr.* I-II, q.3, a.5; *Vid.* ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introd. por T. Martínez Manzano, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008, X, 1178a-1179b.

³⁹ *Cfr.* I. ANDEREGGEN, «La relación entre teología y filosofía en Santo Tomás y en el Concilio Vaticano II» en *Semana Tomista* 29 (2004), 17, p.7.

Dios en cuanto se revela al hombre y lo ordena a la visión beatífica, tal como nos enseña la Sagrada Teología. Sin embargo, ambas sabidurías son especulativas, proceden mediante el discurso y pueden habitar en el alma sin la presencia de la gracia santificante⁴⁰.

Por esta razón, la verdadera contemplación cristiana o infusa no solo implica sino supera a las anteriores y es elicitada —*specialiter*— por el don de sabiduría, procedente de la fe informada por la caridad, de tal manera que no solo conocemos connaturalmente las realidades divinas, sino que además, las experimentamos⁴¹. De allí que la vida mística constituya el comienzo de la contemplación *consummata* y participa —en cuanto es posible— de la intuición de la esencia divina y del eterno deleite de los santos:

Incluso por razón del sujeto —explica el P. Ramírez— a esta contemplación (infusa) le es debido durar mucho más que la contemplación filosófica o teológica, *ya sea* porque necesita menos el concurso de los fantasmas, *como* porque no se realiza por abstracción sino por iluminación de lo alto y, por eso, sin esfuerzo de parte del contemplante⁴².

Como reseña Santo Tomás, los primeros escolásticos creyeron que la etimología de sabiduría procedía de *sapore* y *scientia* originando el término latino *sapientia*⁴³. Sin embargo, la terminación *entia* no indica composición con otra palabra —como *scientia*— sino que designa la flexión latina para construir palabras abstractas como *patientia* o *providentia*: en efecto, no decimos que la paciencia y la providencia sean la ciencia del padecer y del proveer respectivamente⁴⁴.

Etimológicamente, *sapientia* proviene del verbo *sapere* cuyo origen se remonta al sustantivo *sapor* o sabor. Mientras

⁴⁰ Cfr. S. RAMÍREZ, «Tractatus II: De vita activa et contemplativa» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), ed. cit., n.99.

⁴¹ Cfr. II-II, q.45, a.2; Vid. M. GONZÁLEZ, «La Sagrada Teología y la transfiguración del alma» en *Semana Tomista* 29 (2004), Buenos Aires, 25, p.8.

⁴² S. RAMÍREZ, «De vita activa et contemplativa», ed. cit., n.118.

⁴³ Cfr. I, q.43, a.5 ad 2.

⁴⁴ S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.332.

sapor se entiende de modo objetivo, *sapere* significa saborear o percibir subjetivamente el sabor y, por esta razón, la *sapientia* o sabiduría es propiamente la acción —que luego se convierte en hábito— de saborear. Al mismo tiempo, el término *sapientia* se originó del griego σοφία, cuya raíz σαπ indica objetivamente al sabor⁴⁵. De allí que, según el Santo Doctor, los autores escolásticos sostuvieron correctamente la primacía de la sabiduría infusa por encima de la filosófica o adquirida, del mismo modo como el sabor sobre el saborear, pues el *sapor* contiene más dilección y dulzura que el *sapere* o la acción de contemplar⁴⁶.

Semánticamente, el Aquinate sostiene que «la sabiduría, según el uso de su nombre, parece importar cierta suficiencia eminente en el conocimiento⁴⁷» y esta eminencia proviene analógicamente de la perfección del acto sensitivo del gusto, gracias al cual el hombre excede a todos los animales pues es llevado más íntima e inmediatamente al objeto que otros sentidos según estas palabras del teólogo salmantino:

Aunque se admita y sea verdadero que el sentido de la vista es más perfecto, porque es más espiritual ya que se extiende hacia muchos objetos; sin embargo, no puede negarse que el sentido del gusto se le reivindique máxima certeza sintiendo o conociendo sensiblemente porque es más íntimo y continuado, pues es cierto tacto⁴⁸.

Analógicamente, el P. Ramírez enseña que la sabiduría es aquel hábito por el cual el hombre se eleva al conocimiento de las causas más nobles —es decir, las sustancias espirituales y separadas— pero la captación de estas no es unívoca sino implica diversos grados de perfección, lo cual nos hace recordar la división de la sabiduría —mencionada más arriba— en

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, n.333.

⁴⁶ «*Gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit, quod contemplativa vita sapore intimo venturam jam requiem degustat. Ergo contemplativa vita non consistit tantum in cognitione*» (*In Sent.*, III, d.35, q.1, a.2, q1a.1, sc.2).

⁴⁷ *In Sent.*, III, d.35, q.2, a.1, q1a.1.

⁴⁸ S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.334.

natural o metafísica, sobrenatural *radicaliter* o teológica y sobrenatural *formaliter* o infusa⁴⁹.

Así como Dios no puede proveerle al hombre en el orden sobrenatural menos de lo proporcionado en el orden natural; así tampoco restringe el conocimiento de las verdades propias de cada orden: *non minus dives debet esse homo in ordine supernaturali quam in ordine naturali*. Por un lado y en el orden natural, somos provistos no solo de los hábitos de intelecto y de ciencia, sino también, del de sabiduría para juzgar y ordenar las verdades conformes a nuestro intelecto; por otro y en el orden sobrenatural, además del hábito de intelecto *supernaturalis* (la fe y el don de intelecto) y de ciencia (don homónimo), Dios nos provee el hábito de sabiduría infusa, permitiéndonos juzgar las realidades sobrenaturales por afinidad con ellas: «Si de hecho se da una ciencia que es don del Espíritu Santo, *a fortiori* debe darse una sabiduría sobrenatural, afectiva, mística, que es propiamente don del Espíritu Santo⁵⁰».

Aunque los hábitos de intelecto, sabiduría y ciencia pertenezcan al género de dones especulativos, procedan de modo afectivamente experimental y compartan el mismo objeto formal *quod*, difieren específicamente respecto al formal *quo*: el hábito de intelecto se distingue de los de sabiduría y ciencia puesto que es místicamente aprehensivo de la verdad divina; mientras que estos son judicativos. Ahora bien, el don de sabiduría se distingue del de ciencia debido a que este juzga las verdades humanas y creadas, aunque reveladas por Dios; mientras que aquel escudriña directamente sobre las verdades esencialmente divinas e increadas y por eso «la parte superior de nuestra razón —dice Santo Tomás— es perfeccionada por el don de sabiduría; en cambio la inferior por el don de ciencia⁵¹».

El teólogo salmantino explica que el acto propio del don de sabiduría es elicitado por el intelecto y consiste en contemplar o penetrar las realidades divinas y juzgar todas las otras cosas —sean naturales como sobrenaturales— según estas realidades, ordenando estas cosas de acuerdo a la contemplación de lo divi-

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, n.337.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, n.340.

⁵¹ *In Sent.*, II, d.24, q.2, a.2, arg.2, sc.

no⁵². A diferencia de la contemplación adquirida, sea filosófica como teológica, la contemplación infusa es concreta, instintiva y experimental debido a la connaturalidad del alma con las cosas divinas, lo cual depende causal y dispositivamente de la disposición afectiva de la voluntad y que es fruto de la caridad, como es sintetizado admirablemente por el Santo Doctor:

El don de sabiduría tiene eminencia de conocimiento por cierta unión a las cosas divinas, a las cuales no nos unimos sino por amor, como quien adhiere a Dios es un espíritu con Él, por lo que el Señor dice que reveló los secretos del Padre a los discípulos, en cuanto eran amigos. Por eso, el don de sabiduría presupone la dilección como principio y así está en el afecto, pero en cuanto a la esencia es conocimiento⁵³.

Por esta razón, la contemplación infusa no procede solo por amor de concupiscencia de la misma contemplación —en cuanto perfecciona al contemplante— como sucede con la contemplación adquirida; sino también, por amor de amistad o caritativo de la Verdad Primera contemplada. Si bien es un acto formalmente intelectual, el Santo Doctor reafirma que la contemplación infusa es inseparable del afecto de la voluntad informada por la caridad: «Por el hecho mismo de ser la verdad el fin de la contemplación, es esta un bien apetecible, amable y deleitable, cualidades que hacen que pertenezca a la facultad apetitiva⁵⁴».

Debido a nuestra imposibilidad de conocer sin la mediación de especies inteligibles, es necesario que estas sean ordenadas sobrenaturalmente por la fe y los dones del Espíritu Santo especulativos con el fin de representar los misterios divinos y conferirle a nuestro intelecto la capacidad de elicitar el acto de contemplación infusa⁵⁵. Este acto es un juicio inmediato, de algún modo intuitivo y que tiene a los artículos de fe como

⁵² Cfr. S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.344.

⁵³ *In Sent.*, III, d.35, q.3, a.1, q.1.

⁵⁴ II-II, q.180, a.1.

⁵⁵ Cfr. S. RAMÍREZ, «De vita activa et contemplativa», ed. cit., n.83.

objeto *per se*, principalmente el misterio de la Santísima Trinidad y la Encarnación, aunque también se extienda a todas las obras —naturales y sobrenaturales— de Dios, como la creación y la redención. Empero, la contemplación de este objeto no es teológica —es decir, por la autoridad de Dios revelante— sino puramente sobrenatural o mística: en efecto, ella procede de la connaturalidad afectiva y degustación espiritual de la misma Verdad y Bondad Primera, aunque no facialmente como los santos en el cielo, sino a través de los efectos que esta degustación provoca en el alma⁵⁶.

5. Conclusión

La plenitud de la sabiduría cristiana no consiste en excluir sino reunir todo orden de conocimiento, ya sea natural como sobrenatural, con el objetivo de dirigirnos a la contemplación de las realidades divinas. No confunde ni separa, sino que distingue filosofía y teología, abriéndolas a las naturalezas angélica y humana un horizonte de inteligibilidad que no pueden vislumbrar por sus propias fuerzas. En este horizonte se manifiestan no solo las relaciones de prioridad, posterioridad y proporcionalidad que rigen en todos los órdenes de la creación y permiten el descubrimiento del Creador; sino también, la revelación de la vida intratrinitaria de Dios, el ingreso virginal en la historia de la humanidad por su Encarnación, la comunicación de su naturaleza a la creatura intelectual por intermedio de la gracia y su presencia física, bajo el signo del sacramento, en la Eucaristía y sin la cual no puede alcanzarse la verdadera contemplación cristiana.

La sabiduría —en cuanto nombre análogo— designa el hábito intelectual que capta el orden de las realidades existentes y las relaciona judicativamente con el Principio de todas ellas, porque la mente divina actúa como su ejemplar, artífice y fin. De allí que sea tan grave desconocer no solo el orden estableci-

⁵⁶ «*Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplanur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplanur*» (THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, q.1, a.12 ad 11).

do para cada realidad, sino también, el modo intelectual creado de captarlas: confundir los objetos formales de la filosofía y la teología, subalternando uno bajo otro y de cualquier modo, implica un trastorno epistemológico que conlleva nocivas consecuencias como son el racionalismo o el fideísmo. Necesariamente cualquiera de estos errores impedirá la auténtica contemplación cristiana elicitada por el don de sabiduría, ya que la gracia no elimina la naturaleza sino la supone y la eleva⁵⁷.

No olvidemos que, durante esta vida, la contemplación cristiana debe atravesar el doloroso camino de la cruz, a ejemplo del Verbo encarnado, con el fin de purificar todas las potencias de nuestra alma y orientarlas a la unión con Dios:

Mientras permanecéis en casa (= en el conocimiento de sí), nacen las virtudes con la perseverancia por afecto del amor. Con él y la virtud vence la inclinación de los propios sentidos. Con igual caridad participáis de la sabiduría de mi Hijo. Por ella veis y conocéis con los ojos del entendimiento tanto mi Verdad como las argucias del amor propio sensitivo, es decir, el amor imperfecto del consuelo propio⁵⁸.

En su diálogo con Santa Catalina, el mismo Creador le está enseñando que solo a través de un trabajo ascético mediante el ejercicio de las virtudes morales infusas, unidas con los dones correspondientes, podemos disponernos eficazmente a la contemplación y esta se realiza por el ejercicio de los dones de intelecto y sabiduría procedente de la fe informada por la caridad.

Bibliografía

- ANDEREGGEN, I., «La relación entre teología y filosofía en Santo Tomás y en el Concilio Vaticano II» en *Semana Tomista* 29 (2004).
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introd. por T. Martínez Manzano, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008. *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004.
- BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, trad., introd. y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996. *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

⁵⁷ Cfr: I, q.1, a.8 ad 2.

⁵⁸ CATALINA DE SIENA, *El diálogo en Obras Completas* (1 vol.), introd. y trad. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996, p.181.

- CATALINA DE SIENA, *El diálogo en Obras Completas* (1 vol.), introd. y trad. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996.
- CONCILIO VATICANO, *Dei Filius* (1870) en *ASS*, vol. V (1869-1870).
- FROHSCHAMMER, J., «Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik» en *Historish-politische Blätter*; München, 1855.
- GARCÍA MARQUÉS, A., «Introducción» en *Santo Tomás de Aquino: Exposición del De Trinitate de Boecio (Introducción, traducción y notas)*, Pamplona, EUNSA, 1986.
- GÜNTHER, A., «Die idee der Entwicklung und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter» en *Lydia: Philosophie Jahrbuch* II/1 (1854), Wien.
- LEÓN XIII, *Aeterni Patris* (1879) en *ASS*, vol. XII (1879), pp.97-115.
- MARITAIN, J., *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933.
- , «Du savoir moral» en *Revue Thomiste* 82 (1982), pp. 533-549.
- RAMÍREZ, S., *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca, BTE, 1963, «De Philosophia Morali Christiana» en *Divus Thomas* 50 (1936), pp. 87-122, 181-204. *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975
- , *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972.
- , *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.) editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972.
- , «Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974.
- , «Tractatus II: De vita activa et contemplativa» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974.
- REIKERSTOFFER, J., «Anton Günther y su escuela» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3 vol.), editado por E. Coreth, W. Neidl y G. Pfligersdorffer, trad. por I. Murillo, Madrid, Ediciones Encuentro.
- THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Matriti, BAC, 1962.
- , *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*, introd. a M. F. Moos, Paris, Lethielleux, 1933, 1856.
- , *Contra Gentes*, Matriti, BAC, 1967.
- , *Super Boetium de Trinitate*, Textum Lugduni, 1959.
- , *In libros Aristotelis De Coelo et Mundo expositio*, Textum Leoninum, 1886.
- , *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, Textum Taurini, 1953.

Cátedra
Mons. Octavio N. Derisi

PIOTR ROSZAK

Toruń / Pamplona
Uniwersytet Mikolaja Kopernika
Polonia
piotrroszak@umk.pl

Proprium hominis. La persona y su vida moral en los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino

Resumen: El artículo trata de analizar la virtud de mansedumbre y benignidad en los comentarios bíblicos de santo Tomás de Aquino y las consecuencias éticas de la obediencia a Dios, tomando como un hilo conductor la frase de un sermón suyo *Homo quidam*: «¿Qué es propio del hombre? Ser manso por naturaleza (...). Por tanto, como en virtud de la semejanza de Dios, la familiaridad y su propiedad, todo hombre debe ser incorrupto, devoto de Dios y benigno con el prójimo». Al final se presenta algunas características generales sobre la ética de la virtud del Aquinate.

Palabras clave: Tomas de Aquino – mansedumbre – tomismo bíblico – pasiones

Proprium hominis. The Person and his Moral Life in the Biblical Commentaries of Thomas Aquinas

Abstract: The paper starts with the sentence from the sermo *Homo quidam*: «What is proper to man? Being mild in nature (...) So, because of our similarity and intimacy with God and his property, anyone ought to be uncorrupted, devoted to God and kind to his neighbor» and I will try to analyze the virtues of *mansuetudo* and *benignitas* in biblical commentary of Aquinas (but also ethical consequences of *Deo devotus*). There will be a place for some general remarks about Aquinas virtue ethic.

Keywords: Thomas Aquinas – Meekness – Biblical Thomism – Passions

Recientemente contamos con la edición crítica de uno de los sermones de santo Tomás, titulado *Homo quidam erat dives*, donde se propone analizar una de las parábolas de Jesús sobre

Recibido: 16 de febrero de 2017. Aceptado: 28 de febrero de 2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 109 - 134

el hombre rico y su mayordomo (Lc. 16,1). Es bien sabido que el ciclo didáctico del teólogo medieval, llamado no por casualidad *magister in Sacra Pagina*, empezaba con la *lectio*, pasaba por la *disputatio* y llegaba finalmente a la cumbre de la *praedicatio*, es decir, una contemplación fundada en un mejor entendimiento de la Sagrada Escritura. Así que tenemos en este sermón un texto que resume el pensamiento del Angélico. En su brevedad nos muestra un pensamiento llevado a su madurez, desde la exégesis, por la especulación hacia la predicación¹.

Es interesante que santo Tomás se fija ya desde el primer momento en algo que quizá pasa desapercibido a aquellos exegetas contemporáneos que detectan meramente la presencia de una figura retórica en forma de parábola. Sin embargo, a Tomás le llama la atención que Dios se compare al hombre, y nos ofrece una imagen magnífica de un Dios que al tratar intensamente con los hombres se hace en cierto sentido, mediante esa familiaridad, un poco humano. Con sentido del humor dice que así sucede también cuando un italiano está mucho tiempo en Francia, y le dicen que se ha «afrancesado». Las relaciones entre Dios y el hombre reciben en el Aquinate el significativo nombre de *conversatio*, tema que es precisamente hilo conductor de una interesante cuestión de la *Tertia Pars* donde trata del «estilo de la vida de Jesús²», que es punto de referencia para el obrar moral humano. Todo esto le lleva a Santo Tomás a formular una pregunta fundamental: ¿en qué consiste ser hombre? ¿Qué es lo peculiar en el hombre que le hace ser tal? Es una pregunta crucial para la ética, la cual —en la visión del Aquinate— supone el conocimiento de sí mismo para que el hombre actúe según la dignidad (la naturaleza) de su ser, pues *agere sequitur esse*. La ética está al servicio de lo auténticamente humano, del bien verdadero que debe «hacerse» (*faciendum*³). Merece la pena citar aquí el pasaje del sermón sobre la parábola de Lc 16:

¹ ROSZAK, P., «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino», *Salmanticensis* 61, 2014, pp. 301-323.

² *S. Th.*, III, q.40.

³ DONADÍO, M.C., *La función de la razón en la ética y en la vida moral*, Buenos Aires, 2007, p. 26: «La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus naturales fines perfectivos».

¿Qué es propio del hombre? Ser manso por naturaleza, porque el hombre es animal social por naturaleza. Algunos animales viven solitarios, como las fieras, leones y osos; pero esta propiedad es tan propia del hombre que a la bondad se la llama humanidad. Si sucede que un hombre es destructivo o nocivo, se le llama inhumano, porque toma la naturaleza de las fieras, como leones y osos (...). Por tanto, como en virtud de la semejanza de Dios, la familiaridad y su propiedad, todo hombre debe ser incorrupto, devoto de Dios y benigno con el prójimo, se hace patente la condición humana al decir hombre⁴.

Las palabras de santo Tomás hay que comprenderlas bien - para no pensar, por ejemplo, que un «terrorista manso» sería un ideal tomasiano. El ser manso se relaciona con el bien verdadero descubierto por la recta razón. De manera que se trata de algo más que un dominar las pasiones⁵ o una *apateia*, o evitar conflictos a cualquier precio, y retroceder siempre; se trata más bien de una advertencia ante todo lo que hace del hombre *inordinatum in se*. Se trata de un estado de desorden en el que falta armonía de las pasiones y racionalidad; es decir, cuando el hombre carece de dominio de sí⁶. En el fondo, la mansedumbre que elogia santo Tomás como distintivo del hombre, apunta a unificar la cultura emocional con el ejercicio de la libertad en la condición humana.

Queda abierta, no obstante, una pregunta: ¿por qué es propio del hombre poseer la *mansuetum natura*? La respuesta tomasiana mira a su condición social. No se puede construir una comunidad política sin esa prioridad de la mansedumbre, ya que gracias a ella se crea el espacio necesario para el inter-

⁴Sermo *Homo quidam*, pars 1. Sobre la predicación del Aquinate y su hermenéutica bíblica, cfr. SMITH, R., *Reading the Sermons of Thomas Aquinas. A Beginner's Guide*, Emmaus Academic, 2016; HOOGLAND, M.-R., Introduction, in: THOMAS AQUINAS, *The Academic Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-20.

⁵La etimología de la *passio* supone, como observa K. WHITE («The Passions of the Soul», in: S. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2016, p. 103) una presión (*pati*), ser arrastrado (*trahi*), un tipo de recepción que está vinculada a alguna eliminación.

⁶SPENCER, M., «Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View», *Nova et Vetera, English Edition*, 14, 3, 2016, pp. 919-963.

cambio, la comunicación, el compartir fines y un converger en lo que debe hacerse —cosas que son condiciones para la felicidad⁷. Precisamente la capacidad de compartir la vida y el destino con los demás era para Aristóteles lo distintivo del hombre. Lo que destaca en el sermón de santo Tomás es una visión sumamente optimista de la naturaleza humana.

Quizá puede ayudar a comprender mejor la idea del Aquinate su comentario al libro de Job, en el que se pregunta si el hombre sabio puede entristecerse. Tomás conoce dos respuestas tradicionales: la huida ante las pasiones de los estoicos, y el dominio de la razón propuesta por Aristóteles, una lógica del *ordinatur* a la que se suma santo Tomás. El hombre sabio puede entristecerse, pero de manera *ordenada*. Como es bien sabido, *ordinatio* es un término que alude a las virtudes teológicas que ordenan al hombre a su fin sobrenatural; pero también es ese importante concepto ético que no considera la paz como mera ausencia de guerra, sino como la tranquilidad del orden, un «enraizarse» en el bien, puesto que una vez alcanzado el *ordo* se respira la libertad.

De este modo, Tomás señala en su sermón dos virtudes, la mansedumbre y la benignidad, que nos hacen humanos, porque posibilitan la verdadera libertad y permiten al hombre ejercer el dominio de sí, que es fundamental. No se trata de eliminar las pasiones, sino de coordinarlas, si usamos la terminología aristotélica, de manera política, no despótica; no como el alma mueve el cuerpo, sino como a sujetos libres⁸.

A continuación nos centraremos en estas dos virtudes que deciden lo propio del hombre. Pero antes mencionaremos dos personajes objetores de nuestra reflexión. Así seguimos el método de santo Tomás, para quien el diálogo con las objeciones llega a ocupar el dos tercios de cada cuestión en la Suma.

⁷ Aristóteles, *Política* 1253a.

⁸ *S. Th.*, I-II, q.56, a.4, ad 3: «*Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut oboedientes rationi, sic sunt propriae hominis*».

1. Luchando con las falsificaciones: Aristóteles y Nietzsche sobre la mansedumbre

Sospechamos que dos pensadores importantes habrían matizado, e incluso protestado ante una alabanza de la mansedumbre, si bien por motivos diferentes.

Aristóteles trata de la mansedumbre en la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, su reflexión subraya más el peligro de la mansedumbre que sus ventajas. El peligro consiste en que «el manso peca más bien por defecto que por exceso». La dificultad del Estagirita —según lee santo Tomás a Aristóteles— consiste en establecer el término medio en relación con la ira; y por eso, propiamente hablando, no hay nombre para la virtud que establece un término medio con la ira. La mansedumbre se mueve hacia el medio, pero en el fondo se inclina más bien hacia su defecto o escasez. De ahí que Aristóteles afirme que

el manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse como la razón lo ordena [...] Pero parece más bien pecar por defecto, porque el manso no es vengativo, sino más bien indulgente⁹.

Esta deficiencia en la ira, o la facilidad en ceder, y la incapacidad de sentirse ofendido, es para Aristóteles una muestra de necedad y un pensamiento servil (de esclavo), que se caracteriza por «soportar tranquilamente los insultos y no reaccionar a favor de los amigos». El hombre manso está «por debajo de la media», si bien merece el elogio, como lo merece quien traspasa el término medio y es llamado «viril» (estos son capaces de gobernar a los demás, afirma Aristóteles). El Aquinate dirá que depende de las circunstancias y de la *interiori aestimatione* cuándo y de qué manera el hombre debe traspasar el término medio¹⁰. Aristóteles en realidad critica la falta de reacción ade-

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1126^a. El sentido de la mansedumbre que alaba el Estagirita se caracteriza de este modo: «El que se encoleriza por las cosas debidas, y con quien es debido, y además cómo, cuándo y por el tiempo debido, es alabado. Este sería manso [...]» (trad. M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, 1970).

¹⁰ *Sententia Ethic.*, lib. 4, lect. 13, n. 14.

cuada frente al mal, es decir, una actitud pacífica exagerada hacia el exterior que puede estar condicionada por el carácter y la educación (no en vano el Aquinate afirma en uno de sus comentarios bíblicos que la educación pusilánime tiene enormes consecuencias negativas¹¹). A la mansedumbre parece contradecir también la virtud —elogiada por el Estagirita— del hombre magnánimo, esto es, «orgullosa con razón» (gr. *megalopsychos*). Ha de recordarse que los estoicos abogaban por la supresión de cualquier manifestación de ira; por lo cual la mansedumbre no sería un término medio, sino un extremo. En cambio, para Aristóteles, la mansedumbre no implica una fácil sumisión, sino que comporta en sí misma una dosis de «ira buena», como reacción frente al mal. De este modo, el Estagirita quiere salir al paso de las falsificaciones de la mansedumbre (de las que son culpables los estoicos, al menos en parte).

Siglos más tarde Federico Nietzsche, padre del posmodernismo, se opuso precisamente a la visión cristiana de la moral (una ética de esclavos), a la que atribuyó una exaltación de las actitudes de sumisión, la cesión ante la lucha, la pasividad; mientras que el progreso se llevó a cabo mediante las guerras y el dominio, abandonando la ética tradicional. El «bueno» sería aquel que domina; pero la ética burguesa habría cambiado su significado, y comenzó a tratar como bueno lo que antes era sinónimo del mal, a saber, la mansedumbre y la indulgencia. A quien posee naturaleza de dominante no le está permitido ser manso —sería una muestra de esa moral de esclavos que no siguen su naturaleza, sino que dejan que la cultura la debilite (Nietzsche los compara con animales domesticados). De ahí que proclame la guerra a esa idea moral, a la que considera una «pérdida del centro de gravedad, una resistencia contra los instintos naturales... la moral que predica la renuncia a nosotros mismos¹²».

¹¹ *In Col.*, cap. III, lect. 4: «La razón de esto estriba en que los hombres conservan las impresiones que recibieron en la infancia. Y es natural que quienes han crecido en la servidumbre, sean siempre pusilánimes. Esta es la razón por la que los hijos de Israel no fueron llevados inmediatamente a la tierra de promisión, porque crecieron en servidumbre, y no tenían audacia para luchar contra los enemigos. <Decid a los pusilánimes...> (Is. 35, 4)».

¹² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Edimat Libros, 2003, p. 114.

A primera vista, Nietzsche podría encontrar una confirmación de su planteamiento en las palabras de santo Tomás. Sin embargo, no es así. La mansedumbre de la que habla Tomás está bien lejos de lo que Nietzsche piensa de ella. Poco tiene que ver con la inercia y falta de acción: no es la virtud de los débiles, sino de los fuertes. Mitigar la ira es una actividad ordenante que exige una labor de la razón (que implica, además, relacionarse con la verdad, familiarizarse con ella, lo cual es propio del hombre y expresa su racionalidad); es una virtud que debe poseer el líder (o gobernante) de la sociedad. De ahí que santo Tomás trata de la mansedumbre a la hora de hablar sobre los superiores que gobiernan la Iglesia.

2. La mansedumbre como distintivo del hombre: ética tomista de las pasiones en los comentarios bíblicos

Retomando el sermón de Tomás, merece la pena prestar atención a toda una red de conexiones que establece el Angélico entre las virtudes particulares, desde la mansedumbre a la benignidad y hasta la misericordia. Todo se inicia con la mansedumbre, que es la virtud que mitiga la ira, y es condición imprescindible para la sociedad. En la alegoría platónica era simbolizada como el caballo blanco: el negro tenía que ser moderado, el blanco valiente y el auriga prudente. Como parte de la virtud de la templanza, la mansedumbre es una reacción frente al exceso de la ira, para introducir orden en la esfera del apetito irascible para alcanzar y mantener el bien moral. Se trata de defender el bien moral ante el oleaje de la pasión. El bien de la virtud moral estriba en el orden de la razón y, por eso, la mansedumbre es la conformación del apetito con el fin recto¹³.

En esta perspectiva aparece el tema de la ira, una de las pasiones poco estudiadas. La ira, como las pasiones en general, es neutra éticamente hablando (no es bueno alegrarse porque han robado al vecino...); la ira nace en el hombre con motivo del sufrimiento injusto, y por el desprecio de su dignidad (*excellencia hominis*). Cuando se desprecia a alguien, surge de forma natural la ira y la venganza.

¹³MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości*, Toruń, TWD, 2010, pp. 448-451.
SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

a. Mansedumbre y «dominio de sí»: libertad de la persona humana

Santo Tomás, en su comentario al libro VI de la Ética a Nicómaco, se fija en la etimología de la palabra «mansedumbre», e indica que proviene de *assuetus*, «acostumbrado», es decir, «domesticado» (como si se tendiera la mano a un animal para acostumbrarlo al trato y atraerlo). En la interpretación del Angélico significa «acostumbrar» el mundo de las pasiones a la norma de la razón y de seguir sus indicaciones¹⁴. Mansedumbre es la virtud que opera en el apetito irascible para «mitigar la ira», la ira excesiva: se trata de frenarla, pero no para eliminar totalmente la ira, sino para someterla a una medida de la razón. Gracias a esto el hombre sigue siendo libre en sus actos, dominando sus pasiones a través de un peculiar *habitus*. En su comentario bíblico a Job santo Tomás afirma que «no somos dueños de nuestros actos mediante la pasión, sino mediante la sola razón» (*non enim per passionem nostri actus domini sumus, sed per solam rationem*¹⁵). La razón nos hace dueños de nosotros. No obstante, tras este elogio de la razón hay que descubrir algo más.

La ira tiene por característico que siempre supera su medida, y de ahí que la mansedumbre, que actúa «desde dentro», sirve para *moderar* la ira, y canalizar la fuerza de una corriente que amenaza con saltar el cauce. La ira daña el alma de forma violenta, y por esto la mansedumbre «hace al hombre máximamente dueño de sí» (*maxime facit hominem esse competentem sui*¹⁶). Santo Tomás pone en relación opuesta la mansedumbre con la crueldad, que se refiere a la comida cruda, que hace de los platos duros y repugnantes. En ese sentido, la mansedumbre no significa «cocer demasiado», sino más bien «ablandar», para que el plato tenga sabor y sea comestible.

¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 4 l. 13 n. 1: «*Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur quasi manu assuetus ad similitudinem bestiarum quae iracundiam deponunt manibus hominum assuetae.*»

¹⁵ *In Iob*, cap. 3.

¹⁶ *S. Th.*, II-II, q.157, a.4c.

En la «Suma contra los Gentiles» el Aquinate afirma que «el hombre es amigo del hombre» (*homo homini amicus*¹⁷); pero cuando el hombre se deja llevar por el mal, y cierra los oídos a la razón, se hace peor que los animales. Los primeros principios práctico-morales, que son las razones del gobierno de sí mismo, no limitan la libertad del hombre, sino que le aseguran la dignidad y lo conducen a la plenitud del ser. Por tanto, la mansedumbre no sirve para apagar el *appetitus*, ni para «tranquilizar» frente a los desafíos, sino para generar un ámbito de libertad. Este «dominio de sí» es una forma de autoposesión que es consecuencia de los hábitos: mediante ellos el hombre se determina a sí mismo. Son expresión de un ejercicio pleno de la libertad. Tocamos aquí un tema crucial para la ética del Aquinate y de su concepto de vida moral humana: su objetivo es formar una razón recta¹⁸ que garantice la aplicación recta de los principios universales. Es en el ámbito de las pasiones y los afectos donde se puede mostrar lo más específicamente humano: o bien el hombre se deja llevar por las pasiones o bien las dirige hacia sus fines connaturales con la guía de la razón recta¹⁹. Somos humanos cuando nuestra ira —como reacción recta ante el mal— no es una autodestrucción. La mansedumbre es un hábito que gobierna la tendencia a la venganza para que la ira no sobrepase la razón, para que no prevalezca sobre ella. La ira puede relacionarse con la razón de dos modos.

Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo posterior, en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena²⁰.

¹⁷ *ScG.* IV, cap. 54 n. 6.

¹⁸ DONADIO, M.C., *La función de la razón en la ética...*, p. 23.

¹⁹ CRAIG, S.T., *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington, The Catholic University of America Press, 2011, p. 110n.: Para actuar moralmente, según el Aquinate, necesitamos pasiones bien ordenadas, ya que nos ayudan a perfeccionar la acción moral, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a.7, ad 2. El *habitus* integra las pasiones con el desarrollo de la persona —que es visible en su rectitud hacia el fin—, permitiendo la creatividad y la continuidad de la acción humana.

²⁰ *S. Th.*, II-II, q. 158, a.1, ad 2.

Una ira excesiva puede llevar, observa el Aquinate, a la *turbatio*, es decir, una falta de habla o «inmovilidad» entendida en sentido amplio. Hay que procurar que

la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora; sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón²¹.

La situación en la que la ira domina la razón es antinatural para el Aquinate²² y hace que la ira deje de servir al hombre como respuesta al bien arduo. Pero puede convertirse en un buen soldado en esa batalla. Esta reflexión sobre la mansedumbre se mueve en la lógica de ganar aliados, para incluir como medio todo lo que tiende hacia un fin recto. En otras palabras, se trata de lograr una buena «economía» de los recursos del alma. *Mansuetum natura* es algo típicamente humano, porque refleja la racionalidad del hombre en el mundo de las pasiones, como explica santo Tomás en estas palabras de la «Suma de teología»:

Los apetitos irascible y concupiscible, en sí mismos considerados, en cuanto partes del apetito sensitivo, nos son comunes a nosotros y a los brutos. Pero en cuanto que son racionales por participación, obedientes a la razón, así son propios del hombre²³.

Vamos a profundizar en este punto. Santo Tomás distingue entre *passiones* y *affectiones*. Las *passiones* son los deseos derivados de la naturaleza sensible del hombre, y las *affectiones* son los movimientos de la voluntad que le hacen semejante a los ángeles. Ambos son actos del alma²⁴. Las pasiones se

²¹ *Ibid.* Es una cita de san Gregorio Magno.

²² *De Malo*, q.12: «*ira praedominans rationi non est naturalia domini, sed naturale est ei ut ira rationi deserviat*».

²³ *S. Th.*, I-II, q. 56, a.4 ad 1.

²⁴ Cfr. HÜTTER, R., *Body Politics beyond Angelism and Animalism*, en HÜTTER, R., *Dust Bound for Heaven: Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Erdmans, 2012, pp. 75-101, observa dos tendencias al tratar de las pasiones: un tipo de «animalismo» (que identifica con el epicureísmo), y un angelismo (los

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

relacionan con las virtudes, y no se trata de aniquilarlas, sino de dirigir las hacia su verdadero fin, concluye santo Tomás. Su contemporáneo san Buenaventura consideraba las pasiones como un obstáculo para la virtud²⁵. Tomás piensa de otra manera: no hay que anular las pasiones, sino lograr la plenitud mediante la integración de las pasiones en la vida racional del hombre: no debe privarse al apetito irascible de sus actos propios, sino «ejecutar el imperio de la razón mediante la realización de los actos propios»²⁶.

Al explicar el libro de Job, santo Tomás se refiere a la relación de la persona humana con sus pasiones y la función de la razón. Significativamente el Aquinate, al igual que en el sermón que nos sirve de hilo conductor para estas consideraciones, hace comparaciones con el mundo animal, y apunta a la libertad humana, cuyo fundamento es la razón:

...el hombre es más noble que otros animales a causa de la razón. Cuando el hombre se aparta de la razón, sigue entonces las pasiones de las bestias, y así se asemeja a las bestias y le conviene el nombre de bestia porque imita sus pasiones. Por ejemplo, el que se rinde a la pasión de la concupiscencia se asemeja a un caballo o a una mula, según el Salmo: «No seáis como caballos y mulos, que no tienen inteligencia» (31: 9). A causa de la ferocidad o la ira se les llama león y oso [...]»²⁷.

estoicos) que serán continuados en la época moderna por Descartes-Kant y Hobbes-Hume. La idea del Aquinate es diferente, pues para él *«the contribution of the passions is indispensable for a full human flourishing so that a human life without the acts of sense appetite would be always a severely diminished life»* (p. 77).

²⁵ LOMBARDO, N., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, Catholic University of America Press, 2011.

²⁶ *S. Th.*, I-II, q.59, a. 5c.

²⁷ *In Iob*, cap. 4: «*homo ceteris animalibus praeminet ratione; cum igitur ratione praetermissa passiones brutales sequitur, efficitur similis bestiis, et illius bestiae nomen sibi competit cuius passionem imitatur, utpote qui subiacet concupiscentiae passionibus equo vel mulo comparatur, secundum illud Psalmi nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus; propter ferocitatem autem vel iram leo aut ursus nominatur, secundum illud Prov. XXVIII 15 leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem, et Ez. XIX 3 leo factus est et didicit capere praedam hominemque comedere: sic igitur et nunc hominem ferocem leoni comparat dicens rugitus leonis, rugitus enim est leoninae ferocitatis indicium».*

Para santo Tomás es significativo, además, que Job, al experimentar las desgracias, comenzó a hablar solo después de los siete días. Entre otras explicaciones diferentes, Tomás indica que eso ocurrió porque no quería hablar *ex impetu passionis*, y esto porque «no somos dueños de nosotros mismos mediante las pasiones, sino solo por la razón²⁸». Se trata de construir una voluntad fuerte para mantenerse en el ámbito de la razón. La medida de la razón, que mitiga la ira y no quiere privarse del bien —sino lo contrario—, desea lo moralmente bueno, lo que se debe y como se debe desear.

En otro pasaje del comentario a Job, santo Tomás menciona dos modos de errar en la actividad moral:

Sucede que alguien puede errar al actuar de dos modos: de un modo **por ignorancia**, y al respecto de esto dice «tanteaban entre tinieblas y no a la luz», donde se llama tinieblas a la ignorancia, y luz al conocimiento; algunos «tantean» por ignorancia, al modo de los ciegos, cuando solo tienen en cuenta aquello que sienten presente como tocándolo; algunos yerran de otro modo al actuar **a causa de las pasiones**, mediante las cuales su razón queda encadenada a los aspectos particulares de manera que la razón no aplique el conocimiento universal a las acciones que han de realizarse, y en relación con esto los subyuga y los hace errar como si estuvieran borrachos: y de ese modo la razón está encadenada por la pasión como por cierta ebriedad²⁹.

Así que la mansedumbre genera una cultura de libertad con su atención por la verdad en la esfera de las pasiones. Para santo Tomás, son mansos aquellos que no renuncian a la verdad dejándose llevar por las pasiones, sino que edifican sobre

²⁸ *In Iob*, cap. 3.

²⁹ *In Iob*, cap. 12: «*Contingit autem aliquem errare in agendis dupliciter: uno modo per ignorantiam, et quantum ad hoc dicit palpabunt in tenebris et non in luce, ut per tenebras ignorantia, per lucem cognitio designetur; palpant autem aliqui per ignorantiam ad modum caecorum dum non considerant nisi quae praesentialiter quasi tangendo sentiunt; alio modo errant aliqui in agendis propter passiones, quibus eorum ratio ligatur circa particularia ut ne universalem cognitionem applicet ad agenda, et quantum ad hoc subdit et errare eos faciet quasi ebrios: sic enim passione ligatur ratio quasi quadam ebrietate*».

un fundamento sólido. Merece la pena subrayar este aspecto cognoscitivo, que aquí aparece y al que volveremos luego: el desequilibrio del conocimiento que sucede por el ímpetu de la ira no mitigada, impide una valoración adecuada del acto humano, de modo que no sea solo *actus hominis*, sino un verdadero *actus humanus*³⁰. Santo Tomás mencionaba este papel destructor de la ira en un pasaje del escrito *De malo*:

A lo primero hay que decir que la envidia aleja al hombre del prójimo por cierta contrariedad hacia él; en cambio, la ira no aleja al hombre de sí mismo, sino indirectamente, en cuanto por una conmoción corporal de la ira impide el uso de razón, por la cual no es dueño de sí mismo³¹.

Es de notar la fórmula *compos sui*, «dueño de sí»: expresa la fundamental libertad que se basa en la deliberación (aunque no consiste en ella), y la responsabilidad por los actos morales. Poseerse a sí mismo está al servicio de la identidad propia del hombre³². La mansedumbre, según el Aquinate, no es privación de algo (como puede sugerir el tema de la pasiones), sino poseer todo lo que corresponde al hombre: *frequenter mansueti totum habet*³³, «frecuentemente los mansos poseen todo», afirma, y no puede extrañar que una de las bienaventuranzas evangélicas prometa a los mansos la posesión de la tierra.

b. Mansuetudo: la virtud que ordena no utilizar la violencia, la delicadeza en el trato con el prójimo

En el elogio de la mansedumbre que hace santo Tomás en el sermón pone el acento en la naturaleza social del hombre, y ahí

³⁰ Tomás entiende por *esse morale* el acto formado y dirigido por el objeto conocido por la recta razón.

³¹ *De malo*, q. 12 a. 4 ad 1: «*Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, in quantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius*».

³² *S. Th.*, I-II, q. 1 a. 1c: «*...actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus*».

³³ *In Matt.* Cap. V, lect. 1.

se encuentra el valor de esa virtud. En el comentario al Evangelio según san Mateo santo Tomás afirma:

...toda la ley nueva consiste en dos cosas: en la mansedumbre y humildad. Por la mansedumbre el hombre se ordena hacia el prójimo, Ps. 131,1: Recuerda, Señor, a David todas sus mansedumbres³⁴.

El Aquinate ve en la mansedumbre la esencia de la ley nueva, y la vincula con la virtud que introduce la relación adecuada con el prójimo, no apoyada en la ira, sino en actitudes ordenadas por la razón recta. De ahí que *mitis* es, para santo Tomás, aquel «que no quiere ofender a nadie³⁵», y renuncia a la violencia como manera de resolver las polémicas, porque le interesa romper la lógica del mal: no servirse de la verdad, sino servir a la verdad. El aprecio por la mansedumbre deriva de su fuerza para romper la espiral del mal: frente al mal y su lógica, se ofrece otra lógica: no responder con ira a la ira, sino con la mansedumbre que mitiga las querellas y permite revertir la situación. Para que no se desarrolle el mal, es necesario que uno cambie la lógica de devolver al mal otro mal. Es la regla moral evangélica que con la mansedumbre recobra su fuerza.

Comentando la carta a los Efesios, Tomás menciona la dimensión destructiva de la ira que introduce un desorden:

El segundo vicio es la ira. Pues los iracundos son propensos a infligir injurias a través de las palabras o de los hechos, de lo que nacen desórdenes: «El hombre iracundo provoca altercados, el paciente aplaca las disputas» (Pr 15, 18). Para excluir este vicio dice: *y mansedumbre*, que mitiga las peleas y conserva la paz: «Concede su favor a los mansos» (Pr 3, 34). «Los mansos heredarán la tierra» (Sal 36, 11). «Hijo mío, realiza tus obras con mansedumbre y serás amado por los que agradan a Dios» (Si 3, 17)³⁶.

³⁴ *In Matt.*, cap. XI, lect. 3.

³⁵ *In Matt.*, cap. XVII, lect. 2: «*Ille proprie dicitur mitis qui nullum vult offendere*».

³⁶ *In Eph.*, cap. IV, lect. 1.

Un poco más adelante, en el mismo comentario, Tomás distingue tres grados de ira: la que permanece en el corazón (1), la expresada mediante la voz (2), y la que se manifiesta en la injuria (3). Observa el Aquinate que la ira es ante todo un efecto de la tristeza, y luego se convierte en un deseo inmediato de venganza, de modo que «el enojado considera indigno el perdón y que la cosa pase sin castigo³⁷...», sin dejar espacio a la misericordia, que santo Tomás no considera como un mero olvidar el mal pasado, sino provocar un nuevo comienzo. Parece decir santo Tomás que si la ira no está moderada por la mansedumbre, impide la verdadera comunidad humana³⁸. De ahí que el Aquinate considere inhumano comportarse sin misericordia y compasión³⁹.

Así que la mansedumbre es contraria a la actitud de oposición y resistencia (como método, por ejemplo, de hacer política), que es un antagonismo que hace difícil encontrar después los vínculos perdidos. Es un llamamiento ético para valorar toda situación de forma real, con *suavitas mentis*, que esté vinculada con la humildad. No es, pues, una apoteosis de la timidez, sino en el último término la valentía de mantenerse libre por el bien de la comunidad.

No extraña que este modo manso de tratar a los demás se presenta también como modo ejemplar en la Iglesia para tratar a los pecadores. Es la conclusión que deduce santo Tomás de la historia del Apóstol Pedro: cuando el Aquinate se pregunta por qué el Señor permitió que Pedro cayera en la traición, responde que sucedió para que luego el Apóstol tratara a los pecadores con mansedumbre⁴⁰. Hoy describiríamos este modo de

³⁷ *In Eph.*, cap. IV, lect. 10.

³⁸ Tomás prestó buena atención a las manifestaciones del exceso de ira, por ejemplo cuando trata de las fuertes reacciones ante el mal, pero que rápidamente se terminan (II-II, q.158, a.5); o bien cuando trata del sentido de la ofensa, cuando la memoria del mal pasado sigue provocando ira en el hombre, y también la venganza por la que se busca la oportunidad de responder al daño recibido. La ira es una fuerza que, si no es «mitigada», mueve al mal.

³⁹ *S. Th.*, II-II, q. 118, a. 8, ad 3.

⁴⁰ *In Matt.* [rep. Leodegarii Bissuntini], cap. VII, lect. 1. «*Sed quaeritur utrum qui in peccato mortali est, possit alium corrigere. Dico quod aut aliquando fuit in peccato, aut non: si numquam fuit in peccato, debet timere ne cadat, ideo invite*

actuar como delicadeza, ternura, y además históricamente parece ser, en opinión de Le Guillou, un nombre propio de los cristianos: «en griego, el término ‘bueno’ es *chrestos*, lo cual permite un juego de palabras, tal como refleja un antiguo texto latino (pagano): *Christianes sive chrestianos id est de suavitate compositus*, es decir: el cristiano está hecho de bondad, hecho de ternura⁴¹».

Como ya hemos anotado, el afecto previo bien ordenado es la condición necesaria para que el hombre pueda intrínsecamente conocer las realidades en razón del bien. Se trata de una disposición afectiva que se refleja en los hábitos o virtudes en el ámbito de las pasiones:

... para captar el bien verdadero es necesario que el hombre, siguiendo las inclinaciones afectivas de su naturaleza, tenga rectamente dispuesta su afectividad por la inclinación al último fin y por las virtudes morales que ordenan respecto de los medios⁴².

Tomás pone en guardia ante la *vehementia passionum*, por un lado y ante los *tumultus exteriores*, de otro lado, que perturbaban el conocimiento del bien⁴³. Las virtudes morales impiden esta fuerza destructiva del apetito irascible o concupiscencia, y ponen orden en estas esferas de la vida.

Esta característica de la mansedumbre se refleja en el aprecio de santo Tomás por el Salmo 54,8, donde aparece la frase: *mansi in solitudine*. Santo Tomás pone a san José como ejemplo de aquellos que no huyen ante la dificultad, sino que en medio de perturbaciones internas o externas, no pierden la tranquilidad de la mente, y son capaces de mantener el juicio de la

debet corrigere; si aliquando in peccato fuit, cum mansuetudine corripere debet. Et ideo forte dominus permisit Petrum cadere, qui debebat esse pastor Ecclesiae, ut mitius se haberet cum peccatoribus».

⁴¹ LE GUILLOU, M.-J., *¡Cristiano en el mundo! ¿Es posible en nuestro tiempo?* Madrid, BAC, 2014.

⁴² MANRESA, I., *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, USD, 2015, pp. 495s.

⁴³ *S. Th.*, II-II, q.180, a.2c.

razón. De ahí que en el comentario a la Segunda Carta a Timoteo afirma que «la mansedumbre es la virtud que refrena la ira que perturba el juicio de la razón que es necesario en la búsqueda y juicio acerca de la verdad⁴⁴». Siguiendo la misma línea y con alusión a la etimología, observa santo Tomás —al hilo del salmo 24— que la bestia se hace mansa cuando depone la ferocidad; y así los hombres, cuando renuncian al mal, se hacen obedientes a Dios y llegan al verdadero conocimiento. El Aquinate utiliza la metáfora del oleaje del mar (también presente en los escritos de San Buenaventura), que impide reflejar imágenes sobre la superficie del agua: solo cuando se tranquiliza el mar se puede reconocer algo. En este sentido, y acudiendo a san Dionisio, Tomás afirma que Moisés fue digno de recibir la Revelación divina a causa de su mansedumbre⁴⁵.

c. Cristo como manso: hacia la bienaventuranza de los mansos (*beati mites*)

La reflexión de santo Tomás sobre la mansedumbre recibe apoyo de la interpretación cristológica. Las pasiones de Cristo tienen significado para la afectividad humana. Como es sabido, santo Tomás considera las bienaventuranzas como la máxima realización de las virtudes, y se inscriben en toda su visión moral, a la que pertenecen también los dones del Espíritu Santo y sus frutos, entre los cuales se encuentra la mansedumbre⁴⁶. La mansedumbre de la bienaventuranza supera el mero control de la ira, con excepción de una justa causa. No obstante, está por encima de las posibilidades humanas no dejarse provocar, aun teniendo justa causa para ello.

Al Aquinate le interesa el significado de esa «tierra» que se promete a los mansos. Puede entenderse con referencia a las

⁴⁴ *In II Tim.*, cap. II, lect. 4.

⁴⁵ *In Ps.* 24, n. 8: «*Mansuetudo est virtus mitigans iram, quae ira valde impedit cognitionem, et maxime in maribus invenitur. Haec autem virtus maxime debet appeti; unde dicit Dionysius in Epist. ad Demophilum, quod Moyses propter nimiam mansuetudinem fuit dignus apparitione divina*».

⁴⁶ Los frutos del Espíritu Santo son actos perfectos de los dones y las virtudes, esto es, no son *habitus*, sino actualizaciones o manifestaciones de las virtudes. El Aquinate subraya el aspecto interpersonal de los frutos.

realidades terrenas, pues muchos, llevados por las pasiones y el deseo de los bienes terrenos, pierden a veces incluso la vida. Pero le parece más adecuada otra explicación, que vincula la tierra prometida con el «cuerpo de Cristo glorioso», porque es conforme a la claridad de la gloria de Dios. O bien se trata de la tierra liberada de la corrupción del pecado y que se convierte en la tierra de los vivos. Pero también se puede leer referida a los santos, porque su felicidad es tener a Dios, como el cielo en la tierra. A esta bienaventuranza corresponde el don de la piedad, «porque propiamente caen en la ira quienes no están contenidos por ordenación divina» (*quia illi proprie irascuntur, qui non sunt contenti divina ordinatione*⁴⁷). Tomás cita también la interpretación de san Agustín según la cual la herencia prometida a los mansos es la estabilidad y el enraizamiento en el bien auténtico, y no en la dispersión.

¿Por qué es importante para comprender la mansedumbre esta interpretación de la promesa inscrita en la bienaventuranza? Porque manifiesta lo que comporta la mansedumbre para la vida moral del hombre. La cualidad de Cristo como manso es crucial para la moral cristiana que supone esencialmente la *conformitas* con Cristo. En otro sermón, *Ecce Rex*, santo Tomás descubre en este retrato de la mansedumbre de Cristo cuatro características que resumen en estos términos: *conversatio*, *correctio*, *susceptio* y *passio*⁴⁸. Ya su venida al mundo sucedió de forma mansa, y así fue luego su comportamiento, observa el Aquinate. Su trato con los demás fue pacífico; y sabía corregir, no forzando desde fuera, sino conviviendo con los pecadores. Otro ejemplo es su pasión, cuando no respondía al mal que sufría con insultos ni con cualquier otro mal. No escapa al Aquinate incluso el detalle de que hasta el burro que le subía a Jerusalén era un animal manso.

Pero hay todavía otro aspecto que merece atención: el modo suave o manso como Dios gobierna el mundo. A Tomás le gusta citar del libro de la Sabiduría (8,1): *omnia disponit sua-*

⁴⁷ *In Matt.*, cap. V.

⁴⁸ *Ecce Rex*, pars 3: «*Videte mansuetudinem Christi possumus considerare in quatuor: primo in ejus conversationem, secundo in ejus correctionem, tertio in ejus gratiosam hominis susceptionem, et quarto in ejus passionem*».

viter: Dios inclina y mueve a todos los seres a su operación propia, y todos los seres se inclinan hacia Él mediante sus formas propias; por tanto, eso sucede *suaviter*, porque «a todos otorga las formas y virtudes que inclinan hacia aquello a que Él mismo mueve, de manera que tiendan a ello como espontáneamente, sin coacción⁴⁹». El ideal del gobierno divino es respetar el modo propio de las criaturas, pues actuar contra la naturaleza propia de los seres sería contrario a la providencia de Dios⁵⁰. Esto se traduce en el requerimiento de reconocer la naturaleza de cada ser, y su inclinación hacia su plenitud existencial según la ordenación de la razón.

3. *Benignus* y la triple característica del hombre

Al comenzar su sermón, santo Tomás se preguntaba por qué puede comparar a Dios con el hombre, como hace la parábola evangélica. Responde que esto es posible por la semejanza con Dios, por la familiaridad, y por aquello que es específicamente humano. A estas tres características corresponden tres rasgos en el hombre: la incorruptibilidad, la piedad como ser sujeto a Dios, y la benignidad, que es prácticamente sinónima de humanidad. Merece la pena subrayar que Tomás destaca este comportamiento ético que afirma a la otra persona estableciendo relaciones basadas en la gratitud. Veamos brevemente el mensaje ético que se contiene en cada una de ellas.

a. *Incorruptus*

Es significativo que, al abordar la idea de *incorruptus*, santo Tomás se refiere al estatus del cuerpo humano resucitado (un eco de 1 Cor 15, 52), que será íntegro, sin disminución de sus miembros⁵¹. Es la dimensión metafísica del ser humano que

⁴⁹ *De Pot.* q.3, a.7c: Dios no es una *pars essentiae*, sino «*sicut tenens rem in esse... ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae*».

⁵⁰ *ScG* III, 71 – «... *secundum suum modum*».

⁵¹ *In 1 Cor.*, cap. XV, lect. 8: «*incorrupti, id est integri, sine aliqua diminutione membrorum*».

goza de alma inmortal. De esa forma el Aquinate recuerda que la persona es incommunicable (*alteri incommunicabilis*⁵²). Pero el sentido de *incorruptus* que predomina en el sermón *Homo quiddam* es ético, pues siendo el hombre imagen de Dios, que es el origen de su semejanza, debe mantenerse incorrupto y limpio (*incorruptum et mundum*⁵³). Interpreta simbólicamente la misma cita paulina en esa dirección: incorrupto significa «imposible en cuanto a las corrupciones presentes⁵⁴». Es una advertencia ante el riesgo de «corromperse en sí», de lo cual protege la sinceridad, que es «aquello que conserva su naturaleza propia⁵⁵». A esto se refiere santo Tomás comentando la carta a los Filipenses:

...debe evitarse un doble pecado, a saber: en primer lugar, el de la corrupción interior, con la que el hombre se corrompe en sí mismo; y esto se remedia con la sinceridad. «Con ázimos de sinceridad y de verdad» (1 Co 5, 8)⁵⁶.

Es el mal que corrompe al hombre; pero, a pesar de los posibles desvíos y deformaciones, hay un fundamento incorruptible, que es la fuente de su identidad. Con el lenguaje de los salmos, santo Tomás habla de la *incurvatio* del alma, que es una inclinación a causa de la gravedad de los pecados, «ya que los pecados son como una carga que le hace inclinar y le hace mirar a la tierra: así el pecado hace mirar hacia lo inferior y no permite a que por los afectos tienda el hombre hacia lo superior⁵⁷». Se trata de una postración moral que distorsiona la ver-

⁵² *De potentia* IX, 6: «*Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura*».

⁵³ *Homo quiddam erat dives*, pars 2. «*Si homo ad imaginem Dei creatus est, cavere debet sibi quod se incorruptum custodiat et mundum*».

⁵⁴ *In Symbolum Apostolorum*, a. 11 co.

⁵⁵ *In 1 Thess.*, cap. II, lect. 1.

⁵⁶ *In Phil.*, cap. I, lect. 2.

⁵⁷ *In Psalmo 37*, n. 3. «*Prov. 14: miseros facit populos peccatum. Iste ergo sciens se separatum a Deo per peccatum, reputat se miserum; et ex hoc dicitur animus ejus dejectus: unde dicit: incurvatus sum. Haec incurvatio potest referri ad depressionem animi, propter gravitatem peccati, quia peccata faciunt sicut grave onus, quod hominem incurvat, et facit terram respicere: ita peccata faciunt inferiora respicere, et non permittunt per affectum tendere ad superiora*».

dad del ser humano, sin la cual no es posible construir una «comunidad duradera⁵⁸».

b. *Deo devotus*: libertad, entrega, obediencia

La fórmula *Deo devotus* evoca el tema de la libertad del hombre en su relación con Dios, pues el Aquinate define la devoción como «una voluntad pronta de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios⁵⁹». Es una entrega a Dios mediante la cual el hombre no se pierde a sí mismo, sino que se perfecciona, pues «la naturaleza humana no llegará nunca a su perfección si no es en unión con Dios⁶⁰». Es interesante que santo Tomás vincula el *Deo devotus* a la familiaridad entre Dios y el hombre, cuyas relaciones no se comprenden en clave dialéctica. El sentido tomista de la reverencia, de la sumisión a Dios, del servicio desinteresado inspirado por el amor (pues Tomás vincula la devoción con la caridad⁶¹), muestra el valor de esta entrega y obediencia. Obedecer a otro corresponde a la dignidad de la persona, pues la *observantia* es el reconocimiento de un *ordo* providencial de gobierno⁶²: por eso, la devoción no apaga sino que suscita la actividad de la mente (*erectio mentis ad Deum*). La verdadera devoción se opone a la idolatría, que es un intento de «manipular» a Dios. Mediante el vínculo de la caridad, el hombre llega a la adoración interior mediante ese sacrificio espiritual. El hombre *Deo devotus* es capaz de adorar al Dios próximo, no lejano. Esta capacidad de contemplar la divinidad —que parece ser una clave para comprender la estructura de toda la «Suma de teología»—, es un sentido de la presencia de Dios en la creación, de su presencia mediante la gracia santificante (en las acciones humanas), y por la gracia de unión (en la humanidad de Cristo).

⁵⁸ S. Th., II-II, 114, 2, ad 1.

⁵⁹ S. Th., II-II, q.82, a.1c.

⁶⁰ In Eph., cap. V, lect. 1: «*Numquam tamen perficietur natura humana, nisi in coniunctione ad Deum*».

⁶¹ S. Th., II-II, q.82, a.3, ad 1.

⁶² DEWAN, L., «Some Notes on St. Thomas's Use of «dignitas», *Nova et Vetera, English Edition*, 11, 3, 2013, pp. 663–672.

Al abordar lo propio de la persona humana, santo Tomás observa que el hombre por naturaleza es *Deo devotus*; está abierto a Dios, diríamos hoy. Pero hay algo más, que es una consecuencia de esto: el verdadero desarrollo personal del hombre no consiste en una especie de auto-creación, sino que consiste en abrirse a recibir la vida de Dios, y participar en Él. No se trata de ser como «dirigido desde fuera», de manera heterónoma, puesto que algo es malo no porque los mandamientos lo prohíban, recuerda santo Tomás, sino porque es malo en sí mismo⁶³. Así la dignidad humana se manifiesta en un pleno ejercicio de la libertad, porque «el supremo grado de la dignidad de los hombres es que ellos mismos se muevan hacia el bien, y no ser movidos por otros» (*et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum*⁶⁴). El hombre goza de una *potestas sui*, y por eso el Aquinate cita con frecuencia la frase bíblica de que Dios «puso al hombre en manos de su decisión», *posuit eum in manu consilii sui*. Con este trasfondo se entiende mejor un pasaje del sermón *Homo quidam*, en la parte llamada *collatio in sero* (pronunciada durante las Vísperas):

Tres cosas entregó el Señor al hombre: a él mismo, bienes espirituales y cosas exteriores. En primer lugar, digo, entregó el Señor al hombre a sí mismo. Esta es la diferencia entre el hombre y los otros animales, a saber, que el Señor dio al hombre potestad sobre sí mismo. El hombre puede hacer lo que quiera de sí mismo, pero los demás animales son movidos por instinto natural⁶⁵.

c. *Benignus*: la lógica del don

En la visión tomasiana de la vida moral humana, la benignidad es sinónimo de lo propio del hombre: benigno es sinónimo de humanidad, *benignus humanitas appellatur*. Según su etimología, explica santo Tomás en su comentario, significa «fuego bueno»:

⁶³ *In 2 Cor.*, cap. III, lect.3.

⁶⁴ *In Rom.*, cap. II, lect. 3

⁶⁵ *Homo quidam*, pars 3.

Consecuentemente hacia todos hay que tener benignidad, que es como un cierto fuego bueno [*bona igneitas*]. Pues el fuego vuelve líquido, y hace fluir las cosas húmedas. Si en ti existe ese buen fuego, hará líquida y derretirá toda humedad que tengas⁶⁶.

Es significativo que santo Tomás retorna a esta etimología en varias ocasiones⁶⁷, y siempre la refiere a los bienes que se comunican, los *bona communicanda* que se hacen circular entre la comunidad. No se trata de retener esos bienes en uno mismo, sino hacerlos salir y fluir hacia las necesidades de los demás. Esta descripción corresponde con la fórmula de la «Suma de teología» que identifica la benignidad con el

ejercicio de la beneficencia, y a esto pertenece la *benignidad*, ya que se llaman benignos aquellos a quienes el *buen fuego* del amor enfervoriza para hacer bien al prójimo⁶⁸.

Cuando explica la Carta a Tito (*apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei* – Tt 3,4) e indaga los motivos de la Encarnación del Verbo, el Aquinate afirma:

La benignidad es, por tanto, un amor interior, que difunde los bienes al exterior. Esta benignidad existió en Dios desde la eternidad, porque su Amor es la causa de todas las cosas⁶⁹.

La benignidad en realidad corresponde a la misericordia⁷⁰, y expresa algo propiamente humano, como desarrolla santo Tomás en el siguiente pasaje de su comentario:

Sin embargo, a veces, Dios no se manifestaba así. «¿Dónde están tu celo y tu poder?», *la humanidad*, término que se puede interpretar de dos modos. En primer lugar, como relativo a la naturaleza humana, como si dijese: *apareció*

⁶⁶ *In Col.*, cap. III, lect. 3.

⁶⁷ *In 1 Cor.*, cap. XIII, lect. 2; *In Ps.* 51, n.2; *In Gal.*, cap. V, lect. 6.

⁶⁸ *S. Th.*, I-II, q.70, a.3c.

⁶⁹ *In Tit.*, cap. III, lect.1.

⁷⁰ *S. Th.*, I-II, q. 52, a.4, ad 3.

su benignidad y la humanidad cuando Dios, por su benignidad, se hizo hombre. «Hecho semejante a los hombres» (Flp 2, 7). «Coronas el año con tus beneficios» (Sal 64, 12). El segundo modo es significando aquella virtud que consiste en acudir en ayuda de las necesidades de otros. Por eso, alguien es humano cuando es condescendiente. «Los nativos [de Malta] tuvieron con nosotros una humanidad poco común» (Hch 28, 2)⁷¹.

Con su lenguaje propio (*donare invicem*⁷²), Tomás considera que el valor de la donación personal se basa en la experiencia de la benignidad divina y en su auto-donación.

Conclusiones abiertas: *Si homo se habet sicut homo*

A diferencia de la ciencia contemporánea, que en sus falacias naturalistas busca lo específico del hombre en la estructura de su cerebro, santo Tomás percibe lo distintivo humano en las posturas éticas de mansedumbre y de benignidad, que forman un orden social «humano⁷³». El Aquinate no considera a la persona como ser aislado, sino que el hombre se configura en su ser personal junto con los demás (*cum aliis*), y ahí se hace patente su dignidad⁷⁴. Las virtudes no se ordenan simplemente a dominar las pasiones de forma despótica, sino que las cultivan en orden a que sean capaces de recibir y crear un espacio para el encuentro personal con los demás; a que sean capaces de construir comunidad, creando una sinfonía que supere la cacofonía del pecado. Con la virtud de la mansedumbre se inaugura una cultura cristiana en la que la persona se manifiesta como libre y capaz de progresar hacia el *summum bonum*.

Hablando con lenguaje moderno, toda la descripción tomista de la mansedumbre subraya el valor ético de la ternura, pues con la preferencia a ser *mitigans* y con la renuncia a avasallar

⁷¹ *In Tit*, cap. III, lect. 1.

⁷² *In Eph.*, cap. V, lect. 1.

⁷³ También Hume consideraba de ese modo la mansedumbre, viendo en ella la condición imprescindible de la vida social, cfr. PETTIGROVE, G., «Meekness and 'moral' anger», *Ethics* 2, 2012, pp. 341-370.

⁷⁴ CARPINTERO, F., «La dignidad humana en Tomás de Aquino», *Persona y Derecho* 74, 2016, pp. 97-116.

violentamente a los demás, crea un espacio humano en el que domina la verdad y la persuasión como método adecuado. Se trata de convencer mediante el calor de la caridad. La intensidad de las emociones en el hombre manso no lo transforma en alguien dominante, sino alguien internamente libre y respetuoso de la libertad ajena. De esta forma se imita a Dios que no fuerza a nadie a la obediencia. Así la mansedumbre es una consecuencia peculiar, sutil y paciente de la caridad: ser manso significa creer en la fuerza transformadora de la caridad.

En resumen, la mansedumbre conduce hacia una ética sin violencia, que renuncia a la venganza como modo de resolver las relaciones; es una ruptura de la espiral del mal, superando la lógica de responder al mal con el mal. Además, en sus reflexiones sobre la mansedumbre y la benignidad, el Aquinate destaca que lo peculiar del hombre se encuentra en su relacionalidad personal, que es un aspecto importante para comprender la relación entre la gracia y la moral en santo Tomás⁷⁵. La mansedumbre supone que la vida de la persona se expresa en su apertura y relación con el otro, fundada en la libre entrega⁷⁶.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1970.
- BUSHLACK, T., «Mindfulness and the discernment of passions: insights from Thomas Aquinas», *Spiritus* 2, 2014, pp.141-165.
- CARPINTERO, F., «La dignidad humana en Tomás de Aquino», *Persona y Derecho* 74, 2016, pp. 97-116.
- CRAIG, S. T., *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington, The Catholic University of America Press, 2011.
- DEWAN, L., «Some Notes on St. Thomas's Use of "dignitas"», *Nova et Vetera, English Edition*, 11, 3, 2013, pp. 663-672.

⁷⁵ Esta relación *second-person* es crucial, según A. Pincent, para entender la moral según santo Tomás, sobre todo el tema de los dones del Espíritu Santo. Cfr. PINCENT, A., *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, New York – Abingdon, Routledge, 2011.

⁷⁶ Mis agradecimientos al prof. José Ramón Villar de la Universidad de Navarra en Pamplona por su paciente lectura del texto, sus sugerencias y la traducción de los textos latinos al castellano.

- DONADÍO, M. C., *La función de la razón en la ética y en la vida moral*, Buenos Aires, 2007.
- HOOGLAND, M.-R., Introduction, en THOMAS AQUINAS, *The Academic Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 3-20.
- HÜTTER, R., *Dust Bound for Heaven: Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Erdmans, 2012.
- LE GUILLOU, M.-J., *¡Cristiano en el mundo! ¿Es posible en nuestro tiempo?* Madrid, BAC, 2014.
- LOMBARDO, N., *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, Catholic University of America Press, 2011.
- MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń, WN UMK, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Edimat Libros 2003.
- PETTIGROVE, G., «Meekness and 'moral' anger», *Ethics* 2 (2012), 341-370.
- PINCENT, A., *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, New York – Abingdon, Routledge, 2011.
- POPE, S. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2016.
- ROSZAK, P., «Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino», *Salmanticensis* 61, 2014, pp. 301-323.
- SPENCER, M., «Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View», *Nova et Vetera, English Edition*, 14, 3, 2016, pp. 919-963.

Notas y comentarios

FERNANDO ADRIÁN BERMÚDEZ

*Universidad Nacional de Cuyo
Universidad de Mendoza
Argentina
fernandoabg@yahoo.com.ar*

Justicia y misericordia: de Santo Tomás de Aquino a William Shakespeare

I. Introducción

El presente estudio tiene por objeto analizar la Justicia y la Misericordia en el juicio divino y en el juicio humano según Santo Tomás de Aquino y su proyección en la obra de William Shakespeare, a través de la *Tempestad*, *Medida por medida* y *El mercader de Venecia*. Su finalidad ha sido tratar de poner en diálogo a Santo Tomás con la literatura, en el marco del conocimiento por afectividad que el mismo Santo Tomás nos explica: «... el conocimiento de la verdad es doble; uno, a saber, que se tiene por la gracia; otro, en cambio, que se posee por naturaleza. Y dicho conocimiento que se tiene por la gracia es a su vez doble: uno, que es solamente especulativo (...); el otro, que en verdad es efectivo, que es producido por el amor de Dios; y este pertenece propiamente al don de sabiduría¹».

La referencia abstracta de la justicia, la misericordia, el derecho y las leyes, y aun la concreta llevada a cabo por el juez al sentenciar, no exigen necesariamente que el que conoce obre justamente. En este sentido, se mostrará los eternos principios a través de la literaria, que no define ni conceptualiza nada,

¹TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 64, a. 1., edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, Tomo II, p. 854. Sobre el tema *cfr.* Casaubon, Juan Alfredo, «El conocimiento afectivo o por connaturalidad», en *La Ley 1979 -D*, pp. 776-786.

Recibido: 1 de mayo de 2018. Aceptado: 15 de mayo de 2018

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 137 - 148

sino que nos hace comprender la experiencia humana a través de los personajes, la trama y sucesos, propuesta por el poeta.

En este sentido, afirmaba Chesterton, «la mayor utilidad de los grandes maestros de la literatura no es la literaria; está fuera de su soberbio estilo y aun de su inspiración emotiva. La primera utilidad de la buena literatura reside en que impide que un hombre sea puramente moderno. Ser puramente moderno es condenarse a una estrechez final... La literatura, clásica y permanente, cumple su mejor misión al recordarnos perpetuamente la vuelta completa de la verdad y al balancear ideas más antiguas con ideas a las cuales, por un momento, podemos estar dispuestos a inclinarnos²».

Ahora bien, literatura, derecho, filosofía y teología, son cosas distintas, pero bajo ningún aspecto cosas opuestas; el papel de la literatura lo comprendió muy bien, entre otros grandes teólogos, el cardenal Ratzinger como se ve en la siguiente afirmación, «...un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esa ceguera y sordera para lo bello no es cosa secundaria; se refleja necesariamente también en su teología³».

Shakespeare comprendió cabalmente los alcances de la justicia y la misericordia, la indulgencia y la venganza como la ternura y el perdón. En vano se buscaría, afirma Benedetto Croce, entre los cantos de Shakespeare, el canto de la conciliación, de la avenencia de los contrarios, de la pacificación interior, del apaciguamiento; pero la palabra de la verdad, el canto de la justicia, resuena de un extremo a otro de su obra⁴.

2. Justicia y misericordia en Santo Tomás

2. a. Justicia y misericordia en el juicio Divino

En la q. 21 de la I parts., de la Suma Teológica, Santo Tomás trata del tema de la Justicia y de la Misericordia de Dios.

² CHESTERTON, Gilbert K., *El hombre común y otros ensayos sobre modernidad*, Buenos Aires, ediciones Lohlé – Lumen, 1996, p. 23.

³ RATZINGER, Josef y Messori, V., *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, p. 143, citado por ODERO, José Miguel, *J.R.R. Tolkien Cuentos de Hadas*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 10.

⁴ CROCE, Benedetto, *Shakespeare*, Buenos Aires, editorial Escuela, 1955, p. 130.

Después de concluir que sí hay justicia distributiva en Dios⁵, como misericordia en grado máximo⁶, plantea si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia, a lo que el Angélico responde, después de determinar que en todas las obras de Dios se halla misericordia y verdad, como el debido orden y proporción en razón de la justicia, lo siguiente: «Pero la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura si no es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone... Por tanto, en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia, cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía, por lo mismo que la causa primera influye más vigorosamente que la segunda; y de aquí que Dios, por su inmensa bondad, otorga a una criatura lo mismo que le debe con mayor largueza de lo que en justa proporción le corresponde, ya que, para conservar el orden de la justicia, habría bastante con menos de lo que concede su bondad, que sobrepasa toda proporción exigida por las criaturas⁷».

Como se puede observar en el juicio divino la misericordia colma y rebasa su justicia, dando siempre más de lo que una estricta justicia distributiva se podría exigir. La primacía y la superioridad del amor respecto a la justicia se manifiestan precisamente a través de la misericordia⁸.

2. b. Justicia y misericordia en el juicio humano

Pasando al juicio humano, Santo Tomás se interroga en el Tratado de la Justicia si el juez puede lícitamente condonar una pena o no, a lo que responde:

Como consta de lo expuesto, hay que considerar dos aspectos respecto del juez: primero, que debe juzgar entre un acusador y un reo: segundo, que él dicta la sentencia del juicio no por propia autoridad, sino en nombre de la potes-

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 1. edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, Tomo I, p. 542.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3., *op. cit.*, p. 548.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 4., *op. cit.*, p. 550.

⁸ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, Buenos Aires, ediciones Paulinas, 2000, p. 22-23.

tad pública. De ahí que por dos razones no puede el juez absolver al reo de la pena: primero, por parte del acusador, a cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado; verbigracia, por alguna injuria cometida en contra suya y cuyo perdón no queda al arbitrio de ningún juez, puesto que todo juez está obligado a dar a cada uno su derecho. Segundo, por parte de la república, cuya potestad ejerce y a cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados. Sin embargo, en este punto hay que establecer una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad; porque el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes a él impuestas por el superior (...). Pero el príncipe que tiene la plena potestad en la república, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si ve que no es nocivo al bien común⁹.

Después de analizar los alcances de la justicia y la misericordia en el juicio divino y humano, se pueden extraer las siguientes conclusiones: a) En el juicio divino, la justicia y la misericordia están en Dios, que tiene suprema potestad de juzgar y de perdonar la pena, pero la misericordia rebasa toda proporción de justicia; b) el príncipe, como reflejo de la autoridad divina, podría absolver al reo, según bondad y siempre que no perjudique al bien común; c) el juez, no puede perdonar una pena, ya que perjudicaría a la sociedad, a la cual importa que se castiguen las malas acciones para evitar los delitos, y también a la persona a quien fue inferida la injuria, la cual recibe una compensación por el castigo de que la injurió¹⁰; d) sí podría darse la misericordia en el juez en los asuntos que se dejan a su arbitrio, en los cuales «es propio de hombre de bien disminuir las penas», como escribe Aristóteles; pero en las materias que están determinadas por la ley divina o la humana no está en su mano usar de misericordia.

Como se verá a continuación, estas conclusiones se encuentran en la poética shakespeariana; delitos y ofensas

⁹TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 67, a. 4., edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, Tomo VIII, p. 527.

¹⁰TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 67, a. 4., *op. cit.*, p. 529.

cometidas, sentencias justas y el perdón de príncipes que sobrepasan la debida proporción en justicia, primando su misericordia, corroborando que no es una idea abstracta sino concreta que: «Proviene desde lo más íntimo como un sentimiento profundo, natural, hecho de ternura y compasión, de indulgencia y de perdón¹¹».

3. Justicia y misericordia en William Shakespeare

3. a. *Medida por medida*

El presente romance, tiene como protagonista al Duque de Viena, llamado Vicentio, y a Lord Ángelo, delegado del ducado. El duque simula un viaje a Polonia y pone en servicio a Ángelo solicitándole que lo reemplace mientras él no está, a los efectos de ver si podía mitigar el exceso de libertad que había permitido, para lo cual solicita asilo en un monasterio cercano al ducado con el propósito de poder observar cómo gobierna Ángelo. Lo primero que hace Ángelo es poner en vigencia leyes que hacía 14 años no se aplicaban, como el delito de lujuria, condenando a Claudio. Su hermana Isabella, que se encuentra en un convento a punto de realizar sus votos, tratará de convencer a Ángelo del perdón y la clemencia para salvar a su hermano. Viendo la desesperación de Isabella, Ángelo le propone un pacto infame, a los efectos de cumplir con su palabra de liberar a su hermano si esta cumple. Enterado el Duque del infame pacto ordena a Isabel que consienta en ir a casa de Ángelo a medianoche y obtiene que Mariana, que está enamorada de Ángelo (el cual la había repudiado por motivos de interés), ocupe el lugar de Isabella. El trueque da resultado, pero a pesar de ello Ángelo ordena que la ejecución de Claudio tenga lugar al alba.

Desde el primer momento de la obra se ve la clemencia junto al temor, como binomio de poder y autoridad: «En nuestra ausencia tú eres nosotros, le dirá el Duque a Ángelo, muerte y clemencia en Viena vivirán en tu lengua y corazón». «No

¹¹ FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, en *Misericordiosos como el Padre*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2015, p. 54.

es necesario que tengáis escrúpulos. Vuestros fines serán los míos para aplicar la ley o suavizarla según vuestra conciencia lo juzgue necesario¹²».

En un diálogo entre Ángelo e Isabella, está última le ruega que castigue la falta y no a su hermano, a lo que este contesta: «¿Que condene la falta y no al que la realiza? La falta está ya condenada por las leyes. Mi función sería cero si condenara faltas, que están registradas, y dejara a los culpables sueltos». «¡Justa pero severa ley!», responde Isabella e insiste: «Podrías perdonarlo. Nada reprocharían la clemencia ni el cielo ni los hombres». «Ha sido sentenciado, ya es demasiado tarde», responde Ángelo. «¿Muy tarde? Pues no, responde Isabella, creedme esto: de todas las insignias que poseen los grandes, la corona del rey, la espada del regente, del mariscal el sable o la toga del juez, nada les sienta tanto, ni con mitad de gracia, que la clemencia¹³». «Resignaos, hermosa doncella, es la ley quien lo condena no soy yo¹⁴», «¡Pero mostrad compasión!», termina por pedir Isabella, a lo que concluye Ángelo: «La nuestro si nuestro justicia pues compadezco a quienes no conozco, aquellos a quienes las ofensas sin castigo corromperían. Obro bien cuando impido que, viviendo, repita el ofensor su acto. Resignaos, vuestro hermano ha de morir mañana¹⁵».

Después de desenmascarar a Ángelo y el pacto infame que había propuesto y su falta de palabra, el Duque afirma: «...como él ha condenado a vuestro hermano, y siendo reo en doble violación de castidad sagrada y de la promesa de conservar la vida a vuestro hermano, aún la clemencia de las leyes grita, y se la puede escuchar decirlo con su lengua: «Un Ángelo por Claudio, la muerte por la muerte premura por premura y placer por placer; lo mismo por lo mismo, medida por medida». Te condenamos pues al mismo bloque en que tuvo que arrodillarse Claudio y con igual premura».

A lo que Isabella, arrodillándose al Duque, le ruega: «Generoso señor, contemplad, si es posible, a este hombre con-

¹² SHAKESPEARE, William, *Medida por medida*, traducción de Circe Maia, Buenos Aires, ediciones De Bolsillo, Obra Completa T 4, Romances, 2012, pp. 202-203.

¹³ SHAKESPEARE, William, *Medida por medida*, op. cit., pp. 225-226.

¹⁴ SHAKESPEARE, William, *Medida por medida*, op. cit., p. 227.

¹⁵ SHAKESPEARE, William, *Medida por medida*, op. cit., p. 228.

denado como si mi hermano aún viviera. Mi hermano fue juzgado con justicia: hizo lo que le llevó a la muerte. En Ángelo, en cambio los actos no pasaron de fallidos intentos, muertos en el camino. Los meros pensamientos no están sujetos a condena; quedan solo en intenciones».

Dado que Claudio no ha muerto, el duque concluye: «Si es como vuestro hermano, por él será perdonado y por vos misma pues si me dais la mano y decís que sois mía será Claudio mi hermano también; pero dejemos eso para un mejor momento. Ahora puede lord Ángelo percibir que está a salvo. Y bien, Ángelo, el mal ya te ha sido quitado. Debes amar a tu mujer; su valor es el tuyo. Encuentro en mi voluntad de perdón pero en este lugar se encuentra alguien a quien no puedo perdonar. (A Lucio). Vos bribón, que me llamasteis tonto y cobarde, lascivo, imbécil y demente... azotadlo primero y colgadlo después¹⁶».

3. b. *El Mercader de Venecia*

La obra narra la historia de Basanio, hijo de una rica familia veneciana, que para ganar el amor de Porcia, pide un préstamo a su amigo Antonio, rico comerciante de Venecia. Al tener este último su fortuna invertida en sus barcos en el mar, ofrece a su amigo su nombre como garantía para que Basanio pueda pedir préstamo en Venecia. De este modo, busca a Shylock para que le preste 3.000 ducados, a lo que este accede, con la condición de que si Antonio no devuelve el dinero en tres meses la indemnización se fijará en una libra de carne que él cortará de su cuerpo. Llegadas las noticias de la pérdida de los barcos de Antonio y, al no poder satisfacer la deuda garantizada, Shylock le exige la libra de carne.

Situados ya en el Tribunal de Venecia, la alteza Dux le dice a Antonio: «Te tengo lástima, porque vienes a responder a la demanda de un enemigo cruel y sin entrañas, en cuyo pecho nunca halló lugar la compasión ni el amor, y cuya alma no encierra ni un grano de piedad». «Ya sé, contesta Antonio, que vuestra alteza ha puesto empeño en calmar su feroz encono;

¹⁶ SHAKESPEARE, William, *Medida por medida*, op. cit., pp. 291-292.

pero sé también que permanece inflexible, y que no me queda, según las leyes, recurso alguno para salvarme de sus iras¹⁷».

Después de interrogar el Dux a Shylock, este último responde: «Vuestra alteza sabe mi intención... Si me la negáis, ¡Vergüenza eterna para las leyes y libertades venecianas!» «¿Y quién ha de tener compasión de ti, si no la tienes de nadie?» «Esa libra de carne, contesta Shylock, que pido es mía, y buen dinero me ha costado. Si no me la dais, maldigo las leyes de Venecia, y pido justicia. ¿Me la dais? ¿Sí o no?»¹⁸».

En ese momento es cuando aparece Porcia, haciéndose pasar por el letrado llamado Baltasar, que ha pedido del Duque debe resolver el asunto. Se presenta y después de reconocer que el pleito se ajusta a las leyes de Venecia y de la confesión de Antonio de haber hecho el trato, le interroga a Shylock: «Entonces es necesario que el judío se compadezca de vos», a los que este responde: «¿Y por qué? ¿Qué obligación tengo? Decídmelo». «La clemencia, responde Porcia, no quiere fuerza; es como la plácida lluvia del cielo que cae sobre un campo y le fecunda; dos veces bendita porque consuela al que la da y al que la recibe. Ejerce su mayor poder entre los grandes; el signo de la autoridad en la tierra es el cetro, rayo de los monarcas. Pero aún vence el cetro la clemencia, que vive, como en su trono, en el alma de los reyes. La clemencia es atributo divino, y el poder humano se acerca al de Dios cuando modera con la piedad la justicia. Hebreo, ya que pides no más que justicia, piensa que si solo justicia hubiera, no se salvaría ninguno de nosotros. Todos los días en la oración, pedimos clemencia, pero la misma oración nos enseña a perdonar como deseamos que nos perdonen. Te digo esto solo para moverte a compasión, porque como insistas en tu demanda, no habrá más remedio, con arreglo a las leyes de Venecia, que sentenciar el pleito en favor tuyo y contra Antonio¹⁹».

Lo que sigue es conocido, al no poder cumplir con la ejecución de la libra de carne por la imposibilidad legal de derramar

¹⁷ SHAKESPEARE, William, *El mercader de Venecia*, Traducción a cargo de Marcelino Menéndez y Pelayo, España, Biblioteca EDAF, 2007, p. 93.

¹⁸ SHAKESPEARE, William, *El mercader de Venecia*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹ SHAKESPEARE, William, *El mercader de Venecia*, *op. cit.*, p. 98.

una sola gota de sangre, es cuando se lo condena a Shylock, según las leyes de Venecia por no cumplir con lo que esta ordena, a confiscar la mitad de sus bienes para dárselo a Antonio y la otra mitad al estado. En este momento es donde surge la clemencia sobre Shylock, cuando la Alteza Dux, le dice: «Te concedo la vida, Shylock, aun antes que me la pidas, para que veas cuánto nos diferenciamos de ti. En cuanto a tu hacienda, la mitad pertenece a Antonio y la otra mitad al estado, pero quizá puedas condonarla mediante el pago de una multa», y Antonio responde después: «Si el dux y el tribunal le dispensan del pago de la mitad de su fortuna al erario, yo le perdono la otra mitad²⁰...».

3. c. *Tempestad*

Por último, se verá una de las obras de mayor fantasía de Shakespeare, como es *Tempestad*; la misma narra la historia de Próspero, legítimo Duque de Milán, que fue expulsado por su hermano Antonio, usurpador del citado ducado, a una isla desierta con su hija Miranda. Después de hacer traer a la isla por medio de una tempestad a su hermano Antonio, al rey de Nápoles y a su hijo Fernando, entre otros personajes, prepara su plan de recuperar su ducado y hacer justicia a la usurpación de su hermano.

En un diálogo entre el espíritu del aire, llamado Ariel y Próspero, el espíritu le dice: «Yo me apiadaría, señor, si fuera humano» y contesta Próspero, «Y me apiadaré yo. Si tú, que no eres sino aire, tienes un atisbo, una sensación de su dolor, ¿no voy a conmovirme yo, que soy de su especie y tan susceptible a las pasiones como ellos? Aunque sus graves ofensas me han golpeado en lo más íntimo, contra la furia me inclino por la razón, que es más noble. Más singular es la virtud que la venganza. Si se han arrepentido no llevaré mi designio más allá, ni siquiera con un gesto airado²¹».

²⁰ SHAKESPEARE, William, *El mercader de Venecia*, op. cit., p.102.

²¹ SHAKESPEARE, William, *La Tempestad*, traducción de Marcelo Cohen y Graciela Speranza, Buenos Aires, en *Obra Completa T 4*, Romances, ediciones De Bolsillo, 2012, pp. 666-667.

Ya en el desenlace de la obra prescribe Próspero: «Y a ti, tan malvado que con solo llamarte hermano la boca se me infecta, te perdono tus crímenes inmundos (todos ellos) y te reclamo mi ducado, que, bien lo sé, por fuerza debes devolverme²²» y concluye: «No tengo ahora duendes serviciales ni arte encantadora; y he de acabar en la desesperanza a menos que me libere la plegaria, que de tan persuasiva hasta conmueve a la Piedad, y de toda falta absuelve. Y así como sus pecados se ha de perdonar, que su indulgencia me dé a mí la libertad²³».

4. Conclusión

No ha sido nuestra intención concluir si Shakespeare es tomista o no, esa cuestión es irrelevante, Tomás es Tomás, Shakespeare es Shakespeare; sino poder apreciar la vigencia y actualidad de la verdad que encierran los principios tomistas a través de la poética Shakespeariana; todo su arte refleja una clara visión del hombre en toda su expresión y dimensiones, sin dejar nada afuera, todo es importante, bien decía Chesterton en este sentido, «...Shakespeare no se olvidó de los cimientos ni desprecio los sótanos²⁴», mostrando que el poeta tiene ese contacto con lo universal que nos hace conmover hasta las entrañas y, si es verdad como decía T. Carlyle²⁵, que en todos nuestros corazones existe una vena de poesía, volvamos pues a ella para comprender la realidad y nuestra precaria existencia.

Bibliografía

- CARLYLE, T., *Los Héroes*, Sarpe, Madrid, 1985.
 CASAUBON, J. A., *El conocimiento afectivo o por connaturalidad*, en La Ley 1979 –D, Sec. Doctrina. Pág. 776/786
 CHESTERTON, G. K., *El hombre común y otros ensayos sobre modernidad*, ediciones Lohlé – Lumen, Buenos Aires, 1996, p. 23.
 ———, *Los méritos de los argumentos de Shakespeare*, en *Ensayos*, Editorial Porrúa S. A., México, 1985.

²² SHAKESPEARE, William, *La Tempestad*, *op. cit.*, p. 671.

²³ SHAKESPEARE, William, *La Tempestad*, *op. cit.*, p. 678.

²⁴ CHESTERTON, Gilbert K., *Los méritos de los argumentos de Shakespeare*, México, en *Ensayos*, Editorial Porrúa S. A., 1985, p. 115.

²⁵ CARLYLE, Thomas, *Los Héroes*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 106.

- CROCE, B., *Shakespeare*, editorial Escuela, Buenos Aires, 1955, p. 130.
- FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, en *Misericordiosos como el Padre*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2015, p. 54.
- JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, ediciones Paulinas, Buenos Aires, 2000, pág. 22-23.
- RATZINGER, J. y MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, pág. 143, citado por José Miguel Odero, *J.R.R. Tolkien Cuentos de Hadas*, Eunsa, Pamplona, 1987, pág. 10.
- SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia*, Traducción a cargo de Marcelino Menéndez y Pelayo, Biblioteca EDAF, España, 2007.
- , *La Tempestad*, traducción de Marcelo Cohen y Graciela Speranza, en *Obra Completa T 4, Romances*, ediciones De Bolsillo, Buenos Aires, 2012.
- , *Medida por medida*, traducción de Circe Maia, en *Obra Completa T 4, Romances*, ediciones De Bolsillo, Buenos Aires, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, Tomo II.
- , *Suma Teológica*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, Tomo I.
- , *Suma Teológica*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, Tomo VIII.

JUAN PABLO SANCHO

Seminario Diocesano de San Rafael

Argentina

jpsancho1@yahoo.com.ar

La justicia y la misericordia en la doctrina de la predestinación de la Suma Teológica

1. Introducción

Se ha propuesto la justicia y la misericordia como temas de reflexión en esta Semana Tomista. Hemos decidido enfocarnos en la doctrina de la Predestinación para lograr una mejor comprensión de lo que para el angélico significan la justicia y la misericordia en Dios. Creemos que el tema elegido nos permitirá hacer relucir la profunda relación que existe entre la bondad de Dios y el mundo, la inteligencia y la voluntad divinas, la justicia y la misericordia. Nos permitirá gozar una vez más de esa límpida y cálida teología a través de la cual Santo Tomás se aproxima al misterio sin violentarlo, se sumerge en el mar sin encerrarlo.

2. Desarrollo

a. La predestinación

Santo Tomás llama predestinación a la razón que existe en Dios de conducir a la creatura racional al fin de la vida eterna¹. Predestinado es propiamente aquel que aún antes de nacer ya está en la mente divina ordenado a la gloria celestial, gloria que conseguirá indefectiblemente². Es parte de la providencia por-

¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1964, I Pars, q. 23, art. 1.

² Cfr. I, q. 23, art. 6.

que comparte su razón de proyecto o plan divino, distinguiéndose del gobierno que es la ejecución de este plan. Se distingue a su vez de la providencia porque es la ordenación a un fin que está fuera de las capacidades naturales de la creatura. Ese fin se le trasmite a la creatura que es capaz de Dios, al ángel y al hombre, como el arquero trasmite a la flecha el fin del blanco.

¿Por qué debe haber providencia en Dios? Porque de Él han recibido las creaturas su ordenación al fin. No solo ha creado su esencia, sino que también las ha ordenado a fines que las trascienden en su individualidad: «aparte de la bondad de Dios, que es un fin separado de las cosas, el principal bien existente en las cosas es la perfección del universo». Como Dios crea por medio de su inteligencia, tanto las esencias de las cosas como el orden al fin deben existir antes a modo de razón eterna en la inteligencia divina. El artista posee la idea del artefacto que confecciona y la finalidad que le dará en el conjunto de sus herramientas antes de comenzar a construirlo. «La razón del orden de las cosas a su fin es lo que en Dios se denomina providencia³».

Seguía el aquinate a su maestro San Agustín y podía comprender los textos paulinos que se referían a Jesucristo: «predestinado a ser Hijo de Dios en poder⁴» —como traducía la Vulgata—. O a sus discípulos: «nos eligió en Él —Cristo— antes de la constitución del mundo» y «nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo⁵»; finalmente: «Y sabemos que Dios hace cooperar todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según su designio son llamados. Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Él fuese el primogénito entre muchos hermanos; a los que predestinó los llamó, a los que llamó los justificó; a los que justificó, a ellos los glorificó⁶».

Estas afirmaciones fuertísimas de San Pablo —hemos tomado aquellas que Santo Tomás cita en la respectivas cuestiones— dan un sólido fundamento escriturístico a esta doctrina, hacién-

³ *Cfr.* I, q. 22.

⁴ Rm. 1, 4.

⁵ Ef. 1, 4-5.

⁶ Rm. 8, 28-30.

dola prácticamente indubitable. Da una buena cuenta tanto del plan eterno de la salvación como de la precedencia de la gracia divina, que el Magisterio ha defendido con tanto ahínco.

El problema más acuciante de esta doctrina, paulina debería decirse, es salvaguardar la libertad de los predestinados y la contingencia de algunos efectos⁷. Afirmará Santo Tomás que la causa universal contiene en sí todos los efectos y todas las causas segundas. Podrán darse algunos efectos que escapen a una causa particular y sean contingentes por ello, pero nunca podrán salirse del influjo de la causa universal. Asimismo el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa y depende por consiguiente de su gobierno, de su providencia⁸. Así como nada existe sino aquello a lo que Dios ha dado el ser, del mismo modo nada obra fuera del obrar de Dios. Indefectiblemente todo concurrirá al fin querido por la primera causa, obrando sin embargo cada causa en su modo propio, las necesarias necesariamente y las libres libremente.

Pero no es solamente la libertad del hombre la que es respetada, sino también la libertad de Dios. Cuando la Suma Teológica ha terminado de desarrollar la inteligencia y la voluntad divinas en sí mismas comienza a estudiarlas en referencia al mundo. Esta obra, que es la creación y la redención, no es necesaria a Dios. Realizada libremente por un ser espiritual es entendida no como una emanación sino como una obra que brota de un acto de la prudencia⁹. Prudencia que en Dios es llamada providencia y que significa a la vez la existencia de las cosas y del orden de las cosas en la mente divina, junto con la voluntad del fin. La creación no es una deducción desde las ideas divinas, no es tampoco una arbitraria elección de existencias sin sentido. Es el acto amoroso de Dios que quiere comunicar el bien y decide comunicarlo de una manera determinada, amándose necesariamente solo a sí mismo pero queriendo amar libremente todo lo que ha hecho.

⁷ *Cfr.* I, q. 23, art. 6.

⁸ *Cfr.* I, q. 22, art. 2.

⁹ *Cfr.* I, q. 22, art. 1.

Esta libertad amorosa de Dios es la que funda la predestinación¹⁰. Porque Dios quiere amar un hombre prevé crearlo, y darle la gracia y la gloria. Dios al amar causa el bien en la creatura, ese bien que da a esta y no a aquella es la elección, y esa elección es la que presupone la predestinación, como expresa la Carta a los Romanos. La reprobación¹¹ en cambio supone el amor de Dios en cuanto a la providencia general por la que ha creado estos seres espirituales, pero no los ha ordenado hacia el fin sobrenatural con voluntad consecuente sino solamente antecedente. Dios quiere permitir que algunos no alcancen su fin sobrenatural. Para todos quiere bienes pero no para todos quiere todos los bienes. La causa de que a algunos elija para la gloria mientras que a otros los repruebe no es otra que la voluntad divina¹², no hay necesidad en su obrar con respecto a las criaturas.

b. Justicia y misericordia

Expuesta la doctrina de la predestinación se deben ahora estudiar la justicia y misericordia divinas como raíz y causa de la predestinación. En un último punto se completará la visión de conjunto al comprenderlas bajo la bondad divina.

Queda perfectamente manifestada la misericordia divina en la predestinación porque es donación del mayor de los bienes y porque es decidida sin ningún mérito que la preceda. Ser misericordioso para Dios¹³ no es sentir en sí la tristeza que en el miserable provoca la falta de algún bien, Dios no puede tener esta pasión. Lo que a Dios se le atribuye al llamarlo misericordioso es el efecto de esa pasión, esto es el remediar el mal que provoca la miseria.

Dios puede ser llamado misericordioso por todos los bienes que crea, ya que todas las perfecciones que concede son remedio de defectos. Sin embargo se cumplirá más perfectamente la razón de misericordia en la predestinación. Ya que la miseria es propia de la creatura racional: a la felicidad se opone la miseria

¹⁰ *Cfr.* I, q. 23, art. 4 - 5.

¹¹ *Cfr.* I, q. 23, art. 3.

¹² *Cfr.* I, q. 23, art. 5.

¹³ *Cfr.* I, q. 21, art. 3 - 4.

y solo los seres espirituales pueden serlo. Por otra parte el bien de la bienaventuranza es el que mejor remediará esta carencia¹⁴.

En segundo lugar queda bien manifestada la misericordia divina en el decreto de la predestinación porque esta no se debe a ningún mérito, es absolutamente gratuita y desde la eternidad. Si bien puede haber algunos efectos de la predestinación causados por otros, toda ella en su conjunto no puede tener por causa algo del hombre ya que todo lo que se ordena a la salvación está comprendido bajo el efecto de la predestinación¹⁵. Entender de esta manera la redención no es otra cosa que poner como fundamento de toda obra divina la misericordia¹⁶. Santo Tomás entiende que la primera causa obra en todas las que se le siguen y que su influencia en el efecto siempre es mayor que la de la misma causa segunda. Toda relación de justicia que pueda guardar Dios hacia la creatura tiene su origen en algo que Este le ha dado antes, toda relación entre Dios y su creatura tiene su origen en la misericordia de Dios para con esta. El bien de la existencia ha sido concedido por Dios a todos los seres creados gracias a su libérrima voluntad, del mismo modo el goce de la eterna bienaventuranza ha sido determinado y será concedido a algunas de las creaturas espirituales gracias a la libérrima voluntad de Dios. No quita esto que haya mérito por parte de los redimidos, pero ese mérito nunca es el origen de la bienaventuranza, sino que siempre lo es la misericordia divina.

Dios es justo, el orden del universo muestra la sabia disposición con que Él todo lo gobierna¹⁷. Que el mundo sea creado por la voluntad misericordiosa de Dios no quita que a la vez esté fundado en la justicia divina. No debe confundirse libertad con arbitrariedad, la voluntad siempre ama y obra lo que la inteligencia percibe. Es un engaño imaginar una voluntad eligiendo fuera de la inteligencia, una voluntad obrando sin razones es una contradicción en sí. Al obrar Dios lo hace de acuerdo con su eterna sabiduría y por ella establece el orden de las cosas. Así su sabiduría es la ley en concierto con la cual obra, su inteli-

¹⁴ *Cfr.* I, q. 23, art. 1 ad 3.

¹⁵ *Cfr.* I, q. 23, art. 5 ad 3. Y en Jesucristo *cf.* III, q. 24, art. 2 ad 3.

¹⁶ *Cfr.* I, q. 21, art. 4.

¹⁷ *Cfr.* I, q. 21, art. 1 - 2.

gencia hace justa y recta su voluntad. Debe decirse que Dios obra en justicia porque obra de acuerdo a la ley, pero a diferencia de nosotros Dios es ley para sí mismo; obrará siempre conforme a sí mismo. Por eso el obrar de Dios es comparado por Santo Tomás a la creatura espiritual que obra por la prudencia. No necesariamente elegirá este o aquel bien que la inteligencia le presenta, pero siempre que obre elegirá uno de ellos.

La predestinación, que ponía como fuente última del obrar divino la misericordia, también permite percibir la justicia que va implicada en todo acto divino. En primer lugar por el orden de todas las cosas a Dios y el que guardan entre sí; por el orden que Dios causa en aquellos que predestina para llevarlos a la consecución de la bienaventuranza, en segundo lugar.

En referencia a Dios la justicia podrá dividirse en lo que se debe a Dios y lo que Dios debe a las creaturas¹⁸. Dios es causa y fin de todas las cosas, Él no puede subordinarse a nada ni puede tener otro fin que Él mismo. De no ser así dejaría de ser Dios. Por eso Él ha creado todas las cosas a causa de su bondad, para que esta se viese reflejada en ellas. Su simplísima bondad es mejor reflejada por la multiplicidad de los seres, de entre los cuales algunos deben ser más perfectos y alcanzar su fin y otros no: permite Dios que sucedan algunos males para que no se impidan muchos bienes. Que algunos sean predestinados y otros reprobados muestra este orden del mundo a Dios, y el orden existente entre las cosas. Dios ha querido que parte de la materia prima sea agua y parte fuego, toda la materia ha sido objeto de su misericordia pero en manera distinta. De entre las criaturas espirituales ha elegido algunas para que sean reflejo de su misericordia con la predestinación y ha querido permitir que otras sean reflejo de su justicia por la reprobación. Y no hay injusticia en ello porque la predestinación no es el pago de una deuda sino una donación gratuita, y en ellas uno puede elegir dar más o menos de acuerdo a su beneplácito.

Santo Tomás cita el texto que está de trasfondo de esta doctrina: «queriendo Dios mostrar su ira (esto es su justicia vindicativa), para dar a conocer su poder, soportó (esto es permitió)

¹⁸ *Cfr.* I, q. 21, art. 1.

los vasos de ira aptos para la perdición, a fin de mostrar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que preparó para la gloria¹⁹». Permite la culpa de los reprobados para que se manifieste su justicia al aplicarles la pena²⁰, esto es, para que quede de manifiesto que todas las cosas se ordenan de acuerdo a lo que Él ha establecido, que es reflejo de lo que Él es. Pero siempre el origen y el fin es la misericordia, por la cual los mismos condenados existen y sus penas son mitigadas²¹, y hacia la cual se dirige el castigo de ellos, a exaltar mejor cuánto se les ha dado a los que son objeto de predestinación, y todo para gloria de Dios.

Con respecto al segundo punto, obra Dios en justicia dando a cada cual lo que por su naturaleza y condición se le debe, que no es otra cosa que lo que Él ha establecido en su infinita sabiduría y bondad. En consecuencia no son salvados los hombres sin un orden y de un modo, según justicia aunque por misericordia. No son predestinados sino los seres espirituales, porque son ellos los que poseen la capacidad de Dios; no son simplemente llevados sino que se les «trasmite» este fin que excede la capacidad de su naturaleza²², proporcionándola a él por medio de la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo, y la luz de la gloria en la vida eterna. La predestinación es causa del bien de la vida eterna y de todos los bienes que a ella conducen. Aún el libre albedrío cae bajo este respecto cuando el hombre ha sido elegido para la bienaventuranza²³. Por eso si bien la predestinación «en común», es decir en todo su conjunto, es propia de Dios, «en particular» algunos efectos de la predestinación son causa y razón de los siguientes. La gracia es concedida en función de la gloria y la gloria gracias a los méritos. Y los méritos de unos pueden ayudar a las salvación de otros²⁴.

¹⁹ I, q. 23, art. 5 ad 3; *cf.* S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolam ad Romanos lectura, en In Omnes S. Pauli apostoli epistolas. Commentaria, t. I*, ed. CAI Raphaelis (Marietti), Taurini-Rome 1929, Cap. IX, lect. IV.

²⁰ *Cfr.* I, q. 23, art. 3 ad 2.

²¹ *Cfr.* I, q. 21, art. 4.

²² *Cfr.* I, q. 23, art. 1.

²³ *Cfr.* I, q. 23, art. 5.

²⁴ *Cfr.* I, q. 23, art. 8.

La misericordia que Dios ejerce con los predestinados no niega la justicia divina. Así como Dios al crear obró misericordia sin ir en contra de la justicia, del mismo modo al predestinar sin mérito alguno por parte de aquellos que ha elegido no obra contra la justicia. Al obrar misericordiosamente hace algo que está por sobre la justicia y que es la plenitud de la justicia²⁵. No depende de la justicia porque no es inspirada por deuda alguna sino por el amor, pero obra conforme a la justicia porque la voluntad divina quiere establecer un nuevo orden que refleja siempre su ser porque de él participa.

c. Bondad divina

Puede afrontarse ahora el último punto de la exposición: la comprensión de la predestinación, de la justicia divina y de la misericordia divina dentro del más amplio y fundamental aspecto de la bondad de Dios.

Afirma el aquinate que la predestinación «tiene por causa, por parte de sus efectos, la bondad divina, a la que se ordena todo el efecto de la predestinación como a su fin y de la que procede como de su causa motriz²⁶». Si bien podría entenderse que el fin de la predestinación es la bondad divina en cuanto que ella es manifestada en este designio amoroso o en este universo múltiple, el contexto parece indicar que la bondad divina es el fin de la predestinación en cuanto que es ella la que directamente se consigue. No es una similitud de las perfecciones divinas la que la creatura alcanza, sino al mismo Dios Uno y Trino. En la creatura espiritual glorificada el universo entero alcanza el fin que está aparte de Él, Dios mismo, y no sus perfecciones participadas. Por eso la predestinación de Jesucristo es causa, en cuanto al término, de la nuestra²⁷. Porque en Él esta unión se realiza de un modo perfecto, hipostático, y en nosotros en cuanto al operar. Pero no solo es fin de la predestinación la bondad divina, sino también su principio. Es ella la que

²⁵ *Cfr.* I, q. 21, art. 3 ad 2.

²⁶ *Cfr.* I, q. 23, art. 5.

²⁷ *Cfr.* III, q. 24, art. 4.

desde la eternidad quiso la gloria de Cristo y de los miembros de su cuerpo. Quiso Dios comunicarse a todas sus criaturas por la semejanza, como objeto de sus operaciones a los hijos adoptivos y por unión a Jesucristo²⁸.

Para Santo Tomás Dios es bueno porque es el fin que todos apetecen y porque es el origen de todo lo que es, su causa eficiente. El bien es el ser en cuanto amable, Dios es el mismo ser subsistente y por tanto el mayor de los bienes, el que todos apetecen. Pero a su vez es el que en su bondad ha comunicado el ser a todas las cosas, y es por eso que todas las cosas lo apetecen: se les ha participado su semejanza y al buscar su perfección buscan ser más semejantes, ser más Él. Lo explica Lafont: «Por ser Él la fuente primera de todo ser, se puede decir que la tendencia de la criatura hacia su propia perfección y su tendencia hacia el Ser mismo de Dios se identifican²⁹».

Así el dar Dios perfecciones a las cosas se llama bondad cuando se lo considera en absoluto, pero se llama justicia en cuanto las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser y misericordia en tanto son remedio de defectos³⁰. Es la bondad de Dios comunicada a las criaturas la que en definitiva justifica tanto la misericordia de Dios al crear y redimir, como su justicia al hacerlo de acuerdo con su misma verdad, con su mismo ser. Es la bondad divina la que sin responder a ninguna razón fuera de sí misma decide predestinar a algunos. Esto es comunicárseles de modo personal, haciéndose alcanzable por sus mismas operaciones de conocimiento y amor, o más aún, siendo Él mismo su hipóstasis: no es otra la razón con que comienza su tratado del Verbo encarnado: «pertenece a la razón de bien sumo el comunicarse a la criatura de modo supremo³¹».

²⁸ *Cfr.* I, q. 8, art. 4.

²⁹ LAFONT Ghislain, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1994, p. 45. *Cfr.* I, q. 6, art. 1.

³⁰ *Cfr.* I, q. 21, art. 3.

³¹ *Cfr.* III, q. 1, art. 1.

3. Conclusión

Creemos que la doctrina de Santo Tomás sobre la predestinación es una de las cumbres desde la cual pueden apreciarse las profundas armonías que constantemente se entrecruzan en la teología del dominico. Al existir la predestinación antes de todo tiempo hemos podido comprender la absoluta gratuidad de la misericordia divina. Al ordenarlo todo hacia el fin último, el definitivo retorno a Dios, hemos podido valorar su justicia. Al depender exclusivamente de las razones íntimas de Dios hemos podido descansar en su bondad.

Porque la predestinación está al principio de toda la creación y porque ella establece su fin, es que en la contemplación de este misterio abarcamos a todo el universo, y lo comprendemos del único modo que puede ser entendido: como creatura, como venido de Dios y en camino hacia Él.

HÉCTOR AGUER

Arzobispo de La Plata
Académico de número de la Academia
Nacional de Ciencias Morales y Políticas
Miembro honorario de la Pontificia Academia
de Santo Tomás de Aquino (Roma)
Argentina
donhectoraguer@gmail.com

EL ADAM, ¿NATURALEZA O CONSTRUCCIÓN?

Retomo en esta ponencia cuestiones que he abordado en diversas circunstancias, pero sobre las cuales cabe siempre un intento de profundización, de comprensión más acerada. En la continuidad del discurso, espero mostrar la pertinencia práctica de la verdad cristiana, filosófico-teológica, sobre el hombre.

El primer libro de la Sagrada Escritura se llama en la Biblia hebrea *Bereshit*; con esa palabra comienza el texto del Génesis: En el principio¹. Se describe allí cómo Dios creó todas las cosas; la enumeración incluye este dato: el Hacedor advierte que cada creatura —la designación es muy amplia, general, sin detalles— ostenta el atributo de la bondad. Dios es bueno y por tanto el ser creado es también bueno. Siete veces aparece esta observación: respecto de la luz, la separación de lo seco y el agua (la tierra y el mar), el brotar de la hierba y los árboles, la factura de los astros (sol y luna que distinguen días y noches), los primeros vivientes que llenan las aguas y los volátiles que

¹ GÉNESIS 1, 1: *Al principio Dios creó el cielo y la tierra*. Podría traducirse también *En un principio, cuando Dios creó...* Todas las versiones en las diversas lenguas emplean términos equivalentes; p. ej. *In the beginning* (King James Version); *Au Commencement* (Bible de Jérusalem). Para expresar la creación, el original hebreo utiliza *bārā*, que es un verbo teológico o teofórico, manifiesta una acción divina. La *Septuaginta* traduce: *En arjé theós epóiesen...* *Poiéō* significa en el griego clásico: hacer, construir, fabricar, ejecutar; en una segunda acepción vale por *crear*; si se refiere al hombre equivale a engendrar, si a la mujer, dar a luz. (Cf. A Bailly, *Dictionnaire grec français*, Hachette, 1950, p. 1580).

Recibido: 30 de marzo de 2017. Aceptado: 15 de abril de 2017.

surcan el aire, el ganado, los reptiles y las fieras. En los versículos 4, 10, 12, 18, 21, 25 figura esa mención: lo que Dios hace y ve es *tob*, bueno; se podría traducir también bello, o afirmar que la bondad del ser en cuanto ser incluye una dimensión estética. Lo hizo notar el traductor griego: en la versión de «los Setenta» *tob* se vierte en *kalón*, bello, aquello cuya contemplación agrada. Al versículo 27 habría que subrayarlo *hoydía* especialmente, o imprimirlo en letras de oro, porque contiene el hecho de la creación del ser humano, *haadam*. Sí, el ser humano se llama *adam*, porque como aparece en el segundo relato de la creación, compuesto varios siglos antes que el que estoy glosando², fue formado de la *adamá*, la tierra, la arcilla del suelo. El Adam, según el redactor del primer capítulo, es doble: *zajar*, varón (*ársen* en griego) y *nequebá* (*thély*) mujer. Los dos un solo ícono de Dios. La mirada total sobre la creación, coronada por la criatura humana merece un elogio superlativo: el todo era muy bueno, *tob meod* (en griego: *kalá lían*). Allí, en el versículo 31 está la séptima mención de la bondad y belleza total de lo creado.

La complacencia divina en la naturaleza creada encuentra una réplica conmovedora en el relato *yavista* de la creación, al cual hemos aludido, cuando el *adam* se desdobra en *ish* (varón) e *ishá* (varona): ¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará varona, porque ha sido sacada del varón³. Así exclama él cuando recibe a ella, formada por el Creador de su sueño y su costado. Nuestras Biblias traducen Mujer y Hombre, con los Setenta: *gyné* y *anér*. (*Anér* es, en realidad, el hombre varón: habría que traducir, entonces, varón). En el Cantar de los Cantares, ese libro que es una perla curiosa de la Sagrada Escritura, se encuentra esta bellísima expresión, eco de las palabras del Génesis ya citadas: Mi amado es mío y yo soy suya⁴. En esta frase no se indica solamente la igualdad de

² GÉNESIS 2, 7: El relato de la creación, con el que comienza el texto bíblico, es en su factura posterior a este que ocupa el capítulo 2; ambos se complementan, más allá de la diferencia de estilo y de contexto cultural.

³ GÉNESIS 2, 23.

⁴ CANT. 2, 16. La versión argentina lee: «Mi amado es para mí, y yo soy para mi amado». El texto hebreo es bien conciso y expresa mutua posesión: *dodí li wa'ani lô*, «mi amado es mío y yo de él».

los sexos, sino también su inconfundible distinción y la reciprocidad vital y estructural entre varón y mujer.

Me permito un salto, de siglos y de versos, para citar al gran poeta nuestro Leopoldo Marechal: «Por eje de la tierra la pusieron, /de norte a sur atravesada. /El mundo gira sobre su mujer⁵». Cabe aquí otra mención del estro lírico argentino: «Las cosas son inteligibles porque este nombre de mujer las ilumina», cantó Francisco Luis Bernárdez en «La ciudad sin Laura⁶». La intuición poética, en ambos casos, parece insinuar o bien la cualidad propia del ser femenino, o la osada afirmación de que el ser humano encuentra su realización eximia en la persona mujer. Pensando teológicamente no cabe duda de que es así, pues el nombre de Eva se transformó en el Ave de la Anunciación a María. Lo expresa el himno *Ave maris stella* cuando dice *Mutans Evae nomen*. María es la persona humana más excelsa que existe.

Aquellas primeras páginas de la Revelación escrituraria, con sus géneros literarios diversos y las categorías culturales que asumen, además de su valor religioso —quiere decir: teológico y espiritual— poseen un valor científico indiscutible para fundar una recta antropología. La cuestión antropológica constituye actualmente una preocupación pastoral mayor para la Iglesia; lo han planteado y resuelto repetidas veces San Juan Pablo II y Benedicto XVI. Nuestro siglo —ya avanzado en su segunda década— ha heredado y agravado el despiste y la confusión del precedente. Comienza el hombre a inquietarse y a fabular sobre los problemas ecológicos, que existen y son evidentes, pero no se conoce a sí mismo, no sabe qué es, quién es, para qué se encuentra en el mundo y cuál es su futuro y destino; tampoco advierte que es el principal causante de la ruina del *oikos*, de la casa común. En la encíclica *Laudato si'* el Papa Francisco propone la inclusión del hombre en un proyecto de

⁵ Leopoldo Marechal, *Odas para el hombre y la mujer*, III. “Oda didáctica de la mujer”. *Obras Completas I*, Buenos Aires, Perfil, 1998, p. 136.

⁶ Comentando la obra de este poeta, el Crítico Rogelio BARUFALDI señala que su inspiración se basa en *el orden cristiano del amor, como conjunción sacramental de carne y espíritu para hallar un sentido compartido a la existencia*. Ver: José María CASTIÑEIRA DE DIOS, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 2ª reimpresión, 1981, tomo 4, p. 95.

ecología integral, que supere el paradigma homogéneo y unidimensional dominante, basado en una técnica de posesión, dominio y transformación. Lamenta el Pontífice la falta de una ética sólida, la enfermedad que padece la libertad cuando el hombre se entrega a las fuerzas ciegas del inconsciente, de las necesidades inmediatas, del egoísmo, de la violencia⁷.

La cuestión ética es, sin duda, fundamental. Sin embargo, en mi opinión, lo más grave en diversas corrientes del pensamiento contemporáneo, que impregnan la cultura vivida y determinan la sanción de leyes aberrantes, es la negación del concepto metafísico de naturaleza, y más concretamente de la realidad de la naturaleza humana. Inserto a esta altura del discurso algunos datos de la metafísica tomasiana que sirven de fundamento a su teología de la Trinidad y de la Encarnación, actualísimos para sostener una antropología racional, una concepción del hombre según el sentido común.

Además de su estudio del concepto aristotélico de *physis*, Santo Tomás ofrece precisiones muy valiosas sobre la naturaleza en el contexto de su teología trinitaria, ámbito en el cual debía esclarecer la mutua referencia de naturaleza y persona. Natura se refiere a la generación de los vivientes, a su nacimiento; de ese hecho, de *nascendo* procede el nombre según la etimología aceptada por los medievales, y de allí se extendió a designar un principio intrínseco del movimiento y del ser. La esencia de una cosa, expresada en su definición, se llama naturaleza⁸. El pensamiento constructivista rehúsa reconocer lo que es dado; todo sería producto de la evolución cultural que el hombre guía. Más aún, el hombre se fabrica a sí mismo, se modela, varía y deconstruye a voluntad. En esta posición tan difundida, resulta imposible hablar de una naturaleza humana, que es la esencia expresada en la definición. Si uno pregunta: ¿qué es este?, es decir, el ser humano, corresponde responder,

⁷ ENCÍCLICA *Laudato si'*, n. 105.

⁸ SUMA TEOLÓGICA I, q. 29, a 1 ad 4^m: «*Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrínseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrínsecum cuiuscumque motus... communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura.*»

según Tomás, animal racional y mortal. Pero si la cuestión versa sobre un quien, la respuesta será un sujeto, un nombre personal, sea masculino o femenino. A la naturaleza humana —animal racional y mortal— pertenecen la persona varón y la persona mujer; así nacen y son. Es la realidad dada en la creación —como leíamos en las primeras páginas bíblicas— que no se construye, y procede *a nascendo*, tanto en el nombre cuanto en la realidad⁹. Es interesante señalar que Santo Tomás observa que en la definición de persona, singular de un género determinado, se usa el término naturaleza más que esencia, pues *essentia* viene de *esse* y es lo más común de todo¹⁰.

En la *Suma contra Gentiles* aparecía ya el mismo tema en el contexto de la teología de la encarnación del Verbo: una realidad puede considerarse natural por referencia a la naturaleza; ahora bien, se llama natural en cuanto tiene una forma, por eso la forma de la realidad natural es su naturaleza¹¹. La naturaleza es la esencia de la especie humana, según el Aquinate¹². A partir de la generación, la naturaleza humana de cada persona es el principio intrínseco que la constituye, la materia y la forma, es decir, el cuerpo y el alma, que distinguen al sujeto masculino del femenino¹³. Esta afirmación de tenor filosófico es corroborada luminosamente por certezas científicas establecidas actualmente: todas las células del cuerpo femenino son femeninas, y todas las células del cuerpo masculino son masculinas; la distinción o discriminación (me excuso por emplear esta palabra maldita) se verifica ya en el embrión. Contra las fanta-

⁹ SUMA TEOLÓGICA I, q. 31, a. 2ad 4m: *Neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis: per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura... si quaeratur, Quis est iste? Respondetur Socrates, quod nomen est suppositi: si autem quaeratur, Quid est iste? Respondetur, animal rationale et mortale.*

¹⁰ Cfr. I, q. 29, a. 1 ad 4 m.

¹¹ C. G. IV, 35 Item.

¹² SANTIAGO RAMÍREZ define esta posición metafísica, que ilumina la realidad de la condición humana, ya que en su despliegue analógico puede aplicarse a ella: *Natura... significat essentiam vel substantiam corpoream viventem, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem (De ordine. Placita quaedam Thomistica. Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 21 C.4, Salamanca, 1963, p. 333; cf. Ib. p. 51.*

¹³ C. G. IV, 35 Amplius.

sías pseudoplatónicas de algunos partidarios de la teoría de género, se puede decir sencillamente que las almas no caen en cuerpos equivocados. El alma es creada e infundida por Dios en el instante mismo de la generación. Desde entonces el varón es varón y la mujer es mujer, en cuerpo y alma. Esta certeza de la antropología cristiana plantea la cuestión sobre el alma, que Santo Tomás trató magistralmente en su comentario a la obra correspondiente de Aristóteles, en una Cuestión Disputada y en la cuestión décima *De Veritate*. El asunto puede con mérito introducirse en los debates contemporáneos sobre la identidad de la condición humana, tomando en cuenta los datos que aportan las ciencias empíricas y la psicología.

Existe una continuidad insoslayable entre física, metafísica y ética. Lo que está en juego es el sentido de la verdad. Cito a este propósito expresiones netas de Benedicto XVI: No es una metafísica superada de la Iglesia si ella habla de la naturaleza del ser humano como varón y mujer, y si reclama que este orden de la creación sea respetado... Lo que a menudo se expresa y se entiende con el término «género» se resuelve en definitiva en la auto-emancipación del hombre de la creación y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer exclusivamente por sí solo de aquello que le respecta. Pero de este modo vive contra la verdad¹⁴.

En el pensamiento tomasiano es clara y repetida —omito las numerosas citas textuales posibles— la referencia de la naturaleza de los seres, que siempre es algo dado, a Dios Creador; la naturaleza es, en efecto, la *ratio* del arte divino intrínseca a las cosas mismas; por ella cada una de las creaturas busca la consecución de su fin, se mueve hacia él. De esta afirmación se sigue que el arte, lo hecho por el autor humano, imita a la naturaleza, ha de inspirarse en ella y continuarla. La autoconstrucción del hombre en contradicción con su naturaleza, es una perversión. El predominio del constructivismo en la cultura contemporánea resulta entonces una manifestación de ateísmo, un drama diabólico de pretendida competencia con el Creador. La

¹⁴ BENEDICTO XVI: Discurso a la Curia Romana para los augurios de Navidad de 2008.

violación de la *physis* engendra monstruos: ni verdad, ni bien, ni belleza, que son signos de identidad del arte divino.

Lo que se inculca ideológicamente en muchos ámbitos académicos se convierte en conducta a través de una red formalmente poderosa y maléfica de comunicación. El irracionalismo, el subjetivismo y una auto-referencialidad exasperada impiden reconocer que la naturaleza misma del ser humano requiere comportamientos morales universales que la expresan, y señalan cómo el hombre puede y debe insertarse en un orden cósmico y metafísico que lo supera y que da sentido a su vida. Quienes no reconocen la realidad de la naturaleza humana como varón y mujer, iguales en dignidad y derechos, distintos y complementarios en su concreta verdad biológica, psicológica, espiritual, en suma: como persona varón y persona mujer, pretenden justificar su negación en experiencias subjetivas minoritarias y rechazan la existencia de un orden objetivo que rige los comportamientos. Podemos afirmar que se trata de una posición inédita, ya que como se lee en el documento de la Comisión Teológica Internacional acerca de la ley natural publicado en 2008, la idea de una ley moral natural asume numerosos elementos comunes a las grandes sabidurías religiosas y filosóficas de la humanidad (n.11). Esta idea, este *lógos* se basa en la racionalidad de la creación, que puede ser percibida por la razón natural, tal como lo aceptaron los enciclopedistas anticatólicos del siglo XVIII; aparece claramente en sus textos, aun cuando la concepción iluminista de la razón excluya la fe.

La negación de la realidad de la naturaleza humana conlleva la negación de un orden natural y de una ley natural. Si el mundo tiene sentido, si no se reduce a un disparatado rejunte de cosas de las que no se sabe bien dónde vayan a parar, es porque está ordenado y presidido por una *ratio*, por un *lógos* trascendente. *Kósmos* significa, precisamente, buen orden, conveniencia. Es el nombre que atribuían al mundo los pitagóricos, los poetas filósofos como Empédocles y Parménides; los estoicos lo referían al alma del mundo. Para la fe cristiana, la providencia divina conoce cuanto existe, lo ama y lo rige al modo

de una ley¹⁵; es una ley eterna, regla y mensura del obrar humano, que ha de medirse por ella. Lo que se llama ley natural es el reflejo o proyección de ese orden divino del *kósmos* impreso en la naturaleza racional del ser humano, que lo orienta hacia sus fines propios¹⁶.

Santo Tomás subraya que la ley natural no se limita a indicar que hay que hacer el bien y evitar el mal, sino que señala los bienes humanos a los cuales de suyo la naturaleza inclina a los hombres, y los prescribe (mediante los mandamientos) para evitar que sean olvidados o queden oscurecidos por la confusión. Un buen dato para los católicos de hoy día, obispos incluidos¹⁷. Vale para todos los hijos de Adán, los anuncia acerca del auténtico bien que corresponde a su naturaleza, aunque la educación errada, las inclinaciones pasionales y las costumbres perversas, llevan a que las conclusiones de aquellos principios generales —por ejemplo, el arco completo de las prescripciones del Decálogo— resulten ofuscadas en algunos y

¹⁵ SUMA TEOLÓGICA, I-II q. 91 a. 1.

¹⁶ SUMA TEOLÓGICA, I-II q. 91 a. 2c: La luz de la razón natural por la que discernimos qué es el bien y qué el mal, es un sello de la luz divina en nosotros, lo cual pertenece a la ley natural, participación de la ley eterna en la creatura racional. En este artículo abunda el vocabulario de la participación (*participat*, *participant*⁽²⁾, *particeps*, *participatio*⁽³⁾, *participatur*). Emplea también *impressio*, de imprimir, aplicar, poner una marca o señal. Oportunamente, el Angélico incluye una cita de la versión de la Vulgata latina del Salmo 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. San Agustín, comentando este pasaje en sus *Enarrationes in Psalmos*, apuntaba que ese sello es como la imagen del rey que estaba grabada en el denario, y refiriéndose al célebre pasaje de Mt. 22, 21 (den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios) añadía que así como el César exige se le entregue en la moneda del impuesto el grabado de su imagen, *sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata*. Lo mismo Dios. Continúa señalando el Hiponense que en ese sello interior ha de buscarse la alegría (Enarrat. In Ps. 4, 8), que se manifiesta cuando se devuelve a Dios lo que es suyo. Digamos: obrando de acuerdo a la ley natural.

¹⁷ SUMA TEOLÓGICA, I-II, q. 94 a. 2. Me refiero a algunas circunstancias que inducen a pensar a muchos que no habría que hablar de ciertos mandamientos del Decálogo, por ejemplo, del Sexto. La obsesión eclesial por remediar los problemas sociales (los que tienen remedio y los que no lo tienen), lleva a olvidar que el amor implica la pureza de corazón, la castidad, tanto en la soltería, en el noviazgo, cuanto en la vida conyugal. El cumplimiento del Sexto también se refiere al Bien Común. Esta postura que consiste en relativizar los mandamientos se apoya en la abusiva distinción *trascendental-categorial*, y en la preterición de lo segundo.

puedan faltar *ut in paucioribus*¹⁸. Esto escribía el Doctor Angélico en una época en la que a nadie se le ocurría afirmar que no existe una naturaleza humana. En sí misma la ley natural no cambia, aunque el conocimiento de sus preceptos y el cumplimiento de los mismos estén sometidos a las fragilidades y caprichos humanos; en cuanto a ellos, *potest lex naturalis deleri de cordibus hominum*¹⁹. Entre los ejemplos, además de referirse a algunos datos históricos, el Aquinate señala los vicios *contra naturam*; cita la Carta de Pablo a los Romanos 1, 24 ss., donde el Apóstol menciona el oscurecimiento del corazón y la insensatez o pérdida de la inteligencia (*asynetos*), que llevó a los paganos de entonces a entregarse a pasiones ignominiosas (*páthē atimías*): mujeres con mujeres y varones con varones, y a la secuela inevitable de otros vicios. Podría haber citado también 1 Cor. 6, 9 ss. Lo terrible es que tales aberraciones, en la actualidad, no solo no son consideradas vicios, sino proclamadas como derechos y tuteladas por leyes inicuas.

La Encíclica *Veritatis splendor*, de San Juan Pablo II se remite a San Agustín (*Contra mendacium* VII, 18) y a Santo Tomás (*Quaestiones Quodlibetales* IX q. 7 a. 2) para exponer la doctrina del objeto como fuente de moralidad en cuanto determinación racional del obrar humano, en función de los conceptos de naturaleza y de ley natural; por consiguiente, sentencia: las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto «subjetivamente» honesto o justificable como elección²⁰.

Insisto: la cuestión no es solo ética, sino primordialmente metafísica. Sartre tenía razón: si Dios no existe (si no existiera, tenemos que corregir) todo está permitido (estaría permitido); en efecto, sería imposible distinguir el bien del mal.

Retomo los conceptos que hemos encontrado en las primeras páginas de la Biblia. La propaganda mediática ha impuesto el uso de un nuevo significado del término género, que por otra

¹⁸ SUMA TEOLÓGICA, I-II, q. 94 a. 4.

¹⁹ *Ibidem*, a. 6,

²⁰ *Veritatis splendor*, 81. Llama poderosamente la atención que el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris laetitia* no cite nunca la encíclica de su santo predecesor, sobre todo en el capítulo VIII, nota 351, que ha dado origen a posiciones contrastantes y dudas que todavía no han sido aclaradas.

parte fue ya asumido inicuaamente por la legislación argentina: el género ya no coincide con el sexo, más aun frecuentemente lo reemplaza. Se ha producido una revolución lingüística como resultado de un proceso de manipulación; se hace hablar de otra manera para que se piense de otra manera. La definición originaria de esa palabra género se encuentra en los diccionarios clásicos de diversas lenguas: se trata de categorías gramaticales, que se extienden al orden conceptual. Pero recientemente, comenzando en el mundo anglosajón, el término se ha deslizado para designar el conjunto de elementos culturales que diversas épocas y sociedades han atribuido y atribuyen a mujeres y varones. Algunos autores explican que la teoría del género tiene por autor a John Money (1921-2006), quien teorizó que ser varón o ser mujer no resulta de la genética, en la que se realiza o cumple la ley natural, sino que depende de la educación y del ambiente en el cual los niños crecen. A sus estudios se suman los de Robert Stoller (1924-1991) que igualmente opuso biología y cultura. Desde el comienzo se intentó mostrar apoyo médico o psicoanalítico a la fórmula «identidad de género». El género no coincidiría con el sexo. Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* sostenía que no se nace mujer, se llega a serlo; la mujer sería un producto entre el macho y el castrado, elaborado por la civilización. La teoría asume cada vez más características ideológicas y políticas y se enuncia sintéticamente así: no existen diferencias biológicas entre mujeres y varones; la masculinidad y la femineidad son construcciones culturales inducidas. Cada persona elige lo que quiere ser. Detrás de la invasión de esta dialéctica están las concepciones neomarxistas de Gramsci y Marcuse que han inspirado a la «nueva izquierda»; sería un nuevo método, una nueva vía para imponer con el tiempo la inhumanidad del falansterio de aquel planeado colectivismo. Es paradójal en esta teoría el desprecio por el cuerpo, la desestima de la naturaleza corpórea de la persona, que puede modificarse a voluntad según la opción, en una época en que, contradictoriamente, al cuerpo se le rinde culto por los medios más sofisticados.

La situación actual es, en mi opinión, la siguiente: esa ideología de género ha invadido con ímpetu el cuerpo legal de la

Nación Argentina, y va consiguiendo, en nombre de la tolerancia, el consentimiento irreflexivo de la gente joven, muchas veces de los alumnos de nuestros colegios católicos, a quienes la obsesión democrática les ha «masajeado el seso» de tal manera —merced a la invasión mediática— que la verdad, la afirmación de la realidad varón-mujer de la naturaleza humana, les parece una opinión más, que no debe discriminar a la contraria. Aunque, como es lógico, constituyen la inmensa mayoría los muchachos y chicas que tienen bien en claro su identidad sexual y jamás se dejarían llevar a la práctica de relaciones «*contra naturam*», sin embargo piensan que cada cual debe hacer democráticamente lo que le place. No deseo generalizar la calificación que acabo de presentar, pero es tal la falta de criterio de muchísimos de nuestros educandos, a pesar de que contamos con excelentes programas de educación para el amor, la castidad, el matrimonio y la familia. Pueden más la corporación mediática y la astucia del Padre de la mentira.

La ideología se torna cultura; los planteos teóricos, las recientes disposiciones legales y los casos empíricos están estrechamente vinculados. El nuevo Código Civil y Comercial, que reemplaza a la obra admirable de Dalmacio Vélez Sársfield que tuvo vigencia hasta hace muy poco, altera en su esencia el matrimonio y la constitución de la familia. Lo mismo ha de decirse de la ley de «matrimonio igualitario²¹». Se han impues-

²¹ En abril del corriente año, el Tribunal de Estrasburgo, integrado por 47 jueces, de los 47 países del Consejo de Europa, estableció que *no existe el derecho al matrimonio homosexual*. Esta sentencia, pronunciada por unanimidad, fue fundada en considerandos filosóficos y antropológicos referidos al orden natural, el sentido común, informes científicos y antecedentes indiscutibles del derecho positivo. De estos el tribunal de derechos humanos más importante del mundo cita el Artículo 13 de la Convención Europea de Derechos Humanos, equivalente al Artículo 17 del Pacto de San José de Costa Rica y al N° 23 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Según esta histórica sentencia de Estrasburgo la noción de familia se refiere al *concepto tradicional del matrimonio, a saber, la unión de un hombre y una mujer*. Asimismo, dictaminó que no se debe imponer a los gobiernos la *obligación de abrir el matrimonio a las personas del mismo sexo*. En lo que se refiere al principio de discriminación, el Tribunal declaró que *no hay tal discriminación, ya que los Estados son libres de reservar el matrimonio únicamente a parejas heterosexuales*.

Esta importantísima sentencia ha sido acallada por los *lobbies* internacionales que manejan la información globalizada. ¿Quién puede estar detrás de esta artimaña sino el Padre de la Mentira? Así llama Jesús al enemigo del género humano en Jn. 8, 44.

to las consignas del «colectivo LGBT» (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales), aunque las categorías que admite el reemplazo del sexo por el género incluye todavía otras combinaciones. La legislatura de la Provincia de Buenos Aires ha sancionado en 2015 una ley por la cual el 1% de los empleados del Estado Bonaerense debe pertenecer a esas categorías; según se ha anunciado se van a incorporar seis mil nuevos agentes. Las estructuras estatales ya están infiltradas por las dichas corporaciones, y los tres poderes del Estado tienen más temor a ellas que respeto a la Iglesia Católica y al sentido común. Es fácil advertir el carácter discriminatorio de aquella norma de privilegio en un país con elevadísimo porcentaje de desocupación, especialmente entre los jóvenes: los que siendo varones «se sienten» varones y las que siendo mujeres «se sienten» mujeres continuarán mendigando por un trabajo que probablemente nunca obtendrán.

El Hospital Gutiérrez de la ciudad de La Plata se especializa en el tratamiento de pacientes afectados de «disforia de género», a los que mediante cirugías extremadamente complejas se les cambia el sexo, no se sabe muy bien para qué, ya que los órganos fabricados con trozos de su misma anatomía, las ablaciones correspondientes y la ingesta de hormonas nunca les permitirán experimentar la auténtica realidad de lo que pretenden ser. Me corrijo: se sabe para qué, para darse el gusto y «sentirse» lo que no son. La palabra «disforia» no existe en castellano; supongo que se la ha inventado a partir del verbo griego *diphoréo*, que significa dar fruto dos veces por año, o también escribirse o pronunciarse de dos maneras. La única «disforia» humana sería, en todo caso, varón y mujer. Digo estas cosas con pleno respeto hacia esas personas y sincera comprensión de los conflictos que padecen, rezo por ellas y estoy siempre dispuesto a ofrecerles mi cercanía y mi ayuda pastoral.

Existen otros descabros en los que se confunden lo legal y lo legítimo.

No hace mucho tuvo que intervenir la Justicia para que en Rosario, Provincia de Santa Fe, el Instituto Autárquico Provincial de Obra Social reconozca y pague los reclamos de un varón que se vestía de mujer —porque se sentía así, claro está—

para la colocación de implantes mamarios; en una segunda etapa el Instituto debería cubrir los implantes de glúteos y la depilación definitiva. La desastrosa situación sanitaria del país, y los problemas que en general afrontan las Obras Sociales, inclinarían a más de uno a protestar contra esas extravagancias. Pero ocurre que estas están protegidas por la Ley de Identidad de Género. Los niños pueden continuar su camino al raquitismo y los ancianos y enfermos en general que no tienen acceso a los medicamentos que necesitan pueden seguir esperando, o morir-se en paz. Los casos como el de Rosario seguramente se multiplicarán, ya que de acuerdo al Decreto N° 903/2015 se reglamentó el artículo 11 de la Ley 26.743 sobre el Derecho a la Identidad de Género; el Programa Médico Obligatorio incluirá en sus prestaciones las cirugías totales o parciales «que ayuden a adecuar el cuerpo a la identidad de género autopercebida». En el Decreto se citan 13 de tales cirugías, «enumeración de carácter meramente enunciativo y no taxativo». Si no entiendo mal, podrán inventarse otras combinaciones.

Una decisión judicial también reciente ha concedido la adopción de un bebé a dos lesbianas unidas en matrimonio igualitario. Se violó así el derecho del niño a ser criado y educado por un padre y una madre. Es previsible que se multipliquen las sentencias de este calibre. Los solteros, varones o mujeres, pueden cumplir su sospechosa ansiedad por convertirse en padres comprando gametos y alquilando vientres. Otra muestra exquisita de que el Adam hiperdesarrollado del siglo XXI puede suplir la naturaleza por la construcción.

Una última perla, otra vez protagonizada por la Legislatura Bonaerense. El año 2015 se votó en un «paquete» en el que cabían varias leyes, y que fueron todas promulgadas también en «paquete» por el Poder Ejecutivo, la número 14.744, sobre Educación Sexual Integral, para los escolares desde el nivel inicial hasta el secundario. El artículo 5b prescribe que la autoridad de ejecución debe reconocer a los alumnos el cumplimiento de una serie de «derechos sexuales» —si no recuerdo mal son doce— entre ellos el derecho al placer sexual. ¡Es irrisorio! El artículo 6b ordena que se ayude a los escolares a desarrollar su sexualidad según su libre elección. Me imagino, si

esta ley absurda llegara a aplicarse, la perplejidad de una maestra de Salita de tres años. Esta norma no fue objeto de consultas, pasó de la comisión correspondiente a la sala, que la votó, como dije dentro de un «paquete»; pasó al Ejecutivo que la promulgó, y ninguno de los dos Poderes del Estado advirtió que era innecesaria, ya que había sobre el asunto otras disposiciones vigentes, y lo peor, que es inconstitucional, ya que la Constitución provincial establece que los escolares bonaerenses deberán ser formados según los principios de la moral cristiana, respetando la libertad de conciencia.

Los ejemplos presentados no constituyen digresión o distracción en una ponencia que se pretende filosófica, porque las verdades metafísicas no son logomaquias estratosféricas; presiden la vida del ser humano, inspiran su comportamiento y otorgan auténtico sentido a su existencia. Aristóteles pensaría que hemos perdido la razón y somos por eso capaces de consumir semejantes abusos. ¡Viva la democracia! Este es otro asunto: no puede darse una democracia auténtica sin referencia al *ordo rationis* que otorga sentido a la creación, y sin respeto de la naturaleza de la persona humana y la ley moral natural, convicciones que son, de suyo, como ya lo he sugerido, supraconfesionales. El tipo de democracia que se nos impone es un totalitarismo encubierto que asfixia cada vez más la libertad; es lo que el Papa Ratzinger denominó, repetidas veces dictadura del relativismo.

La descomposición del orden jurídico o la confusión que lo entenebrece nos pone en aprietos, no solo a los cristianos, sino a todos lo que reconocemos la realidad de un *lógos* de la naturaleza humana. Orígenes, el gran teólogo del siglo III justificaba, con argumentos irrefutables, la resistencia a los reglamentos en vigor, si son ilegítimos; se debe resistir a ellos en nombre de la ley de la verdad. En el otro extremo temporal de esa enseñanza constante de la Iglesia, Benedicto XVI exponía que en las cuestiones fundamentales del derecho en las que está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta. Un año más tarde, el mismo pontífice se refería a un tipo de cultura, un modo de vida en el que no

cuenta la verdad, y afirmaba que esa cultura es en realidad una anticultura destructiva; en ella la mentira se hace presente bajo la forma de la verdad y de la información. Contra ella —afirmaba— los cristianos decimos: no. Por eso nos amenaza la guillotina de la legalidad.

Pero de hecho es la fe, la fe cristiana, la que asegura el salvataje de la razón, del *ordo rationis* y de la ley natural; por lo tanto, los resultados de la descristianización están a la vista: conduce a la deshumanización y al reino del capricho irracional. No puede ser de otra manera, porque Cristo es el Primogénito de toda la Creación, en quien fueron creadas todas las cosas, y todo subsiste en él, tiene en él su consistencia (Cf. Col. 1,15-17). Este bicho complicado que es el hombre —el Adam— a pesar de todos los desajustes que provienen del pecado, fue hecho a imagen suya; si no se refiere a él, si a él no se remite, está perdido.

Existe un desposorio santo entre la verdad filosófica y la fe cristiana. Benedicto XVI lo expuso magistralmente en su discurso del 12 de septiembre de 2006 en la Universidad de Ratisbona: la des-helenización del cristianismo ha llevado a la confusa situación actual, que alienta aventuras extravagantes de una nueva inculturación de la Revelación en mundos orientales. Callar aquella verdad equivale a negar a Cristo; profesarla, con la palabra y en los hechos, afrontando todos los riesgos, es dar testimonio de Cristo²². No olvidemos que en el lenguaje del Nuevo Testamento, testimonio se dice *martýrion*.

²² Cf. San Beda el Venerable, Homilía 23; CCL 122, 354-357.

JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN

Sociedad Tomista Argentina
Argentina
joiferro@yahoo.com.ar

La vida de la Gracia y el valor meritorio de las buenas obras

La fe cristiana poseyó pacíficamente la afirmación de que la fe se ejercita por las obras. El valor meritorio de las obras es un dato bíblico explicitado tanto en el Antiguo Testamento con relación a la Ley y en el Nuevo Testamento con relación a la Nueva Ley de Cristo. En los Sinópticos se insiste en el carácter de la Nueva Ley como si fuera una interiorización en el ejercicio de las obras demandadas por Dios. En la teología paulina se advierte que la ley de Cristo es la del Espíritu, de la libertad, no porque el cristiano no tenga ley sino que liberado de la ley es esclavo de la ley de Cristo.

Mérito es una cualidad inherente a una buena obra, en virtud de la cual esta se llama meritoria. Obra meritoria se denomina aquella que se hace en obsequio de otro a la que debe darse un premio o recompensa. El mérito puede ser ante los hombres o ante Dios, según la obra buena se haga en obsequio a los hombres o de Dios. El mérito ante Dios puede ser mérito natural o sobrenatural, según se trate de obras que se realicen con las solas fuerzas naturales y comporten un premio de orden natural, o se trate de obras en gracia y que comporten un premio de orden sobrenatural. Este último es llamado también mérito teológico¹.

El mérito teológico puede ser *de condigno* cuando, en justicia, debe ser retribuido y mérito *de congruo* cuando está bien que se retribuya, pero, si no se hace, no se falta en manera alguna a la justicia.

¹ IBÁÑEZ JAVIER Y MENDOZA, FERNANDO. *Dios Santificado. La gracia*, Palabra, Madrid, 1983.

La Sagrada Escritura afirma la existencia del mérito, a partir de ciertos textos citados por el Aquinate² de Jeremías 31,16: «Así habla el Señor: Reprime tus sollozos, ahoga tus lágrimas, porque tu obra recibirá su recompensa —oráculo del Señor— y ellos volverán del país enemigo». O bien: «Y ya está preparada para mí la corona de justicia, que el Señor, como justo Juez, me dará en ese Día, y no solamente a mí, sino a todos los que hayan aguardado con amor su Manifestación» (2 Tim. 4,8). En el *Contra Gentes*, fundamenta el discurso del mérito del Dios legislador y providente y concluye con el siguiente texto: Por esto se dice: Éxodo 20,5-6: Porque yo soy Yavé, tu Dios, que castiga en los hijos la iniquidad de los padres y hago misericordia de los que me aman y guardan mis mandamientos. Y en el salmo 61,13: —Da a cada uno según sus obras; y en Rom. 2,6-8a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación³.

La razón teológica del mérito: el concepto de mérito es análogo porque tiene un significado bien diverso cuando es aplicado a la relación de las personas entre sí y a la relación de la creatura con Dios donde la autonomía de las creaturas no puede ser total porque está fundada sobre la dependencia absoluta de Dios dado que «[...] el hombre consigue de Dios por su operación, como una recompensa, aquello para lo cual Dios le dio capacidad para obrar⁴...».

Tomás distingue las obras en cuanto proceden del libre albedrío y en cuanto procede del hombre divinizado, bajo el influ-

²S. THOMÆ AQUINATIS Doctoris Angelici *Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. Edita. Cura et studio fratrum praedicatorum Romae 1882 sqq. Summa Theologiae* T. IV-XII 1888-1906. I-II q. 114 a.1. Existe también, entre otras muchas, la edición manual de la *Suma de Teología* de la Biblioteca de Autores Cristianos que reproduce el texto crítico leonino la cual hemos consultado Madrid, 1961. En adelante, STh.

³*Hinc est quod dicitur Exod. 20-5 ego sum Deus tuus, visitan iniquitatem patrum in filios, et faciens misericordiam his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea. Et in Psalmo: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et Rom 2-6 reddet unicuique secundum opera sua; his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem; his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram et indignationem.* S. C. G., III. C. 140. BAC Madrid 1968, pp. 530 y 531.

⁴Cfr. S. Th. I-II, q. 114, a. 1.

jo del Espíritu Santo. Si la obra deriva de la voluntad no se advierte proporción alguna entre la misma y la vida eterna, dada la absoluta desigualdad entre todo acto de la creatura y la posesión de Dios. Podría admitirse cierta conveniencia entre ambas, pues parece conveniente que Dios recompense según su munificencia siempre que el hombre obre el bien acorde a su capacidad. Pero si se examinasen las obras en cuanto procedentes de la gracia, el premio es debido por justicia por dos razones. En primer lugar el influjo del Espíritu Santo que mueve a las buenas obras es un manantial de agua que salta hasta la vida eterna (Jn.4, 4). A su vez, la obra que procede de un hombre, hecho por la gracia partícipe de la naturaleza divina y adoptado como hijo de Dios, guarda proporción con la gloria, a la manera que la semilla del árbol es proporcionada al árbol mismo⁵. Tanto la ordenación a la vida eterna dada por el Espíritu Santo como la elevación del hombre al estado de hijo de Dios, no constituyen dos realidades diferentes sino que se trata de dos aspectos del mismo beneficio de Dios. El Angélico encuentra en las obras del justo los dos aspectos del mérito: la proporción entre la obra y el premio y la promesa del premio ya implícita en la divina ordenación de las obras sobrenaturales a la vida eterna.

Cabe aclarar, sin embargo, que una cuestión es el mérito ante Dios y otra ante los hombres.

En primer lugar, el hombre en su ser y en su obrar, depende de modo absoluto de Dios: las mismas obras buenas que el justo realiza son suyas por el título de la creación y de la justificación. Dios mismo ha establecido al querer que los justos alcancen con sus buenas obras la vida eterna⁶. Ahora bien, si el mérito exige en justicia el premio, se debe a la misericordia divina que es la causa primera de nuestros méritos⁷ acorde con la sentencia de San Agustín: Dios al premiar nuestros méritos, corona sus propios dones⁸.

⁵ *Cfr. Idem.*

⁶ *Ibidem* ad 3.

⁷ *Ibidem* ad 2.

⁸ «Manifiestas tu gloria en la asamblea de los santos, y, al coronar sus méritos, coronas tu propia obra» (Prefacio de los Santos I, Misal Romano; cf. *Doctor de la SAPIENTIA* / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

El mérito, situado en el plano de las relaciones de justicia, exige siempre la actividad libre, es un acto voluntario libremente realizado y porque implica justicia supone una retribución proporcionada a la obra realizada, retribución que lleva a cabo de acuerdo a la adecuación propia de la justicia. El mérito es, básicamente, un derecho a la retribución, postulada en una actividad libremente ejercida por alguien en beneficio de otro. Invoca la justicia.

En el mérito siempre habrá cuatro cosas a considerar:

1. La persona merecedora. *Ex parte personæ merentis*: Debe ser distinta realmente de la persona que premia pero, también, de algún modo igual a ella.

2. La obra meritoria. *Ex parte operis meritorii*: Debe ser un acto humano, es decir, perfectamente deliberado y un acto positivamente bueno. A su vez realizado en provecho o servicio de la persona que premia al modo de una cierta beneficencia, es decir, no debido legalmente.

3. La persona obligada a retribuir. *Ex parte personæ premiantis*: Debe ser igual o ligeramente superior a la persona que merece y aceptar libremente lo que esta realiza.

4. La retribución proporcionada a esta obra. *Ex parte ipsius præmii*: Debe ser mayor que la obra meritoria y ser dado por la persona que premia, en provecho o beneficio del que merece. En fin, debe ser posterior, según un orden natural, a la obra meritoria.

Se pregunta el P. Domingo Basso: «[...] ¿puede el hombre hacer algo a lo cual sea debida una retribución por parte de Dios? La respuesta a esta pregunta es fundamental. [...] El mérito es esencialmente un derecho a la retribución, postulada en una actividad libremente ejercida por alguien en beneficio de otro. Invoca la justicia. Para aplicarlo a nuestras relaciones con Dios es menester resolver una cuestión previa: ¿pueden existir entre el hombre y Dios relaciones de justicia? y ¿de qué tipo son?».

gracia San Agustín, Enarratio in Psalmum, 102, 7) Catecismo de la Iglesia Católica, prólogo al Capítulo sobre el mérito, nn 2006 al 2012. En adelante CATIC.

⁹ BASSO, DOMINGO OP *Trágica rebeldía humana e inefable clemencia divina* EDUCA, Bs. As. 2009 p. 588.

El Aquinate responde que la justicia es una de sus perfecciones simples (I, q. 21,1) pero importa aclarar bajo cuál de sus formas. No es la justicia conmutativa porque Él jamás podría ser deudor de la creatura pero sí se puede adjudicar la justicia distributiva porque cada uno en su plano y en su debida proporción, cumple lo debido en su propia medida¹⁰.

El acto bueno de la creatura tiene mérito delante de Dios porque Dios mismo le ha ordenado a recibir la recompensa y el premio. Esta ordenación que Dios ha impreso en todo acto bueno, es el título o el derecho que el hombre tiene para esperar de Dios la recompensa. Dios está obligado, no al hombre sino a la ordenación que Él mismo ha sellado en el acto bueno del hombre: Dios está obligado a sí mismo, *sibi ipsi* (q. 114, ad 3) y no al hombre. Dios cumple su propio designio, otorgando a cada creatura cuanto le corresponde o sea cuanto está ordenado en su propia naturaleza. Todo derecho de una creatura se entiende como la expresión del derecho del mismo Dios Creador y Ordenador. Dios satisface ese derecho primordial. Y porque Dios lo ha ordenado a un cumplimiento, este le es debido. Es, lo que denomina Basso la «pre-ordenación divina¹¹».

La máxima autonomía operativa de la creatura dotada de la libertad constituida como imagen operativa de Dios (*cf.* I-II prólogo), por el cual Dios da a la creatura su modo de obrar no por defecto de la potencia sino por superabundancia de bondad por la cual comunica también a las creaturas la dignidad de ser causa (I, q. 22, a. 3).

Este principio del amor divino es aplicado por el Aquinate al orden sobrenatural de la gracia y constituye la raíz metafísica del mérito.

La gracia es el principio del mérito sobrenatural, ordenada a alcanzar la beatitud por una actividad libre, consecuentemente por manera de mérito. A su vez, es necesario el imperio de la caridad para el mérito de la vida eterna (a.4) pues la caridad es la forma de todas las virtudes (*forma virtutum*).

¹⁰ S. Th. I-II q. 114, 1, c.

¹¹ *Op. cit.* p. 591.

La reforma protestante¹²

La teoría protestante de la justificación está dominada por una antropología basada en una noción particular del pecado original. Identifica a este con la concupiscencia que el bautismo no borra y, por ende, la naturaleza humana queda absolutamente corrompida. No hay libertad en materia moral y religiosa y el hombre caído es pecador en su ser y en todas sus acciones.

¿Cuál puede ser la naturaleza de la justificación? Si el pecado original es la concupiscencia, siempre el hombre será pecador. La remisión de los pecados solo consistirá en que el pecado no es imputado. Y como la remisión del pecado es su no imputación, la gracia es algo puramente extrínseco porque la justicia no es algo interior del alma. ¿En qué consiste esta imputación? En la fe misma en Cristo, sola *fides*. La justificación es exterior al hombre, meramente forense, extrínseca. Una declaración de justicia que no renueva interiormente al hombre que sigue siendo pecador: *simul iustus et peccator*.

La Reforma se distanció de la fe católica pues Lutero negó al hombre toda posibilidad de tener méritos delante de Dios por dos razones fundamentales:

1) La naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado original, que coincide con la concupiscencia en el hombre; por ello la cooperación del hombre con la gracia es imposible y las obras del hombre no tendrán nunca valor salvífico. Las obras humanas, al ser siempre imperfectas, no pueden nunca agradar a Dios.

2) Por otro lado, hablar de méritos delante de Dios contradice la fe de que solamente Dios en su soberanía absoluta produce la salvación. La imposibilidad para el bautizado de merecer verdaderamente, pues siempre permanecerá pecador y decir lo contrario sería derogar los méritos de Cristo, único Salvador.

Como señala acertadamente Sayés: «Es su antropología de la total corrupción del hombre lo que le impide aceptar ningún tipo de mérito. Además, su cristología exalta de tal modo los méritos de Cristo, que hace imposible todo mérito humano. Añadamos a

¹²En el año 2000 se presentó la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. Es un texto amplio que excede, con creces, la índole de esta ponencia.

esto su concepción extrinsecista de la gracia, que no es una realidad interior al hombre, sino un *favor Dei*, y habremos eliminado ya toda posibilidad para el mérito humano¹³».

Este mismo autor señala un texto revelador de la postura de Lutero:

Es preciso condenar la perniciosa e impía opinión de los papistas, que atribuyen a las obras el mérito de la gracia y del perdón de los pecados. Pues dicen que la obra buena, antes de recibir la gracia, puede impetrar de congruo la gracia, y que, tras haber obtenido la gracia, la obra que se sigue merece de condigno la vida eterna... Si yo en pecado mortal puedo realizar cualquier obra que no solo es agradable a Dios según su sustancia, sino que también puedo merecer de congruo la gracia; y si cuando poseo la gracia puedo practicar obras conformes con la gracia, es decir, a la caridad, y adquirir el derecho a la vida eterna, ¿qué necesidad tengo y de la gracia de Dios, de la remisión de los pecados, de la promesa de la muerte y de la victoria de Cristo? Cristo se hace para a mí absolutamente inútil, pues tengo el libre albedrío y las fuerzas para realizar buenas obras por las que merezco de congruo la gracia y después de condigno la vida eterna¹⁴.

Para la fe católica no hay mérito de congruo de las obras naturales respecto de la gracia pero sí hay un mérito de condigno de las obras hechas en gracia respecto de la vida eterna. Es una aplicación de la doctrina de la justificación.

El Concilio de Trento mostrará, a tenor de las impugnaciones de Lutero, cómo el mérito humano no es otra cosa que la participación en los méritos de Cristo.

Trento y el mérito

La fe católica deberá defender su posición frente a tres tesis tradicionales de Lutero: 1) corrupción radical del hombre herido por el pecado original; 2) imputación extrínseca de los méritos de Cristo; 3) justificación por la fe y solo por la fe.

¹³ SAYÉS, JOSÉ ANTONIO, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid, 1993, p. 373.

¹⁴ CARTA A LOS GÁLATAS, Weimar 40/1,220

El Concilio de Trento refuta la tesis subjetivista de la justificación por la fe, el hombre solo frente a Dios solo. Le basta también con haber puesto claramente de relieve dos tesis católicas fundamentales: 1) la justificación no es algo extrínseco sino una transformación del hombre, un cambio ontológico que sitúa la amistad divina en un plano completamente distinto de las categorías morales o jurídicas. 2) en esta transformación progresiva, el hombre no es un instrumento pasivo, inerte, sino que coopera verdaderamente a su justificación. Dios no le salvará sin él.

El Concilio de Trento abordó el tema del mérito en el capítulo 16 y en el canon 32. No habla propiamente del mérito *de condigno* sino de mérito propiamente dicho, verdaderamente merecer (*vere mereri*).

Can. 32. Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios, que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que este, por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no *merece verdaderamente* el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muriere en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema» [cf. 803 y 809 s]¹⁵.

Pero el Concilio no se queda solo en esta afirmación del hecho del mérito, sino que profundiza, al buscar la razón del mismo. Y, en este aspecto la enseñanza del Concilio es capital, porque sale al paso de la objeción protestante de que el mérito lesiona los méritos de Cristo. Al contrario, dice que si el hombre merece es porque participa de los méritos de Cristo, porque su gracia acompaña siempre a las buenas obras (cap. 16 D 1546).

Reside aquí la clave de la explicación pues la gracia de Cristo precede, acompaña y sigue siempre las buenas obras, de modo que ahí está la razón del mérito humano. La justicia del hombre no es una justicia autónoma, sino una participación en la justicia divina. Así lo dice el Concilio de Trento:

¹⁵ *Enchiridion Symbolorum*, Denzinger-Schönmetzer, Herder Barcelona 1976. En adelante D. Sch.

Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios [Rom. 10, 3]; ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla en nosotros nos justificamos [Can. 10 y 11], es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo¹⁶.

Con todo, el Concilio recuerda también que, a pesar del mérito de las buenas obras, «el cristiano ha de estar lejos de confiar o de gloriarse en sí mismo y no en el Señor» (DS 1548). Trento se coloca tan lejos de la desesperación luterana como de la presunción pelagiana de las buenas obras. Defiende que hay un auténtico mérito por parte del hombre en cuanto que sus obras tienen valor salvífico debido a la participación en la justicia divina; pero ello no puede conducir al hombre a una presunción autónoma, porque debe ser consciente de su fragilidad y del hecho de que el que juzga en último término es Dios mismo.

Muestra Trento, en el tema que nos atañe, que nuestros méritos son a la vez resultado de un libre esfuerzo del hombre y don de Dios. Unidos a Cristo, como los miembros a la Cabeza, como los sarmientos a la cepa, los justificados viven de Su Vida, y la gracia de Cristo procede y acompaña sus esfuerzos (DS 809) pero estos esfuerzos no son por ello menos reales, de modo que la vida sobrenatural será para nosotros a la vez un don y una recompensa. El fiel que ha sido justificado gratuitamente y que, cooperando a la gracia, se ha dispuesto a la justificación, merece la vida eterna e incluso un aumento en la gloria. Así manifiesta el Catecismo de la Iglesia Católica:

Puesto que la iniciativa en el orden de la gracia pertenece a Dios, nadie puede merecer la gracia primera, en el inicio de la conversión, del perdón y de la justificación. Bajo la moción del Espíritu Santo y de la caridad, podemos después merecer en favor nuestro y de los demás gracias útiles para nuestra santificación, para el crecimiento de la gracia y de la caridad, y para la obtención de la vida eterna. Los mismos bienes temporales, como la salud, la amistad,

¹⁶ *Idem*, 1547.

pueden ser merecidos según la sabiduría de Dios. Estas gracias y bienes son objeto de la oración cristiana, la cual provee a nuestra necesidad de la gracia para las acciones meritorias¹⁷.

Conclusión

Santo Tomás precisó notablemente que no hay oposición entre gracia y mérito en la justa noción católica de mérito, alejada de algunas consideraciones equivocadas que las representen como un mero debe y haber delante de Dios. Lejos de oponerse a la gracia o de disminuirla, el mérito es su efecto propio.

Como dice el P. Basso: «El solo hecho de encontrarse en estado de gracia otorga a todos nuestros actos informados por la caridad el estar proporcionados a la vida eterna, ordenados a ella desde adentro, por una ordenación intrínseca; nosotros somos dignos de ella, ella nos pertenece, es la herencia de los hijos de Dios. [...] Temer al mérito es tener una pobre idea de la gracia. Ella nos introduce en la familia de Dios y, por tanto, con pleno derecho de participar de esos bienes, sin olvidar que ‘esos bienes’ son Él mismo. Y entramos allí como seres libres, no como agentes irresponsables o como esclavos, sino como hijos. Es, pues, absolutamente verdadero que ‘coronando nuestros méritos, Dios corona sus propios dones (Prefacio I en honor de los santos¹⁸)’».

¹⁷ CATIC, 2010.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 606.

Reseñas

S. T. BONINO – G. MAZZOTTA (a cura di), *Dio creatore e la creazione come casa comune: prospettive tomiste. Doctor Communis 1. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2018. ISBN 978-88-401-9017-4, 359 páginas.*

La Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino fue establecida por el Papa León XIII el 15 de octubre de 1879, como consecuencia de la encíclica *Aeterni Patris*, con la finalidad de investigar y exponer la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en el ámbito de la filosofía y de la teología. Fue reformada por Juan Pablo II el 28 de enero de 1999, en la línea de la encíclica *Fides et Ratio* (1998), por la bula *Inter munera Academicarum*, indicándole especialmente en sus tareas propias el desarrollo de la razón en armonía con la fe y la doctrina sobre la persona humana. Históricamente ha publicado sus trabajos en las *Acta Pontificiae Academiae Romane S. Thomas Aq. et religionis catholicae*, entre 1935 y 1947 en la conocida editorial Marietti de Roma-Turín. En el año 1948 se originó la revista *Doctor Communis*, que recogía trabajos de los miembros de la Academia. Después de la reforma de 1999 y la consecuente reestructuración, la revista comenzó una *nova series*, reflejando la exposiciones y debates de la Sesión Plenaria Anual y algunos otros trabajos. Esta etapa corrió entre los años 2001 y 2015, bajo el sello editorial de la Libreria Editrice Vaticana. El volumen que tenemos entre manos inicia una nueva etapa como *Anuario de Doctor Communis*, y bajo el sello editorial de la Urbaniana University Press, perteneciente a la Pontificia Universidad Urbaniana. Además de un notable cambio de presentación gráfica, hay que señalar que en su nueva modalidad la publicación estará disponible como volumen individual y a la venta al público interesado con una distribución internacional profesionalizada.

Saludamos este paso de la PAST, que hará accesible a los interesados el contenido de las sesiones plenarias anuales de ese importante órgano vaticano compuesto internacionalmente por cincuenta de los más destacados estudiosos del pensamiento del Aquinate. Las sesiones plenarias anuales congregan a los miembros ordinarios y se enumeran a partir de la de 2001. Hasta 2016 se realizaron en la Casina Pio IV y desde 2017 lo hacen en la Sala de la Consulta de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Palazzo del Sant’Uffizio), siempre en la Ciudad del Vaticano.

En los últimos años la PAST ha adoptado el criterio de fijar el tema de esas sesiones tomando como referencia el de algún docu-

mento de la Santa Sede. No que se aboque necesariamente a analizar ese texto, sino que concentra la tarea en el horizonte de los asuntos vinculados a dicho documento y siempre en la perspectiva o en relación al pensamiento tomista. De esa manera vincula al maestro medieval y las preocupaciones contemporáneas. Obviamente, un punto de especial atención es siempre la presencia de la doctrina tomista en los diversos documentos eclesiales, atestiguada en las citas y el desarrollo de los contenidos.

El volumen que nos ocupa recoge las exposiciones de la XVII Sesión Plenaria de los días 16 y 17 de junio de 2017, que tuvo como referencia la cuestión ecológica planteada por la encíclica *Laudato si'* (2015) del papa Francisco. Como se acostumbra últimamente, entre los expositores no solo se encuentran los miembros ordinarios de la PAST, sino también algunos invitados especiales por su competencia en el tema del debate.

En su trabajo *«Le thème de la création dans le thomisme contemporain»*, el presidente de la PAST el dominico Serge-Thomas Bonino desarrolla una visión de cómo es enfocada la cuestión de la creación en autores tomistas contemporáneos, advirtiendo que el enfoque metafísico ha experimentado una integración teológica, más acorde al pensamiento propio de Tomás de Aquino. Teniendo en cuenta el itinerario del tomismo de los s. XVII-XVIII en la polémica antiluterana, y de la neoescolástica de fines del siglo XIX y gran parte del XX, Bonino adhiere a la calificación de una actual «re-teologización» del tomismo. El abordaje del acto creador de Dios ofrece la base más sólida para encontrar el origen y la razón de la solidaridad entre el hombre y el universo, que es su casa. Por una parte, se advierte el papel de la metafísica del *esse* en el seno de la teología trinitaria de la creación, pero también la necesaria integración teológica para que el análisis filosófico alcance su proyección más completa. Asimismo, el vínculo con el Creador hace aparecer la dimensión moral de esta realidad humana. Estos tres puntos permiten advertir en contraluz las raíces del problema ecológico gestado a partir de la pérdida moderna de la comprensión de la índole metafísica de la realidad, de su orden intrínseco y trascendente, y de los contenidos objetivos de las responsabilidades éticas del hombre en su relación con el universo. En la perspectiva tomista la relación del hombre y su casa es una participación de la providencia divina, llena de sentido positivo y de ninguna manera en oposición al Creador ni desligada de Él, sino integrada en la virtud de la religión. La exposición de Bonino está acompañada por una actualizada bibliografía de

los estudios tomistas contemporáneos y sus interlocutores de otras orientaciones.

Por su parte, Michael Pakaluk («*Aristotle on God as Creator*») propone un análisis de textos aristotélicos para sostener que la interpretación y apropiación tomista, que ve la causalidad del Primer Motor Inmóvil en términos de creación del universo, encontraría en el Estagirita una sólida contribución para ofrecer una visión metafísica de la realidad que abriera a tener de ella una mirada trascendente. La educación que acogiera esta formación filosófica sería la adecuada para la necesaria mentalidad ecológica.

El análisis de la doctrina tomista de la creación ha sido abordado desde distintos aspectos. Ruedi Imbach («*Avicenne et Thomas d'Aquin sur la création*») se ocupa de la presencia de Avicena en el desarrollo de la doctrina del Aquinate. Mediante la detección de los textos en que expresamente S. Tomás considera al autor islámico, Imbach propone que su papel ha sido fundamental en la clarificación de la noción metafísica de la creación como donación del *esse*. Por su parte, Mario Pangallo («*Creazione, partecipazione e distinzione reale*») recupera las tesis de Cornelio Fabro para mostrar que la creación es una conclusión en el campo filosófico como consecuencia del descubrimiento del carácter sintético del ente finito. Piotr Roszak («*Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino*») desarrolla la comprensión de la creación no como un cambio, sino como una situación de dependencia total del ente finito en el orden del ser, y analiza diversas expresiones tomistas para calificar esa relación real de parte del ente creado. Antonio Livi («*Gilson, la metafísica della creazione e le ragioni di un 'ottimismo cristiano'*») toma del medievalista francés la idea de la filosofía cristiana como «metafísica del Éxodo» y recorre en la misma dimensión el tomismo, el leibnizianismo, el bontadinismo; falta un análisis crítico de esas filosofías y la advertencia sobre los necesarios vínculos especulativos de las dos últimas con las posiciones que critica (Heidegger, Severino). También realiza una lectura de la metafísica aristotélica difícilmente sustentable con un método histórico y una exégesis textual crítica. Lamentablemente no podemos detenernos aquí al respecto. De su maestro Gilson toma Livi el señalamiento del «optimismo cristiano» respecto a todo lo creado, precisamente por su origen y por su consistencia metafísica de entidad y bondad, en contraposición del neoplatonismo pagano.

De la multiplicidad de los grados de participación se ocupa Steven Long («*The Order of the Universe*») advirtiendo no solo la

jerarquía formal que se deriva, sino también la teleología que la organiza. La base se encuentra en la analogía del ser. Muy oportuna la referencia al Pseudo-Dionisio, fundante del principio de continuidad metafísica. Giuseppe Tanzella-Nitti (*«Il contributo della filosofia di Tommaso d'Aquino alla comprensione del rapporto fra scienze naturali e teología della creazione»*) señala tres puntos claves de la doctrina tomista: la noción de creación, la relación entre Causa Primera y causa segunda, y la noción de naturaleza. Brevemente indica posibles nexos de estas nociones filosóficas con preocupaciones de la ciencia contemporánea. Esta sería una posible mediación de diálogo de la teología cristiana con las ciencias, especialmente con los interrogantes que las exceden y reclaman otro tipo de tratamiento. Por su parte, Juan José Sanguineti (*«Creazione ed evoluzione. Che cosa direbbe oggi Tommaso d'Aquino nei confronti dell'evoluzione»*) se ocupa de penetrar filosóficamente el significado del modelo evolutivo y de advertir que no es incompatible con la doctrina creacionista de S. Tomás. Muy llamativa la observación de la efectividad de las plegarias humanas en la Providencia como un caso de involucramiento divino en un modelo no determinista de creación de modo evolutivo.

La consideración de Thomas J. White (*«Beauty, Transcendence and the inclusive Hierarchy of Creation»*) acerca de la belleza como un trascendental y como un nombre divino le permite abordar la relación entre Dios y sus creaturas desde la perspectiva de la belleza como origen del orden entre las creaturas y respecto al Creador, también como fuente de la ética religiosa. El teólogo de la Casa Pontificia Wojciech Giertych (*«The Creation of the Human Soul»*) trata tanto los aspectos filosóficos de la producción del alma espiritual del hombre por acción directa de Dios como problemas teológicos relativos a la salvación y situación de las almas de niños no nacidos. Rechaza que estas puedan constituirse en demonios o en ángeles, mantiene su condición de alma humana separada, y aborda los interrogantes teológicos que se plantean respecto a aquellas de los no bautizados. Charles Morerod (*«L'Eglise, création nouvelle»*) desarrolla la continuidad que existe en el plan de Dios entre la primera creación (orden natural) y la nueva creación (orden sobrenatural). La escatología es la plena asunción, restauración y transformación de la creación recuperando la unidad del plan divino.

Romanus Cessario (*«Creation as a Norm for Moral Action»*) se detiene en la noción tomista recogida por la encíclica *Laudato Si'* que advierte en la creación, como obra del Creador, un espejo donde

encontrar el designio divino, y por tanto una regla de acción. Esta es la moral natural y el fundamento del ordenamiento jurídico. Cessario señala el nexo entre las acciones personales y las referidas al ambiente; también la divergencia de algunos moralistas contemporáneos que abandonan la referencia natural y se sitúan en un voluntarismo o emotivismo relativista. A pesar de que muchos de estos últimos autores asumen las consignas ambientalistas, su base teórica no resulta satisfactoria, ni ofrece una expectativa de cumplimiento, como sí lo hace una práctica moral del organismo de las virtudes. Marcelo Sánchez Sorondo («*Il messaggio della Laudato Si', mi' Signore*») sitúa el documento pontificio en la integración de una reflexión religiosa con una base científica, mediada por la filosofía. Los elementos de las ciencias naturales y sociales generan la reflexión moral no solo sobre el respeto del universo, sino también respecto a las incidencias sociales, especialmente en los más pobres, y en la propia persona del sujeto actuante. También Enrique Martínez («El hombre, responsable de la creación») se ocupa de la necesaria formación ética en los diversos grados de responsabilidad del hombre en el universo, desde una comprensión trascendente que lo descubre como colaborador con la Providencia divina. En la misma dirección, Angelo Campodonico («*Per un'etica tomista dell'ambiente*») desarrolla la pertenencia de la ética ambientalista al teocentrismo, y no a un mero antropocentrismo, como sentido último de las virtudes involucradas.

Vittorio Possenti («*Specismo, antispecismo e questione della persona*») se ocupa de un tema particular dentro del ambientalismo contemporáneo: la desaparición de especies. En el debate aparecen interrogantes acerca de si el cuidado ha de ser respecto a todas las especies vivientes o sentientes por igual, también respecto a la legitimidad de la afirmación de la superioridad de la especie humana. En las propuestas aparece una responsabilidad para el hombre que no se considera para iguales comportamientos a «otros» animales. Possenti advierte cómo, a pesar de no tener instrumentos teóricos para ello y hasta aun negándolos, reaparece una y otra vez el supuesto de una diversidad y superioridad del hombre. La recuperación de la noción de persona, de naturaleza y de creatura ofrece el ámbito argumentativamente coherente para hacerse cargo de los desafíos y responsabilidades que la conciencia ecológica contemporánea presenta. Pero esto implica un desarrollo ético, que no está asegurado por la simple innovación tecnológica. El texto es acompañado por dos apéndices informativos: una clasificación de los organismos sentientes y la «Declaración universal de los derechos del animal» de 1978.

El libro que presentamos se cierra con el texto de la homilía del cardenal Pietro Parolin, Secretario de Estado de la Santa Sede, en la misa del último día de las sesiones (*La creazione in principio e la nuova creazione in Cristo*). Combinando el tema de las reuniones y los textos litúrgicos del día, el card. Parolin sostuvo que el hombre y el cosmos no son considerados y estudiados adecuadamente si solo se toma en cuenta su naturaleza, tarea de las ciencias y de la filosofía. Es imprescindible integrar la mirada desde Cristo como Verbo Encarnado y los alcances de su obra redentora. Esta mirada genera un impulso de acción, que Tomás de Aquino expresó diciendo «*Caritas Christi urget nos*».

Consideramos que la riqueza de este volumen de Actas de la XVII Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de S. Tomás de Aquino en 2017 merecía esta larga reseña. Basta para ofrecer una idea de su contenido, sin poder explayarnos más, e invitar a su lectura. Reiteramos nuestro beneplácito por este nuevo modo de presentarse al mundo académico los trabajos de tan señera institución vaticana. Quedamos a la espera de la anunciada inminente publicación del próximo volumen, que recogerá las Actas de la Sesión Plenaria de 2016 (postergada en el proceso de cambio del modo publicación).

JULIO RAÚL MÉNDEZ

NICOLÁS DE CUSA, *La caza de la sabiduría*, Edición bilingüe, traducción, notas, introducción, comentario filosófico y bibliografía selecta de Mariano Álvarez-Gómez. Salamanca, Editorial Sígueme, 2014, 287pp.

A partir de las primeras décadas del siglo XX, la obra de Nicolás de Cusa ha sido colocada en un lugar destacado de la historia de la filosofía. Entre la Edad Media y el Renacimiento, su filosofía resulta una profunda síntesis de la tradición del platonismo cristiano a la vez que un auspicio de ciertos tópicos que la Modernidad transitará poco tiempo más tarde. Sin duda, *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, los diálogos del *Idiota* o *De Possess* son los escritos más mencionados por la posteridad filosófica. Sin embargo, la obra que aquí se presenta, *De venatione sapientiae* esto es *La caza de la sabiduría*, constituye lo que él mismo ha llamado su «testamento filosófico».

El tema de la búsqueda de la sabiduría cruza la obra cusana del principio al fin. Todos los hombres desean por naturaleza alcanzar la

verdad en tanto ella, y solo ella, es el alimento propio del intelecto. Sin embargo, aquello a lo que el intelecto tiende es, por sí mismo, inalcanzable. En *De docta ignorantia* de 1440, el Cusano propone «alcanzar lo inalcanzable inalcanzablemente», fórmula en la cual se prefigura la idea de un cazador tras una presa que no se deja atrapar, con todo, el cazador no puede renunciar a la búsqueda. En este escrito de 1463, un año antes de su muerte, el Cusano se considera a sí mismo como cazador y evalúa sus muchos intentos de atrapar la presa. Muestra que ha atravesado diez campos cada uno de los cuales le ha presentado un rostro de la verdad. Tales campos no son otros que los grandes tópicos de su pensamiento muchos de los cuales merecieron escritos particulares: la docta ignorancia, el poder-es (*possest*), lo no-otro (*non aliud*), la luz, la alabanza, la unidad, la igualdad, la conexión, el límite y el orden. Aquí, vuelve a dedicarles un extenso tratamiento (caps. 12-32). Con todo, antes de la tematización de cada uno de ellos, y también en el marco de dicha tematización, el Cusano ofrece una evaluación de la tradición filosófica: según su perspectiva, los filósofos del pasado han sido «venatores», en tanto procuraron esta misma caza, pero en ese intento algunos acertaron más que otros. Si bien Platón y Aristóteles merecen un capítulo especial (cap. 8) solo el Ateniese es llamado por el Cusano «cazador admirable» -*miro venator circumspectus*- (cap. 8, n.19) y con él la tradición platónica la cual incluye a quien considera el más grande de los teólogos cristianos, Dionisio Areopagita, y al más digno continuador de Platón entre los paganos, Proclo.

En cuanto al planteo metafísico de la obra, *La caza de la sabiduría* puede incluirse en un período —acaso inaugurado por *De Possesit* de 1460— en que el Cusano le dio prioridad al tema de la posibilidad. En los primeros capítulos, retoma este tópico recurriendo, de manera sorprendente, a una cita de la Física de Aristóteles que refiere en su versión latina: «*quod impossibile fieri, non fit*» (Fis. VIII 9 265 a 19). Todo lo que existe efectivamente es porque es posible, porque puede ser hecho (*posse fieri*). Y, puesto que no se hace lo que es imposible que se haga, no se ha hecho nada ni se hará nada sin que haya podido o pueda hacerse (*cf.* cap. 2, n.6). Así, entre la causa primera, Dios, el absoluto y eterno poder-que-es (*possest*) o el poder-mismo (*posse ipsum*) y el mundo, lo existente determinado y temporal, existe la primera creatura perpetua: el *posse fieri*, la semejanza participable de Dios: «*...participabilis dei similitudo, quam posse fieri nominamus*» (cap. 6, n.15). Para el Cusano, lo eterno impartici-

pable se hace participable en esta semejanza perpetua. De esta manera, el «*posse fieri*» («poder-ser-hecho», en la versión de Álvarez Gómez) al que el Cusano denomina «nuestro principio» ocupa el lugar de la mediación entre lo uno y lo múltiple (Cf. cap.10, n. 28). Es principio no solo en clave metafísica sino también epistemológica: el poder-ser-hecho, participabilidad de la insondable naturaleza divina, funda toda actualidad y, al mismo tiempo, es la clave de su inteligibilidad. Es una manifestación primera y fundante, anterior a toda multiplicidad, pero también una síntesis a la que toda la diversidad retorna en busca de su unidad. De esta manera, las nociones de mediación, participación, progresión y retorno o asimilación noética resultan claves a la hora de su explicitación. Esto vincula al Cusano, una vez más, con la familia filosófica que fue colaborando en la construcción, a lo largo de todo su itinerario intelectual, de su profundo y original platonismo o neoplatonismo cristiano.

Así pues, este escrito fundamental, por primera vez en castellano con traducción, comentario filosófico y bibliografía selecta de Mariano Álvarez Gómez, si bien es uno de los últimos de Nicolás de Cusa, resulta una excelente puerta de ingreso a toda su filosofía pues en él el pensador germano valora su propia contribución en la cacería a la que la humanidad está gozosamente condenada. La edición es bilingüe, a página enfrentada, lo cual nos ofrece la invaluable ocasión de confrontar la terminología técnica del Cusano y algunas de sus expresiones de difícil traducción. La lista bibliográfica que cierra el volumen es una guía imprescindible para quien quiera conocer la producción clásica y actualizada sobre el autor.

Mariano Álvarez Gómez no necesita presentación entre los estudiosos del pensamiento cusano. Catedrático Emérito Honorario de Metafísica de la Universidad de Salamanca y miembro numerario de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas, fue asimismo miembro por varias décadas del Comité Científico de la *Cusanus-Gesellschaft*. Su obra de 1968, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* y los numerosos textos que le han seguido, son una referencia permanente para los especialistas. Su muerte poco después de la aparición de este texto, el 13 de octubre de 2017, coloca al mismo como su propio «testamento filosófico» pues, precisamente, en su «Comentario» (pp.231-278) nos introduce en temas muy complejos del elenco cusano con una pericia y sencillez poco usual, propia de quien ha transitado mucho la obra de Nicolás de Cusa y la ha comprendido en toda su profundidad. Por último, una brevísima referencia a la «Introducción» (pp.11-24). En

ella, Álvarez Gómez reflexiona sobre los aspectos en que el pensamiento cusano y el suyo propio, se encuentran: la admiración ante las cosas, el sentido de los valores, el poder absoluto y la visión intelectual, la relación entre cristianismo y filosofía, el tema de la verdad y el lenguaje sobre lo absoluto, el sentido existencial de la libertad, en suma la pregunta metafísica que abre y cierra el camino.

CLAUDIA D'AMICO

Índice

Índice del Volumen LXXIII

Fascículo 242

ARTÍCULOS

- ANDEREGGEN, IGNACIO EM., *El principio tomista «gratia non tollit naturam sed perficit eam» y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica*. 7-38
- PONCE, MANUEL OCAMPO, *Consideraciones metafísicas de la naturaleza en santo Tomás de Aquino* 39-62
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *El sentido de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona* 63-86
- LARRAGUIBEL, LUIS, *La distinción tomista entre filosofía y teología* 87-106

CÁTEDRA MONS. DERISI

- ROSZAK, PIOTR, *Proprium hominis. La persona y su vida moral en los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino* 109-134

NOTAS Y COMENTARIOS

- BERMÚDEZ, FERNANDO A., *Justicia y Misericordia. De Santo Tomás de Aquino a William Shakespeare* 137-148
- SANCHO, JUAN PABLO, *La justicia y la misericordia en la doctrina de la predestinación de la Suma Teológica* 149-158
- AGUER, HÉCTOR, *El Adam, naturaleza o construcción* 159-174
- FERRO TERRÉN, JOSÉ IGNACIO, *La vida de la gracia y el valor meritorio de las buenas obras* 175-184

BIBLIOGRAFÍA

- S. T. BONINO y G. MAZZOTTA (*a cura di*), *Dio creatore e la creazione come casa comune: prospettive tomiste* (Julio Raúl Méndez) 187-192
- NICOLÁS DE CUSA, *La caza de la sabiduría* (Claudia D'Amico) . 192-195

- ÍNDICE 199
- PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 201



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 espíritu de Sapientia.

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 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 y siguiendo el formato especificado en el punto 11b. 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. Para los trabajos destinados a la sección “Artículos”, ha de enviarse un **resumen** y un *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5, en inglés y en español. Dichas palabras

- clave se colocarán al final del resumen, separadas por rayas y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
- 5b. Debajo del *abstract*, se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por rayas.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*, todo en el cuerpo y al inicio del artículo.
 6. 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**, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
 7. Las **comillas** que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». **Las citas intertextuales en el cuerpo** del texto deben ir «entre comillas». Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». **Las citas de caja menor** deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 8. Para los términos del texto que estén en un **idioma diferente al original del artículo** se debe utilizar letra *itálica*.
 9. 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*.
 - 10a. La bibliografía en las notas de pie de página debe seguir este formato:
 - a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), *Título* (en *itálica*), lugar, editorial, año, edición, página/s. Ejemplo:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en *itálica*), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», en MISAK, C., (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, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: 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*.

- 10b. La bibliografía presentada en el **apéndice bibliográfico** al final del artículo, bajo el título de “Bibliografía”, debe seguir este formato:
- a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año. Ejemplo:
CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - 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. Ejemplo:
PETIT, JOSÉ MARÍA, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - 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
11. Los **números volados o superíndice** se colocarán antes de los signos de puntuación, siempre en letra recta aun si el texto estuviese en itálica.
 12. 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 notificará 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.
 13. **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.
 14. 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.
 15. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado 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.

16. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

II. 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.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. Papers should demonstrate originality, scientific quality & strict methodology in research. Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese are **accepted languages**.
2. All collaborations intended to be published, articles, notes or recensions, should **be completely unpublished**. These collaborations will be submitted for an evaluation process, and during this period and until final publication the authors are not allowed to submit this paper to any other Institution, Journal or similar for publishing. Once the Revista Sapientia has been eventually printed, authors will be free to use of it, under the condition of being accurately referenced to Revista Sapientia.
3. Papers should be in **Word format** according to the following: A4 size, fonts Times New Roman for body text and 10 in footnotes and in-text citations, 1.5 space between lines. Together with Word document an exact copy in PDF format should be provided. **References** should be included in footnotes as well as in list of references at the end of the manuscript, according to format specified in item 11b. Sapientia can make changes in order to adapt papers to these requirements.
4. Authors will assume complete responsibility for the content of articles and all of the reference items and citations. Please, attached to the paper and in a separate file provide a **CV**.
5. All the papers for the «Articles» section should specifically be sent together with two abstracts, one in English and one in Spanish.
 - 5a. Besides, **keywords** must be also present in the article, no more than 5, in English and in Spanish. Such keywords will be placed at the end of the abstracts, no capital letters and with a hyphen between each word.

- 5b. Under the Spanish abstract, which will be named as “Resumen”, 5 keywords will be placed separated by hyphens under the title of “*palabras clave*”.
- 5c. Consequently, the order of appearance must be: heading, author, abstract, keywords, “*resumen*” and “*palabras clave*”.
6. The main **heading** in the manuscript must be visible in black style fonts and no underlining. The next heading level will be numbered from 1 and on, and up to 3 heading levels will be allowed. The 3rd level must be formatted and organized from “a”, “b” and so on. No italics or underline are allowed in headings. All headings and titles must be in bold letters.
7. **Quotation marks** to be used will be those known as «Guillemots». **In-text citations** will be placed between «quotation marks». For citations in language other than English (such as Spanish, Ancient Greek or Latin, etc.) «*quotation marks and italics*» should be used. **Long citations** will be indented, and as established in paragraph #3, formatted with Times New Roman 11 and no quotation marks, with a left margin of 1.25 cms (or equivalent in inches).
8. Any word in other language than English must be formatted in italics and no quotation marks.
9. For citations inside a **footnote** and in a language other than English, «quotation marks and italics» should be used. Citations inside a footnote in English should be formatted between «quotation marks» and no italics.
- 10a. The references in footnotes should follow this format:
- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name initial/s), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37).
Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name initial/s), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», in MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link.
Example:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (eds.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Short references*: If a reference follows a previous and identical one, use the Latin expression *Idem*. If the previous reference is identical but different page, use *Ibidem*. Other abbreviations, such as v.gr., cfr., op. cit., vid., should be formatted in italics.

- 10b. The references in the final list or **appendix** should follow this format:
- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
11. **Superscript numbers** will be located before punctuation and no italics will be allowed.
 12. As said, all articles will be submitted for accurate evaluation in an anonymous and external peer double-blinded review. In case of disagreement, a third party opinion will be requested. Revista Sapientia may decide with no evaluation not to publish an article. The deadline to communicate to authors acceptance of articles will be no longer than one month. If accepted, a date of publishing will be also informed.
 13. There are two **deadlines** during the year to submit articles and collaborations: April 30th for the first number, and September 30th for the second number.
 14. **External evaluators** will not be informed about authors' identity, in order to preserve impartiality.
 15. In order to avoid conflict of interest, it is strongly desirable that recensions will not be written by individuals close to the author or those who have been part of publishing process.
 16. Articles and recensions must be sent to: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, and copied to sapientia@uca.edu.ar.

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

Se terminó de imprimir el 15 de noviembre de 2018,
en los talleres de Editorial Selectus SRL,
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina
editorial.selectus@gmail.com