

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIX

FASCÍCULO 254

julio - diciembre

A. D. 2023

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:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

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

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Héctor Delbosco
(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

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

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

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Universidad Austral)

Jörgen Vijgen
(Tilburg University)

por la Sociedad Tomista Argentina

Ignacio Andereggen
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Pablo Roldán *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

MARÍA J. BINETTI

CONICET - IIEGE/UBA

Buenos Aires - Argentina

mjbinetti@gmail.com

Un nuevo existencialismo para tiempos transhumanos

Recibido: 5/11/2024 Aceptado: 19/11/2024

Resumen

El pensamiento filosófico de las últimas décadas ha sido dominado por el socio-constructivismo posmoderno en la doble versión lingüístico y materialista. El resultado fue la progresiva deconstrucción y diseminación de lo real en general y de la existencia humana en particular. Entonces el sujeto devino pos-sujeto, el cuerpo, somateca, el conocimiento se hundió en microrrelatos posverdad, la diferencia sexual en un imaginario posgénero y la persona humana se convirtió en un cyborg transhumano. La conclusión es la de un antihumanismo cultural operado por los dispositivos de poder del establishment globalista. En el contexto de esta bancarrota espiritual, urge una tarea de restauración humanista y existencial. El presente trabajo trazará un breve recorrido histórico-conceptual por el socioconstructivismo y su desenlace posgénero y transhumano, junto con la alternativa de un realismo neoexistencial afirmado sobre la dignidad espiritual del ser humano.

Palabras clave

Posmodernidad, realismo, espíritu, libertad, persona humana.

A new Existentialism for transhuman Times

Abstract

Philosophical thought in recent decades has been dominated by socio-constructivism in its two linguistic and materialist versions. The result was the progressive deconstruction and dissemination of reality in general and of human existence in particular. The subject then became a post-subject, the body became construct, knowledge sank into post-truth micro-narratives, sexual difference into a post-gender imaginary, and the human person became a transhuman cyborg. The conclusion is an anti-humanist culture operated by the power apparatus of the globalist establishment. In the context of this spiritual bankruptcy, a task of humanist and existential restoration is urgently needed. The current article will follow a brief historical-conceptual journey through socio-constructivism and its post-gender and transhuman outcome, along with the alternative of a neoexistential realism based on the spiritual dignity of the human being.

Keywords

Postmodernism, realism, spirit, freedom, human person.

1. Introducción

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX ha estado dominada por el socio-constructivismo en su doble versión de tipo lingüista y materialista. La lógica constructivista fue fragmentando y diseminando progresivamente lo real bajo el supuesto de que la emancipación política –legado del ideario marxista– sólo

era viable bajo el supuesto de una realidad desontologizada, des-esencializada y, a la postre, desrealizada. Los posmodernos interpretaron la ontología como un metarrelato imperialista y opresor que debía ser deconstruido a fin de poner en evidencia sus mecanismos de producción política y sustituirlos por nuevas ficciones – en este caso– libremente construidas. La proporción asumida fue entonces: menos realidad, más posibilidades, menos racionalidad, más simulacros posverdad sin original ni copia ni simulación.

La condición posmoderna descrita por Jean-François Lyotard¹ procedió así a deconstruir aquellos grandes metarrelatos modernos llamados razón, libertad, justicia, derechos humanos, bien común, instituciones democráticas, normas morales, etc., para hacer lugar a microrrelatos situados y agenciamientos moleculares. La revolución posmoderna contó con la certeza imaginaria de que no hay hechos, sólo interpretaciones cuya medida es la propia subjetividad. Escepticismo en términos de conocimiento y relativismo en lo moral enmarcaron así la proliferación de juegos performativos, destinados a liberarnos del totalitarismo de una razón instrumental. Lo posmoderno es la fe en que la proliferación anarquizante de ficciones y simulacros nos emanciparían de los dispositivos de control imperialista y colonial.

Así las cosas, desembocamos hoy en un escenario de diseminación que no para de fragmentar imaginarios subjetivos. En lugar de la persona humana –sujeto absoluto de libertad y dignidad– nos encontramos con autopercepciones mentales que hacen las veces de

¹ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

identidades profundas; en lugar del conocimiento verdadero, tenemos posverdades sin original ni copia; los géneros identitarios ocupan el lugar de la diferencia sexual; los grupos de interés, el lugar de la comunidad organizada en torno a bienes y valores universales; y los cibernéticos transhumanos reemplazan a lo simplemente humano. El simulacro posmoderno, producto también de los aparatos de poder, se ha reificado a sí mismo.

A pesar de sus buenas intenciones emancipatorias, lo cierto es que la posmodernidad cayó en su propia trampa socioconstructivista y se reveló impotente para superar la maquinaria política que produce sus relatos. También sus discursos son efectos de la estructura económico-política de la cual surge toda ficción. Si los posmodernos creyeron que escepticismo y relativismo posverdad eran la salida del totalitarismo y la instrumentalización del mundo, su solución ha sido el atajo para la diseminación subjetivista de los medios de control, que ya no operan por disciplinamiento sino por interiorización del vacío. El círculo posmoderno se cierra donde comenzó: en la voluntad de poder de la industria cultural y sus resortes económicos. A falta de compromisos ontológicos, los posmodernos han esencializado el discurso social.

Muchos son sin embargo quienes consideran que este estado de fuga y licuación indetenible está agotado y que la causa del agotamiento es su propio éxito². La posmodernidad se ha extinguido por hipertrofia, porque su proliferación metastásica la ha devorado, pero de su ocaso ha comenzado a surgir un nuevo paradigma ontológico, realista y existencial. En efecto, el declive de las narrativas

² Cfr. Maurizio FERRARIS, *Manifesto of New Realism* (New York: State University of New York, 2014).

posmodernas es proporcional a la *renaissance* del nuevo *Zeitgeist* ontológico en los albores del siglo XXI. Devolver a la realidad su robustez, a la razón su capacidad de conocimiento objetivo, a la condición humana su dignidad y a la existencia su libertad esencial constituye el principal objetivo del así llamado giro realista y especulativo acontecido a comienzos de este siglo.

El presente trabajo se propone un breve recorrido histórico-conceptual por el socioconstructivismo en su clásica versión performativa o lingüística así como en la más novedosa versión material, en ambos casos resuelto en un transhumanismo posgénero de fuertes vínculos con el establishment corporativo. El culto transhumanista se presenta hoy como una hazaña emancipatoria contra el constructo normativo del sexo y la humanidad misma. En respuesta al agotamiento del paradigma posmoderno, delinearemos la alternativa de un realismo neoexistencial afirmado sobre la dignidad espiritual del ser humano y la conciencia de un orden moral universal y objetivo. Concluiremos en que el relato desontologizante de la posmodernidad fue en realidad la apropiación y transpolación sociologista de lo que la modernidad especulativa comprendió como el dinamismo superior del espíritu: su autodeterminación libre.

2. El post-sujeto discursivo de la posmodernidad lingüística

La segunda mitad del siglo XX transcurrió bajo la égida de lo que Richard Rorty denominó “giro lingüístico” y entendió como la construcción de la realidad a través del lenguaje. Según este paradigma, el lenguaje es una especie

de fundamento absoluto que performa el contenido significado y representado de sus enunciaciones por repetición fónica. “Lingüisticismo”³ denominan algunas autoras a este paradigma según el cual no hay hechos, sino sólo nombres, fonemas, discursos e interpretaciones. El eje de la filosofía se desplazó en consecuencia hacia el discurso y su performatividad: hermenéutica, deconstrucción, estudios culturales, análisis sintácticos y textuales protagonizaron la escena bienpensante, fuera de la cual solo caben esencialismos ontológicos, funcionales el imperialismo colonial.

Este tipo de idealismo lingüístico fue suscrito por autores como Martin Heidegger, Jacques Derrida o Jacques Lacan, para quienes el lenguaje no dice la presencia de lo real sino la ausencia, la retirada del ser y el vacío de una diferencia ontológica que separa al ente-enunciado del Ser impronunciable. Para Derrida, por ejemplo, “en el comienzo es la ficción, hay escritura”⁴ y ella escribe el mundo. También el sujeto es efecto discursivo de aquello que los significantes representan entre sí. En palabras de Lacan, el sujeto es “sujeto de un significante. Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante”⁵. Sujeto y objeto pertenecen así al dominio simbólico como aquello representado por los significantes lingüísticos. El universo es una multiplicidad de juegos de signos y relaciones significantes

³ Stacy ALAIMO y Susan HEKMAN (ed.), *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 64, 69, 71.

⁴ Jacques DERRIDA, *Psyché. Inventiones de l'autre* (Paris: Galilée, 1988), 105.

⁵ Jacques LACAN, *Aun. Seminario 20* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 171.

autocontenidas por cada sistema simbólico. La verdad es igualmente una función discursiva inmanente a la enunciación, cosa que se conoce como posverdad o posfalsedad. En breve, la posmodernidad repone aquel viejo sofisma del *homo mensura* en versión discursiva.

Un lugar privilegiado en la constelación constructivista lo ocupa la diferencia sexual, reinterpretada por la ideología transgenerista como la posición discursiva por la cual el sujeto se representa varón, mujer o cualquier otro género identitario. En materia sexo-genérica, la máxima posmoderna dice que el sexo es una construcción cultural inscrita en la imaginación y materializada en los cuerpos. A la sazón, Judith Butler insiste en que la repetición en el tiempo de actos discursivos performa por sedimentación simbólica cuerpos, sexos, géneros, deseos, subjetividades, prácticas e instituciones sociales, etc.⁶ De aquí las remanidas consignas butlerianas de que el sexo es ficción normativa, un ideal regulador impuesto por el capitalismo global eurocéntrico⁷, o bien un diagnóstico médico asignado por los dispositivos hegemónicos⁸ que, por supuesto, puede ser libremente transgredido por autoidentificación imaginaria. En este sentido, la autora homologa el género al libreto de una obra teatral, solo que en el caso del teatro los actores preexisten a la

⁶ Cfr. Judith BUTLER, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. por Sue-Ellen Case (Johns Hopkins University Press, 1990), 270-82; también *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

⁷ Judith BUTLER, *¿Quién teme al género?* (Barcelona: Paidós, 2024), 257.

⁸ Judith BUTLER, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2019), 35.

dramatización, no así en el caso del postujeto performado por los significantes de género. El género es como una teatralización radical, una performance estética cuya ejecución es su verdad. No hay libretos verdaderos y falsos porque cada libreto –al igual que cada género o sujeto representado– ejecuta su propia verdad mientras dura la obra.

El sujeto butleriano –como el lacaniano– es radicalmente discursivo, construido por repeticiones fónicas y representado por significantes sociales. En rigor, no se trata de ningún sujeto –*sub-jectum* fundante de todo lo demás–, sino más bien un objeto o post-sujeto social producto del aparato cultural hegemónico. Su estatus de sujeto es pura ficción, la “función de un discurso decididamente público y social”⁹ inscrito a título de imaginario individual. post-sujetos, poscuerpos, deseos, objetos son funciones socio-discursivas individualizadas y materializadas. Algunas de esas ficciones se enuncian mujeres, otras “varones”, otras tantas se posicionan no binarias, andróginas, fluidas, neutras, mutantes, no-conforme, trans, cis, queer, intersexual, poligénero, etc. La operación deconstructiva consiste en denunciar el binarismo sexual opresor y excluyente, su sistema normativo hetero-cis-sexista, y liberar en su lugar múltiples géneros construidos conforme cada sujeto sea representado y enunciado por los significantes sociales. El constructivismo se sobrepone de este modo al imperialismo colonial eurocéntrico y patriarcal que asignó a la cultura el

⁹ Judith BUTLER, “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, en *Feminismo/posmodernismo*, ed. por Linda Nicholson (Buenos Aires: Feminaria, 1992), 90.

dualismo hetero-cis-sexista a fin de diseminar tantos géneros cuántos se quiera.

El post-sujeto discursivo mujer, varón, mutante o como se enuncie no se representa solo por el significante sexo-genérico. Por el contrario, él se inscribe en cadenas de significantes sociales que incluyen la clase, raza, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud, capacidades o discapacidades cognitivas, tamaño, talla, altura, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias, habilidades sensorio-motrices, situación parental, estado civil, genealogía familiar, condiciones sanitarias, nivel educativo, antecedentes penales, analfabetismo, situación de asilo o refugio político, viudez, situación migratoria o apátrida, VIH/SIDA, privación de la libertad, situación de trata y explotación, o conflicto armado, entre muchos más significantes sociales que lo representan.

El post-sujeto identitario resulta de este modo una función social múltiple y diversa, compuesta por un haz de identificaciones interseccionadas, rizomáticas, nomádicas, que mutan de una en otra sin dejar rastros. El post-sujeto discursivo carece de centro, desarrollo interior, continuidad o historia personal. Sus fantasías identitarias proyectan imágenes discontinuas, intermitentes, fugaces, similares a los flashes de una sucesión caleidoscópica. Ellos cuentan además con los avances tecnocientíficos y ciber-farmacológicos para materializar sus fantasías en constructos poscuerpos *on-demand*.

3. El sujeto post/transhumano del constructivismo material

Las reiteradas críticas esgrimidas contra el lingüísticismo por parte de teorías materialistas o realistas¹⁰, ha dado por resultado una nueva versión de constructivismo, en este caso, de corte material. Incluso autores como Butler, después de haber explicado por qué el cuerpo es una construcción discursiva efecto de repeticiones performáticas, ahora dice que hay también “performatividad corporal”¹¹ distinta de la performatividad lingüística que la construye. Los constructivismos materiales entienden que la materia es una especie de sustrato energético y afectivo irreductible al lenguaje, pura energía autoactiva, viva y creadora que fluye y prolifera al azar por combinación y separación de actantes. Sus autores de referencia —como Manuel de Landa, Timothy Morton, Karen Barad, Jane Bennett, Stacy Alaimo o Susan Hekman— proponen pensar el cuerpo desde el cuerpo mismo, en lugar de hacerlo desde afuera a partir de significantes culturales extrínsecos. Para ellos todo vive y comparte la misma sustancia vital en una suerte de animismo o neo-vitalismo inmanente.

El uno-todo material es esencialmente la misma vida realizada en todas las cosas. De ahí la calificación de

¹⁰ Cfr. ALAIMO y HEKMAN, *Material Feminisms*; Rick DOLPHIJN e Iris VAN DER TUIN, *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Michigan: Open Humanities Press, 2012).

¹¹ BUTLER, *Cuerpos aliados*, 16-17.

filosofías “planas”¹² atribuida por autores como Slavoj Žižek o Markus Gabriel en alusión a la una y misma naturaleza universal. Las filosofías planas se componen de múltiples actantes semovientes, mínimas unidades de acción que se unen y separan por casualidad. La condensación, coagulación o rarefacción de actantes da por resultado los ensamblajes –*assemblage* en inglés o *agencement* en el francés de Deleuze y Guattari¹³–: composiciones aleatorias, azarosas y momentáneas de moléculas heterogéneas y diversas. Los ensamblajes combinan actantes humanos y no humanos, minerales, bioquímicos, ambientales, robóticos, digitales, etc., que cambian de especie conforme se agreguen o desagreguen actantes al mejor estilo mecanicista. Cada ensamblaje contiene una multiplicidad heterogénea y enredada de actantes y de ensamblajes menores. El mundo entero representa una abigarrada miscelánea de actantes ensamblados, enredados y yuxtapuestos a toda escala, que dibujan los turbulentos remolinos de una materia promiscua y revoltosa.

Cual átomos en el vacío librados a declímenes aleatorios, los actantes mínimos se agitan, vibran y proliferan sin fin, intención o causa, al azar de choques y dispersiones. Los ensamblajes no tienen centro ni núcleo o unidad interior desde el cual desarrollarse desde sí de manera continua e histórica. Cada uno es un lleno al que

¹² Slavoj ŽIŽEK, *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels* (Cambridge & London: The MIT Press, 2017), 39-41; Markus Gabriel, *Sentido y existencia. Una ontología realista* (Barcelona: Herder, 2017), II, § 8.

¹³ Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2002).

nada le falta, puesto afuera de otros llenos a los cuales tampoco nada les falta. El movimiento fundamental de los ensamblajes es mecánico y se mide por localizaciones, topografías, mapeos, intersecciones, geografías, situaciones, etc. Eso explica que estos materialismos abundan en metáforas toponímicas tales como cartografías, puntos de fuga, rizomas, condensaciones y rarefacciones, territorializaciones y desterritorialización, desplazamientos micro y macroscópicos, etc. para referirse al movimiento cinético de los ensamblajes.

Ahora bien, también los ensamblajes enredados son constructos imaginarios cuyos márgenes y separaciones dependen de relaciones significantes. La mente humana determina donde poner uno u otro recorte en ese flujo indecible de vibraciones materiales. En palabras de Deleuze, uno de los mayores mentores de estos materialismos, “el plano de la inmanencia tiene que ser construido, la inmanencia es un constructivismo [...] Todos los procesos tienen lugar en el plano de la inmanencia y en una multiplicidad dada: unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones, centralizaciones”¹⁴. Se trata, al fin de cuentas, del constructivismo posestructuralista trasvasado del lenguaje a la materia sujeto último de esquematización simbólica. Donde se ponga el límite entre un ensamblaje y otro es mera ficción mental intentando fijar y delinear el caos revoltoso de actantes materiales.

Respecto de la condición humana, la lógica material de actantes y ensamblajes en continuo enredo pretende deconstruir desde adentro el metarrelato de la sustancia individual espiritual y libre, propio del imperialismo

¹⁴ Gilles DELEUZE, *Negotiations*, trad. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), 146.

colonial, antropocena o capitaloceno. Los constructivismos materiales proponen en su lugar la representación de un sujeto poshumano que integra los múltiples flujos bio-tecno-cibernéticos de manera horizontal y plana. El cibernético posthumano es un rizoma sin centro ni desarrollo interior, ensamblado de piezas minerales, vegetales, animales, elementos ambientales, robóticos, digitales, protésicas, etc. Rosi Braidotti lo describe como un híbrido nómada “transversal a una red inmanente de conexiones no-humanas”¹⁵, que puede por tanto –siguiendo el clásico desiderátum guattari-deleuzeano– “devenir-tierra, devenir-máquina”¹⁶, devenir-animal, niño, mujer, imperceptible. Donna J. Haraway, por su parte, lo define como “un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social así como de la ficción”¹⁷. Un cibernético bio-tecnológico y deconstruido nos liberará según estos constructivismos del Apartheid de la diferencia sexual¹⁸ y la condición humana, y nos permitirá reconstruir la naturaleza y el mundo conforme lo imaginemos. Su advenimiento augura una poshumanidad transgénero¹⁹ entregada a la emancipación tecnocientífica del capitalismo tardío.

Respecto de lo poshumano, lo humano –demasiado humano– resulta una categoría anacrónica, esencialista, racionalista, incluso discriminatoria y estigmatizante de las heterogéneas multiplicidades que pueblan los ensamblajes.

¹⁵ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), 193.

¹⁶ *Ibid.*, 66.

¹⁷ Donna J. HARAWAY, *Manifestly Haraway* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016), 5.

¹⁸ Cfr. Martine ROTHBLATT, *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender* (Pandora, 1996).

¹⁹ Donna HARAWAY, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, Madrid 1995), 255.

El sujeto poshumano, por el contrario, descentra, intersecciona y transversaliza múltiples devenires y agencias enredadas, trans*génicas y trans*genéricas. Él supera lo humano por inclusión y suma de partes conforme con el principio de que, a más piezas, nueva especie. De lo humano a lo post-humano, el salto es por agregado de partes. El proyecto de emancipación política consiste en este caso en desatar la inventiva biopolítica, tecnocientífica y ciber-digital de una materia imaginaria, revoltosa y transactivista, tal como propone Karen Barad²⁰. Tal es la propuesta política transhumanista.

Las corrientes teórico-políticas denominadas poshumanas y transhumanas apuntan a liberarse de lo humano gracias a la autonomía operativa de la producción tecnocientífica²¹, la mutación transgenérica y transespecie, los biohackeos, etc. Ellas lograron reducir la organicidad material –respecto de la cual el todo es anterior a las partes– a un agregado de partículas subatómicas y la especificidad de la mente -determinada por su carácter espiritual– a la plasticidad neuronal. Poshumanismos y transhumanismos coinciden en definir lo humano por la capacidad de racionalización y control instrumental, siguiendo cierta lectura reduccionista del iluminismo francés. Ambos creen además en la tecnociencia como motor de producción y transformación universal. En breve, las corrientes

²⁰ Karen BARAD, “Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”, *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(2015): 387-422. <https://people.ucsc.edu/~kbarad/Barad-GLQ%20article-Transmaterialities.pdf>

²¹ Gabi BALCARCE, *Posthumanismo espectral* (Buenos Aires: La Cebra, 2023), 15-16.

post/transhumanistas coinciden en un anti-humanismo radical que entiende lo humano como constructo imperialista del cual han logrado emanciparse.

No hay proyectos post/transhumanos sin la suma de partes aportadas por el mercado de capitales y la inversión privada en materia de, por ejemplo, nanotecnología, medicina genómica y regenerativa, biología sintética, inteligencia neurocomputacional y neurotecnologías, afectividad artificial, robótica, ingeniería protésica, tecnología computacional y otros tantos ensamblajes que emergen súbitamente con alcances imprevisibles. La ingeniería de ensamblajes moleculares incluye ediciones genéticas mediante CRISPR/Cas9, selección embrionaria, fabricación de células madre, experimentos de ectogénesis, alargamiento de telómeros, estimulación intracraneal, neurochips o nanoimplantes, criogenización etc. Otros agenciamientos permanecen en fase experimental como por ejemplo la criogenización y reducción *postmortem*, el programa del archivo mental –*mind uploading*–, la inmortalidad cibernética, la Singularidad y demás multitudes Frankenstein que aguardan su aparición. Pantallas encantadas y vivientes espectrales producen y reproducen universos posthumanos sin original ni copia, reunidos en asambleas multiespecie y ensamblajes sin fondo.

La condición post/transhumana depende por lo tanto de gigantes biotecnológicos y ciber-digitale como GAFA – Google, Apple, Facebook y Amazon–, la universidad Singularity de Raymond Kurzweil, Silicon Valley, la Fundación Tarasen, Neurolink, OpenIA, Humanity+ y otras tantas corporaciones involucradas en su producción económica. De ellos dependen los nuevos criterios de selección y construcción post/transnatural. Hablamos en rigor de una élite mundial postindustrializada que ha

descubierto un nuevo yacimiento comercial. Liberado de lo humano, lo post/transhumano aspira a la desregulación del mercado de hombres, de sus cuerpos y almas. La singularidad cibernética y el andrógino posgénero son su gran triunfo contra el *Apartheid* imperialista y colonial.

En síntesis, el constructivismo posmoderno es hoy el relato cultural de un antihumanismo de mercado ordenado a la producción de cuerpos, géneros, biomateriales reproductivos, niños, identidades transespecie e interespecie, etc. El mutante posgénero Paul B- Preciado se refiere en este sentido a un capitalismo punk, psicodélico y fármacopornográfico cuyo objetivo es “la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos [...] Consumimos aire, sueños, identidades, relación, alma”²². En el capitalismo fármacopornográfico, materia prima, mercancía y consumidor, productor y producto coinciden.

En el contexto de esta bancarrota humanista y existencial se impone la pregunta por el estatuto de lo realmente humano. A esa cuestión apuntará la alternativa neorealista que sigue.

4. Los nuevos realismos: el *Zeitgeist* contemporáneo

Décadas de imaginarios surrealistas, juegos del lenguaje y ensamblados cibernéticos hundieron la razón en el escepticismo posverdad y a la comunidad humana en un

²² Paul B- PRECIADO, *Testo Yonqui* (Madrid: Espasa Calpe, 2008), 44.

ensamblaje de mercado decidido a producirlo todo. La pérdida del principio de realidad y la proliferación rizomática de ficciones imaginarias construyeron un punto de fuga y no retorno existencial. Del simulacro surrealista no se sale por licuación simbólica, hace falta un salto especulativo al realismo. Ese salto es lo que se conoce como el giro realista o especulativo del siglo XXI, surgido de una voluntad de restitución espiritual.

La *Weltanschauung* del nuevo siglo abandonó la deconstrucción discursiva y el ensamblado material para comprender la realidad misma. Los nuevos realismos son para algunos simplemente el nombre de la época que sigue a la posmodernidad²³, una suerte de post-posmodernidad superadora. Lo novedoso respecto del giro lingüístico consiste en la reposición de la realidad como objeto-sujeto de conocimiento, irreductible a constructos sociales, flujos libidinales indiscriminados o meros *flatus vocis*. Para giro especulativo, la realidad constituye una instancia de autonomía y espontaneidad objetiva independiente de los deseos y las fantasías subjetivas, lo Maurizio Ferraris denominó el carácter “inenmendable”²⁴ de la realidad, su resistir irrevocable e indeclinable.

Sin embargo, estos realismos no son una escuela uniforme conformada por variables de referencia claras y distintas, sino más bien una gran corriente de pensamiento que alberga y continúa tradiciones filosóficas diversas. Uno de sus comunes denominadores consiste en el acceso inmediato a lo real, no desde afuera de la realidad sino desde y por ella misma. Otro de sus comunes

²³ Markus GABRIEL, *Why the World does not exist* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015), 2.

²⁴ FERRARIS, *Manifesto*, cit., 19, 34 ss.

denominadores es la realidad concreta y singular de los universales, reedición de la vieja discusión nominalista. La propuesta común es la construcción de paradigmas ontológicos, epistemológicos y éticos robustos, superadores del *cul de sac* escéptico y subjetivista. El nuevo giro especulativo desactiva los resortes culturalistas que homologaron por décadas la ontología con un relato social totalitario, inmutable y necesario para afirmar la posibilidad de la verdad y el bien objetivos.

Lo que los nuevos realismos entienden por realidad se determina por la relación constitutiva con el conocimiento, es decir, en la identidad ontológica entre ser y pensar. Lo real no es para ellos ni simple sustancia preexistente ni mera construcción mental, es su mutua relación constitutiva. El giro realista se distancia así del viejo realismo metafísico, calificado ingenuo o pre-crítico, para el cual la realidad son cosas, *res* o entidades autosubsistentes inmediatamente dadas al conocimiento. Se distancia igualmente de los constructivismos ingenuos para los cuales lo real se reduce a ficciones imaginarias, resultado de juegos simbólicos y relaciones de producción económico-políticas. Por el contrario, la realidad de los nuevos realismos no es ni un mundo autosubsistente e independiente de los espectadores que contemplan pasivamente lo dado, ni tampoco un guión performado por aparatos de poder que los actores interpretan en el teatro del mundo.

Slavoj Žižek describe la posición neorrealista como una mediación superadora del realismo ingenuo de tipo sustancialista y el ficcionalismo ingenuo de tipo

constructivista²⁵. A diferencia del primero, para los nuevos realismos el conocimiento es activo, creador, constructor, no meramente representativo y formal; a diferencia del segundo, para aquellos lo conocido es real y objetivo ontológicamente hablando, irreducible a la ficción individual performada por discursos sociales y fantasmas propios. Según ellos, el pensamiento no accede a la cosa desde afuera ni construye el objeto como si se tratara de un instrumento esquematizante. Por el contrario, el pensamiento aprehende lo real desde adentro como su transparencia objetiva, por identidad ontológica con lo conocido que es a la vez objetivamente independiente y lógicamente relativo al sujeto, o mejor, independiente en su misma relación. El punto cero del realismo es la identidad ontológica –no psicológica ni discursiva o cultural– entre ser y pensar, inmediatamente idénticos, aunque reflexivamente diferenciables en el seno de una realidad cuya esencia es aparecer, manifestarse.

Una de las tesis centrales del nuevo realismo consiste en el carácter relacional y por lo tanto relativo de una realidad desdoblada por la exposición del sentido, sin que esto implique un relativismo subjetivista basado en ficciones privadas. La realidad es relativa a su conocimiento en la misma medida en que su conocimiento es constitutivo de ser para-sí. Como explica Markus Gabriel²⁶, los conceptos de las cosas son intrínsecos a las cosas, propiedades objetivas cuya objetividad consiste en

²⁵ Slavoj ŽIŽEK, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-textos, 2004), 82.

²⁶ Cfr. Markus GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y presente, 2021), 137.

ser expresión de hechos y procesos independientes. El carácter relacional y perspectivista del conocimiento implica la irreductibilidad del objeto así como la objetividad de la mirada, dirigida siempre desde un ángulo y condiciones particulares de realización.

La perspectiva neorrealista rompe de este modo con la imagen metafísica –sustancialista– de un mundo completo y total, fundado y regulado desde una instancia de perfección Una y Toda, infinita y trascendente, llamada a lo largo de la historia Causa Primera, *Esse Subsistens*, Uno o *tout Autre*. Para el neorrealismo, “existe todo, salvo el Todo”²⁷, idea difundida por Markus Gabriel con la provocadora afirmación de que “el mundo no existe”²⁸. Eso quiere decir que no existe el mundo en tanto que totalidad cerrada y acabada porque la realidad es radicalmente finita, dinámica, des-totalizada y des-unifica en su devenir permanente. Lo real es finito e incompleto en cada una de sus partes, momentos e instancias, su condición es la apertura e incompletitud sin instancia de clausura omniabarcante. Esto es lo que algunos entienden como un realismo desinflacionario y des-fundado sobre lo posible.

La potencia activa, el poder-ser, la energía inmanente del devenir, ocupan un lugar preponderante en los nuevos realismos, equivalente a la primacía del acto perfecto trascendente de los viejos paradigmas metafísicos. La potencia no es acto, pero puede serlo; de su negatividad emerge la contingencia radical de todas las cosas, su posibilidad de poder y no poder, en una palabra, el devenir

²⁷ Ernesto CASTRO, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* (Madrid: Materia Oscura, 2019), 309-10.

²⁸ Cfr. GABRIEL, *Why the World does not exist*

sin clausura. El viejo modelo sustancialista sostenido por la representación de un acto puro subsistente declina ahora en favor de una potencia infinita que niega lo sido para empujarlo a devenir. Si el acto perfecto se impuso como fundamento metafísico de representaciones autoidénticas, claras y distintas, la potencia es pura indeterminación desfundante que niega toda determinación y retrotrae el acto a su virtualidad original, de la cual vuelve a surgir. En esa tensión transcurre el devenir real.

Que en el origen sea lo posible significa, afirma Gabriel, “que todo lo que es ahora podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca”²⁹. Porque en el fondo es la negación, lo real alberga multiplicidad de formas y caminos posibles en cualquier caso contingentes. Podría hablarse al respecto –también con Gabriel– de una “ontología fractal”³⁰ cuyas actualizaciones, en todo caso no-todas, repiten el mismo acto originario de diferir la simple y pura identidad.

La contingencia de lo real se traduce en la falibilidad ontológica del conocer y es esta una tesis central de la nueva filosofía, para la cual la posibilidad del error no se reduce a fallas del entendimiento humano o a la estructura psíquica individual. Por el contrario, ella responde a la contingencia misma del conocer, tan real como sus objetos. Podemos equivocarnos porque la realidad, incluida la del conocimiento, es contingente, incompleta, relativa, y su error es la prueba de su frágil y contingente existencia. Lejos de invalidar la razón como órgano de conocimiento verdadero, la posibilidad de error confirma la objetividad

²⁹ Markus GABRIEL, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011), 126.

³⁰ GABRIEL, *Why the World does not exist*, 82.

de la verdad. No es la razón realista, sino en todo caso el representacionismo posverdad y sus identificaciones post-sujeto lo que opera como instrumento de control y dominación. Para el realismo, en cambio, lo universal no se implanta desde afuera de manera violenta y arbitraria, sino que se realiza desde dentro de lo individual mismo. Lo universal ontológico “es” lo individual, no un mero nombre o significante genérico, tampoco cierta propiedad o atributo abstracto. Lo universal es concretamente lo singular en la forma dialéctica de su devenir efectivo.

En el marco de la restitución ontológica, la cuestión de lo específicamente humano cobra un nuevo impulso.

5. Existir a modo *Geistlig*

Siguiendo la interpretación neorrealista de autores como Markus Gabriel o Slavoj Žižek, el concepto de “espíritu” constituye una categoría clave en la superación del constructivismo transhumano. Frente a la diseminación posmoderna que cambia de especie conforme se ensamblan nuevas piezas, la afirmación de la realidad espiritual sienta las bases de una nueva *Bildung* humanista. Si el espíritu es la esencia del ser humano, eso significa que ningún agregado de piezas modifica su determinación subjetiva, autoconsciente y libre. La autonomía espiritual es inconmensurable con procesos físico-químicos, implantes protésicos, micro-chips digitales o biohacks moleculares. El espíritu no es un procesador de datos de alta velocidad, una combinación de circuitos neuronales, tampoco una razón instrumental o un programa algorítmico de alta complejidad. La concepción realista del espíritu protagoniza la discusión con el naturalismo

neurocéntrico³¹, en la misma medida en que lo hace con el discursivismo social. Si bien es verdad que el avance tecnocientífico transforma en cantidad y calidad las condiciones materiales de la existencia, tales modificaciones son efecto de la potencia espiritual y confirman su capacidad creadora, no viceversa.

El ser humano es por esencia un animal espiritual. Fenomenológicamente hablando, eso significa que es capaz de superar las representaciones y tendencias inmediatas de la conciencia finita, producir sentidos y valores universales, actuar libremente. Mientras que la vida del animal no-humano transcurre en la inmediatez de sus representaciones, impulsos, hábitos o recuerdos que el mundo circundante le impone, la mente humana puede poner desde sí misma una nueva realidad determinada por el pensamiento, crear signos verbales y otros símbolos, transformar la existencia humana y modificar el mundo a voluntad. El animal no-humano se hunde en las determinaciones de su conciencia, el humano en cambio, parafraseando a Markus Gabriel, desarrolla su vida a la luz de conceptos, valores, principios, ideales que le permiten decidir libremente, crear instituciones basadas en su concepción de la justicia y el bien común, promover el moral y jurídico, hacer el bien por el bien mismo o luchar por la igualdad sustantiva de todos los hombres. Eso significa ser espíritu, o bien, ser pensamiento pensándose y creando desde sí mismo.

En el contexto de los nuevos realismos, quizás sea Markus Gabriel quien con mayor convicción ha buscado

³¹ Remitimos para este punto a Markus GABRIEL, *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century* (Medford: Polity Press, 2017), 17.

restituir la concepción espiritual en continuidad con el proyecto idealista y existencial. Su propuesta es un neoexistencialismo que sostenga la dignidad humana frente a la avanzada antihumanista del constructivismo en su doble versión lingüístico o materialista. Con ese objetivo, Gabriel repone el concepto de *Geist* –*pneuma*– en el marco de una propuesta neoexistencial. Recordemos que se trata de un término de connotaciones cristianas y neo-testamentarias, utilizado por Hegel y antes por Goethe, Schiller o Holderlin³² en el sentido de una unidad viviente que sintetiza de manera reflexiva las múltiples dimensiones de la existencia humana. Según Gabriel, el ser humano es espiritual –*geistlig*– porque realiza su existencia a la luz de la idea que tiene de sí mismo y el mundo³³.

El *Geist* no es un sofisticado epifenómeno del orden natural, tampoco una sustancia autosubsistente, *ego* o *res cogitans*, ni el sujeto transcendental de toda apercepción, menos un fantasma aparecido o el mítico alter ego deambulador. Para Gabriel “no existe un fenómeno o realidad única que corresponda al término general, en última instancia, muy confuso, ‘la mente’”³⁴. En una primera aproximación, podríamos decir que el espíritu es actividad pensante, autorreferencial y libre. Ahora bien, esa actividad es la de un ser humano animal y por lo tanto presupone la naturaleza biopsíquica como condición

³² Walter JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gomez Ramos (Madrid: Akal, 1998), 23-26; Walter KAUFMANN, *Goethe, Kant and Hegel. Discovering the Mind*. Vol. 1 (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1980), 237.

³³ Cfr. Markus GABRIEL, *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* (Cambridge & Medford Polity Press: 2018); también *Ética para tiempos oscuros*.

³⁴ GABRIEL, *Neo-existentialism.*, 9.

necesaria de su realización. Sin sistema nervioso, neuronas, sangre o huesos no es posible pensar; tampoco, sin las condiciones sociales, históricas, geográficas, etc. del viviente espiritual, que no son *a priori* trascendentales, sino realidades objetivas y constitutivas del ser humano.

Gabriel piensa un *Geist* en unidad esencial con el cuerpo y el alma. Nada hay en el espíritu que antes no haya sido cuerpo y alma: neuronas, sensación, sentimiento, imaginación, conciencia. Nada, excepto el espíritu mismo y su pensarse en continuidad con la unidad biopsíquica. La instancia natural es intrínseca a la vida espiritual que la desdobra y transparenta. Ni el espíritu pierde su autonomía y especificidad por necesidad de lo natural, ni la naturaleza diluye la consistencia propia, al contrario, la potencia. Entre naturaleza y espíritu hay una diferencia ontológica y una unidad funcional: el espíritu rompe con la naturaleza para reflejarla y repetirla en el orden de la libertad. Hay también una acción recíproca constitutiva.

Markus Gabriel define al espíritu como “el dominio de los fenómenos que dependen de sus conceptos”³⁵, es decir, de la autodeterminación del pensamiento en continuidad reflexiva con la conciencia. Mientras que el aparecer de los fenómenos conscientes dependen del mundo exterior, los conceptos son creación espiritual. El espíritu constituye para el autor la “estructura explicativa”³⁶ de lo real, su transparencia pensante. La interpretación de Gabriel se apoya “en el espíritu de Hegel”³⁷ y sigue de cerca el despliegue progresivo de la *Fenomenología* de la conciencia a la autoconciencia, y de esta al espíritu y el

³⁵ GABRIEL, *Neo-existentialism; Ética para tiempos oscuros*, 263 ss.

³⁶ GABRIEL, *Neo-existentialism*, 36, 39.

³⁷ GABRIEL, *I am not a Brain*, cit., 35 ss.

universo cultural humano³⁸. Según este desarrollo, la conciencia expresa el primer estadio en esa suerte de filogénesis espiritual, la esfera de la unidad inmediata y simple entre el sujeto y el objeto dada en la sensación, percepción, imagen, representación. La conciencia relación entre dos componentes esenciales: sujeto-objeto, representación-cosa, yo-mundo, de lo cual resulta su estructura tricotómica. Esta primera instancia de la objetiva, falible y temáticamente neutra. La segunda esfera es la autoconciencia, esto es, la reflexión unilateral del sujeto consciente respecto de su acto objetivo. En palabras de Hegel, la autoconciencia es la conciencia de la relación donde el sujeto es a la vez “un lado de la relación y toda la relación”³⁹. Ella describe la estructura reflexiva del Geist pero desde el punto de vista unilateral del sujeto.

La tercera instancia o espíritu constituye la unidad de la conciencia objetiva y la autorreflexión subjetiva que es la certeza de ser toda la realidad en su aprehensión universal. Según Hegel⁴⁰, eso es posible en y por el encuentro de dos autoconciencias que se reconocen mutuamente en la realidad universal y objetiva de la razón. En ese reconocimiento recíproco, la autoconciencia traspasa a espíritu y el espíritu deviene comunidad, nosotros, cultura e historia. Con él se abre un nuevo campo de existencia que depende de sí mismo, de la libertad de sus conceptos y acciones. Ciencia, ética, derecho, religión, arte

³⁸ GABRIEL, *I am not a Brain*, cit.

³⁹ Georg W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), §§ 413-417.

⁴⁰ Georg W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 113.

y filosofía, instituciones sociales etc. son los espacios espirituales a cuya luz se despliega la existencia humana.

La interpretación de Gabriel se apoya igualmente en el espíritu existencialista y sigue de cerca la fenomenología de Søren Kierkegaard a fin de acentuar la experiencia subjetiva del individuo singular. En este sentido, Gabriel propone un neoexistencialismo que asume la conocida definición kierkegaardiana del espíritu como sí mismo o relación de *La enfermedad mortal*⁴¹, que me permito citar *in extenso*:

El hombre es el espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero, ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma, o es en la relación que la relación se relaciona consigo misma; el sí mismo no es la relación, sino que la relación se relaciona consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en definitiva, una síntesis. Una síntesis es una relación de dos. Así considerado, el hombre no es todavía un sí mismo.

En la relación entre dos, la relación es lo tercero como unidad negativa, y los dos se relacionan con la relación, y en la relación con la relación; así, bajo la determinación del alma, la relación entre el alma y el cuerpo es una relación. Si, por el contrario, la relación se relaciona consigo misma, esta relación es lo tercero positivo, y éste es el sí mismo.

Tal relación, que se relaciona consigo mismo, un sí mismo, debe haberse puesto a sí misma, o ser puesta por otro.

Si la relación que se relaciona consigo misma es puesta

⁴¹ GABRIEL, *Why the World does not exist, cit.*, 176.

por otro, la relación es efectivamente lo tercero, pero esta relación, eso tercero, es entonces de nuevo una relación que se relaciona con lo que ha puesto la relación entera. Tal relación derivada, puesta, es el sí mismo del hombre, una relación que se relaciona consigo misma, y relacionándose consigo misma se relaciona con un Otro⁴².

La esencia del hombre –dice aquí Kierkegaard– es ser espíritu y la esencia del espíritu la actividad autorrelacional que se media consigo misma. Ser espíritu es por tanto actividad, devenir desde y por sí mismo, o bien libertad. La autorreferencia es su estructura fundamental y en esa autorrealización el espíritu relaciona los elementos inmediatamente dados en la esfera de la conciencia: ser y pensamiento, finitud e idealidad, sujeto y objeto. Sin embargo, aclara Kierkegaard, el espíritu no es la mera igualdad unilateral y subjetiva de la autoconciencia, sino la superación de ésta por el reconocimiento mutuo del Otro de manera tal que relacionándose consigo mismo se relaciona con la alteridad radical que lo pone. Así, en esa desproporción absoluta, en esa diferencia absoluta que él mismo sostiene, el espíritu es sujeto.

Gabriel coincide con Kierkegaard en que el espíritu es dinámicamente relacional. Justamente por eso, el hombre

⁴² Søren KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard Skrifter*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. (Gads Forlag: København, 1997-2013), 11, 129-130; Gabriel, *Why the World does not exist...*, cit., 176. Para este análisis remitimos también a María J. BINETTI, “El espíritu es la segunda vez: epítome del pensamiento kierkegaardiano”. *Opúsculo Filosófico* 39 (2024): 5-33. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/article/view/8287/6843>

es el único animal que puede dis-relacionarse: negarse, volverse extraño y rechazar ser sí mismo. De allí la angustia, el vértigo, la incertidumbre, la culpa y desesperación de una existencia enfrentada a su propio abismo. Las fantasías transhumanizantes son, en definitiva, una muestra más de esa radical posibilidad de destrucción existencial. La otra posibilidad es la relación creadora de la propia existencia.

6. La existencia, esa creación de la libertad

La esencia del espíritu es la libertad, tal es el postulado neoexistencial. Ella nos hace humanos y eso significa ser creadores de nuestra existencia. La libertad es ante todo una meta-posibilidad infinita —posibilidad de toda posibilidad— por la cual el espíritu es capaz de autodeterminar y sobredeterminar el contenido dado de la conciencia. En razón de su indeterminación originaria, la libertad es una potencia ambigua y contradictoria, expuesta a la vacilante realidad de poder y no poder, de marchar en un sentido o el contrario, de querer ser sí misma o no querer. Esta contingencia ontológica se traduce a la subjetividad existente como angustia, incertidumbre, culpa. Entre lo infinitamente posible y la acción efectiva, hay un salto decisivo que solo la libertad puede dar y que, una vez resuelto, vuelve continuamente a la posibilidad de la cual ha surgido. Lo posible mantiene siempre abierto el auto despliegue progresivo de la existencia. Por eso, afirma Gabriel, ser libre significa no saber nunca con total certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida

individual⁴³. Significa también permanecer siempre activos en la creación de existencia. Y no solo el futuro está sujeto a lo posible; también el pasado puede ser libremente recreado porque la posibilidad libre implica la reversibilidad del tiempo existencial, su proyecto y porvenir siempre abierto a nuevas determinaciones posibles.

De la libertad emerge un orden de realidades específicas abierto en el seno de la acción espiritual. Esas realidades son, en primer lugar, la propia existencia, cada rostro e historia únicos e irrepetibles. La existencia subjetiva no es un mero constructo social, un haz de significantes culturales inscritos desde afuera, tampoco un destino de la naturaleza o un software recargable por el mercado. Cada individuo singular es su propia creación libre autodeterminada desde adentro. En segundo lugar, la libertad produce el universo objetivo del orden social, cultural, histórico, ético o moral. Su acción crea los sentidos y valores universales a la luz de los cuales interpretamos y creamos existencia. Lejos de todo subjetivismo autoperceptivo, el espíritu es tal en la universalidad concreta en la cual nos reconocemos los unos a los otros, de aquí su traspasar de la singularidad al nosotros comunitario.

El universo ético constituye un hecho absoluto, espiritual, fundado en la esencia de la persona humana que, por eso mismo, eleva la existencia individual a una ley universal. El orden moral no depende de la performatividad teatral de significantes culturales, ni del consenso contractualista, el instinto de cooperación o la simpatía evolutiva. Tales hechos pertenecen al orden de la

⁴³ Markus GABRIEL, *El sentido del pensamiento* (Buenos Aires: Pasado y presente, 2019), 234.

conciencia representativa, mientras que el orden moral pertenece a la acción espiritual. Respecto de los intereses privados, afectos o deseos particulares, la acción ética impone su esencia universal tramitado en el diálogo del pensamiento consigo mismo. Si el ser humano se redujera a impulsos y deseos autoconscientes, la solución de un psicologismo subjetivista sería inevitable. Pero dado que ser humano es ser espíritu, lo particular está llamado por esencia a coincidir con lo universal. Nada humano le es ajeno a ningún hombre, ninguna particularidad escapa a lo universalmente concreto.

El sujeto ético, principio y fin de la acción libre, es tan subjetivo como objetivo, tan individual como universal. Mejor dicho, su universalidad debe ser concreta y singular, realizada en lo particular no porque un conjunto de preceptos o normas sociales le sean asignados desde afuera por la cultura o las relaciones de producción capitalista. El sujeto libre se autodetermina por la forma universal de la subjetividad, esto es, por el deber. Kant resumió la autonomía ética de la que hablamos con el célebre primer principio que reza: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”⁴⁴. La máxima de la libertad es su universalidad concreta, si no por otra cosa, porque lo concreto es en sí universal, una relación esencial entre lo uno y lo otro, la acción recíproca de lo universal y su efectividad concreta y finita.

El universalismo ético es garante de justicia frente a un inviable relativismo subjetivista comandado por deseos privados y aparatos de poder económico-políticos, donde la

⁴⁴ Manuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente (México: Porrúa, 1986), 39.

ley del más fuerte es la consecuencia inevitable. Por principio universal, la acción libre individual no debería chocar con la realización colectiva, por el contrario, la una es mutuamente constitutiva de la otra. El problema comienza cuando por individuo se entiende el sujeto representativo de la conciencia inmediata, sus autopercepciones y deseos imaginarios en lugar del sujeto espiritual recíprocamente constituido. Por principio espiritual, entonces, la libre autodeterminación puede y debe componer con la autodeterminación de la comunidad humana en su conjunto. Cada una de nuestras decisiones libres construye la sociedad en la cual decidimos vivir. No somos títeres de ocultos resortes económico-políticos que nos manejan en secreto y por eso cualquier resorte económico-político que esconda acciones manipuladoras puede ser conocido y desactivado mediante la autodeterminación individual y colectiva. Como cualquier creación libre, el universo moral no está exento de tensiones, contradicciones, angustias, errores e injusticias, lo cual confirma que lo justo y verdadero son posibilidades contingentes de realización. Ellas acciones libres están llamadas a converger con la realización de un orden público tal que posibilite el desarrollo de todos y cada uno, de sí mismo en tanto que otro y de los otros como sí mismo. El orden moral de la comunidad humana es aquel en cual todos pueden florecer en igualdad. Ese orden es siempre posible y debido.

Los constructivistas posmodernos clasifican los (pos)valores según los grupos identitarios que ellos identifiquen. Hay valores de raza, nacionalidad, religión, etnia o momentos históricos, incluso de geografías, mapeos o devenires moleculares. Así, por ejemplo, podría ser un valor islámico el uso de la burka en las mujeres o un valor romano los juicios por ordalías o el Circo de gladiadores. El

neoexistencialismo en cambio, explica Gabriel, no admite la existencia de “valores chinos, rusos, judeocristianos o islámicos, porque la idea de unos valores locales y particulares requiere de entrada vetar su realización a grupos determinados (los europeos, los infieles, los politeístas, los musulmanes, los estadounidenses)”⁴⁵. La pena de muerte no es un valor talibánés, es un crimen contra la dignidad humana ayer, hoy y mañana, lo mismo que la opresión de las mujeres, los circos humanos o la crueldad contra los animales. El ser humano es siempre fin, en Asiria, China o Buenos Aires. Nada humano exclusivo de algunos pocos y ajeno a los otros. Se trata de acciones universal y objetivamente condenables incluso si su conciencia moral se fue alcanzando progresivamente, lo mismo que progresivamente se logró conocer que la tierra era redonda y giraba alrededor del sol. Así como la verdad es índice de sí misma y lo otro, también lo es la acción ética y libre que realiza bienes universales. Seguramente, mañana serán condenados actos que hoy están naturalizados sin que eso suponga relativismo moral. Ontológica, gnoseológica y culturalmente hablando, el progreso de la conciencia moral y jurídica es inagotable. También el orden moral y jurídico, como todo lo viviente, avanza de generación en generación a la altura de una existencia en creación, siempre abierta a lo posible. Conocimiento y praxis refluyen continuamente sobre su origen virtual para actualizar nuevos sentidos y valores.

La propuesta neoexistencial de Gabriel apunta a la restitución de un *Bildung* humanista, universal y plural. Universal no porque la libertad sea una forma abstracta y vacía, sin contenido, sino más bien porque su contenido

⁴⁵ GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros...* , 154.

concreto se mantiene uno y mismo en las diferencias particulares. La humanidad comparte valores, significados, normas, sentidos, proyectos que nacen de su creación espiritual. No hay subespecies, supra-especies y trans-especies humanas. Hay una sola humanidad uni-versal: una y misma en la diversidad de sus configuraciones históricas. Un humanismo plural en la medida en que alberga lo irreductiblemente singular y permanece igual a sí mismo en la máxima diversidad de expresiones. Lo plural sostiene la multiplicidad de diferencias en el horizonte de igualdad concreta, de bienes y valores comunes e inalienables. Markus Gabriel ha afirmado al respecto que “el primer paso hacia el progreso moral consiste en pasar de la política identitaria a una política de la diferencia”⁴⁶ y, en concreto, de una diferencia que no es mera diversidad extrínseca y formal, sino efectiva realización de lo universal en lo irrepitiblemente individual y de lo individual en lo universal. Solo así lo universal es tal: uno y diferente en la multiplicidad de voces particulares. Podríamos hablar de un universalismo diferencial que reconoce y contiene la alteridad en la igualdad radical, y cuyo desafío es convivir con las diferencias, en la tensión y la incertidumbre del futuro. El proyecto de esa *Bildung* humanista renovada de generación en generación exige superar el desgarramiento del desencuentro y la falta, mejor dicho, permanecer en su superación.

El nuevo existencialismo asume el desafío de in-existir y co-existir en el elemento de una libertad siempre inestable, frágil, atravesada por la contradicción, la angustia, lo incierto. Nos enfrenta a la negatividad de una existencia incompleta, fracturada y vulnerable que

⁴⁶ GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros... cit.*, 267.

necesariamente puede quebrarse y fallar. En eso consiste ser humanos, despiadadamente humanos, pero también sublimemente tales, tanto que

la mayoría de los hombres desesperaría si se les dijera cuán inmensamente rica es la existencia; que un hombre solo y siempre un hombre solo es suficiente, que es todo, que con él son posibles los más grandes acontecimientos⁴⁷.

Para un nuevo existencialismo, la bondad del ser humano es más poderosa que su capacidad de destrucción.

7. Para concluir

El constructivismo posmoderno en su doble representación ya discursivista ya materialista es en rigor la transpolación sociologista de lo que la modernidad especulativa –hoy retomada por los nuevos realismos– le atribuyó al espíritu en su conceptualización ontológica, a saber, la de constituir una actividad autorreferencial creadora. Traducido en versión performativa y ensamblada, eso significó la supuesta autoactividad de los aparatos de poder y control económico-políticos, último sujeto creador de significantes, imaginarios, deseos, identificaciones, materializaciones, y demás ficciones y simulacros. La vulgata posmoderna operó así lo antropomorfización performativa de lo que en términos ontológicos es la autopoiesis del pensamiento en su mediación consigo mismo. No es de extrañar entonces que el espíritu, el alma y demás conceptos ontológicos se hayan convertido para la

⁴⁷ KIERKEGAARD, *Skrifter...*, cit., NB30:6.

cultura posmoderna en los fantasmas que la acechan y contra los cuales ha dirigido sus conjuros performativos y micro-moleculares. La caricatura de imaginarios y significantes flotantes que performan todas las cosas por una suerte de realismo mágico equivale a la reificación esencialista de aparatos simbólicos indecibles e incognoscibles. El desafío de este antihumanismo producto de la industria globalista nos obliga a repensar nuestra humanidad específica y para ello es necesario superar la fantasía de dispositivos de poder autónomos que nos producen desde afuera.

El concepto del espíritu es el antídoto contra el antihumanismo posmoderno, ese haz de relatos funcionales al mercado de producción y ensamblaje transhumano y posgénero, que se hacen pasar por el progreso moral de la civilización. El desafío contemporáneo nos exige un plus de autoconciencia espiritual y de su unidad biopsicosocial para contrarrestar el malestar de una conciencia alienada en ensamblajes de partes. Con ese propósito ha surgido un nuevo existencialismo en el marco del giro especulativo del presente siglo. Un plus de espíritu implica asimismo un plus de naturaleza establecida en acción recíproca con lo espiritual, en la continuidad inmanente de ambos. Podríamos hablar así de la urgencia de un espiritualismo naturalista que supere el representacionismo abstracto de compartimentos estancos –*res extensa* y *res cogitans*, naturaleza-cultura, cuerpo-mente, sujeto-objeto– extrínsecamente ensamblados. Para el nuevo existencialismo, el espíritu es la naturaleza misma en su transparencia inteligible, sujeto absoluto de sentido y valor.

La propuesta neoexistencial que recupera el *Geist* como dominio específico de la existencia humana abre la posibilidad de desplegar lo viviente desde adentro, por la autodeterminación reflexiva del pensar. El *Geist* introduce

la existencia inmediata en un nuevo plano de realidad cuyo elemento y fin es el pensamiento mismo, su actividad creadora absoluta. Existir en modo *geistlig* significa la exposición de la conciencia inmediata en la reflexión del pensamiento mismo, en cuya sobredeterminación ideal el ser reconoce la universalidad concreta que lo constituye. Esa autodeterminación y sobredeterminación creadora del pensamiento es la libertad, infinita posibilidad de la cual nace el singular existente, el nosotros comunitario, la cultura y su historia.

El tiempo ha llegado de restituir las fuerzas espirituales de un nuevo existencialismo, en continuidad con aquella tradición para la cual ser humano no es jamás el epifenómeno de un compuesto de partes o un haz de *flatus vocis*. La persona humana es un animal espiritual, el más frágil y poderoso a la vez, capaz de las mayores obras y las más aberrantes destrucciones. Esa ambigua condición de quien puede destruir o crear, afirmarse y negarse a sí mismo y los otros, ese estatuto ontológico radicalmente libre es, fue y será el constitutivo de lo humano en su valor y dignidad absoluta.

Bibliografía

ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan (coords.). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008

BALCARCE, Gabi, *Posthumanismo espectral*. Buenos Aires: La Cebra, 2023

BARAD, Karen. “Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”, *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay*

Studies, 21(2015): 387-422.
<https://people.ucsc.edu/~kbarad/Barad-GLQ%20article-Transmaterialities.pdf>

BINETTI, María José, “El espíritu es la segunda vez: epítome del pensamiento kierkegaardiano”. *Opúsculo Filosófico* 39 (2024): 5-33.
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/article/view/8287/6843>

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013

BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999

— “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. por Sue-Ellen Case (ed.) (Johns Hopkins University Press, 1990), 270-82

— *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2019
 Judith Butler, *¿Quién teme al género?* Barcelona: Paidós, 2024

— “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, *Feminismo/posmodernismo*, ed. por Linda Nicholson, Buenos Aires: Feminaria, 1992, 75-95.

CASTRO, Ernesto, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* Madrid: Materia Oscura, 2019

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1988

— *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972

DOLPHIJN, Rick y VAN DER TUIN, Iris. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Michigan: Open Humanities Press, 2012

FERRARIS, Maurizio, *Manifesto of New Realism*. New York: SUNY Press, 2014

GABRIEL, Markus, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y presente, 2021

— *El sentido del pensamiento*. Buenos Aires: Pasado y presente, 2019

— *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge & Medford: Polity Press, 2018

— *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2017

— *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder, 2017

— *Why the World does not exist*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2015

— *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 2011

HARAWAY, Donna J., *Manifestly Haraway*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016

— *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995

HEGEL, Georg. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005

— *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992

JAESCHKE, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gomez Ramos. Madrid: Akal, 1998

KANT, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. México: Porrúa, 1986

KAUFMANN, Walter, *Goethe, Kant and Hegel. Discovering the Mind*. Vol. 1. New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1980

KIERKEGAARD, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. København: Gads Forlag, 1997-2013

LACAN, Jacques, *Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós, 1998

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979

PRECIADO, Paul-B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008

ROTHBLATT, Martine. *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender*. Pandora, 1996

ŽIŽEK, Slavoj. *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels*. Cambridge & London: The MIT Press, 2017

— *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos, 2004)

Gerald Cresta

UCA, CONICET, CEF-ANCBA

Buenos Aires - Argentina

gerald.cresta@gmail.com

La posición de Tertuliano en el debate sobre las facultades del alma

Recibido: 6/3/24 - Aceptado: 31/3/24

Resumen: En su *Tratado sobre el alma* (*De anima*), Tertuliano aborda la cuestión de las facultades del alma, haciendo hincapié en la caracterización del alma racional. Frente a la posición platónica, adopta una perspectiva filosófico-teológica que será clave en los desarrollos posteriores del tema y llegará a formar parte de la doctrina acerca del alma en los autores de la escolástica latina. Entre sus argumentos, introduce el de la fidelidad de los sentidos, impugnada por Platón y reivindicada por la figura histórica de Cristo. Esta posición doctrinal lo lleva a definir el alma como producida a partir de una fuente y de sustancia simple; de este modo critica, entre otros matices, el dualismo con su valoración excesiva del intelecto frente a los sentidos, y la inconsistencia platónica que consideraba al alma como auto-subsistente y a la vez capaz de olvidar su estado precedente. El presente trabajo indaga los modelos argumentativos de Tertuliano frente a la filosofía griega y postula la hipótesis de un pensamiento existencial como contrapartida del formalismo filosófico.

Palabras clave: Tertuliano - alma - platonismo - modelos argumentativos.

Tertullian's stance in the debate on the faculties of the soul.

Abstract: In his *Treatise on the Soul (De anima)*, Tertullian addresses the question of the faculties of the soul, emphasizing the characterization of the rational soul. In contrast to the Platonic position, he adopts a philosophical-theological perspective that will be crucial in later developments of the subject and will become part of the doctrine regarding the soul in the authors of Latin scholasticism. Among his arguments, he introduces the fidelity of the senses, challenged by Plato and vindicated by the historical figure of Christ. This doctrinal position leads him to define the soul as produced from a source and of simple substance; thus, he criticizes, among other nuances, the dualism with its excessive valuation of the intellect over the senses, and the Platonic inconsistency that considered the soul as self-subsistent and at the same time capable of forgetting its previous state. The present work explores Tertullian's argumentative models against Greek philosophy and posits the hypothesis of an existential thought as a counterpart to philosophical formalism.

Keywords: Tertullian - soul - platonism - argumentative models.

1. Introducción

La reflexión filosófico-teológica de los primeros siglos cristianos cuenta a Tertuliano entre las filas de los pensadores apologéticos. Su perspectiva doctrinal abarca numerosos temas teológicos, éticos y filosóficos, y la historia de las ideas lo destaca como un importante precursor en el desarrollo del cristianismo primitivo. Abogado de formación, se convirtió alrededor del año 197 y en sus escritos se asiste a una amplia gama de conceptos teológicos que siguen siendo utilizados en la actualidad: acuña por primera vez la fórmula trinitaria y la unicidad de persona en Cristo junto a su doble naturaleza. Es

considerado además uno de los primeros pensadores en intentar articular una teología cristiana sistemática.

Entre las obras más destacadas de Tertuliano se encuentran la *Apología*, en la que defiende la fe cristiana frente a sus críticos y argumenta en favor de la tolerancia religiosa; el *De Spectaculis*, en el que condena la participación de los cristianos en los juegos y espectáculos paganos; y el *De Carne Christi*, en donde reflexiona sobre la encarnación de Cristo y la naturaleza de su humanidad. Aunque realizó importantes contribuciones al pensamiento cristiano, también se le considera un autor controvertido; en algunos de sus escritos adopta una postura rigurosa y legalista, defendiendo una moralidad estricta y condenando ciertas prácticas y creencias consideradas heréticas. Pero sobre todo, porque en su vida posterior se unió a un grupo cristiano más rígido conocido como los montanistas, que promulgaban una vida cristiana con marcado acento en el ascetismo.

Con todo, y más allá de sus diferencias con la Iglesia de su época, el legado de Tertuliano fue significativo a través del decurso de los siglos y sus escritos han sido estudiados y citados con asiduidad. Sus contribuciones a la formulación de conceptos teológicos y su defensa de la fe cristiana en un entorno hostil le han valido un lugar destacado en la historia de la Iglesia primitiva y en el desarrollo del pensamiento occidental cristiano. Es el primer gran teólogo que escribe en latín y a pesar de oponerse al conjunto de la cultura pagana, recupera elementos del pensamiento griego que le servirán de base para su propia interpretación de los temas y argumentos comunes al naciente mundo cristiano.

2. El tratado *De anima*

El tratado *De Anima*, también conocido como *Sobre el alma* o *Sobre la psicología*, es un conjunto asistemático de reflexiones sobre la naturaleza del alma humana y su relación con Dios. Compuesto en el período de madurez de Tertuliano, entre los años 209-212, es el primer tratado de psicología escrito por un cristiano y sigue los planteos del *Fedón* de Platón y del *De anima* de Aristóteles. Son abordados temas como la inmortalidad del alma, su origen divino, su relación con el cuerpo, entre otros, y la argumentación está orientada a mostrar que el alma es una creación de Dios y posee una naturaleza espiritual e inmortal.

También sostiene que el alma es una parte esencial de la identidad humana y que la separación del cuerpo después de la muerte no significa su aniquilación, sino su continuidad en una existencia eterna. Se ubica así cronológicamente en el marco de la tradición apologista de Justino e Ireneo; como ellos, el autor concibe de manera positiva al *cuerpo*, más específicamente a la *carne*, a modo de elemento constitutivo en la definición del hombre.

El texto, una continuación del *De censu animae*, presenta en su desarrollo la discusión acerca del vínculo entre el alma y el cuerpo, argumentando que el cuerpo es el recipiente temporal del alma durante la vida terrenal. Además, plantea que el alma tiene la capacidad de ejercer

la voluntad y tomar decisiones libres, lo que implica la responsabilidad moral del individuo.¹

También aborda cuestiones relacionadas con el vínculo entre creación y providencia divina, señalando que el alma humana es única y especial, creada directamente por Dios y dotada de una chispa divina, y afirmando que Dios tiene un cuidado constante sobre ella, guiándola y protegiéndola en su camino hacia la salvación. Así, el conjunto refleja la preocupación de Tertuliano por temas como la naturaleza del alma, su destino después de la muerte y su relación con la fuente originaria trascendente. Es en este sentido que Giacomone considera la obra como una de las más relevantes en cuanto al material filosófico transmitido en relación con las doctrinas antropológicas de la antigüedad tardía.²

El debate sobre la naturaleza, funciones y fin del alma en el contexto filosófico de la época, está indicado justamente en la referencia a la tradición de pensamiento greco-latino:

No ignoro lo enormemente densa que es la maraña de este tema entre los filósofos, en proporción también al número de los autores mismos, cuántas las diferencias de ideas, cuántas las escuelas de opiniones, cuántas las

¹ La semejanza con el comienzo del *De anima* aristotélico es notoria, así como la distribución de los temas, en los que puede confirmarse la pauta común a los tratados de psicología de la época imperial. Cf. J. Festugière, “La composition et l’esprit du *De anima* de Tertulien”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 33 (1949), 133 ss.

² Cf. M. Giacomone, “*Corpus, caro y anima*, en la concepción del hombre de Tertuliano”, *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012), 101-116.

derivaciones de las cuestiones, cuántas las consecuencias de las explicaciones.³

Estas diferencias, junto con el montañismo de Tertuliano, lo llevan a plantear la necesidad de un abordaje que continúe el tratamiento sobre el origen del alma plasmado en su discusión contra el hereje Hermógenes y vertidas en el *De censu animae*, de composición anterior.⁴

Por eso, entre las argumentaciones de peso que son desarrolladas a lo largo del texto, ocupan más de un capítulo las dirigidas en tono crítico y combativo a la concepción platónica del alma. En primer lugar, el tema de la inmortalidad es la punta de lanza para contrarrestar la perspectiva innatista. Si para Platón el alma proviene de regiones divinas en las cuales ha contemplado las Ideas para luego olvidarlas en su encarnación en este mundo, es contradictorio pensar en una divinización tal que coloca al alma como perfecta al tiempo que le condiciona su recuerdo y la convierte con ello en una sustancia imperfecta.⁵ Es

³ *De anima*, II, 6. Texto latino establecido por J.H. Waszink en la edición del *Corpus Christianorum Latinorum (CCL)*, Brepols, Turnholt (1954), tomo II, 779-869: “Nec ignoro, quanta sit silva materiae istius apud philosophos pro numero etiam ipsorum commentatorum, quot varietates sententiarum, quot palaestrae opinionum, quot propagines quaestionum, quot implicationes expeditionum”.

⁴ Así lo manifiesta en el comienzo mismo del texto, presentando el tratado como una discusión contra los herejes y a la vez con el trasfondo filosófico de tales doctrinas. Cf. *De anima*, I, 1: “De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex Dei flatu constituisse praesumpsit, nunc ad reliquas conuersus quaestiones plurimum uidebor cum philosophis dimicaturus”.

⁵ *De anima*, XXIV, 3: “Nec hoc jam in dubium deducetur, an tam divina anima memoriam potuerit amittere; sed an quam amiserit, recuperare denuo possit. Quae enim non debuut oblivisci, si oblaa sit, nescio an valcat recordari. Ita utrumque meae animae, non platone congruet”.

preciso, por tanto, considerar nuevamente con atención el espectro de las facultades inherentes a su naturaleza.

3. El alma y sus facultades

El rechazo de Tertuliano hacia los filósofos paganos, claramente expresado en varios fragmentos de sus textos, contrasta aquí con sus reflexiones sobre las facultades del alma con una base marcadamente filosófica que no es ajena a los planteos del pensamiento griego. En *De praescriptione*, por ejemplo, menciona a Platón, Aristóteles, Epicuro y el Estoicismo con displicencia.⁶

La misma definición del alma contiene aspectos que permiten reconocer una reconstrucción cristiana a partir de elementos platónicos, comenzando por su etimología, que

⁶ *De Praescriptione haereticorum*, VII: “Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde ab omnes et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum: Platonius fuerat. Inde Marcionis deus, melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur: Epicurus observatur; et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur [...] Miserum Aristotelen! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit. [...] Fuit Athenam et istam sapientiam humanam affectatricem et interpolatricem veritatis de congressibus noverat, ipsam quoque in suas haereses multipartitam varietate sectarum invicem repugnantium. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credits, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus”.

es asimismo recogida de la tradición filosófica. La definición dada en *De anima*, XXII es la siguiente:

Definimos el alma como nacida del soplo de Dios, inmortal, corporal, que se puede representar, simple por su sustancia, de suyo sapiente, que obra en diversas maneras, de voluntad libre, sometida a un origen, mudable según los temperamentos, racional, soberana, adivina, procedente de un único origen.⁷

Si comparamos los términos de esta definición con la definición platónica que Tertuliano transcribe más adelante en el mismo texto, aparecen semejanzas y divergencias.⁸ Como ha observado Leal, hay elementos que fueron tomados de diferentes textos, y no son todos platónicos.⁹

Si bien el alma tiene entonces facultades o funciones diversas, y aunque sus consideraciones pueden verse

⁷ *De anima*, XXII, 2: “Definimus animam Dei flatu natam, inmotalem, corporalem, efficiatam, substantia simplisme, liberam arbitrii, accidenti obnoxiam, per ingenia mutabile, rationalem, dominatricem, adivinatricem, ex una redundantem”.

⁸ *De anima*, XXIV, 1: “Innatam eam facit, quod et solum armare potuissem ad testimonium plenae diuinitatis; adicit immortalem, incorruptibilem, incorporalem, quia hoc et Deum credidit, inuisibilem, ineffigibilem, uniformem, principalem, rationalem, intellectualem”.

⁹ Los dos primeros (*innata*, *immortalis*) están en el *Fedro*, 246a. La tercera propiedad (*incorruptibilis*) no es de Platón pero aparecerá posteriormente en Plotino, *Enneades*, III, 6, 1. Los dos siguientes elementos (*incorporalis*, *inuisibilis*) aparecen en el *Fedón*, 79b. En cuanto a los demás aspectos (*ineffigibilis*, *uniformis*, *principalis*, *rationalis*, *intellectualis*) no son propiamente platónicos aunque así lo presenta Tertuliano. La incorporación de Platón es por tanto tomada como base conceptual para una reconstrucción cuya finalidad es de índole apologética. Cf. Jerónimo Leal, Las dos almas de la teología del siglo III: Teruliano, *De anima* - Orígenes, *De principiis*, en: *Teología y Vida*, vol. 55, nro. 1, Santiago de Chile (2014), 10-11.

modificadas de acuerdo a los diferentes escritos de Tertuliano, algunas de las facultades han sido aceptadas comúnmente como fijas: la *racionalidad*, que permite al ser humano tener conocimiento, discernimiento y capacidad de juicio; la *voluntad*, para elegir y tomar decisiones, decidir entre el bien y el mal, y ejercer el libre albedrío; la *sensibilidad* como capacidad de experimentar emociones y sensaciones. A través de los sentidos, el alma es capaz de percibir el mundo y responder emocionalmente a él; la *memoria*, para retener y recordar experiencias pasadas, conocimientos y eventos.

Pueden constatarse así las semejanzas con los filósofos anteriores, que lo llevan a reconocer ciertos puntos en común; sin embargo, su admiración hacia la filosofía platónica no impide la expresión de críticas y reservas como la idolatría de la razón, que lleva a una excesiva confianza en ella y la eleva a fuente suprema de conocimiento, descuidando la revelación divina; el dualismo entre alma y cuerpo, que postulaba una separación radical. Para Tertuliano, la enseñanza de Platón sobre la superioridad del alma y su liberación del cuerpo se alejaba de la visión cristiana de la importancia y la redención del cuerpo humano; la falta de conocimiento de Dios, que impide a la filosofía alcanzar una comprensión adecuada del Dios trascendente y revelado en el cristianismo. Estas falencias conducen a un pensamiento especulativo y alejado de la fe, por lo que criticó asimismo la tendencia de Platón a la especulación filosófica abstracta, por considerarla alejada de la fe y la experiencia concreta de la revelación divina. Sostenía que la filosofía de Platón no abordaba adecuadamente la realidad de la encarnación y la salvación en Cristo.

Con todo y a pesar de estas críticas, como hemos señalado, Tertuliano también encontraba puntos de acuerdo

y utilizaba elementos de la filosofía griega en su pensamiento. Sin embargo, estas críticas reflejan su enfoque en la supremacía de la revelación divina y su postura apologética ante las influencias filosóficas que, en su opinión, podrían desviar a los cristianos de la fe verdadera.

Interesa destacar en el conjunto a la sensibilidad, por la importancia que adjudica Tertuliano al sufrimiento sensible de Cristo y a nuestra semejanza con su cuerpo/carne.

3. a. La facultad sensible

Tertuliano presenta una visión particular sobre la facultad sensible del alma. Si bien reconoce su existencia, también la consideraba en la humanidad creada como una fuente de debilidad y tentación. Estrechamente relacionada con los deseos carnales y los placeres mundanos, la sensualidad y la búsqueda de gratificaciones sensoriales podían alejar al alma de Dios y conducirla hacia el error. Por eso, resaltó la importancia de ejercer un control y una disciplina rigurosos sobre los impulsos sensibles del alma. Pero también reconoció el valor de los sentidos como indispensables para experimentar y comprender el mundo creado. No negaba la existencia de la sensibilidad ni rechazaba totalmente el disfrute de los placeres naturales, pero enfatizaba la necesidad de ejercer una moderación adecuada para evitar que los deseos sensuales dominaran al individuo. La facultad sensible del alma es considerada por tanto como una fuente de tentación y debilidad, pero también es reconocido su papel en la percepción del mundo.

En este contexto, la llamada *fidelidad de los sentidos* se refiere a la confiabilidad y veracidad de la información proporcionada por los sentidos. Reconoce que los seres humanos reciben gran parte de su conocimiento y experiencia a través de los sentidos, facultades que permiten percibir y comprender el mundo circundante.¹⁰

El propósito de Tertuliano parece estar centrado, como sostiene Moreira Alaniz,¹¹ en refutar la inhabilitación de los sentidos como medio de conocimiento de la realidad. Reconoce el valor que tienen los sentidos y las percepciones que surgen de ellos, y los asemeja en importancia al intelecto y a los pensamientos generados, en cuanto ambos son instrumentos de acceso cognitivo a la realidad:

Su credibilidad la rechazan con bastante severidad los académicos; también, según algunos, Heráclito, Diocles y Empédocles; ciertamente Platón en el *Timeo*, al afirmar que el sistema sensorial es irracional y está ligado a la opinión.¹²

¹⁰ Sin embargo, también advertía sobre la posibilidad de que los sentidos fueran engañados o que pudieran llevar a conclusiones erróneas. Los sentidos no eran infalibles y podían ser influenciados por ilusiones, falsedades o percepciones distorsionadas. Aunque son una fuente importante de conocimiento, no debían considerarse como la única forma de conocer la realidad. Por eso instaba a sus seguidores a ejercer un discernimiento crítico y a no depender únicamente de los sentidos en la búsqueda de la verdad. Los sentidos podían proporcionar información valiosa, pero ésta debía ser sometida a la evaluación racional y a la luz de la revelación divina. No individualmente, sino en un conjunto todo uno de conocimiento.

¹¹ Cf. N. Moreira Alaniz, *Corporales animae* substantiam: la corporeidad y simplicidad del alma en el pensamiento de Tertuliano, en: *Filosofía UIS*, Vol. 12, Nro. 1, 2013, pp. 43 - 65.

¹² *De anima*, XVII, 2: "Horum fidem Academici durius dammant, secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles, certe Plato

Paralelamente, la duda y conflicto están puestos en los artilugios retóricos y dialécticos de la filosofía, pero no en la capacidad natural del alma para conocer la verdad.

Este planteo gnoseológico trae como consecuencia una doctrina en la que las percepciones no son fuente del error; toda percepción es realizada a través de los órganos del sentido de acuerdo a la capacidad natural propia de la facultad correspondiente. Por ello la realidad, en principio, aparece al alma en consonancia con esa percepción primera. Y también, de acuerdo a las corrientes epicúreas y estoicas, el equívoco se encuentra fundamentalmente en nuestras opiniones y juicios sobre los objetos de la percepción. Aquí Tertuliano incorpora este aspecto pero a su vez criticando al epicureísmo haber separado el sentido propiamente dicho, del alma que naturalmente es la que opina, mientras que el sentido, al ser pasivo, no puede opinar por sí mismo:

Los estoicos, con más moderación, no cargan de falsedad todos los sentidos ni siempre. Los epicúreos, más coherentemente, defienden una verdad igual y constante para todos los sentidos, pero por otro procedimiento: afirman, en efecto, que no es el sentido el que engaña, sino la opinión; ya que el sentido es pasivo, no opina, mientras que el alma opina. Han separado la opinión del sentido, y el sentido, del alma.¹³

in *Timaio* irrationalem pronuntians sensualitatem et opinioni coimplicitam”.

¹³ *De anima*, XVII, 4: “Moderantius Stoici non omnem sensum, nec semper, de mendacio onerant. Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem, sed alia via: non enim sensum mentiri, sed opinionem; sensum enim pati, non opinari, anima enim opinari. Absciderunt et opiniones a sensu et sensum ab anima”.

Sobre esta base, en gran medida heredada, Tertuliano avanza con su propia reflexión hasta sostener que las opiniones no son origen del error, ya que proceden necesariamente de las percepciones. Si esto es así, prosigue, en última instancia tampoco la percepción es origen del error porque depende de las causas externas; por tanto, el error estará en las cosas (causas externas). Y más aún, sostiene que en las causas externas tampoco está la fuente del error, puesto que no puede ser falso lo que por voluntad de Dios es necesario que acontezca de determinada manera.

En todo caso, un fragmento del *Testimonio del alma* lleva a considerar una última instancia de la verdad que se encuentra en la percepción natural del alma: como su conocimiento coincide con su fe, los datos que naturalmente toma como suyos en una percepción determinada, serán asimismo parte del contenido propio de su vida en el ámbito de la fe cristiana. En cuanto a la diferencia entre sentir y pensar, no la hay, ya que también ambos son coincidentes en cuanto a su valor propio con la vivencia de la fe. El error estaría en las distinciones que realizan los filósofos, es decir, en una categorización de las funciones del conocimiento que concluye en validar unas e invalidar otras:

Llamo nuevo testimonio a uno que es más conocido que toda la literatura, menos discutido que toda la doctrina, más público que todas las publicaciones, mayor que toda humanidad, me refiero a todo lo que es el hombre [...] Me dirijo a ti [alma] sencilla, grosera, inculta y sin instrucción, tal como eres, sin nada más.¹⁴

¹⁴ *De testimonio animae*, I (PG, I, p. 683): “Novum testimonium advoco, imo omni litteratura notices, omni doctrina agitatius, omni

Nos encontramos frente a una distinción de funciones o potencias del alma. Así, por ejemplo, el alma siente las realidades corpóreas y discierne las incorpóreas, siendo siempre una distinción que no significa categorizar valorativamente cada función en el ámbito de su desempeño cognitivo, sino al contrario, considerarlas a todas en una unidad que es el alma misma desde su nacimiento, concebida como una naturaleza simple.¹⁵

3. b. La contraposición *intellectus/sensus*

Esta naturaleza simple del alma desde su origen asimila el mundo externo a ella por medio de sus facultades, que tertuliano reconoce como sentidos e intelecto, con sus correspondientes realidades, corporales y espirituales. La crítica al platonismo -muy probablemente influido aquí por Ireneo- radica en la excesiva separación entre una y otra de las facultades, no tanto en cuanto a su objeto particular, es decir, los ámbitos visible e invisible, sino en cuanto a su valor y función dentro del alma a la cual sirven, con lo cual quedaría fijada una suerte de estratificación jerárquica que privilegia al intelecto por sobre los sentidos:

editione vulgati, toto homine magus, id est totum quod est hominis [...] Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent [...]”.

¹⁵ Cf. J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001, 442 ss. El autor muestra en la tercera parte del texto (“une mystique: la chair et l'âme dans l'Esprit”) la mutua solidaridad del alma y la carne, siendo total y perfectamente distintas. La distinción aparece por ejemplo en la capacidad que posee el alma de conocer con independencia de los sentidos: es el “conocer natural” del alma, que le permite aprehender lo divino.

Vemos, pues, que, frente a los sentidos corporales, se presenta como mucho más idóneo otro equipamiento, a saber, las fuerzas del alma, que operan la comprensión de aquella verdad cuyos contenidos no están ni ante los sentidos corporales ni bajo ellos, sino lejos del conocimiento común, en un mundo misterioso, en unas regiones superiores y en Dios mismo. En efecto, sostiene Platón que existen ciertas sustancias invisibles, incorpóreas, supercósmicas, divinas y eternas, que llama ideas, o sea, formas, modelos y causas de estas sustancias naturales, manifiestas y puestas bajo los sentidos corporales; y que aquellas son, sin duda, realidades, mientras que estas son imágenes de aquellas.¹⁶

La posición del Cartaginés en esta distinción es claramente a favor de los sentidos, siendo una muestra que limita en cierto modo el tan mentado platonismo de los padres de la Iglesia en el periodo tardo-romano. En el caso particular de Tertuliano, la crítica alcanza además a la clara huella del pensamiento platónico en los desarrollos gnósticos y valentinianos presentes en su contexto de discusión doctrinal, por lo que su orientación será sostener la diferencia de objetos externos al alma, esto es, las

¹⁶ *De anima*, XVIII, 3: “Videmus igitur adversus sensus corporales aliam portendi paraturam ut multo idionorem, vires scilicet animae, intellectum operantes eius veritates, cuius res non sint coram nec subiaceant corporalibus sensibus, sed absint longe a communi conscientia in arcano et in superioribus et apud ipsum Deum. Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles incorporeales supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autoempleo imagines earum”.

diversas realidades de lo corporal y lo espiritual, pero igualando en el alma humana el valor de las facultades:

Pues, ¿sentir no es entender, y entender no es sentir? O, ¿qué será la sensación sino la intelección de eso que es sentido? ¿Qué será la intención sino la sensación de eso que es entendido? ¿De dónde provienen estos artificios mediante los cuales se tortura el sentido literal de las palabras y se retuerce la verdad? ¿Quién me presentará un sentido que no entienda lo que siente o un intelecto que no sienta lo que entiende, de modo que el uno pueda darse sin el otro?¹⁷

El hecho de considerar al intelecto como facultad distinta de los sentidos, no amerita para Tertuliano la consiguiente primacía de uno sobre los otros, sino simplemente la cooperación mutua sin la cual el conocimiento tal como lo registramos sería imposible. Se trata de una opción por la integridad del alma con todas sus facultades, por su unidad más allá de las diferenciaciones propias de los objetos externos al alma. Por un lado, habría entonces realidades alcanzadas por el intelecto, preferibles por cierto a aquellas corporales alcanzadas por los sentidos; pero por otro lado, esto no significa que una facultad sea preferida por sobre la otra, ya que las imágenes proveídas por los sentidos actúan como informadoras y a la vez *guías*,

¹⁷ *De anima*, XVIII, 7: “Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est? Aut quid erit sensus, ni si eius rei quae intelligitur sensus? Unde insta tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intellegentem quod sentit aut intellectum non sentientem quod intellegit, ut probet alterum sine altero posse?”

garantes y principal fundamento para que el intelecto llegue al conocimiento de la verdad:

Si, realmente, las verdades son captadas por medio de las imágenes, es decir, las realidades invisibles son conocidas por medio de las realidades visibles [...] ¿no te parece, acaso, que el intelecto se sirve de los sentidos como guías, garantes y principal fundamento y que, sin ellos no pueden ser alcanzadas las verdades? Entonces, ¿cómo podrá ser superior a aquellos mediante de los cuales existe, de los cuales necesita, a los cuales debe todo cuanto alcanza?¹⁸

La conclusión a la que llega Tertuliano es importante no solamente en cuanto previene sobre la valoración del intelecto frente a los sentidos, sino por el hecho de que la mutua dependencia unifica a ambos en el alma. Este carácter unitivo integra las facultades y permite refutar toda clase de dualismo, ya sea en los orígenes filosóficos, ya en la huella que éstos dejan en las herejías contemporáneas a su contexto doctrinal. Con intención semejante lo ha discutido en capítulos anteriores (10, 12 y 13) sobre el dualismo *alma-espíritu* y *alma-mente*.¹⁹

¹⁸ *De anima*, XVIII, 12: “Si enim veritates per imagines apprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur [...] ecquid tibi videtur intellectus duce usi sensu et autore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi? Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totem quod attingit?”

¹⁹ Cf. J. Festugière, “La composition et l’esprit du *De anima* de Tertullien”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 129-161.

4. La naturaleza simple del alma

El término *sustancia simple* se refiere en Tertuliano a la naturaleza unitaria y no divisible del alma. Sin partes o componentes separables, es una sustancia espiritual que por ello mismo no puede ser dividida en partes materiales, ya que se trata de una realidad indivisible y coherente, una entidad completa en sí misma. Esta idea de la *sustancia simple* del alma tiene implicaciones en la comprensión de la identidad y la naturaleza del ser humano. Tertuliano sostiene que el alma es la esencia de la persona, la parte inmaterial que define su individualidad y que perdura más allá de la existencia terrenal. Al considerar el alma como una sustancia simple, enfatiza su unicidad y su carácter inmutable, lo que le permite situarla en relación y coherencia con su visión de la inmortalidad del alma y su creencia en la continuidad de la identidad personal después de la muerte.²⁰

Esta identidad es, también antes de la muerte, sustancial inmaterial; y si bien es cierto que puede generar confusión con respecto a la afirmación acerca de su corporalidad, debe tenerse en cuenta que para Tertuliano es corpórea toda realidad entitativa. Es cuerpo todo lo que existe y sólo es incorpóreo lo que no existe. Sobre un fundamento de base estoica, la realidad es concebida como un sustrato sustancial corpóreo al que se añaden las cualidades con el fin de la generación de las sustancias

²⁰ *De anima*, XIV, 1: “Singularis alioquin et simplex et de suo tota est, non magis structilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, iam non imortais. Itaque quia non mortales, neque dissolubilis neque divisibilis. Nam et dividi dissolui est et dissolui mori est”.

singulares.²¹ Es en este sentido que se agrega el predicado *cuerpo* a la sustancia cada vez que se entienden las realidades existentes, dejando para el ámbito de la inexistencia a todo aquello que es incorpóreo. Sigue por ejemplo a Cleantes al afirmar que el alma sufre con el cuerpo, y agrega así un argumento más a su favor, siendo de utilidad a su vez para la explicación del sufrimiento del alma cuando se encuentra separada del cuerpo.²²

Estas cuestiones relativas a los debates sobre la naturaleza del alma muestran en parte cómo se ha dado una continuidad de conceptos que la filosofía antigua fue elaborando en su tradición de pensamiento, algunos de los cuales han sido de gran utilidad para el pensamiento cristiano, aunque a su vez tuvieron que ser transformados en cierta medida para dar cuenta de nuevas concepciones respecto de los orígenes trascendentes de determinadas realidades. Así, el tema del origen del alma fue particularmente debatido por Tertuliano frente a las

²¹ *De anima*, V, 2: “Nec illo dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hiparcus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua, ut Empedocles et Critias ex sanguine, ut Epicurus ex atomi (si et atomi corpulentias de coito suo cogunt), ut Critolaus et Peropatetici eius ex quinta nescio qua substantia (si et illa corpus, quia corpora includit), sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt”. Cf. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn (1893), 65-66.

²² *De anima*, V, 5: “Item [Cleanthes] corporalium et incorporeum passionum inter se non communicare; porro et animam compiti corpore, cui laeso ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictæ cura angore amore coagrescit per detrimentum socio vigoris, cuius pudorem et pavores per rumore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione”. Cf. E. Buonaiutti, *L’antropologia di Tertulliano*, en: *Ricerche Religiose* 3 (1927) 237.

posiciones del platonismo medio para dar lugar a nuevos aspectos en la configuración de su doctrina.²³

Uno de estos aspectos es la producción a partir de una fuente divina. En *De anima* sostiene que el alma humana es creada directamente por Dios y proviene de una fuente espiritual y divina. Separada y distintiva del cuerpo, no es material ni está sujeta a las limitaciones del mundo físico, sino que posee una naturaleza espiritual y esencialmente inmaterial. Además, afirmaba que el alma es creada en el momento de la concepción de un individuo y se une al cuerpo humano durante el proceso de gestación. Considera por eso que el alma no existe antes de la concepción ni se transmite de los padres a los hijos de forma física, sino que es directamente creada por Dios en ese momento específico. Esta perspectiva sobre el origen divino del alma se basa en su comprensión de la creación y la providencia divina. Para él, el alma humana es una parte especial y única de la creación de Dios, y su origen divino tiene implicaciones en la importancia y la dignidad del ser humano. Esta doctrina refleja su visión de la creación y la providencia divina en relación con la existencia y la identidad del ser humano. En los Padres, la noción de “naturaleza humana” no es filosófica sino mística, designa esa unidad del ser de toda la humanidad.²⁴

²³ J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996, 274.

²⁴ Cf. J. Vives, *Los padres de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1971), 361 ss.

5. Los modelos argumentativos de Tertuliano frente al pensamiento filosófico griego

Tertuliano recurrió a varios modelos argumentativos en su confrontación con la filosofía griega y ellos se encuentran presentes en el pensamiento cristiano posterior. Algunos de los modelos argumentativos son los siguientes:

- Argumento basado en la superioridad de la revelación divina.

- Argumento basado en la contradicción y la incompatibilidad.

- Argumento basado en la insuficiencia de la razón humana.

- Argumento basado en la distinción entre la fe y la filosofía.

Veamos con mayor detenimiento el desarrollo de estos instrumentos argumentativos.

5. a. La superioridad de la revelación divina

El argumento se fundamenta en el dogma que presenta a Cristo y las Sagradas Escrituras como fuente suprema de conocimiento y verdad. El punto de partida sostiene que la filosofía griega, incluyendo la de Platón, es insuficiente y limitada en comparación con la revelación, y por lo tanto, debe ser subordinada a ella. En su explicación, Tertuliano destaca que la revelación divina en Cristo proporciona respuestas claras y definitivas sobre cuestiones

fundamentales, como la naturaleza de Dios, el propósito de la vida humana, el pecado, la redención y la vida eterna. En contraste, la filosofía griega ofrecería para estas cuestiones sólo conjeturas y teorías inciertas. Un ejemplo es la utilización de la referencia bíblica en el pasaje de *Lc* 16, 19-31 como prueba de la corporeidad del alma:

¿Crees que es una imagen aquel final del pobre que se regocija y del rico que se aflige? ¿Y por qué aparece allí el nombre de “Lázaro” si no es algo que ocurre de verdad? Pero, aunque haya de ser tenida por una imagen, será una prueba de la verdad. Pues si el alma no fue irse cuerpo, la imagen del alma no admitiría la imagen de un cuerpo, ni la Escritura fantasearía hablando de unos miembros corpóreos si realmente ni existían.²⁵

También señala que la revelación divina ofrece una guía moral y ética más sólida y fiable que la filosofía griega, ya que los principios y mandamientos divinos revelados en las Sagradas Escrituras son superiores a los códigos morales propuestos por los filósofos griegos, precisamente por provenir de la sabiduría divina. En efecto, el alma es naturalmente buena, en el sentido en que el *bonum* presente en ella es “propiamente natural”, mientras que la presencia del mal es sólo “en cierto modo natural”. Esto se explica por el hecho de haber sido creada con anterioridad al mal,

²⁵ *De anima*, VII, 2: “Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et divitis maerentis? Et quid illic Eleazari nomen, si non in veritate res est? Sed esti imago credenda est, testimonium erit veritatis. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant”.

que proviene del pecado original. Hay por tanto en el alma un bien originario, ontológico, que conforma su estado normal de salud (*sanitas*), y que se encuentra sostenido por una *conscientia Dei*.

Por consiguiente, el mal -salvo el que se añade por la llegada del espíritu maligno- le sucede primero al alma a causa del pecado de origen; es en cierto modo natural, pues, como hemos dicho, la corrupción de la naturaleza es otra naturaleza, que tiene su dios y su padre, que es, por supuesto, el autor mismo de la corrupción; aunque, sin embargo, también el bien está presente en el alma, aquel bien superior, divino, genuino y propiamente natural.²⁶

Además, la revelación divina era accesible para todos, independientemente de su nivel de conocimiento o capacidad intelectual, mientras que la filosofía griega estaba reservada para unos pocos eruditos. Esto reforzaba su hincapié en que la revelación divina era universal y tenía una validez y relevancia para toda la humanidad. El argumento basado en la superioridad de la revelación divina defiende por tanto que la revelación en Cristo y las Sagradas Escrituras supera a la filosofía griega en cuanto a su origen divino, la claridad de sus enseñanzas, la guía moral y su accesibilidad universal.

²⁶ *De anima*, XLI, 1: “Malum igitur animae, praetor quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex origin is vitio antecedit; naturale quodammodo, nam, ut diximus, naturale corruptio alia natura est, haber suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem; ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum, atque germanum et proprie naturale”. Cf. M. C. Steenberg, *Sinful Nature as Second Nature in Tertullian of Carthage*, *Studia Patristica* 46, Berlin 2010, 17-19.

5. b. La insuficiencia de la razón humana

El argumento sostiene que la razón humana es limitada y no puede comprender plenamente los misterios divinos. Si bien es una herramienta valiosa, la razón tiene sus limitaciones inherentes: es subjetiva, está condicionada por las contingencias de la experiencia y puede llevar a conclusiones erróneas debido a la influencia de los prejuicios y los obstáculos cognitivos. En contraste, la verdad divina trasciende la capacidad de la razón. Dios es infinitamente sabio y sus caminos son insondables para la mente humana; por lo tanto, los intentos de la filosofía por comprender a Dios y los misterios divinos a través de la razón serían en gran medida insuficientes por naturaleza:

Así también la explicación del alma <ha sido violentamente sacudida> por medio de las doctrinas filosóficas de hombres que mezclan el agua con el vino: unos niegan que el alma es inmortal, otros afirman que es más que inmortal, otros discuten sobre su sustancia, otros sobre su forma, otros sobre cada una de sus disposiciones; estos derivan su esencia de una parte, [aquellos de otra], estos determinan su desenlace en una dirección, [aquellos en otra].²⁷

A su vez, la razón puede ser engañada y corrompida por la influencia del pecado y las pasiones humanas. En

²⁷ *De anima*, III, 2: “Proinde enim et animae ratio <concusa est> per philosophatas doctrinas hominum miscentes aquas vino: alii immortalem negant animam, alii plus quam immortalem adfirmant, alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant; hi statum eius aliunde <de> ducunt, hi exitum aliorum abducunt”.

lugar de confiar exclusivamente en ella, Tertuliano aboga por la primacía de la fe y la revelación divina, argumentando que la fe, con su fuente en la revelación plasmada en las sagradas Escrituras, era el medio más confiable para obtener un conocimiento genuino de Dios y su voluntad:

Por consiguiente, si algunas doctrinas contaminan de este modo el aire limpio y puro de la verdad con los vapores de la filosofía, tales doctrinas han de ser iluminadas por los cristianos, rebatiendo los argumentos que vienen del origen, esto es, de los filósofos, y contraponiendo las indicaciones precisas que provienen del cielo, esto es, del Señor.²⁸

Este argumento sostiene en definitiva que la razón es restringida, acotada, y no puede comprender plenamente los misterios divinos, y que la filosofía griega, al depender en fundamentaciones de la razón, es insuficiente para alcanzar una comprensión completa de la verdad divina.

5. c. La distinción entre fe y filosofía

El argumento afirma que la fe cristiana y la filosofía son dos ámbitos diferentes y separados. Tertuliano defiende una fe cristiana que entiende como superior a la filosofía griega y sostiene que ambas no deben ser mezcladas ni

²⁸ *De anima*, III, 3: “Si qua igitur in hunc modum de nidoribus philosophiae candidum et Purim aerem veritatis infusant, ea erunt Christianis enubilanda et percutientibus argumentationes originales, id est philosophicas, et opponentibus definitiones caelestes, id est dominicas”.

confundidas, ya que la fe se funda en la revelación divina y en la autoridad de las sagradas Escrituras. La fe, siendo un don de Dios, es dada a los creyentes para tener acceso a un conocimiento profundo y verdadero de Dios y su plan de salvación. La fe se basa en la confianza en Dios y en su revelación, y no depende de la razón o el razonamiento humano.

Por otro lado, Tertuliano insiste en que la filosofía griega es un producto de la razón humana y radica en el esfuerzo intelectual y la especulación filosófica. Reconocía que algunos filósofos griegos habían buscado la verdad y habían hecho contribuciones valiosas, pero en última instancia la filosofía no podía alcanzar la verdad divina de manera completa y definitiva.

En síntesis, este argumento sostiene que la fe cristiana y la filosofía son ámbitos diferentes y no deben superponerse. A través de esta consideración, Tertuliano busca mantener la pureza y la integridad de la fe cristiana y evitar la influencia de la filosofía griega, una intención que sólo es lograda con ciertos matices, ya que en variados pasajes del *De anima* reconoce y adhiere algunos modelos de pensamiento griego, notoriamente del estoicismo.

6. Un pensamiento existencial frente al formalismo griego

Las agudas críticas hacia los sistemas filosóficos griegos son, como vemos, en última instancia un rechazo de las opciones formalistas para dar lugar a una perspectiva de raíz netamente existencial que rescata y valora la experiencia personal del individuo en su integridad sensible y racional.

El énfasis en la experiencia personal, sobre todo en la responsabilidad individual propia de la vida cristiana, se ve reflejado en que cada individuo debe enfrentar decisiones cruciales y vivir de acuerdo con sus convicciones personales. Esta atención a la responsabilidad individual y la importancia de la elección personal son elementos centrales en una filosofía no formalista:

Por consiguiente, entre nosotros lo irascible y lo concupiscible no siempre han de ser considerados procedente de lo irracional, pues estamos seguros de que han transcurrido racionalmente en el Señor. Se indignará Dios racionalmente, por supuesto, con los que debe, y deseará Dios racionalmente aquellas cosas que son dignas de él. Efectivamente, se indignará con el malo y deseará la salvación para el bueno.²⁹

Su pensamiento y su expresión teológica encuentran que la fe cristiana no sólo se basaba en una adhesión intelectual a ciertas creencias, sino que implicaba asimismo una experiencia viva y personal de la presencia y la gracia de Dios en la vida del individuo. La experiencia personal es considerada por tanto como un elemento fundamental para una fe auténtica y genuina, y los creyentes debían tener una relación íntima y personal de su alma con Dios, basada en la experiencia directa de su gracia y amor. No se trataba sólo de una cuestión de conocimiento teórico o doctrinal, sino de una relación viva y transformadora con la fuente

²⁹ *De anima*, XVI, 5: “Igitur apud nos non semper ex irrationalité censenda sunt indignatium et concupiscentium, quae certi sumus in Domino rationaliter decucurrisse, Indignabitur Deus rationaliter, quibus scilicet debet, et concupiscet Deus rationaliter, quae digna sunt ipso, Nam et malo indignabitur et bono concupiscet salutem”.

trascendente. Por eso la insistencia en una fe que debía ser algo vivido y experimentado, y no simplemente teorizado o transmitido de manera intelectual. Creía que la experiencia personal de la gracia divina era esencial para el crecimiento espiritual y la salvación del individuo.

Por otra parte, señala la importancia de la experiencia en el ámbito de la adoración y la participación en los sacramentos cristianos. El encuentro con Dios en la liturgia y la participación en los ritos sacramentales eran momentos de reunión y comunión personal con lo divino. La experiencia personal es por ello un elemento central en la fe cristiana.

Asimismo, reconocía como insoslayable la autenticidad en general y en particular la autenticidad moral. Tertuliano instaba a los cristianos a vivir de manera coherente con sus creencias y a mantener una autenticidad moral en su conducta, teniendo como fundamento la unidad, el bien y la verdad trascendentes/trascendentales que se encuentran impresos ontológicamente en toda criatura:

Pues lo que viene de Dios no tanto se apaga cuanto se oscurece. En efecto, puede oscurecerse, porque no es Dios, no puede apagarse porque viene de Dios. Por tanto, como la luz impedida por algún obstáculo permanece, pero no se manifiesta si es muy grande el espesor del obstáculo, así también el bien que ha quedado oprimido por el mal en el alma, según la entidad de éste último, o permanece totalmente

inactivo, con su integridad oculta o, tras conseguir la libertad, brilla cuanto le es posible.³⁰

La coherencia entre la fe y la vida práctica era esencial para una existencia verdadera y plena. Esta preocupación por la integridad moral puede encontrar resonancia en la filosofía posterior de los padres de la Iglesia, que también enfatiza la importancia de vivir de manera auténtica y responsable. Tertuliano no abordó explícitamente estos conceptos bajo esos términos específicos. Sin embargo, podemos inferir algunas ideas de sus escritos que se relacionan con estos conceptos.

En primer lugar, el énfasis en la importancia de la sinceridad y la coherencia en la vida cristiana. La autenticidad moral se manifestaba en la congruencia entre las creencias y los actos de los creyentes, y los cristianos debían ser verdaderos seguidores de Cristo, viviendo de acuerdo con los principios y enseñanzas morales del Evangelio. La hipocresía y la falta de autenticidad moral eran vistos como obstáculos para el crecimiento espiritual y la propagación efectiva del cristianismo.

Además, debe tenerse presente que defendió encarnizadamente la importancia de la verdad y la veracidad en la fe cristiana. Para él, la autenticidad implicaba la adhesión a la verdad revelada por Dios a través de Jesucristo y las Escrituras. Al rechazar las doctrinas falsas y las interpretaciones erróneas, enfatizando la

³⁰ *De anima*, XLI, 2: “Quod enim a Deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impediū manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppresum pro qualitate eius aut in totum vacat occulta salute aut qua datur radiat inventa libertate”.

necesidad de mantener la pureza y la integridad de la fe, la autenticidad en este sentido implicaba un compromiso inquebrantable con la verdad y la fidelidad a las enseñanzas cristianas.

Un tercer elemento conceptual reconocible es la reflexión sobre la condición humana y la finitud: en relación con la naturaleza humana, el pecado y la finitud, Tertuliano reconoce la fragilidad y las limitaciones de la existencia humana, así como la necesidad de la redención y la esperanza en la vida eterna. Estas reflexiones sobre la condición humana y la lucha existencial con el pecado y la mortalidad tienen resonancia con las preocupaciones existenciales sobre el sentido de la vida y la confrontación con la finitud y la angustia:

En tales condiciones, toda alma permanece inscrita en Adán hasta que sea re-inscripta en Cristo, permaneciendo impura hasta que sea re-inscripta; y pecadora por impura, tomando también sobre sí la ignominia que afecta a la carne por su unión con ella.³¹

Desde la perspectiva de Tertuliano, la condición humana está marcada por la caída y el pecado. Si la humanidad, debido a la desobediencia de Adán y Eva, está atrapada en una condición de pecado y separación de Dios, se trata de un condicionamiento que lleva a la fragilidad, la imperfección y la vulnerabilidad frente a las tentaciones y los errores.

³¹ *De anima*, XL, 1: “Ita omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur; peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate”.

En cuanto a la finitud, rescata una visión escatológica, es decir, centrada en el fin de los tiempos y la vida eterna. La vida en este mundo es transitoria y pasajera en comparación con la vida eterna que espera a los creyentes. Sobresale por tanto la idea de la finitud terrenal como un recordatorio constante de la necesidad de prepararse para la vida futura y de buscar la redención a través de la fe en Cristo.

En este sentido, Tertuliano remarca la importancia de vivir con una conciencia aguda de la fragilidad y la temporalidad de la vida terrenal. Esto implicaba vivir en santidad y fidelidad a los mandamientos divinos, reconociendo la brevedad de nuestro tiempo aquí y la necesidad de asegurar nuestra salvación eterna. En este sentido, sus enseñanzas sobre la unidad del alma son una reflexión sobre la trascendencia y una propuesta a vivir con una perspectiva eterna en medio de la condición contingente. La carne, sujeto primero del *homo* según su lectura de Gn, 1, 26-27; 2, 7, constituye por tanto la *proprietas generalis* del hombre y abre la posibilidad de una antropología en contraste con la dicotomía platónica. Así, Tertuliano sigue en esto a Ireneo y afirma que el hombre no *tiene* carne, sino que *es* carne, siendo el alma un atributo particular, una *partitio specialis* agregada por Dios en la forma de soplo luego de la creación del hombre como carne:

Por lo demás, el alma indivisible, en cuanto inmortal, exige que también se crea que la muerte es indivisible, acaeciéndole indivisiblemente al alma, no como inmortal, sino como indivisible. En cambio, se dividirá la muerte si también se divide el alma, es decir, con un resto de alma destinado a morir cualquier día; de este

modo, permanecerá una porción de muerte con una porción de alma.³²

Finalmente, se ha mencionado su postura crítica hacia el formalismo griego, sobre todo en algunos aspectos de la filosofía y la retórica. En textos del pensamiento filosófico, el formalismo griego se observa centrado excesivamente en la dialéctica y la apariencia externa, descuidando el contenido y la esencia, de acuerdo al contexto doctrinal en el que se inscribe Tertuliano. Más preocupado por la elocuencia y la retórica brillante que por la verdad y la sustancia real, afirma que los filósofos griegos y los oradores se enfocaban demasiado en las apariencias y en impresionar a los demás con su habilidad para argumentar y persuadir, sin prestar suficiente atención a la búsqueda de la verdad y la sabiduría. Si bien puede parecer en un primer momento una declaración demasiado presuntuosa, dada la gran y profunda tradición del pensamiento helénico, debe tenerse en cuenta la intención fuertemente apologética de Tertuliano, en un marco de necesario encauzamiento doctrinal frente a las numerosas herejías a las que combatir, por ejemplo la perspectiva gnóstica de la metempsicosis:

En realidad, no ha surgido hasta hoy bajo el nombre de un hereje una opinión con semejante locura, que rehaga las almas humanas en los animales; pero, por fuerza, hemos mencionado y excluido también este tipo de metempsicosis en cuanto ligado a los anteriores, para

³² *De anima*, LI, 5: “Ceterum anima indivisibilis, ut inmortales, estima mortem indivisibilem exigit credi, non quasi inmortalis, sed quasi indivisibili animae indivisibiliter accidentem. Dividetur autem et mors, si et anima, superfluo scilicet animae quandoque morituro; ita porto mortis cum animae portione remanebit”.

que fuese rechazado, igualmente, que Homero estuvo presente en un pavo lo mismo que Euforbo en Pitágoras; y de este modo, rechazada también esta metempsicosis o metensomatosis, quedase de nuevo abatida la que ha suministrado algo a los herejes.³³

Esta preocupación excesiva por un modo de formalismo y por la forma externa era problemática, ya que podía desviar a las personas de la búsqueda de la sabiduría y la fe cristianas, siendo estas consideradas como un camino hacia la verdad y la verdadera sabiduría, mientras que el formalismo griego era vislumbrado como una distracción que alejaba a las personas de la fe genuina.

Otra crítica al modelo formal griego se dio en el ámbito religioso. Tertuliano observó que los pensadores helénicos eran propensos a la adoración de los dioses y diosas paganos, quienes eran objeto de rituales y prácticas religiosas vacías y meramente externas. En contraste, Tertuliano enfatiza la importancia de la fe viva y la relación personal con Dios, rechazando la magia y las prácticas religiosas reducidas a un sustrato formal meramente ritualístico.

³³ *De anima*, XXXIV, 1: “Nulla quidem in hodiernum dementiae huiusmodi sententia erupit sub nomine haeretico, quae humanas animas refingat in bestias; sed necessarie hanc quoque speciem intulimus et exclusimus ut superioribus cohaerentem, quo perinde in pavo retunderetur Homerus sicut in Pythagoras Euphorbus atque ita hac etiam metempsychosi sive metensomatosi repercussa illa rursus caederetur quae aliquid haereticis sumministravit”.

7. Conclusiones

Tertuliano sostiene, sobre fundamentos estoicos, que el alma es creada por el soplo de Dios, su sustancia es de una especial corporeidad y es inmortal, una, uniforme y racional. Es posible diferenciar en su naturaleza diversas funciones o aspectos, que se encuentran presentes de manera innata para luego ser desarrolladas gradualmente por intermedio de la sensibilidad y el pensamiento. Este aspecto de la percepción sensorial es validado, en contraste con la filosofía platónica, de la cual también critica la doctrina del conocimiento sobre la base de la reminiscencia.

En la segunda parte, el tratado busca resolver el debate de la unión cuerpo-alma. Siempre presente en un cuerpo, el alma queda unida a él en la procreación y, aunque libre, se encuentra siempre sometida al mal, liberándose en el momento de la muerte.

El *De anima* es un texto de gran significado en el ámbito de los primeros escritos que tematizan una teoría psicológica ideada sobre una base cristiana, completamente racional y en cierta medida distanciada del dogma. En lo que refiere a la mayoría de los conceptos vertidos en el tratado, se desconoce hasta qué punto son del propio Tertuliano y cuánto se deriva de los teólogos griegos anteriores. Sus esquemas argumentativos dan cuenta de una fuerte personalidad, que ha sido sostenida por una contundente racionalidad y a la vez una decidida toma de partido por la nueva fe.

Se trata por tanto de un autor que encuadra sus reflexiones en un marco filosófico-teológico para desarrollar las fuentes y los efectos propios de un conjunto sapiencial en parte heredado de la filosofía griega y siempre fundamentado en la revelación cristiana. Como

consecuencia de ello, sobresalen algunos elementos insoslayables que resultan a partir del núcleo de su pensamiento. Uno de ellos es la importancia de la fe y la verdad: Tertuliano enfatizó la relevancia de la fe en Cristo y la necesidad de vivir de acuerdo con los principios y enseñanzas del cristianismo. Para él, la verdad revelada por Dios a través de Jesucristo y las Escrituras era insoslayable, y la adhesión a ella era esencial para la salvación y la vida eterna.

En esta misma línea se encuentran la autenticidad y coherencia: el autor valoró la sinceridad y la autenticidad en la vida cristiana, considerando que los creyentes debían vivir de manera coherente con sus creencias, evitando la hipocresía y el engaño. La autenticidad moral y la congruencia entre las palabras y los actos eran fundamentales para el testimonio y el crecimiento espiritual.

Asimismo, es un elemento basal la lucha contra la herejía y la falsedad: defensor ardiente de la ortodoxia, se opuso firmemente a las herejías y las interpretaciones erróneas. Instaba a los creyentes a mantenerse fieles a la verdad y a rechazar las doctrinas falsas. La pureza y la integridad de la fe eran por tanto una característica que el cristiano debía asumir lo más plenamente posible dentro de los límites de su contingencia y finitud.

Finalmente, es clave en su doctrina la preparación para la vida eterna: Tertuliano tenía una perspectiva escatológica y resaltaba la importancia de vivir con una conciencia aguda de la temporalidad y la finitud de la vida terrenal. Instaba a prepararse para la vida eterna y a buscar la salvación en Cristo, reconociendo la brevedad de nuestra existencia terrenal.

En un mundo cultural signado por las tradiciones de pensamiento y el lenguaje de la cultura griega clásica, el

cristianismo comienza a formar parte de los intereses espirituales de occidente y a finales del siglo II ya cobran relevancia las obras en Latín; así como en Roma se conocen los textos del apologista Minucio Felix, en el norte de África se afianza paulatinamente el nombre y el valor doctrinal de este joven converso de temperamento apasionado, cuyo idealismo lo hará pasar por los extremos del rigorismo espiritual montanista, y cuya antropología intenta ser una superación del espiritualismo platónico, defendiendo la dignidad de la carne y del cuerpo humano, sobre los fundamentos de una teología sacramental y escatológica que será de suma importancia para el desarrollo de la doctrina cristiana en los siglos posteriores.

GERMÁN MASSERDOTTI
Universidad del Salvador
Buenos Aires – Argentina
agmasserdotti@yahoo.com.ar

El pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri y la trilogía *Deus Caritas Est/Spe Salvi/Caritas in Veritate* de Benedicto XVI

Recibido: 15/5/23 Aceptado: 15/7/23

Resumen. La comparación entre el magisterio social de Benedicto XVI en la trilogía *Deus Caritas est/Spe salvi/Caritas in veritate* y el pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri se centra en tres puntos principales: el cumplimiento de manera eclesial del mandamiento del amor al prójimo, la naturaleza renovadora y no sociorevolucionaria del Cristianismo en la vida social y la Doctrina Social de la Iglesia como *caritas in veritate in re sociali*. La coincidencia en materia social entre Benedicto XVI y Carlos Alberto Sacheri se explica por la común remisión a la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, la armonía entre fe y razón y la unidad de la Fe. Estas coincidencias son una eficaz prevención ante las desnaturalizaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, en particular en su versión revolucionaria.

Palabras clave: Benedicto XVI – Carlos Alberto Sacheri – Doctrina Social de la Iglesia – Concilio Vaticano II.

The social thought of Carlos Alberto Sacheri and the trilogy *Deus Caritas Est/Spe Salvi/Caritas in Veritate* of Benedict XVI

Abstract. The comparison between the social magisterium of Benedict XVI in *Deus Caritas est/Spe salvi/Caritas in veritate* trilogy and the social thought of Carlos Alberto Sacheri focuses on three main points: the ecclesial exercise of the commandment of love of neighbour, the renewing and non-socio-revolutionary nature of Christianity in social life and the Church's Social Teaching as *caritas in veritate in re sociali*. The coincidence in social matters between Benedict XVI and Carlos Alberto Sacheri is explained by the common reference to Sacred

Scripture and the Tradition of the Church, the harmony between faith and reason and the unity of Faith. These coincidences are an effective prevention against distortions of the Social Doctrine of the Church, particularly in its revolutionary version.

Keywords: Benedict XVI – Carlos Alberto Sacheri – Church's Social Teaching – Second Vatican Council.

1. Introducción

El reciente fallecimiento del papa Benedicto XVI (16/04/1928-31/12/2022) parece una ocasión propicia para valorar el legado doctrinal que ofreció a la Iglesia y al mundo a comienzos del siglo XXI. Entre tantas temáticas que trató, ahora nos interesa detenernos en la materia social.

En cuanto al estudio, exposición y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI), también resulta importante tener en cuenta el pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri (22/10/1933-22/12/1974). Se trata de un filósofo argentino que forjó una feliz alianza entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, entre el *sensus fidelium* y el Magisterio de la Iglesia.

De esta manera, el objeto del presente trabajo será comparar el pensamiento social de Sacheri con el magisterio social de Benedicto XVI en las cartas

encíclicas *Deus caritas est*¹, *Spe salvi*² y *Caritas in veritate*³. Así podrá comprobarse la coincidencia de fondo entre ambos.

2. El pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri

“Lo social” en la obra de Carlos Alberto Sacheri ocupa un lugar principal. Basta repasar los títulos de sus escritos⁴ para advertir la cantidad y la calidad de sus

¹ Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

² Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 30 de noviembre de 2007. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.

³ Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

⁴ “Curso de Filosofía Social”, inédito; “[Libertad y sociedad en Fray Mamerto Esquiú](#)”, *Presencia* VII, n° 4, (25-XI-1955): 7-8; Programa de clases y exámenes para un Curso de Filosofía del Derecho, para la Universidad Católica de Mar del Plata, 1964; “[La familia, ¿institución jurídica?](#)”, 1965-1966. Publicado en *Les Cahiers du Droit*, en francés, volumen VII, núm. 2 (1965-1966); luego póstumo en castellano sin indicación de traductor en *Verbo*, Buenos Aires, n° 163 (junio 1976): 12-23; y después en la misma revista, n° 249; “[De la distinction entre éthique et politique](#)”, 1967. “Tiré à part des Actes du Vile. Congrès interaméricain de philosophie”. Les Press de L’Université Laval, Québec; traducción en Sacheri, C. A., *Orden social y esperanza cristiana* (Buenos Aires: Ediciones Escipión, 2014), 77-86; “Función del Estado en la economía social”: [PARTE I](#), n° 75 (octubre 1967, pp.6-

desarrollos basados tanto en la razón natural como en la Revelación divina. Sacheri, en este sentido, puede considerarse un pensador cristiano dado que procuró interpretar la realidad –en este caso, la social– a partir de la armonía y la complementariedad entre las miradas natural y sobrenatural. Se ocupó de temas como el orden social, sus principios y aplicaciones en santo Tomás de Aquino⁵, la

14), [PARTE II](#) n° 76 (noviembre 1967, pp. 17-29) y [PARTE III](#), n° 77 (diciembre de 1967, pp.24-38); “[Estado y educación](#)”, 1968. En *Verbo*, n° 82, junio-julio 1968, pp. 8-22; “[Esperanza cristiana y mesianismos temporales](#)”, 1968. Publicado en Actas del Congreso, y en *Verbo* n° 82, julio de 1968. Luego en *Verbo*, n° 179 diciembre 1977, pp. 1-14 y como “Orden social y esperanza cristiana” en Sacheri, C. A., *Orden social y esperanza cristiana*, Buenos Aires, Ediciones Escipión, 2014; pp.245-250; “Naturaleza humana y relativismo cultural”, *Universitas* 17 (octubre-noviembre de 1970): 48-68; “Sobre el pensamiento utópico”, *Universitas* 17 (octubre-noviembre 1970): 91-96; “[Fray M. Esquiú: su pensamiento social](#)”, 1971. En *Verbo*, n° 109, abril de 1971, pp.9-18; [El orden natural](#) (Buenos Aires: Vórtice, 2021); “[Santo Tomás y el orden social](#)”, *Mikael* n° 5 (1974): 85-97; “[La justicia conmutativa y la reciprocidad en los cambios](#)”, 1974. Ponencia enviada al Congreso Tomista de Génova de la Asociación Internacional Felipe II. Publicada en *Verbo* de España, n° 126/7 (junio-agosto de 1974), se corresponde con esta versión digital. Publicada en *Verbo* de Argentina, n° 245, 1984, p.69; Prólogo a Félix A. Lamas, [Los principios internacionales desde la perspectiva de lo justo concreto](#), Buenos Aires, Forum, 1974.

⁵ “[Santo Tomás y el orden social](#)”, *Mikael* n°5 (1974), 85-97.

cultura⁶, la familia⁷, la educación⁸, el Estado⁹, la economía¹⁰, las ideologías¹¹, el orden internacional¹², el pensamiento social de fray Mamerto Esquiú¹³ y, con rigor a la vez que con una finalidad pedagógica, de la DSI y sus diversas proyecciones en la vida política y económica¹⁴.

3. El magisterio *in re sociali*¹⁵ de Benedicto XVI

En cuanto a la DSI en el magisterio de Benedicto XVI es cierto, por una parte, que la *Caritas in veritate* es un documento pontificio específico sobre la materia social:

⁶ “Naturaleza humana y relativismo cultural”, *Universitas* 17 (octubre-noviembre de 1970): 48-68.

⁷ “[La familia, ¿institución jurídica?](#)”, *Les Cahiers du Droit* volumen VII, núm. 2 (1965-1966), traducido al español en *Verbo* n° 163 (1976): 12-23.

⁸ “[Estado y educación](#)”, *Verbo* n° 82 (1968): 8-22.

⁹ “Función del Estado en la economía social”, *Verbo* (1967) [PARTE I](#), n° 75, 6-14, [PARTE II](#) n° 76, 17-29 y [PARTE III](#), n° 77, 24-38.

¹⁰ “Función del Estado en la economía social”: [PARTE I](#), n° 75 (octubre 1967, pp.6-14), [PARTE II](#) n° 76 (noviembre 1967, pp. 17-29) y [PARTE III](#), n° 77 (diciembre de 1967, pp.24-38).

¹¹ “Sobre el pensamiento utópico”, *Universitas* n° 17 (1970): 91-96; “[Esperanza cristiana y mesianismos temporales](#)”, *Verbo* n° 179 (1977): 1-14.

¹² Prólogo a Félix A. Lamas, [Los principios internacionales desde la perspectiva de lo justo concreto](#), Buenos Aires, Forum, 1974.

¹³ “[Libertad y sociedad en Fray Mamerto Esquiú](#)”, *Presencia* VII, n°4 (1955): 7-8; “[Fray M. Esquiú: su pensamiento social](#)”, *Verbo* n° 109 (1971): 9-18.

¹⁴ [El orden natural](#) (Buenos Aires: Vórtice, 2021).

¹⁵ Como se recordará *infra*, Benedicto XVI define la Doctrina Social de la Iglesia como “*caritas in veritate in re sociali*” (*Caritas in veritate*)

trata sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad –*de humana progressionem in caritate atque veritate*– a propósito de la Carta Encíclica *Populorum progressio*¹⁶ de san Pablo VI que se ocupa, a su vez, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos –*de populorum progressionem promovenda*–. Con todo, tanto en la *Deus Caritas est* como en la *Spe salvi* se encuentran referencias a la materia social.

En la *Deus Caritas est*, su primera carta encíclica, conviene destacar, en primer lugar, que Benedicto XVI utiliza la expresión *Doctrina Social de la Iglesia*¹⁷ en la segunda parte del documento pontificio (*DCE*, 26; 27; 28). En cuanto al uso de estas referencias, en ellas se afirma que “una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia” (*DCE*, 26); que, a propósito de las novedades de las diversas “cuestiones sociales” a lo largo de la historia, “se ha ido desarrollando una doctrina social católica” (*DCE*, 27); que “la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental” en el contexto de la globalización (*DCE*, 27), que ella “no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado” (*DCE*, 28) y, además, que la DSI “argumenta desde

¹⁶ Cf. San Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum progressio*, 26 de marzo de 1967. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

¹⁷ Sobre el uso y justificación de la locución “Doctrina Social de la Iglesia”, puede consultarse Teodoro López, “La Doctrina Social de la Iglesia: balance del posconcilio”, *Scripta Theologica* 22 (1990/3), especialmente 809-822.

la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano” (*DCE*, 28).

En la *Spe Salvi*, la segunda de sus cartas encíclicas, Benedicto XVI plantea la pregunta sobre la naturaleza de la esperanza cristiana que, en cuanto esperanza, es “redención”. Analiza el concepto de esperanza en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva. Precisa que el cristianismo “no traía un mensaje socio-revolucionario” (*SS*, 4). Observa que “Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá”. En realidad, “lo que Jesús había traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transformaba desde dentro la vida y el mundo”. En el mismo sentido “cuando la *Carta a los Hebreos* dice que los cristianos son huéspedes y peregrinos en la tierra, añorando la patria futura (cf. *Hb* 11,13-16; *Flp* 3,20), no remite simplemente a una perspectiva futura, sino que se refiere a algo muy distinto: los cristianos reconocen que la sociedad actual no es su ideal; ellos pertenecen a una sociedad nueva, hacia la cual están en camino y que es anticipada en su peregrinación” (*SS*, 4). Benedicto XVI considera la objeción que se formula contra la esperanza cristiana como individualista. La esperanza cristiana “consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada” (*SS*, 13). Benedicto XVI responde que la concepción cristiana “de la «vida bienaventurada» orientada hacia la comunidad se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo, de maneras muy diferentes

según el contexto histórico y las posibilidades que éste ofrece o excluye” (SS, 15).

Debido al carácter central de la *Caritas in Veritate* este documento en el magisterio social de Benedicto XVI, importa, ahora, ofrecer una visión sumaria del contenido para luego ampliar con textos en la comparación con el pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri. La *Caritas in Veritate*, en una extensa introducción, afirma que:

- la caridad en la verdad “es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (CV, 1);

- que “la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia (CV, 2);

- que “por esta estrecha relación con la verdad, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también las de carácter público” (CV, 3);

- dado que “está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada” (CV, 4);

- que ella es “amor recibido ofrecido” (CV, 5),

- que *caritas in veritate* “es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral” (CV, 6);

- que entre estos criterios orientadores, sobre todo “en una sociedad en vías de globalización” conviene recordar dos de estos criterios: *la justicia* (CV, 6) y el bien común (CV, 7),

- que desea “rendir un homenaje y honrar la memoria del gran pontífice Pablo VI, retomando sus enseñanzas sobre el *desarrollo humano integral* y siguiendo la ruta que han trazado, para actualizarlas en nuestros días”, del mismo

que san Juan Pablo II, en 1987, lo había hecho con la Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987)¹⁸

-que el amor a la verdad –*caritas in veritate*– “es un gran desafío para la Iglesia en un mundo en progresiva y expansiva globalización”.

Habiendo establecido estas ideas en la introducción, Benedicto XVI se detiene en el mensaje de la *Populorum progressio* (Capítulo I); el desarrollo humano en nuestro tiempo (Capítulo II); fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil (Capítulo III); desarrollo de los pueblos, derechos y deberes, ambiente (Capítulo IV); la colaboración de la familia humana (Capítulo V), el desarrollo de los pueblos y la técnica (Capítulo VI) y, finalmente, ofrece una conclusión.

4. El pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri y la trilogía *Deus Caritas est/Spes salvi/Caritas in Veritate* de Benedicto XVI

Debido a la extensión de la materia, nos detendremos en tres puntos principales para formular la comparación entre el pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri y el magisterio social de Benedicto XVI. En ese sentido, resultará útil tener en cuenta algunos núcleos temáticos de cada una de las tres encíclicas.

¹⁸ Cf. San Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987). Disponible en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html [Fecha de consulta: 17 de febrero de 2023].

1. El cumplimiento de manera eclesial del mandamiento del amor al prójimo (DCE, 1).

a. La caridad cristiana. Teniendo presente que “la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*)” y que son “tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra”, Benedicto XVI precisa que, para la Iglesia, “la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia” (DCE, 25a). Por esto “es muy importante que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga todo su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes” (DCE, 31). Es cierto, por una parte, que “la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos” pero, como inmediatamente precisa Benedicto XVI, “esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo” (DCE, 31). De este modo, quienes colaboran en el servicio de la caridad de la Iglesia deben “dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. *Ga* 5, 6). Han de ser, pues, personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo. El criterio inspirador de su actuación debería ser lo que se dice en la *Segunda carta a los Corintios*: «Nos apremia el amor de Cristo» (5, 14)” (DCE, 33).

Sacheri, por su parte, sostiene que “el mensaje de caridad evangélica nuestra ya en las epístolas de San Pablo

su dimensión social”¹⁹. “El signo característico de la vida evangélica –agrega Sacheri– es aquel «¿Mirad cómo se aman!» de los Hechos de los Apóstoles, con el cual los paganos reconocían las consecuencias prácticas de la nueva religión”²⁰. En contraste con el marxismo como “doctrina práctica de la acción revolucionaria”²¹, la doctrina católica “es todo lo opuesto del «odio social». Supone una actitud integradora, armonizadora de todos los sectores en sus legítimos intereses. Parte del respeto de la persona y de sus derechos esenciales, de la vitalidad de las familias, de la coordinación de los grupos intermedios y las asociaciones profesionales. Y todo ello bajo la supervisión del Estado como procurador del bien común y de la Iglesia siempre atenta al bien de las almas”²². “El sentido cristiano de la vida supone un misterio y una vocación a la *mutua conversión* de los hombres en su itinerario personal hacia Dios. En el Nuevo Testamento encontramos la ilustración práctica de esta vocación a la paz, que es signo de auténtico cristianismo, en la actitud de San Pablo frente a la inhumana institución de la esclavitud”²³. En el mismo sentido, Sacheri apunta que la Iglesia “ha afirmado siempre que la solución de los problemas sociales que a todos nos preocupan reside en una *reforma* o *renovación* y nunca en el cambio revolucionario”²⁴. “La renovación cristiana –agrega– está al servicio del hombre en su camino hacia Dios. Para ello hay que operar una reforma intelectual y moral, que transforme

¹⁹ Carlos Alberto Sacheri, *El orden natural*, 21.

²⁰ Ib. 21-22.

²¹ Ib. 73.

²² Ib. 76.

²³ Ib. 86.

²⁴ Ib. 87.

las inteligencias y los corazones. El principio está en *la reforma personal*, y no en el *cambio de estructuras* que también puede ser necesario, pero siempre subordinado a aquél, puesto que son personas de carne y hueso las que animan las «estructuras» o instituciones”²⁵.

En respuesta a quienes sostienen la existencia de una “Iglesia revolucionaria”, Sacheri recuerda que, desde su mismo origen, “la Iglesia aparece en medio del mundo predicando una religión del Amor —«Dios es Amor», dice San Juan en el Evangelio—, de la Caridad, del amor a Dios y al prójimo. (...). El mensaje del cristianismo es un mensaje de *plenitud*. Plenitud humana y sobrenatural, armónicamente conjugadas en la adhesión a un Verdad plena que es el mismo Cristo, el Verbo de Dios encarnado, salvador de los hombres”.

b. La tentación revolucionaria como “solución” a la “cuestión social”. Benedicto XVI advierte que la actividad caritativa cristiana “ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita”. En la modernidad, sobre todo a partir del siglo XIX, la forma más radical de las “filosofías del progreso” es el marxismo. “Una parte de la estrategia marxista es la teoría del empobrecimiento: quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad —afirma— se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al menos hasta cierto punto. Se frena así el potencial revolucionario y, por tanto, se paraliza la

²⁵ Ib. 88.

insurrección hacia un mundo mejor. De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del *statu quo*". El marxismo, entonces, se convierte en una filosofía inhumana. "El hombre que vive en el presente es sacrificado al *Moloc* del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido" (*DCE*, 31b).

2. El Cristianismo no trae un mensaje socio revolucionario (SS, 4).

Por el contrario, "lo que Jesús había traído, habiendo muerto Él mismo en la cruz, era algo totalmente diverso: el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transformaba desde dentro la vida y el mundo". Benedicto XVI ilustra el contraste entre Cristo y los falsos liberadores afirmando que "Jesús no era Espartaco, no era un combatiente por una liberación política como Barrabás o Bar-Kokebá" (SS, 4).

En este sentido Sacheri afirma que ante la gravedad de la crisis "que afecta al mundo contemporáneo en todos sus aspectos y niveles, ciertos sectores de la Iglesia, tanto clérigos como laicos, han formulado planteos y asumido actitudes favorables al llamado «cambio revolucionario», al empleo de la violencia, enarbolando como bandera la *liberación* del hombre de toda injusticia, miseria o dependencia. (...). Este fenómeno plantea un gravísimo

interrogante en la conciencia del cristiano y de todo hombre: ¿Cabe admitir la posibilidad, más aún, conveniencia de una Iglesia Revolucionaria?”²⁶.

Sacheri responde que toda la doctrina de la Iglesia, “en los dos últimos siglos especialmente [se refiere a los siglos XIX y XX], ha rechazado enérgicamente la *tentación de la violencia y el espíritu revolucionario*. (...). Dentro de la confusión actual del lenguaje, «revolución» se contrapone a «evolución» o «reforma». La revolución supone un cambio violento, súbito y total de un sistema de vida y de valores a otro sistema. Para ello el revolucionario comienza a destruir el orden existente, con la ilusión del nuevo orden ideal. Como lo señala Pablo VI en su reciente *Carta al Cardenal Roy*: «La apelación a la utopía es con frecuencia un cómo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas, refugiándose en un mundo imaginario» (14-5-71), n. 37)²⁷. El *realismo católico* es completamente contradictorio con el *utopismo revolucionario* (...). No hay posibilidad de conciliación o colaboración entre ambos”.

A lo señalado se agrega otra razón fundamental. El espíritu revolucionario incluye esencialmente una *voluntad de autonomía*, de autodeterminación, que excluye toda aceptación de una moralidad objetiva, realista, como es la moral cristiana. La voluntad revolucionaria supone la voluntad de erigir un orden *fundado en la voluntad del hombre* y no fundado en el orden divino. (...). Prueba de esto es que todos los mal llamados «cristianos

²⁶ Ib. 85.

²⁷ Sacheri se refiere a Pablo VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens*, 14 de mayo de 1971. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.

revolucionarios» rebajan el mensaje cristiano a un mero *naturalismo social*”²⁸.

3. La Doctrina Social de la Iglesia como “*caritas in veritate in re sociali*” (CV, 5).

En la *Caritas in veritate*, Benedicto XVI se detiene detalladamente en la naturaleza de la DSI. Su pensamiento gira en torno a la definición que ofrece en CV, 5: la DSI es “*caritas in veritate in re sociali*”. La perspectiva cristiana –*veritas*– sobre la materia social –*res sociale*– está motivada por la caridad –*caritas*–. “Por esta estrecha relación con la verdad –precisa Benedicto XVI–, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también las de carácter público. *Sólo en la verdad resplandece la caridad* y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión” (CV, 3).

Sacheri observa que “a medida que las naciones occidentales se iban apartando progresivamente de las convicciones religiosas y de las prácticas morales del catolicismo, la Iglesia fue diagnosticando en forma certera la raíz de los males y puntualizó los principios permanentes de toda auténtica organización social.

Su obra se desarrolló a través de dos medios principales. El uno, teórico, el otro práctico. El instrumento teórico lo constituyó la llamada «Doctrina social de la Iglesia». De esta manera, en la DSI se encuentra “una

²⁸ *El orden natural*, p. 86-87.

síntesis coherente y completa sobre todos los temas del orden social contemporáneo a la luz de los eternos principios del derecho natural y del Evangelio”²⁹.

Como complemento de la DSI como “*caritas in veritate in re sociali*”, debe tenerse en cuenta otro texto de Benedicto XVI. Se trata de CV, 12. A propósito de la ubicación de la *Populorum progressio* de san Pablo VI en el contexto de la Tradición, el papa Ratzinger enseña que “algunas subdivisiones abstractas de la doctrina social de la Iglesia, que aplican a las enseñanzas sociales pontificias categorías extrañas a ella, no contribuyen a clarificarla. No hay dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar, diferentes entre sí, sino *una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*. Es justo señalar las peculiaridades de una u otra Encíclica, de la enseñanza de uno u otro Pontífice, pero sin perder nunca de vista la coherencia de todo el *corpus* doctrinal en su conjunto. Coherencia no significa un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida. La doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo. Eso salvaguarda tanto el carácter permanente como histórico de este «patrimonio» doctrinal que, con sus características específicas, forma parte de la Tradición siempre viva de la Iglesia. La doctrina social está construida sobre el fundamento transmitido por los Apóstoles a los Padres de la Iglesia y acogido y profundizado después por los grandes Doctores cristianos. Esta doctrina se remite en definitiva al hombre nuevo, al «último Adán, Espíritu que da vida» (1 Co 15,45), y que es principio de la caridad que «no pasa nunca» (1 Co 13,8). Ha sido atestiguada por los

²⁹ Ib. 27.

Santos y por cuantos han dado la vida por Cristo Salvador en el campo de la justicia y la paz. En ella se expresa la tarea profética de los Sumos Pontífices de guiar apostólicamente la Iglesia de Cristo y de discernir las nuevas exigencias de la evangelización”.

Como puede apreciarse, se trata de un texto de Benedicto XVI que exigiría un estudio aparte³⁰. Ahora, y debido a la comparación entre su enseñanza en materia social y el pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri, importa destacar la recepción y la interpretación que ofrece el autor argentino de los documentos del Concilio Vaticano II en sintonía con Benedicto XVI en la línea de la “hermenéutica de la renovación en la continuidad”³¹ en el contexto de la profesión de la unidad de la Iglesia³². Según la cita de arriba, Benedicto XVI enseña que “no hay dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar, diferentes entre sí, sino *una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*”. El texto

³⁰ Una aproximación al asunto en Germán Masserdotti, “La continuidad en el tiempo de la Doctrina Social de la Iglesia”, Osservatorio Internazionale Cardinale van Thûan sulla Dottrina Sociale della Chiesa, 12 de septiembre de 2022. Disponible en <https://vanthuanobservatory.com/2022/09/12/la-continuidad-en-el-tiempo-de-la-doctrina-social-de-la-iglesia/>

³¹ Cf. Benedicto XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana”, 22 de diciembre de 2005. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

³² Cf. Germán Masserdotti, “La unidad de la Iglesia en la obra de Carlos Alberto Sacheri. A 25 años de la *Ut unum sint* de san Juan Pablo II”, Espíritu LXIX, n°160 (2020): 457-466. Disponible en <https://revistaespiritu.istomas.org/wp-content/uploads/2021/01/Masserdotti.pdf>

utiliza *pre* o *post* en referencia al Concilio Vaticano II. En este sentido³³, debe resaltarse la presencia de los documentos del Concilio Vaticano II en *El orden natural*. Un lugar destacado lo ocupa la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Además, cita la constitución dogmática *Lumen gentium*, el decreto *Optatam totius*, la declaración *Gravissimum Educationis* y la declaración *Dignitatis Humanae*. En todos los casos, nuestro autor utiliza los textos de modo complementario y en la línea de la continuidad del Magisterio de la Iglesia a lo largo de la historia. Del repaso de las numerosas citas del Concilio Vaticano II en *El orden natural*, se sigue que Sacheri acepta, recibe e incorpora a su pensamiento social el magisterio del Concilio Vaticano II.

En la misma línea de la *hermenéutica de la renovación en la continuidad*, se inscriben las reglas de interpretación que ofrece Sacheri en *El orden natural*.

³³ Una primera aproximación al tema en Germán Masserdotti, “Carlos Sacheri y el Concilio Vaticano II”, *Religión en Libertad*, 10 de noviembre de 2019. <https://www.religionenlibertad.com/opinion/99689595/Carlos-Sacheri-y-el-Concilio-Vaticano-II.html>. Se trata de una versión resumida, adaptada y con agregados del trabajo “Referencias al Magisterio del Concilio Vaticano II para valorar la «hermenéutica de la renovación en la continuidad de la Iglesia» en «El orden natural» de Carlos Alberto Sacheri” presentado en las 7ª Jornadas Sociales en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en la sede de San Miguel de Tucumán (Argentina), realizadas entre el 7 y el 8 de octubre de 2019. También puede consultarse “Carlos Sacheri: doctrina y martirio por la «hermenéutica de la continuidad»”, *Religión en Libertad*, 22 de diciembre de 2017. <https://www.religionenlibertad.com/opinion/61283/carlos-sacheri-doctrina-martirio-por-hermeneutica-continuidad.html>

Allí³⁴, nuestro autor enuncia y explica siete reglas: 1. establecer o restablecer el texto auténtico del pensamiento pontificio; 2. Analizar cuidadosamente las expresiones del Papa; 3. aclarar el texto verificando los textos paralelos en los que el mismo texto ha sido abordado; 4. La interpretación debe ir del todo a la parte y de la parte al todo; 5. considerar las circunstancias en que ha sido originado el documento; 6. distinguir claramente lo doctrinal de lo prudencial y 7. aclarar el texto a la luz de la teología y de la filosofía.

Sacheri ofrece un ejemplo interesante sobre la *renovación* en la continuidad. Observa que “la ordenación profesional por ramas de la producción ha sido una tesis permanente de toda la elaboración de la doctrina pontificia desde León XIII hasta la fecha”. Destaca, en particular, la *Quadragesimo Anno* de Pío XI como “el documento central en esta materia por cuanto expone los principios arquitectónicos del orden socio-económico según los valores cristianos”³⁵. Dicho esto, señala también que “a partir de Juan XXIII los documentos dejan de lado la conflictiva fórmula de «corporación» para salvar el principio mismo, como atestiguan varios pasajes de *Mater et Magistra* en que se refiere al *orden profesional* y a la necesidad de los *cuerpos intermedios*. Lo mismo hacen *Gaudium et spes* y Pablo VI en varios documentos muy recientes. *No hay, pues, modificación en la doctrina* sino tan sólo un leve cambio en su formulación”³⁶.

³⁴ Cf. El orden natural, capítulo 6. Cómo interpretar los documentos pontificios, p. 41-44.

³⁵ Ib. 135.

³⁶ Ib. 135.

5. Algunas conclusiones

Al final de este trabajo, conviene preguntarse cómo se explica el acuerdo de fondo entre el pensamiento social de Sacheri y el magisterio social de Benedicto XVI en la trilogía *Deus caritas est/Spe salvi/Caritas in veritate*.

Podemos consignar algunas conclusiones:

1. Haciendo uso de las palabras del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, podemos decir que, en ambos, la DSI “halla su fundamento esencial en la Revelación bíblica y en la Tradición de la Iglesia”, es decir, de ellas “obtiene la inspiración y la luz para comprender, juzgar y orientar la experiencia humana y la historia. En primer lugar y por encima de todo está el proyecto de Dios sobre la creación y, en particular, sobre la vida y el destino del hombre, llamado a la comunión trinitaria”³⁷.

2. A su vez, tanto en el caso del pensamiento social de Sacheri como del magisterio social de Benedicto XVI “la fe, que acoge la palabra divina y la pone en práctica, interacciona eficazmente con la razón”. De este modo “la inteligencia de la fe, en particular de la fe orientada a la praxis, es estructurada por la razón y se sirve de todas las aportaciones que ésta le ofrece”³⁸.

3. Otro motivo que explica el acuerdo fundamental es la importancia que tiene la unidad de la Iglesia, en particular en lo que se refiere a la fe. La centralidad de la unidad de la Iglesia, tanto en Benedicto XVI como en

³⁷ Pontificio Consejo “Iustitia et Pax” *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 74. Disponible en https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

³⁸ Ib. 75.

Sacheri, se comprueba en la “hermenéutica de la renovación en la continuidad”. Un caso particular de aplicación son los documentos del Concilio Vaticano II.

4. La común inspiración en la Revelación bíblica y la Tradición de la Iglesia y su interacción eficaz con la razón en el contexto de la “hermenéutica de la renovación en la continuidad” previene ante las desnaturalizaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, en particular en su versión revolucionaria.

JAIME MERCANT SIMÓ
Centro de Estudios Teológicos
Mallorca - España
jaume.mercant@bisbatdemallorca.org

Domingo de Soto y la renovación tomista

Recibido: 4/9/23 Aceptado 23/9/23

Resumen: En la España de la primera mitad del siglo XVI se experimentó el fenómeno académico de una renovación teológica de carácter tomista, especialmente en la Universidad de Salamanca. El presente artículo expone el papel que representó el dominico Domingo de Soto en dicha renovación, siguiendo la estela de Francisco de Vitoria. El trabajo está estructurado en tres momentos, correspondientes a tres etapas vitales del Maestro Soto: su conversión personal del nominalismo al tomismo; su labor decisiva a la hora de implantar la doctrina tomasiana en la Universidad del Tormes; y, finalmente, como consecuencia de lo anterior, la consolidación y triunfo del propio tomismo en las cátedras teológicas.

Palabras clave: Domingo de Soto — Tomismo — Escuela de Salamanca — Francisco de Vitoria — Nominalismo — Tomás de Aquino — Suma Teológica

Abstract: In the Spain of the first half of the 16th century, the academic phenomenon of a theological renewal of a Thomistic character was experienced, especially at the University of Salamanca. This article presents the role played by the Dominican Domingo de Soto in this renewal, following in the wake of Francisco de Vitoria. The work is structured in three moments, corresponding to three vital stages of Master Soto: his personal conversion from nominalism to Thomism; his decisive work in implanting the Thomistic doctrine in the University of Tormes; and, finally, because of the above, the consolidation and triumph of Thomism itself in the theological chairs.

Key words: Domingo de Soto — Thomism — School of Salamanca — Francisco de Vitoria — Nominalism — Thomas Aquinas — Summa Theologica

Introducción

El aprecio por santo Tomás de Aquino y su obra teológica no siempre se ha dado en la historia de la filosofía y teología católicas, ni mucho menos de forma constante y homogénea. Ahora bien, si tuviéramos que escoger un momento histórico en el que la doctrina tomasiana ha sido una verdadera *tabla de salvación* para la escolástica y para la Iglesia en general, éste sería, bajo nuestro punto de vista, la época del renacimiento y de los cismas protestantes, en la que, pese a su turbulento devenir, se produce simultáneamente una verdadera *renovación tomista*, la cual no surge por generación espontánea, sino gracias a la labor y esfuerzo intelectual de una serie de ímprobos teólogos, gran parte de los cuales agrupados frecuentemente en la denominada Escuela de Salamanca. Partiendo de este contexto, pues, desarrollaremos la presente exposición, el objeto de la cual versará, desde un punto de vista histórico teológico, sobre una de las figuras capitales, a saber, fray Domingo de Soto, quien, junto con Francisco de Vitoria, llega a ser determinante para la fructuosa consumación de dicha *renovación*.

1. Una conversión personal al tomismo

En el año 1495, nace en la ciudad de Segovia nuestro autor, bautizándolo con el nombre de Francisco. Antes de tomar el hábito dominicano (1524) con el nombre de Domingo, se beneficia de una excelente formación académica, destacando especialmente por su erudición e inteligencia. Los estudios de latinidad los realiza en su ciudad natal. En Alcalá cursa Humanidades (1510-1512) y Artes (1513-1516), siendo Tomás de Villanueva uno de sus

maestros. En el tercer curso de Artes (1516), Soto obtiene el grado de bachiller. Para optar a este título es preciso haber estudiado previamente un curso entero de *Summulae logicales* —normalmente las de Pedro Hispano—, pero también todas las restantes asignaturas de lógica y física preceptivas¹.

Atraído por la corriente nominalista de la época, marcha hacia la Universidad de París. En esta misma ciudad, concretamente en el colegio de Sainte Barbe, cursa el cuarto año de Artes, correspondiente a la *Metafísica*, en donde llega a graduarse como *magister artium* (1517). En esta época formativa, el aún Francisco de Soto tiene a nominalistas por maestros, los cuales, para bien o para mal, lo marcan². Terminado este ciclo filosófico, Soto aprovecha su estancia parisina para continuar con los estudios teológicos. Sin embargo, debido a la precariedad de teólogos en el colegio de Sainte Barbe —en donde predominan los maestros de Artes—, nuestro autor, al igual que muchos de sus compañeros, complementa su formación teológica acudiendo a otros dos centros: el colegio de Montaigu y el de Saint Jacques. En el primero, Soto conoce con toda probabilidad al prestigioso nominalista escocés John Mair³; en el segundo, asiste a las lecciones y entra en contacto con Francisco de Vitoria, quien, en este momento —siguiendo el ejemplo de su maestro Pierre Crockart—⁴,

¹ Cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961), 9-15.

² Cf. Ib. 15-18.

³ Cf. Ib. 18-19; Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Roma: Universidad Gregoriana, 1938): 106-164.

⁴ Cf. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París...*, 258-268.

puede que, pese a explicar en calidad de bachiller sentenciarlo, ya haya reemplazado, como libro de texto —aunque no es seguro—, las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* de santo Tomás⁵. Sea como sea, esta experiencia formativa de Soto con Vitoria resulta un hecho decisivo, sin duda, que no sólo lo precipitará posteriormente a su conversión del nominalismo al tomismo, sino que lo impulsará también a seguir el mismo método vitoriano de renovación teológica y escolástica⁶.

Dicha *conversión tomista* se produce en la misma ciudad parisina, esto es, en el primer año de Teología. El nominalismo es predominante en París, como hemos dicho, pero también está en boga dicha corriente filosófica en otras universidades europeas, como, por ejemplo, la de Alcalá —recordemos, en donde Soto ha estudiado Humanidades y los tres primeros cursos de Artes—, a la cual el mismo Cisneros quiso darle un carácter *moderno* y ecléctico, implantando las tres vías, las dos reales (tomista y escotista)

⁵ Esta es la opinión de Beltrán de Heredia y de Belda Plans. En cambio, Villoslada y Pena González sostienen que no puede saberse si Vitoria leyó las *Sentencias* o la *Suma*. Por su parte, Hernández Martín lo contempla como una posibilidad plausible (cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961, 20; Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 320-321; Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París ...*, 360; Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca: De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid: BAC, 2009, 28; Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria: Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid: BAC, 1995, 42).

⁶ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 20-22.

y la nominalista⁷. Sea como sea, esta etapa nominalista —la de Alcalá-París— es superada por nuestro autor al pasarse, estando aún en París, al realismo tomista; con razón llega a declarar, en su prólogo a la *Isagoge* de Porfirio (1543), “[nos] *inter nominales nati sumus, interque reales nutriti*”⁸. En efecto, nuestro autor termina renegando del nominalismo, en el cual intelectualmente nació, para pasar a una concepción filosófica realista, en concreto, al realismo moderado de los tomistas, y no al exagerado de los escotistas.

Pese a todo lo antedicho, debe quedar claro que, desde su *conversión tomista*, el rechazo formal y explícito de Soto al nominalismo es categórico y enérgico, con tintes incluso apologéticos, como demuestran los graves calificativos que brinda a los nominales: *tempestas sophismatum, monstrorum turba* o *barathrum sophismatum*⁹.

En los primeros meses de su tercer curso de Teología en París (1519-1520), nuestro autor decide inesperadamente retornar a España, en concreto a Alcalá¹⁰.

⁷ Cf. Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española: desde la época romana hasta fines del siglo XVII* (Madrid: BAC, 1971):326-327.

⁸ Cf. DOMINICUS DE SOTO, *In Porphyrii Isagogen commentaria*, q. 1 super pról., (Venecia: Hermanos Domingo Guerraeo y Juan Bautista, 1587): 28.

⁹ Cf. Guillermo FRAILE, “Del humanismo a la Ilustración” en Guillermo FRAILE, Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía* (Madrid: BAC, 2011, vol. III): 417-418; FRAILE, *Historia de la filosofía española*, 338.

¹⁰ Para profundizar acerca de la presencia de Domingo de Soto en Alcalá, tanto como alumno como docente, cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, “El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá”, *Ciencia Tomista* 43 (1931): 357-373; 44 (1931): 28-54.

Soto ingresa como colegial de San Ildefonso (1519), en donde termina los cursos teológicos, teniendo por maestro al virtuoso y erudito Pedro Ciruelo, que ostenta la cátedra de prima de santo Tomás. En el año 1524, Soto decide repentinamente partir de Alcalá, dirigiéndose al monasterio de Montserrat, impulsado por la vocación religiosa. Allí, uno de los monjes, al cual le confía sus nuevas inquietudes, le recomienda que no entre en su orden, pues esto supondría el desperdicio de su talento y capacidad intelectuales. En consecuencia, le recomienda que ingrese en la Orden de los Predicadores, y así lo hace. El verano del mismo año, Francisco de Soto solicita la entrada en el convento dominicano de San Pablo (Burgos); el 23 de julio de 1525 hace la profesión religiosa, adoptando el nombre de Domingo, trasladándose, a partir de 1526 a Salamanca¹¹.

Antes de llegar a catedrático de vísperas, nuestro autor desarrolla su labor docente en el convento salmantino de San Esteban. Por aquellos años, Domingo coincide en Salamanca con Francisco de Vitoria, su antiguo maestro parisino de Saint Jacques; recordemos que el Burgalés gana en propiedad la cátedra de prima en 1526, y la conserva hasta su fallecimiento en 1546. Al respecto, el curso 1531-1532 es importante; Soto ejerce de suplente de Vitoria en su cátedra por enfermedad —no sin antes acudir humildemente a sus lecciones a escucharlo—, explicando la primera parte de la *Summa*, lo que le permite darse más a conocer entre el alumnado y el profesorado de la Universidad del Tormes¹². Posteriormente, como harán también otros profesores, suplirá Soto a Vitoria en alguna

¹¹ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 65.

¹² Cf. Ib.70-71.

ocasión debido a su delicada salud. Como muestra de estas suplencias tenemos, por ejemplo, las notas del bachiller Trigo, correspondientes al comentario a las cuestiones *De iustitia* (qq. 119-122).¹³

Quien ocupaba esta última cátedra, Bernardino Vázquez de Oropesa, fallece en el año 1532, dejándola vacante. Es entonces cuando Domingo de Soto se presenta como candidato a la misma, y la termina ganando en propiedad, derecho que queda confirmado definitivamente cuando, siendo todavía bachiller, cumple en tiempo y forma con los requisitos académicos, esto es, cuando consigue licenciarse en Teología el 14 de noviembre de 1532, adquiriendo el grado de doctor el 8 de diciembre del mismo año. A partir de entonces, fray Domingo estará vinculado a la Universidad de Salamanca hasta el fin de sus días. En cuanto a la cátedra de vísperas, ésta la conservará hasta 1549¹⁴, hecho que podríamos considerar decisivo en la historia del tomismo.

2. La renovación tomista en Salamanca

Por lo que se refiere a la actividad docente de nuestro autor, es menester contextualizar la situación académica del momento si queremos comprender bien el método tomista

¹³ Así lo escribe Francisco Trigo *in margine codicis*: “Hanc quaestionem [119] et tres sequentes legit magister [Dominicus de] Soto. Ego illas non audivi, sed accepi ab alio” (FRANCISCUS DE VITORIA [DOMINICUS DE SOTO], *De iustitia*, q. 119, art. 1, en FRANCISCUS DE VITORIA, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*, Edición preparada por Vicente BELTRÁN HEREDIA, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, vol. V, 267 nota 1).

¹⁴ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*: 68-73.

que desarrolló en general, y en su tratado *De iustitia et iure* en particular. En teoría, en las cátedras mayores salmantinas de prima y vísperas deben exponerse los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Sin embargo, esto no quiere decir que el magisterio del Aquinate no esté presente; al contrario. Desde hace años, en todas partes —especialmente en el ámbito dominicano—, se ha ido tomando la *Summa* como obra de referencia, entre otras razones, gracias al impulso que dan los *Comentarios* del cardenal Cayetano o el capítulo general de los dominicos (1505), que insistió en explicar *in via sancti Thomae*¹⁵. Igual que en Salamanca, el tomismo está presente en Alcalá. Pedro Ciruelo, el antiguo maestro de Soto y autor del primer comentario en español a la *Summa*, explicó ésta y no las *Sentencias*, pese a no ser tomista propiamente hablando, sino, más bien, independiente¹⁶. Asimismo, el cardenal Cisneros, con la reforma de los nuevos Estatutos (1517), además de corregir los excesos nominalistas, pero sin alterar el espíritu de las *tres vías*, implantó la *Summa*, como texto base, en la cátedra complutense de prima¹⁷. Pero en Salamanca mismo, previamente a la llegada de Vitoria, el terreno estaba preparado para la renovación tomista, como se ve, por ejemplo, en Pedro Martínez de Osma, con su *conversión* al tomismo y su antinominalismo, o en su sucesor en la cátedra de prima, Diego de Deza, los cuales crearon las condiciones de posibilidad para ello. Este

¹⁵ Cf. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París...*, 297-301.

¹⁶ Cf. Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 1976 vol. I), 289; vol. II, 95-96.

¹⁷ Cf. Melquiades ANDRÉS MARTÍN, “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.) *et alii*, *Historia de la Iglesia en España* (Madrid: BAC, 1980, vol. III, t. 2), 269-361 [p. 283].

último, desde dicha cátedra siguió fielmente los principios tomasianos; publicó las *Novae defensiones*, que pretendían ser una continuación de las *Defensiones* de Jean Capréolus. Sin embargo, pese a que la *Summa* era una obra de referencia para Deza, él, como Capréolus, no siguieron su estructura, sino, más bien, el comentario de santo Tomás a los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo¹⁸.

Por su parte, así como lo hizo en el colegio Saint Jacques de París y en el de San Gregorio de Valladolid, Vitoria, cuando obtuvo la de prima (1526)¹⁹, sustituyó las *Sentencias*, como libro de texto, por la *Suma Teológica* del Angélico Doctor, excepto en la exposición *De sacramentis*, correspondiente a la parte inacabada de dicha obra; aquí seguía el cuarto libro del Maestro de las *Sentencias*. Este sonado reemplazo provocó al principio ciertas protestas en la Universidad, por ir *contra legem*. No obstante, la innovación de Vitoria se impuso²⁰, por vía fáctica, en su cátedra y también en la de vísperas²¹. Ahora bien, una renovación de los Estatutos de la Universidad, en 1538,

¹⁸ Cf. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, 261-266; 269-273; 287-288.

¹⁹ Sus inmediatos predecesores, después de Diego de Deza (1480-1486), fueron, Juan de Santo Domingo (1486-1507) y Pedro de León (1507-1526) (cf. FRAILE, *Historia de la filosofía española*, 329).

²⁰ La *novedad* de Vitoria estriba no tanto en el contenido doctrinal de sus enseñanzas, sino, más bien, en el método. Éste se constituye no sólo por la implantación de la *Summa* en las lecciones, sino también por la introducción del dictado, hecho que tampoco estará exento de controversia en el Claustro, pero que, gracias a él, nos han llegado las clases magistrales del Buralés, quien nunca publicó una obra en vida (cf. SIMONA LANGELLA, *Teología y ley natural: Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid: BAC, 2011, 65-70).

²¹ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 68.

insiste en que se lean las *Sentencias*, intentando, así, restringir la libertad de cátedra²²; antes de 1538, y con los Estatutos de 1529, el profesor tenía flexibilidad a la hora de compaginar las *Sententiae* y la *Summa*, y de dar preferencia a una obra o a otra en sus lecciones. Vitoria expresa su voluntad de cumplir con las nuevas normas, pero, debido a su delicada salud y al esfuerzo que le supondría preparar todo su sistema magisterial, pide licencia para continuar con la *Summa*, y se la conceden²³. Dicha licencia, no obstante, también termina beneficiando a la cátedra de vísperas, ostentada por Domingo de Soto, puesto que, en este momento, se considera que debe existir una homogeneidad y correlación entre ésta y la de prima; *de facto*, pues, se mantiene la situación anterior en ambas cátedras. De hecho, si repasamos la cronología de los cursos que imparte Soto, entre 1532 y 1549, vemos cómo la *Summa* prácticamente está siempre presente; aquí queremos destacar los cursos 1538-39 (I-II, qq. 90-114), 1540-41 (II-II, qq. 57-122) e incluso 1548-49 (II-II, qq. 57-65). Este último, aunque es impartido por el padre Chaves, en calidad de sustituto de Soto —éste mantiene la cátedra en propiedad, mientras ejerce de perito teólogo del Concilio de Trento—, lo hace según las notas sotianas del curso 1540-41. Nuestro autor, pues, sigue primordialmente el orden y método de la *Suma Teológica*, aunque intenta también, por respeto a los Estatutos, dar cabida a las *Sentencias* de Pedro

²² Cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, O.P.: Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, (Madrid-Valencia: Tipografía Moderna, 1928), 3-6.

²³ Cf. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria: Vida y pensamiento internacionalista*, 78-79.

Lombardo, indicando al inicio de las lecciones las correspondencias y paralelismos textuales²⁴. Sea como sea, y pese a las amonestaciones y a las tentativas de restricción, la adopción del estudio ordenado de la *Summa Theologiae* produce toda una *nueva generación* de escolásticos, como Domingo de Soto, Mancio del Corpus Christi o Melchor Cano; de hecho, este último, cuando sucede a Vitoria en su cátedra, no sólo se encuentra con la lectura de la *Summa*, sino también con el olvido de los antedichos Estatutos²⁵. Podemos decir que Vitoria y, por extensión, su coetáneo Domingo de Soto —desde entonces, ambos nombres estarán ligados, con proyección internacional, en tanto que cofundadores de la Escuela de Salamanca—, desde sus cátedras mayores, no sólo cambian un libro de texto por otro, sino que, renovando la metodología teológica, en Salamanca imprimen verdaderamente un *nuevo estilo* —el denominador común de esta Escuela—²⁶, alejado de la estéril escolástica nominalista²⁷.

²⁴ Cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 105-115.

²⁵ Cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria* (Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro: Labor, 1939), 45.

²⁶ Cf. Juan BELDA PLANS, “Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca”, *Scripta Theologica* 31/2 (1999): 367-411.

²⁷ En efecto, lo que asevera Teófilo Urdániz de Vitoria lo podemos aplicar *ad pedem litterae* a Soto: “Pero no aportó Vitoria un simple cambio de la lectura del maestro Pedro Lombardo por la de santo Tomás, sino que con él trajo un *nuevo estilo* en la exposición teológica. Sus lecciones, en forma de comentario continuo al texto del Angélico, destacan por su sobriedad, concisión y lucidez. En ellas desaparecen las estériles discusiones y sutilezas dialécticas de la escolástica nominalista y se hacen aplicaciones de las doctrinas del Aquinate a problemas vivos y de palpitante actualidad. Vitoria es en verdad reformador no sólo de

En definitiva, los frutos de esta *renovación tomista* se materializarán jurídicamente en Salamanca, en 1561, con la reforma de los Estatutos de Diego de Covarrubias²⁸. Sin embargo, en tiempos de Domingo de Soto, la *institucionalización tomista* es ya una realidad (preestatutaria); de hecho, los profesores de las cátedras mayores de prima y vísperas, y también de la menor de Santo Tomás, exponen la totalidad de la *Summa*²⁹.

3. La lucha por el tomismo y el método escolástico

El año 1545 supone un antes y un después en la vida y obra de nuestro autor; el emperador Carlos V le

la letra o método exterior, sino del espíritu y orientación del pensamiento teológico” (Teófilo URDÁNOZ, “Francisco de Vitoria: Su vida; su personalidad científica y su influencia; sus obras”, en FRANCISCUS DE VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, Madrid: BAC, 1960, 1-107 [p. 25]).

²⁸ Cf. Luis ALONSO GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia* (Madrid: Imprenta Católica, 1930), 124-128.

²⁹ Cf. José BARRIENTOS GARCÍA, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca* (Madrid: Ediciones Escorialenses, 1996), 30-38; José BARRIENTOS GARCÍA, “La teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII”, en Luis Enrique RODRÍGUEZ SAN PEDRO BEZARES, Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (coords.) *et alii*, *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003), 51-96 [pp. 57-701]; Simona LANGELLA, *Teología y ley natural: Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria* (Madrid: BAC, 2011), 59-65; *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos* (Salamanca: San Esteban, 2013), 25-93.

encomienda participar como perito teólogo en el Concilio de Trento, como alternativa a Vitoria —éste no puede asistir por razones de salud—, y así lo hace hasta el final de la primera fase del mismo (1547), juntamente con un gran número de obispos, canonistas, diplomáticos y teólogos españoles, destacando entre ellos los dominicos³⁰, como Bartolomé de Carranza³¹, gracias a los cuales podemos hablar de un verdadero *triunfo de santo Tomás* en Trento³².

Domingo de Soto, aunque mantiene en propiedad la cátedra de vísperas, abandona la vida universitaria y el convento de San Esteban para dedicarse a las labores conciliares. En esta etapa sinodal es cuando el Maestro Soto se hace verdaderamente célebre en toda la cristiandad, por su profundidad teológica —especialmente en todo lo tocante a las cuestiones acerca de la gracia y de la justificación—, su claridad de ideas y también su altísima habilidad dialéctica. Asimismo, las labores conciliares le sirven a nuestro teólogo para defender exitosamente la teología escolástica, e implícitamente el tomismo, ante la línea humanistorenacentista que mantienen algunos peritos y obispos, los cuales, queriendo potenciar el estudio de la Sagrada Escritura, proponen suprimir el sistema

³⁰ Cf. Venancio DIEGO CARRO, *Los dominicos y el Concilio de Trento: estudio histórico-teológico del Concilio y de la aportación de la Orden Dominicana*, Salamanca: Imprenta Calatrava, 1948.

³¹ Cf. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, “El concilio de Trento, Domingo de Soto y el arzobispo Carranza”, en Mariano CUESTA DOMINGO (coord.), *Domingo de Soto en su mundo*, Segovia: Caja Segovia, 2008, 125-148. Para consultar de la lista de todos los españoles asistentes, cf. Constancio GUTIÉRREZ, *Espanoles en Trento* (Valladolid: CSIC, 1951), 1038.

³² Cf. DIEGO CARRO, *Los dominicos y el Concilio de Trento...*, 133-137.

escolástico en la formación de los religiosos³³. Anteriormente, Vitoria criticaba a aquéllos que pretendían hacer un *saltus* desde Homero a la teología, desarrollando ésta a partir de la gramática: “*Erasmus ex grammatica fecit se theologum*”³⁴. En la misma línea antierasmista se sitúa Soto en el Concilio de Trento³⁵, como demuestra en el prólogo de su magnífica obra teológica *De natura et gratia* —13 ediciones en el siglo XVI—³⁶, denunciando que son muchos los católicos —aquí se refiere a los humanistas y erasmistas—³⁷ que, a la hora de elaborar una doctrina teológica, negligén los grandes maestros del cristianismo, centrándose excesivamente en el estudio de las lenguas. Este mal —sostiene Soto, dirigiéndose al Papa— proviene del odio de los luteranos a la escolástica; éstos consideran a los teólogos escolásticos una peste pública (*publica*

³³ Cf. Juan BELDA PLANS, “Domingo de Soto y la defensa de la teología escolástica en Trento”, *Scripta Theologica* 27/2 (1995), 423-458; BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 139-148.

³⁴ A esta cita se refiere Beltrán de Heredia, extrayéndola de un manuscrito de San Esteban de Salamanca, correspondiente a las *Lecturas sobre la Primera parte*, q. 42, art. 1 (cf. FRANCISCUS DE VITORIA, *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*, Edición preparada por Vicente BELTRÁN HEREDIA, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, vol. III, t. 1, p. XXXI).

³⁵ Sobre la visión de nuestro autor acerca de Erasmo, cf. Rafael RAMIS BARCELÓ, “La presencia de Erasmo en las obras de Vitoria y Soto”, *Relectiones* 5 (2018): 93-114 [pp. 99-111].

³⁶ Cf. DOMINICUS DE SOTO, *De natura et gratia*, Edición facsimilar (París, 1549), Ridgewood: Gregg, 1965; Lorenzo JIMÉNEZ PATÓN, «*De natura et gratia* de Domingo de Soto en la Controversia luterana», *Communio* 27/2-3 (1994), 187-230; 28/2-3 (1995), 261-304; 29/2-3 (1996), 273-336; 30/2-3 (1997), 275-309.

³⁷ Cf. Venancio DIEGO CARRO, “Domingo de Soto y la España imperial”, *Estudios Segovianos* 13/37-39 (1961), pp. 5-26 [pp. 18-19].

pernicijs), como en la fábula de Demóstenes, en las que los perros pastores también se hacen odiosos a los lobos. Por este motivo —le dice al Papa—, este mal —la propagación de las ideas luteranas que desprecian la escolástica a favor de la fascinación lingüística— no podrá erradicarse hasta que se aplique en las universidades católicas un remedio público. Con esto, Soto no quiere decir que el cultivo de las lenguas antiguas no sea útil para la comprensión de las Sagradas Escrituras —él mismo promocionará, en el último periodo de su vida, la fundación de los colegios de Gramática y Trilingüe en Salamanca—³⁸, ni tampoco niega que sea necesario purificar la escolástica de los actuales sofismas y simplezas³⁹. Sin embargo —sostiene—, la escolástica no debe destruirse; en todo caso, *reformarse*, del mismo modo que una sencilla dolencia en un ojo no merece su enucleación, cuando éste puede sanarlo el oftalmólogo con un colirio. Concluye nuestro autor, en este pasaje del *De natura et gratia*, que, si no se aplica una rápida y efectiva solución, empezarán a proliferar teólogos de nombre y muy pocos verdaderos⁴⁰. Sin duda, aquí fray Domingo tiene *in mente* una reforma escolástica inspirada en la doctrina tomasiana, como demuestran sus propias obras y la promoción tomista que lleva a cabo en Salamanca.

Como muestra de lo que estamos diciendo, Domingo de Soto opta firmemente, de hecho, por elaborar su célebre tratado *De iustitia et iure* según el estilo

³⁸ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 317-331.

³⁹ Jaime BRUFAU PRATS, “Humanismo y derecho en Domingo de Soto”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 2/2 (1962), pp. 333-347 [pp. 337-338].

⁴⁰ Cf. DOMINICUS DE SOTO, *De natura et gratia*, lib. I, praef.

escolástico (*scholastico stylo*); así lo afirma en el prólogo⁴¹. Ahora bien, donde encontramos una valoración contundente de dicho estilo y una depreciación sarcástica del humanismo es en la introducción de su relección *De ratione tegendi et detegendi secretum*; el *estilo vivo* de una relección se lo permite. En dicha obra, pues, fray Domingo advierte que su estilo será el escolástico y aristotélico (*scholasticus et peripateticus*), que es —dice— a todas luces más clarificador para alcanzar y exponer la verdad (*ad veritatem vestigandam et disserendam lucidior est*). Añade que esta opción por dicho método la hace a riesgo de parecer *bárbaro* a los ojos de los *latinísimos* oradores humanistas; el latín de nuestro autor es sencillo, pero límpido⁴². Sin embargo —concluye Domingo—, dichos latinistas nunca podrán definir nada perspicuamente ni razonar eficazmente desde los principios⁴³.

A modo de conclusión

Posteriormente, tras dimitir de confesor imperial y después de haber participado en las célebres Juntas de Valladolid, de vuelta a Salamanca, los alumnos más veteranos de la Universidad, llenos de admiración y respeto por Soto y su doctrina tomista, promueven algo inédito, esto es, que se le conceda, por aclamación y sin opositar, la

⁴¹ Cf. DOMINICUS DE SOTO, *De iustitia et iure*, Proemium.

⁴² No sólo no es como el de los humanistas, sino que tampoco es ciceroniano como el de Melchor Cano, tal como apunta Viel: cf. Aimé VIEL, “Dominique Soto 1494-1560: étude historico-doctrinale”, *Revue Thomiste* 13 (1905): 174-193 [p. 192].

⁴³ Cf. DOMINICUS DE SOTO, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, pról.

cátedra de prima, al haber ésta quedado vacante debido a la consagración episcopal de Melchor Cano, hasta este momento su titular. Tras este respaldo unánime, en el año 1552, Soto toma posesión de dicha cátedra⁴⁴.

Un año antes de morir Soto en 1560 y conseguida su ansiada jubilación, el dominico Juan de la Peña y el agustino Juan de Guevara se disputan el puesto de *catedrático sustituto* de la cátedra de prima, la cual sigue siendo propiedad de nuestro autor. En este momento se produce una polémica, a raíz de la cual podemos constatar hasta qué punto el tomismo se ha asumido en Salamanca. Fray Domingo, llevado por el celo por su estimada cátedra, interviene dando su opinión a favor del Dominico, yendo así en contra de las normas y disposiciones estatutarias, que no permiten al catedrático jubilado que interfiera en el proceso de oposición, ni siquiera dando su opinión acerca de sus preferencias personales. Lo más llamativo de este caso, como ha demostrado José Barrientos⁴⁵, es que el Maestro salmantino considera la cátedra de prima —y también la de vísperas— como si fuese una *cátedra tomista*; lo que no quiere, de hecho, es que un eventual profesor agustino termine no dando, en la susodicha cátedra, la debida importancia a santo Tomás de Aquino. Aún así, ni las constituciones ni los estatutos universitarios de esa época establecen que las cátedras mayores sean específicamente tomistas. La posición de Domingo de Soto al respecto demuestra, por lo tanto, el *triunfo del tomismo*

⁴⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, 275-331.

⁴⁵ Cf. José BARRIENTOS GARCÍA, “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *Ciudad de Dios* 208/2-3 (1995): 727-765 [pp. 741-742].

en dichas cátedras por la vía factual, gracias, en gran medida, a la determinante labor vitoriana y sotiana durante más de tres décadas.

Cátedra
Monseñor Derisi

Selección de ponencias
de la XLVIII Semana
Tomista

IGNACIO ANDEREGGEN

*Universidad Católica Argentina – Universidad
Gregoriana*

andereggen@unigre.it

La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo

Resumen: “Por la Eucaristía se da el complemento de la vida espiritual; y por eso se debe dar a aquellos que son capaces de la perfección segunda, que es por la devoción actual... Hay que entenderlo en cuanto a la *res* del sacramento, que es *la Unidad de la Iglesia*, fuera de la cual no hay salud ni vida”. Las variaciones de la teología progresista no tienden por sí mismas a resolverse en la ortodoxia; y esta no puede substancialmente imponerse en el conjunto de la Iglesia sin una labor magisterial a todos los niveles que atienda a la configuración de la sociedad moderna, en la cual no basta que los gobernantes y el pueblo simple conozcan la verdad, sino que se requiere hoy la ardua iluminación teológica, filosófica, espiritual de las clases dirigentes, de los universitarios y sus instituciones, de la cultura y sus principales artífices. No puede reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas —en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Pero “la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”. Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomista, con su armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia.

La unidad de la Iglesia en Santo Tomás

Todos sabemos que la Unidad es una nota esencial objeto de fe explícita, pero que en la perspectiva actual no

resulta clara, no solamente por la división de las confesiones cristianas, sino también y, sobre todo, por las formas divergentes de pensamiento en el interior de la Iglesia Católica, que es Una. En su *Comentario a la Carta a los Efesios*, siguiendo la inspiración de su gran maestro San Agustín, el Aquinate manifiesta cómo esta Unidad es esencial no solamente a la fe como hábito en un sujeto, sino que está constituida intrínsecamente sobre el fundamento de “una sola fe” en la Iglesia.¹ La fe supone la inteligencia y la perfecciona, y no cambia su naturaleza. Por eso la fe, así como su derivado, la ciencia teológica, contiene intrínsecamente conocimientos y hábitos naturales, especialmente metafísicos, que implican unidad natural epistémica. Si es legítima, por naturaleza, una cierta diversidad cultural a nivel de los símbolos sensibles necesarios para el ejercicio del conocimiento intelectual natural y sobrenatural y para su expresión, en su nivel más profundo, científico, metafísico, teológico y de fe, la cultura es una, como reflejo de la Unidad de Dios. El Verbo de Dios perfecciona con esta unidad su humanidad y su Cuerpo, la Iglesia.

Hay una profunda conexión entre la Eucaristía y la Unidad de la Iglesia, que es lo principal de esta. “Por el Bautismo se da el primer acto de la vida espiritual, y por eso es de necesidad para la salvación; de lo cual se sigue que se debe dar a los niños, pero por la Eucaristía se da el complemento de la vida espiritual; y por eso se debe dar a aquellos que son capaces de la perfección segunda, que es por la devoción actual... Hay que entenderlo en cuanto a la *res* del sacramento, que es *la Unidad de la Iglesia*, fuera de

¹ *Super Eph.*, cap. 4 l. 1.2 n.199: “Lex eius est una. Lex enim Ecclesiae est lex fidei.”

la cual no hay salud ni vida, y no en cuanto a la manducación sacramental.”²

El progresismo contemporáneo y la unidad

El problema de la Unidad de la Iglesia para el progresismo contemporáneo es ante todo cultural y filosófico. Su fundamentación filosófica no le permite elevarse por encima del pluralismo cultural crecientemente divergente y complejo, sobre todo en su raíz filosófica. Además de la ignorancia y la soberbia señaladas por San Pio X (*Pascendi*) respecto del modernismo, y comunes entre el tradicionalismo y el progresismo, el vicio más destacado de este resulta ser la acedia, la tristeza de las cosas espirituales. Por ejemplo, tristeza de la profundidad filosófica y teológica del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el cual muchas veces excede la capacidad espiritual y/o especulativa de quienes se enfrentan con él, sin que tengan la humildad suficiente para reconocerlo. Este vicio engendra a su vez un profundo problema epistemológico, que consiste principalmente en la invasión indebida de los campos filosóficos sin poseer la capacidad y preparación adecuadas, no solamente en el ámbito de la filosofía tomista y escolástica, sino también y especialmente en el de la filosofía moderna y contemporánea, conocida con superficialidad y sin captar su propio espíritu.

Aunque no es este siempre el caso. A veces, más gravemente, se asimila la filosofía moderna según su

² *Super Sent.*, lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2.

propio sentido intelectual y espiritual, para reducir los datos de la fe y la Unidad de la Iglesia a estos, produciéndose un cambio substancial en aquello que es entendido con los términos “fe” e “Iglesia”. La unidad adquiere sentido dialéctico, conteniendo en sí la división y oposición. Un fenómeno semejante encontraremos en el tradicionalismo. Este cambio no es nuevo, tiene claros antecedentes en los principales filósofos que siguen inspirando, consciente o inconscientemente, el progresismo teológico contemporáneo, como, por ejemplo, G.W.F. Hegel, quien después de haber sido revolucionario, terminó como conservador.

Reportaremos solo dos ejemplos de lo afirmado en la figura de dos filósofos, el suizo Peter Henrici, S.J. y el belga Jean Ladrière, conectados objetivamente, a través de la Universidad Católica de Lovaina y su clima cultural en la segunda mitad del siglo XX. La Unidad de la Iglesia para el progresismo, continuador del modernismo, no es otra cosa que su identificación con el mundo, el devenir de la realidad temporal, la cultura y el pensamiento moderno reducido a su expresión filosófica dominante. Si el progresismo reconoce el lugar de la gracia frente a la razón y sus expresiones verbales, y sobre todo la ley reducida a la letra que mata, transforma profundamente el significado de la gracia al reducirla a una experiencia espiritual identificada con la pseudo mística natural irracional y oscura, manifestada la actitud espiritual del protestantismo (liberal), y en el pensamiento de Heidegger, del existencialismo en general, y del posmodernismo.

La transformación del significado de la gracia tiene profundas consecuencias en la comprensión de la vida cristiana, y de la relación de la misma gracia con la ley

natural y evangélica. El Aquinate enseña que la Ley Nueva es esencialmente la gracia del Espíritu Santo y solo secundariamente el texto escrito. Esta proporción se guarda también en la relación entre la gracia y los textos y aspectos externos de la tradición. El influjo protestante directo e indirecto en la teología católica tiende a engendrar así el resultado de una actitud simbiótica con la modernidad expresada sintéticamente en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, especialmente cuando explica la relación entre experiencia y razón (incluyendo “la religión dentro de los límites de la mera razón”).

Afirma Peter Henrici: “En mi opinión, Blondel es el filósofo del Vaticano II, sobre todo por su convicción de que existe una verdadera interpenetración entre la realidad terrena y la gracia divina. La modernidad no es para él un adversario a combatir, sino un acceso al cristianismo”³. Por modernidad entendía la línea filosófica principalmente dominante de esta. No solamente a Blondel se atribuye la función de apoyar filosóficamente el Concilio Vaticano II, sino también a otro autor francés considerado como tomista, Jacques Maritain. No hace falta aquí entrar en la discusión de este punto ampliamente debatido. Sí hay que señalar que en los temas fundamentales el texto del Concilio se distancia conscientemente de su posición.

Por otro lado, Jean Ladrière considera que “la fe cristiana se expresa en el mundo, aunque sea irreductible a él. Ella no es del mundo sino el lugar donde se construye el

³ PETER HENRICI: «Sulle tracce di Maurice Blondel, la Chiesa guarda al futuro» <https://www.avvenire.it/agora/pagine/peter-henrici-intervista> (2023).

sentido del mundo.”⁴ Se trata de la fe al servicio de la secularización contemporánea, heredera del liberalismo de los siglos XIX y XX. “La relación entre el mundo y la fe se hace por la mediación del devenir del mundo. Incluso teniendo una dinámica trascendente, irreductible al mundo, la dinámica histórica e instauradora de la salvación se despliega a través de la instauración mundana, en plena secularidad. La mediación cultural, en su potencia creadora y su historicidad propia, constituye así el *lugar* de la fe. No se encuentra la fe sino en el esfuerzo creador de la cultura, que prolonga la creatividad de la naturaleza. En resumen, mostrando que la experiencia histórica es positivamente constitutiva de la auto-interpretación de la fe, Ladrière puso los lineamientos de una *teología de la cultura* apta para esbozar una *teología de la modernidad* para la cual la experiencia histórica, que sucedió a la del cristianismo antiguo y medieval, y que continúa ante nuestros ojos, puede también ser considerada como un auténtico “medio divino [*milieu divin*, cf. Teilhard de Chardin] en vías de instauración.”⁵

No podemos dejar de mencionar, por otro lado, las influyentes aperturas a la base filosófica moderna del idealismo alemán de autores como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, responsables de la difusión de la vulgata filosófica más influyente en la teología contemporánea, e identificados, sin fundamento textual ni histórico, con la doctrina del Concilio Vaticano II. Para una amplia fundamentación de este tema, se puede consultar

⁴ Cf. LOUIS PERRON, *Une théologie de la modernité, l'apport de Jean Ladrière à l'intelligence du christianisme contemporain*, Revue Théologique de Louvain, 53 (2022) 172-195, 177.

⁵ Ibid. 193-194

mi libro *Theologia Moderna, raíces filosóficas*, Roma-Madrid.Buenos Aires 2019.

El tradicionalismo contemporáneo y la unidad

Sorprendentemente, encontraremos puntos de contacto importantes, a la luz de un análisis teológico profundo, entre el progresismo y el tradicionalismo contemporáneos, sobre todo en la versión más reciente de este último que tiende a englobar y manipular el tradicionalismo “tradicional” para sus fines. El defecto dominante en el tradicionalismo, más que en la apariencia del progresismo, que a veces se presenta bajo la especie de humildad, es la soberbia, con la cual se pretende juzgar acerca de lo que excede las propias capacidades. Si en el progresismo prevalece la invasión del campo filosófico por parte de los teólogos (aunque encontramos también el fenómeno inverso, sobre todo en los casos de Maurice Blondel, Jean Ladrière y Jacques Maritain), en el tradicionalismo sucede prevalentemente lo contrario: personas sin la preparación específica académica en el campo teológico pretenden juzgar sobre cuestiones que requieren un conocimiento histórico, especulativo y espiritual del que carecen suficientemente, sea en el caso de laicos, filósofos o incluso profesionales de otras áreas a veces muy celosos de su propio ámbito académico, y también eclesiásticos, presbíteros y obispos que no han estudiado la teología suficientemente, en modo académico, obteniendo los grados correspondientes. Si la ley de la Iglesia (c. 378 n.5 CIC) indica que los obispos deben tener, en lo posible, el doctorado en Teología es por la necesidad del sacramento del Orden, en cuanto hace presente a Cristo Cabeza, de expresar y conducir en modo teórico y práctico, en el contexto de una determinada

cultura —sobre todo moderna—, favorable o no, la conexión de la vida entera, personal y social con El, sea en modo positivo, sea en modo negativo por contraste. Lejos está el título por sí solo, sin embargo, de ser suficiente.

El problema epistemológico, cuando está presente, se traduce en una acción política y pública intraeclesial irresponsable, no solamente reduciendo, a veces, la teología a periodismo, sino también incurriendo en el mismo defecto progresista moderno de la primacía de la praxis. A diferencia de la actitud progresista prevalece aquí una actitud anti mística más moderna de lo que a primera vista aparece. La contracción práctica de los misterios a liturgia, de la liturgia a su expresión externa, la conexión inmediata e incorrectamente deductiva de la liturgia con la fe reducida a su expresión dogmática, corresponden a este fenómeno. Así como Santo Tomás enseña que no es el texto de la Escritura el centro de la Ley Nueva, sino la gracia del Espíritu Santo,⁶ así tampoco son los textos o ritos de la Tradición el corazón de esta, sino la misma gracia del Espíritu Santo. El olvido de esta verdad lleva a los cristianos, según San Agustín citado por el Aquinate, a una condición peor que la de los judíos.⁷ El tradicionalismo por este camino presenta rasgos comunes con el protestantismo y el racionalismo modernos.

El tradicionalismo actual se distingue en *dos versiones* conectadas entre sí con distinta voluntariedad. La primera, originada en la posición de M. Lefebvre evoluciona desde un rechazo selectivo de algunas afirmaciones del Concilio Vaticano II (en el cual

⁶ S.Th. I-II, 106, 1

⁷ S.Th. I-II, 107, 4

participó, firmando los documentos) a un radicalismo contrario al auténtico sentido de la fe, con el cual no solamente se cree en la Iglesia, sino también en el *sacramento del Orden Sagrado*, del cual el Concilio mismo es una expresión principal. Esta posición se extrema hasta llegar a la sorprendente declaración del Distrito América del Sur de la Fraternidad San Pio X que pretende transmitir la ‘posición católica pura’: “La postura de la Fraternidad San Pío X sobre la Misa de Pablo VI se mantuvo siempre igual, y fue clarísima: la Misa Nueva es intrínsecamente mala, no es un rito católico, y lleva a perder la fe. Nuestro venerado fundador, Monseñor Lefebvre, —de los pocos que vieron desde el inicio las funestas consecuencias de la nueva Misa, y el único que actuó coherentemente—, no dudó en decir: ‘La Nueva Misa, aún dicha con piedad y con el respeto de las normas litúrgicas (...) está impregnada de espíritu protestante. Esa Misa lleva dentro un veneno pernicioso para la fe’⁸ ‘El ambiente general de protestantización de la Misa hace que hasta los buenos sacerdotes que dicen esa misa corran el riesgo de perder la intención verdadera de hacer lo que hace la Iglesia, por lo cual es posible que cada vez haya más misas inválidas.’⁹ Por eso, ningún sacerdote en nuestra Fraternidad jamás celebrará esa Misa ni la recomendará a las almas a su cargo.”¹⁰

Es claro que estas palabras atentan contra la caridad, y

⁸ MONS. LEFEBVRE “Carta abierta a los católicos perplejos”

⁹ Conferencia en Écône, 25 de octubre de 1979.

¹⁰ Comunicado Distrito América del Sur: En respuesta al padre Federico Highton Febrero 09, 2022, en <https://centroamerica.fsspx.org/es/news-events/news/comunicado-distrito-am%C3%A9rica-del-sur-en-respuesta-al-padre-federico-highton-71481>. Padre Joaquín Cortés, Superior del Distrito de América del Sur, FSSPX.

por tanto contra la Unidad del Cuerpo Místico, y también contra el sentido de la fe de la Iglesia Universal unida a sus Pastores. Afirma Santo Tomás: “Del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol... el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía, para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia.”¹¹ Recordemos a este propósito la preocupación de San Agustín por la desviación donatista en su tiempo, que en función de una presunta superioridad moral y espiritual se re propone hoy al ponerse en duda la validez de la Celebración Eucarística en el tradicionalismo, y más radicalmente aún, en formas de neo tradicionalismo, la validez del sacramento del Orden, y por consiguiente de los demás.

La segunda versión del tradicionalismo es más reciente y peligrosa. Su carácter *sectario*, en algunos casos particulares, es tanto más insidioso cuanto más disimulada su intención, y manifiesta su aceptación del Concilio Vaticano II. Si en la actitud progresista prevalece la disolución intencional del sacerdocio en una acción laical, en el tradicionalismo se acentúa la separación entre la condición laical y la ordenada reduciendo a esta última a la sola eficacia instrumental-sacramental, y separándola en concreto de la función magisterial — interpretada en el sentido de una capacidad racional y verbal—, y muy especialmente de la *paternidad* espiritual, por la cual los presbíteros y obispos —además de padres—

¹¹ *S.Th.* II-II q.39 a.1 ad 3.

son *guías y jefes* que ayudan a los fieles a encontrar su lugar espiritual en la Unidad. Se concentra el sacramento del Orden en el carácter, y se deja de lado la más importante función de la *gracia* propia del mismo sacramento, y su principal efecto. Se favorece de esta manera la dialéctica entre clericalismo y anticlericalismo propia de los enemigos especulativos y operativos de la Iglesia y fomentada por diversas sectas liberales. Los sacerdotes se confinan a la función de ser capellanes de laicos que ejercitan las funciones culturales, intelectuales y de gobierno de grupos cristianos, separándolas crecientemente de lo espiritual. No es muy diferente de lo que sucedió en otras épocas de la historia con muy negativos resultados. Este fenómeno se da crecientemente en las formas de neo tradicionalismo conectadas y organizadas, y con apoyo financiero internacional.

Estas formas nuevas de tradicionalismo se conectan de varias maneras con las antiguas. Aclaremos que no se trata por parte nuestra, en absoluto, de estar *en contra* de la misa celebrada en la manera anterior al Concilio Vaticano II, por la simple razón de que es *esencialmente* la misma misa que ahora celebramos en la Iglesia latina, según la reforma, en general —pues sigue celebrándose legítimamente según aquella forma anterior—, y que se celebra también con otros ritos en las iglesias orientales católicas. El problema es otro. Conciérne la descalificación explícita o implícita por parte de los tradicionalistas y neo tradicionalistas de la mayoría de los católicos latinos que celebran o participan de la celebración de la Eucaristía en el modo ordinario, por su asociación arbitraria —junto con el Concilio Vaticano II— a la ideología progresista, de matriz filosófica esencialmente moderna. Destaquemos que hay muchos indicios de simulación y ambigüedad en este punto, con las que se atrae a fieles

de real buena voluntad, con ocasión de la amplia y también real crisis doctrinal contemporánea. Los errores objetivos, sea de donde fuere que vinieren, siempre traen consecuencias negativas. “Las enseñanzas del Concilio Vaticano II, como las de cualquier otro Concilio, no son el todo, sino parte de un todo, es decir de la totalidad indivisible de la fe católica... *si se aleja del recto camino, poco importa si se va a la derecha o a la izquierda, una vez que se perdió el camino correcto.*”¹² Es ilusorio resolver los graves y reales problemas rompiendo la Unidad de la Iglesia, que es un principal objeto de fe. No es ese el camino. Recientemente (en 2022) se publicaron los Estatutos de una asociación argentina donde se lee claramente la intención de restablecer una *organización* dirigida por laicos, que son los miembros principales, *numerarios*, a los cuales están subordinados los presbíteros, que son miembros agregados, *supernumerarios*. La asociación pretende, sin embargo, ocuparse de una cuestión eminentemente *sacerdotal*, como es la liturgia de la Santa Misa, incluso por medio de la “evaluación” de las leyes de la Iglesia referidas a esta. Detrás de esta finalidad hay otra. En efecto, la asociación, no constituida ni canónica ni civilmente, consta de células con miembros anónimos, ligados por obediencia, con una estructura piramidal tendiente a difundirse y a eventualmente controlar otras asociaciones similares preexistentes o a existir. Trata también temas que exceden lo litúrgico. Sobre todo, posee una finalidad cultural a la cual se ordena la liturgia misma, que consiste en conservar los valores de la

¹² S.E.R. MONS. GUIDO POZZO, “Il Concilio Vaticano II, rinnovamento nella continuità con la tradizione”, *Divinitas* 55 (2022) 147-160, 160. La frase en cursiva es atribuida por el autor de este artículo a San Jerónimo.

Roma Eterna, “nuestra Madre”, heredera de la cultura antigua y moderna, centro de la cristiandad. La finalidad “filosófica” de la asociación es clara; y hay a veces referencias a la “evidencia”, que ha de entenderse más según la razón que según la fe, que por naturaleza no es evidente, relegada a condición de sentimiento popular. Esa Roma *ideal* no coincide con la Roma *real*, apoyo de la Unidad de la Iglesia en el tiempo. Sería interesante analizar esta estructura societaria a la luz de las obras del primer secretario de la Sociedad Tomista Argentina, el padre Julio Meinvielle, quien aceptara serenamente no solo el Concilio Vaticano II, sino también la reforma litúrgica. No solamente es en sí llamativo el dato recordado en aquellos Estatutos acerca de una de las primeras autoridades de la asociación internacional a la que se refieren (en la que participaron, por otro lado, católicos excelentes), sino también el hecho mismo de que sea mencionado en su relato fundacional, por parte de la asociación argentina, Alee Mellor, autor de libros destinados a “reconciliar” a la Iglesia y la masonería “regular”, quien fuera elegido uno de los dos primeros vicepresidentes de la asociación internacional.

Existen sociedades similares a nivel internacional de acción coordinada, con otros nombres — sobre todo recientes— las cuales, invocando la paz y de la unidad, terminan fomentando la división de la Iglesia; por ejemplo, usando una insistente, consciente y programada referencia al *cisma* en ella, que sería inminente e inevitable. El lenguaje de *algunos* (nuevos) tradicionalistas es profundamente autoritario, agresivo, manipulador y contrario a la caridad, apelando a veces a la amenaza y la injuria. Presentan no solamente una gran soberbia en el desprecio de quienes no piensan como ellos, sino también un gran pesimismo al considerar la

cultura cristiana como indefectiblemente “muerta” erigiéndose en adalides de su “restauración”. En este sentido utilizan a veces para sus fines algunos análisis y propuestas cultural y filosóficamente limitadas surgidas en el ámbito anglosajón y funcionales al liberalismo. Es interesante notar cómo se intenta o se permite, por parte de algunos representantes de esta corriente, una sutil metamorfosis a partir de la raíz tradicional de la cultura hispánica hacia concepciones más cercanas al humanismo de Jacques Maritain (a cuya autoridad se refieren a veces en modo explícito) y a grupos cerrados de carácter sectario propios de la cultura de raíz protestante, lo cual incluye muy especialmente la transformación de las nociones de Bien Común, de Polis y de Política, erigida esta última —ya reformada y reducida a razón del funcionamiento de comunidades cerradas— como fin de la liturgia, apelando incluso a Charles Maurras¹³ —con la consiguiente descalificación, por parte de representantes del tradicionalismo antiguo y nuevo, de Pio XI que lo condenara—. Recordemos además que se intenta, por parte de ciertos neo tradicionalistas, incluso dejar de lado la autoridad de Pio XII en cuanto iniciador de la reforma litúrgica (de la Semana Santa).

Frente al supuesto cisma inevitable los católicos —en la pretensión de algunos— deberían optar por la Tradición como estos grupos la presentan y entienden. Quienes no lo hacen, por más que sean fieles a la auténtica Tradición, a las Escrituras y a Magisterio de la Iglesia, son despreciados por medio de expresiones como “neocones”

¹³ Cf. La crítica a Maurras de J. MEINVIELLE, *Concepción Católica de la política*, Buenos Aires 1941, 22-30.

(neoconservadores), pertenecientes a la “via media”, etc, considerándoselos como progresistas que caminan más lentamente. Algunos, incluso, desean y programan un “golpe” en la Iglesia por el que una minoría fiel recuperará las estructuras dominadas por una mayoría infiel extraña a la verdadera Iglesia constituida por esa minoría.

Algunas conclusiones

No podemos desconocer la gravedad de la situación en que nos encontramos dentro de la Iglesia. Los diferentes atentados a la Unidad descritos lo manifiestan. La teología católica no se encuentra en las mejores condiciones a nivel mundial, sea por su claridad, sea sobre todo por su fundamentación filosófica, que le impide en general desplegar las fuerzas que contribuirían a su auto regeneración y sanación. Es evidente que las variaciones de la teología progresista no tienden por sí mismas a resolverse en la ortodoxia, como también lo es que esta no puede substancialmente imponerse en el conjunto de la Iglesia sin una labor magisterial a todos los niveles que atienda a la configuración de la sociedad moderna, en la cual no basta que los gobernantes y el pueblo simple conozcan la verdad (como algunos tradicionalistas monárquicos piensan), sino que se requiere necesariamente hoy la ardua iluminación teológica, filosófica, espiritual de las clases dirigentes, de los universitarios y sus instituciones, de la cultura y sus principales artífices.

No puede, por otra parte reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas —en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Si para el progresismo, en sentido hegeliano (y marxista)

“todo es historia” y por tanto cultura, para el (neo) tradicionalismo “todo es cultura” (y culto). El doctor Angélico afirma sin embargo: “se da a Dios el culto debido en cuanto ciertos actos, por los cuales se da culto a Dios, se hacen por la reverencia de Dios, como son los de los sacrificios, oblaciones y otros así. Por eso es manifiesto que Dios no se compara a la virtud de la religión como su materia u objeto, sino como su fin. Y por eso la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”.¹⁴

Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomista, con su armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia. Como Santo Tomás iba a la substancia de los Padres más allá de la letra, a veces no fácilmente interpretable en unidad, así es necesario hacerlo hoy. No solamente es preciso seguir al Aquinate en su modo de hacerlo, en su fe en las Escrituras, la Tradición y el Magisterio considerados en su unidad a través del tiempo y entre sí —más allá de la comprensión subjetiva de los autores, lo cual vale también para el magisterio—, sino *también* recuperando el auténtico sentido tomista de los documentos magisteriales a partir de las referencias explícitas al Aquinate, que son abundantes desde el Concilio Vaticano II hasta la actualidad, y por supuesto antes. La doctrina del Doctor Angélico es doctrina de la

¹⁴ S.Th. II-II, 81, 5

Iglesia, como señala San Pablo VI en *Lumen Ecclesiae* (n.22). No se puede ser fiel a la Iglesia misma prescindiendo de lo principal de la doctrina tomasiana. Así como el Aquinate interpretando los textos patrísticos y la tradición iba siempre al núcleo de la fe y la gracia, más allá de los pensamientos personales, y mirando a la *veritas rerum*, así debemos hacerlo hoy con el conjunto del magisterio de la Iglesia hasta nuestros días —naturalmente cuando se trata de *auténtico* magisterio según sus grados—, y de esta manera tenerlo como guía superando su aparente dispersión y contrariedad, y asumiéndolo como enseñanza de Cristo, divina, a través de instrumentos humanos y limitados, como lo son las palabras, los pensamientos, el carácter, la persona y la gracia misma de quienes recibieron el sacramento del Orden Sagrado (Papa, obispos, presbíteros, no sólo actuales, sino *todos*, en comunión jerárquica). “Por la vestidura (de Cristo) que no se divide se designa la Unidad de la Iglesia que quienquiera cree tener; pero no la tiene sino uno, pues una sola es la Unidad de la Iglesia: Una es mi Paloma, mi Perfecta. [*Per vestem (Christi) quae non dividitur, signatur unitas Ecclesiae quam quilibet credit habere; sed non habet nisi unus, quia sola est unitas Ecclesiae*: Cant. 6: una est columba mea, perfecta mea.]”¹⁵

¹⁵ S. THOMAS AQUINAS, *Super Psalmo 21*, n. 14

LORELLA CONGIUNTI*Universidad Urbaniana**Roma - Italia*

La relación razón y fe en el pensamiento de Santo Tomás

Quisiera abordar la cuestión de la relación entre razón y fe desde el pensamiento de Tomás, sabiendo que el contexto en el que Tomás reflexionó y escribió, y los retos a los que se enfrentó, eran en gran medida diferentes de los nuestros. Sin embargo, también estoy convencida de que su reflexión puede iluminarnos. Esta forma de leer a Tomás se mueve entre los riesgos opuestos de cometer anacronismo, atribuyendo a Tomás cuestiones que no pudo conocer, o, a la inversa, de cometer una especie de embalsamamiento, es decir, de considerar su pensamiento muerto, imagen de algo que ha pasado.

Para poder trabajar sobre la pertinencia de Tomás sin traicionarlo, siempre me gusta recurrir metafóricamente a una imagen utilizada por Aristóteles en *De coelo* cuando se interroga sobre el centro del cosmos. Aristóteles distingue entre un centro geométrico, un centro relativo a un perímetro, y un centro en cierto modo absoluto, de valor, un centro como principio. Pues bien, culturalmente hay muchas cuestiones que se centralizan según contextos perimétrales que difieren en el tiempo y en el lugar, pero también hay cuestiones que son centrales en sí mismas, siempre y en todas partes. Estas dos dimensiones del centro se implican entre sí, de modo que llegamos a las cuestiones centrales en sí

mismas a través de las cuestiones geoméricamente centrales en los diversos contextos, pero los diversos contextos están iluminados por las cuestiones centrales en sí mismas.

Me parece que hoy la cuestión de la relación entre razón y fe se centra en las tentaciones del racionalismo y del fideísmo, es decir, nos encontramos ante una razón a menudo aplanada en la única dimensión del conocimiento científico, y una fe reducida al sentimiento, a una cuestión privada y subjetiva.

Se trata ante todo de una cuestión epistemológica, en un contexto que no estaba presente en Tomás.

La cuestión de la relación entre determinadas ciencias y la fe se plantea históricamente después de la llamada primera revolución científica. En efecto, las ciencias y la investigación científica existieron ciertamente en la época clásica (helenística, sobre todo) y en la Edad Media, pero las ciencias matemático-experimentales conocieron ciertamente un momento de singular novedad y fecundidad en la época moderna, en la que comenzaron a tomar una posición problemática en el mundo del conocimiento humano y en relación con el conocimiento divinamente revelado.

En Santo Tomás de Aquino, por tanto, la cuestión debe enfocarse desde un punto de vista no anacrónico, según lo que él entendía por *scientia*, y se refiere más bien a la relación entre *ratio*

-en toda su amplitud- y *fides* y a la relación entre las disciplinas humanas y la ciencia de Dios. Pero la cuestión también se puede aclarar bien gracias a Tomás.

Aunque el centro era culturalmente diferente en la época de Tomás, su forma de pensar apunta siempre al

centro absoluto de las cuestiones, hasta el punto de que puede ayudarnos a tratar cuestiones que él desconocía.

Empezamos por aclarar los términos, y gran parte de nuestro trabajo ya estará hecho.

Ratio

La cuestión de la relación entre razón y fe en Tomás implica un inmenso trabajo de investigación, ya que podríamos decir que es "la" cuestión de todo su pensamiento con un enfoque que sigue siendo paradigmático a lo largo de los siglos.¹ Juan Pablo II en *Fides et Ratio* presenta a Tomás precisamente como un defensor de la " armonía que existe entre la razón y la fe"².

Veamos de nuevo el significado de esta relación, en los textos del propio Tomás, comenzando por esbozar lo que significa '*ratio*'.

Razón, del latín *ratio*, aunque sólo traduce parcialmente la amplia semántica del *logos*, es extremadamente rica y dúctil.

En el contexto del pensamiento de Santo Tomás -capaz de mantener unidas las diferencias sin disolverlas ni absolutizarlas- asistimos a la expansión de una amplia gama de significados de la razón. En su comentario a *De*

¹ Para una reflexión sobre la relación entre ciencia y religión en la tradición tomista, cfr William Wallace, "Science and Religion in the Thomistic Tradition", *The Thomist* 65 (2001): 441-463; E. Bettoni, "I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV, *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 66 (1974): 776-812.

² JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 14 septiembre 1998, n. 43.

divinis nominibus, Santo Tomás distingue al menos cuatro modos principales³ de significación, cada uno de los cuales se especifica con mayor precisión: la razón como facultad cognoscitiva; la razón como causa; la razón como cálculo; la razón como contenido conceptual⁴.

La razón como *virtus cognoscitiva* puede entenderse de varios modos: como conocimiento espiritual, es decir, no ligado a la materialidad, no es posesión exclusiva del hombre, sino que pertenece a toda inteligencia en cuanto tal: angélica y divina. "Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat

³ Para un análisis extenso de los significados de la razón, cfr G. BARZAGHI, "La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione", *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica* (Siena: Cantagalli editore, 2003), especialmente el párrafo 1 "Il significato del termine ragione in Tommaso d'Aquino", pp. 96 y sgg.

⁴ « Ex nomine autem rationis, quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus; et sic Deus dicitur ratio causaliter, inquantum ipse est largitor omnis cognitionis, scilicet rationis et mentis et sapientiae et omnium huiusmodi. Alio modo, ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? idest, qua de causa? et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praeaccipit, non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis. Tertio modo, dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. 18, quod rationem coepit ponere cum servis suis. Et sic dicitur Deus ratio, quia ipse est summa rerum dispositio quae per omnia vadit pertingens, ut dicitur Sap. 8, a fine usque ad finem omnium fortiter et disponens omnia suaviter. Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens. Et quantum ad hoc dicit quod supra omnia haec, Deus est ratio magis proprie, quia divina ratio est magis simplex super omnem simplicitatem et absoluta est, idest separata vel abstracta ab omnibus, inquantum secundum suam supersubstantialitatem est super omnia» Tomás de Aquino, *In Div. Nom*, c. 7, l. 5.

discursum, sed communiter intellectualem naturam"⁵. Si se entiende como capacidad discursiva, en cambio, sólo conviene al hombre, pues implica potencialidad y transformación de la vía cognoscitiva.

Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. De Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur⁶

Además, incluso si limitamos nuestra mirada al hombre, la *ratio* puede entenderse globalmente como opuesta a la sensibilidad, y entonces abarca todas las facultades espirituales humanas: intelecto agente, intelecto posible, intelecto apetitivo (voluntad): "ratio accipitur ibi a philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet"⁷; si, por el contrario, se entiende como opuesta a lo apetitivo, entonces indica todas las facultades cognoscitivas, incluida la sensitiva "nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva"⁸.

⁵ *S.Th.* I, 29, 3 ad 4m.

⁶ *S.Th.* I, 79, 8.

⁷ *In II Sent.*, d. 41, q. 2, a.2, ad1um

⁸ *S.Th.* I, 5, 4 ad 1m

Hay que recordar siempre que para Tomás de Aquino el intelecto, como capacidad de *intus legere*, y la razón, son dos actos diferentes de una única facultad⁹, que puede captar inmediatamente los primeros principios y, mediatamente, juzgando, puede volver por resolución a los primeros principios¹⁰.

Religio et fides

En primer lugar, debemos distinguir entre la Fe, una virtud teologal, y la religión, que es una virtud cardinal que puede adquirirse o infundirse.

La religión es una virtud humana. En el Artículo 1 de la Cuestión 79 de la Parte II-II de la *Summa Theologiae*, Tomás especifica las partes de la justicia: la parte especial se refiere a hacer el bien al prójimo, y la parte general se refiere a hacer el bien en orden a la comunidad o a Dios. Juntas son partes integrantes de la justicia¹¹.

⁹ «In homine eadem potentia est ratio et intellectus» Ibid., q. 79, a.8, resp. La memoria conceptual tampoco es otra facultad, sino parte del intelecto: «memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere». Ibid., a.7, co.

¹⁰ «Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco» Ibid., art. 8, co.

¹¹ Ibid., II-II, q. 79, a. 1, co

Tanto la justicia general como la especial son necesarias para el acto perfecto de justicia, es decir, hacer el bien al prójimo, a la comunidad y a Dios.

La religión es parte integrante de la virtud de la justicia, se trata de hacer bien a Dios; rinde a Dios lo que es debido pero nunca puede hacerlo con igualdad; en su derivación de reverenciar, reelegir y obligar, siempre se refiere a Dios como principio y fin último; es una virtud única cuya tarea es la reverencia al Dios único; es una virtud especial y excelente en comparación con las demás, no tiene a Dios como objeto sino como fin; su objeto es el culto para honrar a Dios; es superior a las demás virtudes morales porque realiza actos dirigidos a Dios y esto perfecciona al propio hombre que realiza estos actos; el culto también es corporal, la religión se compone de actos externos que se dirigen a actos internos; la religión se parece a la santidad pero se diferencia de ella en que se refiere especialmente al culto divino, mientras que la santidad concierne a todos los actos¹².

La religión, como virtud, puede adquirirse y puede infundirse. Tomás argumenta sobre la necesidad de las virtudes infusas, una dimensión extraordinariamente interesante desde la perspectiva de la relación entre razón y fe, la dimensión natural y la dimensión sobrenatural de la vida humana.

En la Cuestión 63 de la Parte I-II, Tomás cuestiona la causa de las virtudes. En el artículo 1, afirma que las virtudes proceden de la naturaleza humana como predisposiciones, pero su desarrollo depende de factores

¹² Cfr Ibid., II-II, qq. 80-81

externos; adopta explícitamente la vía aristotélica, mediando entre el innatismo total de Platón y lo totalmente extrínseco de Avicena¹³. Este enfoque también da a Tomás la oportunidad de reflexionar sobre lo que significa "natural" para el hombre, según la naturaleza específica y según la naturaleza individual. Lo que conviene al hombre '*secundum animam rationalem*' es natural según la especie; lo que conviene al hombre '*secundum determinatam corporis complexionem*' es natural según la naturaleza individual. Por tanto, las virtudes son también naturales al hombre de estas dos maneras, según la predisposición racional y según la predisposición corporal, pero en cada caso '*secundum quandam inchoationem*', es decir, relativamente al principio, pero su desarrollo, su '*consummatio*', depende de las acciones¹⁴.

Así, las virtudes naturales, como la religión, descansan en la predisposición natural, propia del hombre como especie y como individuo, pero requieren desarrollo. Las virtudes teologales, en cambio, son totalmente exteriores, vienen al hombre, no derivan de principios naturales.

En el artículo 2, Tomás precisa que las virtudes

¹³ «circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platoniorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna» Ibid., I-II, q. 63, a. 1, co.

¹⁴ «Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco» Ibid.

humanas se ordenan al bien según la razón humana y según la ley divina: en cuanto a las primeras, pueden ser producidas por actos humanos, mientras que las segundas "*causatur solum in nobis per operationem divinam*"¹⁵.

En el siguiente artículo, Tomás defiende la necesidad de las virtudes morales infusas, además de las virtudes morales adquiridas; especifica que en lugar de los principios naturales, de los que proceden las virtudes humanas, intelectuales y morales, Dios da las virtudes teologales, y es necesario que las virtudes teologales se correspondan con hábitos divinamente causados en nosotros que se relacionan con las virtudes teologales, del mismo modo que las virtudes naturales se relacionan con sus principios naturales¹⁶.

Las virtudes morales infusas son, por tanto, '*alii habitus divinitus causati in nobis*'. Son virtudes "proporcionadas" a las virtudes teologales, mientras que las virtudes intelectuales y morales causadas por nuestros actos no lo son¹⁷. Las virtudes teologales son suficientes para ordenarnos "*in finem supernaturalem*", pero "*oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum*"¹⁸; por tanto, son necesarias otras virtudes infusas para el alma en referencia a otras cosas en orden a Dios. Las virtudes

¹⁵ Ibid., I-II, q. 63, a. 2, co.

¹⁶ «oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum» Ibid., I-II, q. 63, a. 3, co.

¹⁷ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 1um.

¹⁸ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 2um.

derivadas de principios "*naturaliter*" no se extienden "*ultra proportionem naturae*", por lo que "*in ordine ad finem supernaturalem*" son necesarios "*principia superaddita*"¹⁹. El hombre necesita ser perfeccionado por principios adicionales a los naturales, que se sitúan entre la dimensión natural, que se perfecciona, y la dimensión teologal, que así se recibe, de la vida virtuosa.

En el artículo 4 de la misma *Quaestio*, Tomás aclara la distinción entre las virtudes morales adquiridas y las virtudes morales infusas, explicando que difieren no sólo en su fin, sino también en las razones formales y específicas de su objeto. Por ejemplo, con respecto a la templanza adquirida y la infusa, el objeto material es el mismo, es decir, las concupiscencias, pero las formalidades dadas por la razón humana en el caso de la virtud adquirida, y por la ley divina en el caso de la virtud infusa, son diferentes, de modo que la templanza adquirida dicta no dañar el cuerpo y no entorpecer la razón, mientras que la infusa impone la abstinencia.

Además, las virtudes adquiridas y las infusas también se distinguen específicamente "*secundum ea ad quae ordinantur*": en el caso de las virtudes adquiridas, el orden de la realidad es el orden natural de los hombres, en el caso de las virtudes infusas, el orden de la realidad es el de la santidad²⁰.

En el artículo 3 de la cuestión 110, Tomás precisa que las virtudes naturales disponen al hombre según su

¹⁹ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 3um.

²⁰ «Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas» Ibid., I-II, q. 63, a. 4, co.

propia naturaleza, mientras que las virtudes infusas disponen al hombre de modo superior, vinculándose a la naturaleza divina participada en el hombre por la gracia; la gracia no coincide con las virtudes infusas, como la naturaleza no coincide con las virtudes adquiridas²¹.

La cuestión de las virtudes infusas arroja mucha luz sobre la relación entre la fe y la razón y es particularmente significativa en lo que se refiere a la virtud de la religión.

Garrigou Lagrange señala que entre la templanza adquirida ya descrita por los paganos y la templanza cristiana de la que habla el Evangelio, existe una diferencia análoga a la de una octava entre dos notas musicales del mismo nombre, separadas por una escala completa y la diferencia "entre la virtud adquirida de la religión, que debe rendir a Dios, autor de la naturaleza, el culto que le es debido, y la virtud infusa de la religión, que ofrece a Dios, autor de la gracia, el sacrificio esencialmente sobrenatural de la Misa, que perpetúa en esencia el de la Cruz. Entre estas virtudes del mismo nombre pasa una diferencia aún mayor que una simple

²¹ «Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam [...] Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur [...] Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae» Ibid., I-II, q. 110, a. 3, co.

octava. Es una diferencia de orden; tanto que la virtud adquirida de la religión, o la de la templanza, podrían tener un aumento continuo por la repetición de los actos, pero nunca alcanzar la dignidad del grado inferior de la virtud infusa del mismo nombre²².

La fe, en cambio, es otra cosa que la religión y forma parte del orden de las virtudes teologales, que proceden enteramente de Dios. En la *Quaestio* 62 de la I-II, Tomás explica cómo el hombre, para alcanzar la bienaventuranza sobrenatural, necesita la participación de la naturaleza divina; Dios otorga al hombre las virtudes teologales, que son principios que dirigen al hombre '*ad beatitudinem supernaturalem*'. Las virtudes teologales se llaman así porque '*habent Deum pro objecto*', porque '*a solo Deo nobis infunduntur*' y porque '*in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur*'²³. Por tanto, Dios es objeto y causa de las virtudes teologales.

Entre las virtudes teologales, la fe se sitúa precisamente en relación con la razón y el intelecto. En efecto, para alcanzar el propio fin connatural, el hombre conoce los primeros principios universales que le guían en el campo teórico y práctico '*secundum rationem vel intellectum*'²⁴ y recibe un perfeccionamiento sobrenatural, que le orienta hacia el fin sobrenatural²⁵.

La fe, por tanto, supera sobrenaturalmente al hombre, "*quantum ad intellectum*". El objeto de las

²² Cfr R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, Les Editions du Cerf, París 1938

²³ Cfr *Summa Theol.*, I-II, q. 62, a. 1, co.

²⁴ Ibid., I-II, q. 62, a. 3, co.

²⁵ «Quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides» Ibid.

virtudes intelectuales y morales "*est aliquiq quod humana ratione comprehendi potest*", mientras que el objeto de las virtudes teologales es Dios mismo "*qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit*"²⁶.

Las virtudes morales e intelectuales tienen "*in medio*" su medida, "*per conformitatem ad rationem rectam*", las virtudes teologales tienen dos tipos de medida. "*Secundum ipsam rationem virtutis*", la medida y la regla es Dios, que es "*mensura excellens omnem humanan facultatem*"; frente a esta medida, imposible de alcanzar, no puede haber por tanto excesos, sino sólo aproximaciones al máximo: "*et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum*". La segunda medida de las virtudes teologales es "*ex parte nostra*"; sólo en este sentido, y por tanto sólo por accidens, pueden determinarse el medio y los extremos en las virtudes teologales.

En cuanto a la relación entre religión y fe, es muy interesante el *Comentario* al *De Trinitate* de Boecio, en el que resume la identidad de la religión, que no es una virtud teologal, sino una parte especial de la virtud de la justicia, y especifica que el acto de fe pertenece materialmente a la religión, como primer movimiento de la mente hacia Dios, pero formalmente difiere de ella²⁷.

²⁶ Ibid., I-II, q. 62, a. 2, co.

²⁷ «Religio est specialis virtus, in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet deo debitum; sic enim est iustitiae pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et huiusmodi, in quibus secundario dei cultus consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in deum. Sed formaliter a religione distinguitur utpote aliam rationem obiecti

En la segunda sección de la segunda parte de la *Summa Theologiae*, Tomás ofrece una amplia explicación de lo que es la fe y, en este contexto, resulta interesante la relación y distinción que establece entre *scientia* y *fides*. En efecto, deja claro que la ciencia y la fe no tienen el mismo objeto: "*fides et scientia non sunt de eodem*"²⁸. En efecto, aunque unos crean en cosas que otros conocen, no es posible que esto suceda para una misma persona en relación con un mismo objeto de conocimiento: "*impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum*"²⁹. En general, lo que es objeto de la fe de los hombres no es objeto de la ciencia, y precisamente de este tipo son *simpliciter* las verdades de fe³⁰.

En las *Quaestiones* siguientes, Tomás analiza el acto interior de fe, a saber, la creencia (en la *quaestio* 2), y el acto exterior de fe, a saber, la confesión (en la *quaestio* 3). Para comprender mejor la relación entre razón y fe, es necesario investigar con precisión cómo se sitúa la creencia desde la perspectiva del conocimiento.

Tomás se enfrenta a la definición agustiniana de la creencia como "*cum assensione cogitare*", que reza

considerans. Convenit etiam fides cum religione praeter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum deo exhibere, nisi fide teneret deum esse creatorem, gubernatorem et remuneratorem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica. Habet enim pro materia quasi ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos deo tamquam debitos offert. Sed deum habet pro fine. Colere enim deum est huiusmodi actus ut debitos deo offerre» *In Boet. De Trin.*, q. III, a. 2, co.

²⁸ *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 5, co.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ «Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt» *Ibid.*

íntegramente: "*quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit*"³¹ sobre la que ya propuso una extensa reflexión en la *Quaestio disputata XIV De fide* "*primo quaeritur quid sit credere*". 'Cogitare' puede entenderse tripliciter. En primer lugar, Tomás recuerda cogitare como definición común de *intellectus*, remitiéndose a la definición que de él hace Agustín en el libro XIV de *De Trinitate*, cuando define las tres facultades: memoria, inteligencia, voluntad³².

Tomás explica a continuación que, si se entiende cogitare de este modo, no se capta la especificidad de credere "*non dicit totam rationem eius quod est credere, nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat*". De hecho, este modo de entender "*cogitare cum assensione*" incluye también 'scire' e 'intelligere'.

El segundo modo se refiere a un intelecto que busca, antes de alcanzar la perfección "*per certitudinem visionis*". Para explicar este segundo modo, Tomás se remite de nuevo a *De Trinitate*, donde San Agustín afirma que la cogitación no puede atribuirse al Verbo: "*Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei, sed Verbum Dei dicitur*"³³.

Así, *cogitatio*, así entendida correctamente, es "*motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis*"; implica movimiento, deliberación,

³¹ *De Praedestinatione Sanctorum* liber unus, 2, 5.

³² «Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur» ID., *De Trinitate*, l. XIV, 7.10

³³ Ibid., l. XV, 16.25.

ausencia de conocimiento completo. Este significado, a su vez, se duplica: si se considera "*circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam parte*", '*cogitare*' significa el acto deliberativo del intelecto, mientras que, si se considera "*circa intentiones particulares, quod pertinat ad partem sensitivam*", entonces '*cogitare*' significa la virtud cogitativa.

Pues bien, *cogitare* se refiere al acto deliberativo del intelecto en ausencia de una visión plena de la verdad. Precisamente en esta dimensión del *cogitare* está contenida la "*tota ratio*" del acto de creer. De hecho, Tomás afirma que "*in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere*".

Los actos intelectuales son de distintos tipos. En efecto, algunos actos intelectuales tienen asentimiento firme sin cogitación, como en *scire* e *intelligere*; en otros actos, la cogitación es informe y falta el asentimiento firme, como en *dubitare* (cuando no se declina hacia ningún lado), o en *suspicare* (cuando se declina hacia un lado, pero sin indicios fuertes), o en *opinare* (cuando se decide por un lado, pero con temor del otro).

El acto de creer es de un tipo diferente: debido a la firme adhesión a una parte, se aproxima a *scire* e *intelligere*, pero no tiene una "*cognitio perfecta per manifestam visionem*", como en *dubitare*, *suspicare*, *opinare*.

Así pues, la creencia tiene un estatuto cognitivo peculiar, intermedio entre la certeza y su ausencia. Esta es la peculiaridad única del acto de creer, que es un acto cognoscitivo del intelecto determinado no por la razón

sino por la voluntad³⁴. En el acto de creer, la razón no interviene en la demostración de lo que se cree, pues de lo contrario ya no se trataría de creer, sino que interviene en la búsqueda de aquellas realidades que llevan a creer, a saber, que una cosa es revelada por Dios y confirmada por milagros.

Del mismo modo, en el cuerpo del primer artículo de la citada *Quaestio De fide*, Tomás escribe que, en el acto de creer, el intelecto no puede determinarse a una parte de la contradicción, ni por la definición de los términos, como en los principios, ni en virtud de los principios, como ocurre en las conclusiones de las demostraciones. En el creer, el intelecto está determinado por la voluntad, que elige asentir a una parte determinada *propter aliquid* que es suficiente para mover la voluntad, pero no para mover el intelecto.

Esta es la disposición del creyente que cree lo que dice otro hombre porque le parece "*decens vel utile*"; del mismo modo y con mayor razón se mueve a creer la palabra de Dios, por el premio de la vida eterna que mueve fuertemente a la voluntad a asentir³⁵.

El carácter distintivo de la fe reside precisamente en la motivación del asentimiento, que no procede de la cogitación, sino de la voluntad, como se reitera en la *quaestio 14 De veritate*³⁶. Por tanto, creer es un acto del intelecto, cuyo objeto es lo verdadero, pero es movido a asentir por la voluntad. Además, el hecho de que el acto de creer dependa tanto de la voluntad como del intelecto

³⁴ *Summa Theol.*, II-II, 2 a 1 ad 1um.

³⁵ *Quaestio XIV De fide*, a. 1, co.

³⁶ «Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est» *Q. de ver.*, q. 14, art. 1, co.

implica que ambas potencias deben ser perfeccionadas por las vestiduras de la virtud para que el acto de fe sea perfecto³⁷.

Barzaghi distingue entre la dimensión "psicológica" de la fe y la dimensión "espiritual": en la línea psicológica, el acto de fe teologal se refiere a un objeto que, aun siendo en sí mismo muy simple -Dios mismo-, es proporcionado al intelecto humano a la manera de un enunciado, es decir, según una complicación conceptual, es decir, los enunciados de la fe³⁸. En el artículo 5 de la Cuestión 1 de la Parte II-II, Tomás explica la multiplicidad de los artículos de fe. Aclara que los artículos de fe, según la etimología griega de *'arthron'*, significan "*quandam coaptationem aliquaru partium distinctarum*", por lo que en el cuerpo hay "*membrorum articuli*", y en la gramática están los artículos que son "*quaedam partium coaptationes*"³⁹. Del mismo modo, los artículos de la fe son partes distintas relacionadas entre sí: "*credibilia fidei chistianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem*"⁴⁰.

En la respuesta a la dificultad expuesta en el argumento 2, Tomás explica que la *ratio formalis* del objeto de la fe puede tomarse desde el lado de la cosa creída, y desde este punto de vista, la verdad primera es la razón formal única, mientras que desde el lado del

³⁷ *Summa theol.*, II-II, q. 4, art 2, co.

³⁸ Cfr G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003

³⁹ *Summa theol.*, I-II, q. 1, a. 6, co.

⁴⁰ *Ibid.*

creyente se distinguen los diversos artículos de la fe⁴¹. Así, la fe se articula en diversos artículos, según el modo de conocer del creyente.

Pero desde el punto de vista espiritual la fe teologal no se detiene en el enunciado, en la pura conceptualidad, sino que se sumerge directamente en Dios⁴².

El acto del creyente no termina en el conocimiento de Dios, sino en Dios mismo: «*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»⁴³ La peculiaridad de la fe es que procede de Dios y tiene a Dios por objeto. Por eso la fe es el comienzo de la vida eterna en nosotros, sin perder nunca su lugar en el intelecto. La fe es "*habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, facies intellectum assentire non apparentibus*"⁴⁴

Este conocer a Dios, propio de la fe, que tiene a Dios como objeto y causa, surge como un fin sobrenatural y a la vez natural para el hombre, principio de la vida eterna en la vida temporal⁴⁵

La articulación entre el plano natural del conocimiento humano y la satisfacción sobrenatural del mismo surge en la dinámica del deseo natural de conocer a Dios : es una cuestión muy compleja e importante, que,

⁴¹ Cfr ibid., I-II, q. 1, a. 5, ad2.

⁴² Cfr BARZAGHI, Lo sguardo di Dio.

⁴³ *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁴⁴ Ibid., II-II, q. 4, a. 1, co.

⁴⁵ La articulación entre el plano natural del conocimiento humano y la satisfacción sobrenatural del mismo surge en el dinamismo del deseo natural de conocer a Dios. Cfr. G. KOSTKO, "Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?", *Angelicum* 81 (2004), 535-564. A. PIOLANTI, "La trascendenza del soprannaturale e il problema della duplice finalità in S. Tommaso d'Aquino", in *Doctor Communis* 10 (1957), 19-29

sin embargo, prefiero no tratar en esta ocasión, porque se trata de una cuestión fundamentalmente teológica que requiere especial atención, entre otras cosas por las interpretaciones que se le han dado en el siglo XX.

Sólo podemos insinuar que el deseo natural de conocer a Dios encuentra satisfacción parcial en el conocimiento natural que el hombre con su intelecto puede alcanzar de Dios como causa primera, pero esto no sacia el deseo, que sólo puede satisfacerse con la ayuda divina, y se cumple en la vida no terrena en la visión dichosa de la esencia divina. Así pues, la dicha del intelecto reside en el conocimiento de la esencia misma de la causa primera que es Dios.

Tomás distingue dos órdenes de bienaventuranza: "*beatitudo imperfecta quae in vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia*" y "*beatitudo hominis perfecta [...] consistit in visione divinae essentiae [...] videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creatura*"⁴⁶

Por tanto, hay una bienaventuranza imperfecta, que el hombre puede alcanzar naturalmente, y una bienaventuranza perfecta, que consiste en ver a Dios y está por encima de la naturaleza del hombre y de toda criatura. Existe, pues, una bienaventuranza que es natural al hombre, pero que no puede ser satisfecha dentro del orden de la naturaleza humana. Tomás señala que, del mismo modo que la naturaleza no es deficiente en el hombre por no haberle dotado de armas y defensas porque a cambio le ha dotado de razón, así la naturaleza no es deficiente por no haber dado al hombre "*aliquod principium quo posset beatitudinem consequi, hoc enim erat impossibile*",

⁴⁶ *Summa theol.*, I-II, q. 5, a. 5. co.

porque le ha dado libre albedrío "*quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum*"⁴⁷ Por tanto, no es posible poseer un principio natural por el cual se alcance la beatitud perfecta, y sin embargo el hombre posee el libre albedrío para convertirse a Dios, el único que puede hacerle *beatum*.

Aquí radica la continuidad a pesar de la distinción entre razón y fe, entre virtudes morales y virtudes teologales, entre naturaleza y gracia. Toda la vida del hombre, cognoscitiva y moral, se mueve en este dinamismo⁴⁸: un deseo natural que el orden de la naturaleza no puede satisfacer, una bienaventuranza hacia la que el hombre puede moverse gracias a su libre voluntad.

En esta ocasión, prefiero centrarme en la cuestión epistemológica que plantea la relación entre razón y fe.

Scientia/ae

La relación de distinción y continuidad entre razón natural y fe teológica se refleja y expresa en una estructura de conocimiento, en un universo de ciencias

⁴⁷ Ibid., I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

⁴⁸ «La struttura "interna" dell'uomo, per Tommaso d'Aquino, è intrinsecamente dinamica: le facoltà dell'anima, infatti, si influenzano e "spingono" reciprocamente per il conseguimento del fine ultimo verso cui ogni uomo tende "con tutte le sue forze" e nel quale soltanto consiste il "bene" che ricerca, anche inconsapevolmente. Le facoltà dell'anima, infatti, sono tra loro ordinate secondo un coordinamento di forze finalizzate al raggiungimento della felicità» G. TOMAGRA, "L'uomo e il suo «desiderio naturale di vedere Dio» in Tommaso d'Aquino", *Dialegethai* 2004 [www. filosofia@mondodomaini.org](http://www.filosofia@mondodomaini.org) (consultado en junio de 2020)

distintas y conectadas.

Es necesario tener en cuenta los distintos significados del término "ciencia" en el contexto moderno-contemporáneo y en el contexto aristotélico-tomista, también para valorar la pertinencia del pensamiento de Tomás sin operar anacronismos, a menudo presentes en las reflexiones sobre la relación entre ciencia y fe.

La diferenciación del saber que la filosofía viene esbozando desde la especulación platónico- aristotélica es el marco de referencia en el que inscribir la cuestión de la ciencia y de las ciencias dentro de la reflexión de Tomás. Como es sabido, se distingue entre el saber teórico, es decir, especulativo, que tiene como finalidad el conocimiento mismo, y el saber práctico, es decir, dirigido a la praxis, al "*agere*", a lo que puede ser hecho por el hombre, como la moral, la política, un saber poiético, productivo, es decir, dirigido al "*facere*", a la producción de algo, expresado en una acción transitiva que cae fuera, podríamos decir, del sujeto: como el arte. Se trata de un entramado ineludible, cuya íntima articulación interna hay que captar siempre, las conexiones que vinculan el hacer, la praxis y la teoría.

La cuestión de la "ciencia" concierne íntimamente al saber teórico, especulativo, que, como es bien sabido, es triple: las matemáticas, la física y la teología⁴⁹. Dentro de esta dimensión especulativa, la diferenciación la fundamenta magistralmente Tomás en

⁴⁹ Aristóteles, *Met.*, VI 1, 1026 a 19-20. Evidentemente, la cuestión de los diversos grados de conocimiento hunde sus raíces en la especulación platónica, basta pensar, por ejemplo, en todo el Libro VII de la República.

la Cuestión V del *Comentario al De Trinitate* de Boecio, que sigue siendo hoy un lugar ineludible para cualquier discusión epistemológica⁵⁰.

La ciencia sólo puede existir porque podemos prescindir de la materia (singularidad) y del movimiento (contingencia); las ciencias especulativas se dan precisamente en relación con su alejamiento de la materia y del movimiento: '*secundum ordinem remotiois a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur*'⁵¹.

La diferenciación de las ciencias depende no sólo y no tanto del objeto material sino también de la modalidad formal con la que se estudia; como señala claramente Mazzotta: "por subjectum de una ciencia el Aquinate entiende no sólo el "sujeto" en el sentido en que aún hoy decimos "sujeto" de una película o de una novela su trama narrativa o su núcleo temático, sino más precisamente el campo de investigación de una ciencia y, al mismo tiempo, también la perspectiva formal (la ratio) que sostiene y orienta la investigación. [...] El Angélico innova la noción de objeto (subjectum) de una ciencia porque establece que la diferenciación de las ciencias no deriva del mero objeto material de estudio sino del punto de vista desde el que se considera. Las diferentes consideraciones del objeto están comandadas por los ropajes o cualidades"⁵².

La diferenciación del conocimiento procede, pues, de la perspectiva formal del conocimiento. En

⁵⁰ Cfr J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Super Boethii De Trin.*, q. V, a 1, co.

⁵² GUIDO MAZZOTTA, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio di Tommaso d'Aquino* (Soveria Mannelli: Rubettino, 1996) 56-57 (nuestra traducción)

efecto, como argumenta Tomás en el Art. 3 de la Cuestión V, en la operación del intelecto, por la que éste se adapta a las realidades, hay una triple distinción la metafísica o teología, que se establece en virtud de la operación de separación⁵³, es decir, mediante la capacidad del intelecto de componer y dividir, por tanto, de pensar sin materia lo que es realmente separable o separado de la materia; la ciencia matemática, que se establece en virtud de una abstracción capaz de prescindir de la materia sensible; finalmente, más abajo, por estar "más cerca" de la materia y de la contingencia, está la *physica*, o filosofía de la naturaleza, que se establece mediante la capacidad de abstracción de la materia singular. La "desindividuación" es la operación básica de toda ciencia, que es precisamente siempre la ciencia de lo universal y lo necesario.

Observamos cómo la diversidad de los objetos formales, que depende de las operaciones del intelecto, no implica formalismo alguno. De hecho, el intelecto se adhiere a la realidad, de modo que la abstracción opera

⁵³ Mazzotta destaca cómo «propriamente non si danno tre gradi di astrazione ma due soltanto, essendo la separazione qualcosa di totalmente distinto» Ibid., p. 60. Los exégetas menos adherentes al texto de Tomás, en cambio, afirman que hay una abstracción universalizadora común a todo conocimiento (abstracción total) y luego tres grados de abstracción formal que diferencian la física, la matemática y la metafísica, así por ejemplo SOFIA VANNI ROVIGHI (Cfr *Elementi di filosofia*, Brescia 1964, en particular vol II, p. 12.) y MARITAIN (cfr. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia: Morcelliana, 1974): ambos siguen explícitamente más al Cayetano que a Tomás, en este punto. En cambio, me parece que Rivetti Barbò traduce abstracción total por "desindividuación" y abstracción formal por "diversos grados de abstracción" F. Rivetti Barbò, op. cit. en particular el cap. 6, al no refiriendo la separación a un grado de abstracción y respetando así el espíritu de Tomás.

con respecto a la unidad real y a la composición. Esto es particularmente importante con respecto a la metafísica, cuyo objeto formal se establece gracias a la operación de separación, que consiste de hecho en adherirse a objetos verdaderamente separables o separados de la materia, es decir, que no sólo son pensables sin la materia, sino que pueden existir, o existen, sin ella (siempre, como Dios y el ángel, o en algunos casos como, por ejemplo, la sustancia y la cualidad).

También se configura el estatuto particular de las matemáticas, ciencia que se establece en cambio sobre la posibilidad de pensar sin materia lo que de hecho existe en la materia, como la figura geométrica (cantidad continua) y el número (cantidad discontinua). Las matemáticas se constituyen así en un nivel totalmente distinto al de la física. Las matemáticas y la física corresponden a grados de abstracción diferentes, ya que sus objetos tienen una relación distinta con la materia: los objetos de la física dependen de la materia en el ser y en el ser pensados, los de las matemáticas dependen de la materia en el ser, pero no en el pensar⁵⁴.

⁵⁴ «Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam

Lo distintivo de las matemáticas reside, por tanto, en su vaciarse de materia sensible, en poder pensar no sólo al margen de la materia individual (lo que se exige a todo conocimiento conceptual), sino de la materia sensible en general. Que la distancia entre la física y las matemáticas radica en la materia, lo encontramos también confirmado en el joven opúsculo *De ente et essentia* donde Tomás señala sucintamente: "*diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non different*"⁵⁵.

La diversidad de las disciplinas teóricas está ligada a la diversidad del método; el método se da, en efecto, de tres maneras diferentes: tomando literalmente a Boecio, Tomás hace corresponder las ciencias "*in naturalibus*" a un proceder "*rationaliter*", las ciencias "*in mathematicis*" a un proceder "*disciplinater*", las ciencias "*in divinis*" a un proceder "*intellectualiter*"⁵⁶.

Así pues, un método intelectual para la ciencia divina, un método racional para la filosofía natural y un método "demostrativo-aprendizaje" para las matemáticas. Las matemáticas aparecen como el saber quizá más difícil de expresar. En efecto, vemos que el "*disciplinater*", que caracteriza el método matemático, es difícil de entender y tiene diversas traducciones. En efecto, se traduce como "*metodo dimostrativo*"

non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire» Tomás de Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, art. 1, co.

⁵⁵ *De ente et essentia*, n. 2.

⁵⁶ Cfr. Id., *In Boet. De Trin.*, q. VI.

dell'apprendimento" por Mazzotta, como "*metodo dimostrativo*" por Orbetello; literalmente con "*disciplinatamente*" por Pandolfi, en lo que se refiere al italiano; mientras que en español se convierte en "*axiomáticamente*" en Lértora Mendoza - Bolzán, y "*método deductivo*" en García Marques-Fernández; finalmente en inglés encontramos la expresión "*mode of learning*" en Maurer⁵⁷ Es ciertamente interesante que la diferente declinación de las expresiones se refiera precisamente a las matemáticas. Mazzotta y Maurer subrayan el aspecto de aprendizaje implícito en el término "*disciplina*", que deriva precisamente del '*disco*', y es la actividad propia del discípulo, de quien aprende disciplinadamente⁵⁸. De este modo, la abstracción de las matemáticas parece adquirir ese aspecto dinámico que quizá podría relacionarse con el

⁵⁷ Tomás de Aquino, *The division and methods of the sciences. Question V and VI of Boethius' Commentary De Trinitate*, transl. By A. Maurer, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1953, 198,

⁵⁸ Eso dice Mazzotta: «Il termine disciplina –che definisce il metodo della matematica- deriva dal verbo latino discere equivalente al greco *mathein*, donde anche “matematica”. I due verbi tanto in greco che in latino hanno il medesimo significato di “imparare” o “ricevere la scienza da un altro”, come qui precisa lo stesso Tommaso. La comune radice semantica induce a tradurre disciplinabilmente con “apprendimento sistematico”, anche perché procedere per apprendimento sistematico porta a quella “conoscenza certa” che solitamente “si chiama scienza”. [...] La maggiore certezza della matematica rispetto a tutte le scienze, speculative e pratiche, la costituisce scienza che si trasmette per apprendimento, appunto per via “disciplinare”. Si direbbe che il procedimento matematico è piuttosto intuizionistico nel senso che vi si passa da un implicito all’esplicito, non da una cosa all’altra: a rigore, in matematica non si dis-corre, ma si sviluppa –appunto con disciplina- quanto è più o meno invilupato nella definizione data nel postulato iniziale o nella definizione di partenza» *Forza e debolezza...*, 68 e 69.

"discurso" galileano⁵⁹.

En esta estructura del conocimiento, no falta la consideración de los conocimientos fronterizos, es decir, las ciencias intermedias que se sitúan entre las matemáticas y la física⁶⁰. Hay tres órdenes de ciencias que estudian entidades naturales y matemáticas: las puramente físicas, que consideran las propiedades de las cosas naturales como tales; las puramente matemáticas, que estudian las cantidades de forma absoluta; y las ciencias intermedias, que aplican principios matemáticos a realidades naturales, como la música y la astronomía, por ejemplo. Tomás señala que estas disciplinas son más afines a las matemáticas, porque en su estudio lo físico actúa como materia y lo matemático como forma. Al tener algo en común con las ciencias naturales, pueden considerar la materia sensible; pero también al tener algo en común con las matemáticas, son abstractas⁶¹.

⁵⁹ En Galileo, 'discurso' es razonamiento, y en el *Saggiatore* se califica, según la etimología, de 'correr': «Se il discorrere circa un problema difficile fusse come il portar pesi, dove molti cavalli porteranno più sacca di grano che un caval solo, io acconsentirei che i molti discorsi facessero più che un solo: ma il discorso è come il correre, e non come il portare, ed un cavallo berbero correrà più che cento frisoni» Galileo, *Il Saggiatore*, in G. Galileo, *Opere*, a cura di A. Favaro, Firenze: Barbèra, 1890-1909, vol. VI, p. 340. Tal carrera de un caballo bereber es para Galileo un razonamiento matemático. Cfr. L. Congiunti, op. cit., cap. II. Para una comparación entre Santo Tomás y Galileo, cfr. L. Congiunti, "San Tommaso e Galileo: il "tentar l'essenza" tra la conoscenza e le scienze", *Verifiche*, n. 1-2, gennaio-giugno, 1997, 63-100.

⁶⁰ «Questa dottrina, che pone in comunicazione diversi livelli scientifici, potrebbe ancor oggi avere grande fecondità» Mazzotta, *Forza e debolezza...* 64.

⁶¹ «...de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur. Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium, in quantum huiusmodi, sicut physica

La distinción entre objeto material y formal permite esta definición de un campo intermedio, formalmente matemático y materialmente físico. En efecto, las ciencias intermedias, como la astronomía y la música, aplican principios matemáticos no a entidades matemáticas, sino a realidades materiales y cambiantes. Como señala Mazzotta: "Esta doctrina, que conecta distintos niveles científicos, podría seguir siendo muy fructífera hoy en día"⁶².

En el espacio abierto por esta mediación, se plantea de hecho la cuestión de las ciencias modernas y contemporáneas que, en tanto que 'físicas y matemáticas', tienen precisamente este estatuto intermedio, pero lo han universalizado, es decir, lo han hecho tan extenso como la *physica*⁶³. Tomás era consciente del error de quienes colocan las matemáticas en el lugar de la metafísica, y no de la física - "sabe que el platonismo y el aristotelismo tuvieron su período de ofuscación con la entrada

et agricultura et huiusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi. Quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale; sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et similiter est in aliis. Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica; et ideo nihil prohibet, si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractae sunt». In Boet. *De Trin.*, q V, 2, ad 6um.

⁶² G. Mazzotta, *Forza e debolezza...*, 64 (nuestra traducción).

⁶³ Cfr. L. Congiunti, "Dalla *physica* alla fisica. Galileo e i gradi di astrazione", en *Umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino, Atti del Congresso Internazionale*, Pontificia Accademia di San Tommaso, Città del Vaticano 2005, vol. II.

exagerada de las matemáticas en sus construcciones"⁶⁴-, por lo que subraya los límites del conocimiento matemático, que "debido a la materialidad y a la imaginación reproductora que permanecen en él, se coloca en un nivel inferior al del conocimiento metafísico"⁶⁵.

La cuestión de la ciencia moderna se plantea, por otra parte, en el plano de las matemáticas superpuestas a la física, es decir, en el contexto del llamado "derecho a la matematización en física", un problema que Tomás no planteó como tal, pero que puede abordarse legítimamente a partir de su reflexión⁶⁶.

Las ciencias humanas y la ciencia de Dios

La cuestión moderna de la relación entre las ciencias y la fe puede enmarcarse en la reflexión tomasiana sobre la relación entre el conocimiento humano natural y el conocimiento humano que se nutre de la ciencia de Dios, gracias a la luz de la Fe y gracias a la luz de la Revelación. La cuestión se aborda claramente en la *Quaestio* I de la Parte I de la *Summa theologiae*, en la que Tomás se pregunta si, además de las disciplinas filosóficas, es necesaria la "*aliam doctrinam*", es decir, lograda a través de la razón humana. La respuesta

⁶⁴ G. Mazzotta, *Forza e debolezza*, 63 (nuestra traducción)

⁶⁵ *Ibid.* (nuestra traducción)

⁶⁶ Sobre la posibilidad de leer las ciencias modernas y contemporáneas a través de la reflexión teórica de Tomás, véase, por ejemplo, un convincente examen de la noción de abstracción en las ciencias contemporáneas, cfr. F. Bertelè, A. Olmi, A. Salucci, A. Strumia, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Padova: Il Poligrafo, 1999.

positiva está bien motivada, en orden al fin del hombre, que es la salvación, y en orden a los límites del conocimiento racionalmente alcanzable, de modo que la Revelación es también necesaria respecto a aquellas verdades sobre Dios que la razón puede alcanzar, pero por unos pocos, con mucho tiempo y con muchos errores⁶⁷.

También es muy interesante la motivación metodológica, que plantea la distinción, pero también la relación entre los planos racional y ulterior de la Revelación⁶⁸.

⁶⁷ «Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi» S. Tommaso d'Aquino, *S. Theol.*, I, q. I, a. 1, co.

⁶⁸ «Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam

Por lo tanto, la misma conclusión puede ser demostrada, con diferente método y razonamiento, por el astrónomo por medio de argumentos matemáticos (la astronomía es una ciencia media, como ya hemos mencionado anteriormente, materialmente física y formalmente matemática) y por el filósofo natural por medio de consideraciones relacionadas con la materia física. Pero nada impide que otra ciencia se ocupe de estas cosas, conocibles a la luz de la razón natural, a la luz de la Revelación divina. La diferencia de objeto formal se plantea también en el plano "teológico", en el que son distintas la teología que pertenece a la doctrina sagrada y, por tanto, se nutre de la luz de la Revelación divina y procede de la razón y de la fe, y la teología que forma parte de la filosofía. Se trata de una diferencia de género, que no implica una diversidad "material" del objeto. En efecto, no hay -ni podría haber- contradicción entre la teología revelada y la teología natural.

Algunas ciencias humanas proceden de principios conocidos por el intelecto natural, como la aritmética y la geometría. Otras, en cambio, proceden de principios conocidos a la luz de ciencias superiores; como la perspectiva, de principios conocidos por la geometría, y la música, de principios conocidos por la aritmética. La doctrina sagrada es la ciencia que procede de principios conocidos a la luz de las ciencias superiores, que son la ciencia de Dios y de los

scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur» Ibid, ad 2 um

bienaventurados⁶⁹

La propia noción de ciencia se pluraliza no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, en virtud de diversos grados de abstracción o separación, permaneciendo al mismo tiempo en la esfera del conocimiento trazable a principios conocidos por la razón y a la luz del intelecto, sino que también se pluraliza en otra dimensión. La doctrina sagrada es también ciencia, y es una ciencia subalterna a la par que la música y la perspectiva; la peculiaridad es que la doctrina sagrada es subalterna de una ciencia no humana, a saber, la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

El resultado es un magnífico edificio de conocimiento, donde las ciencias del hombre pueden incluso encontrar la luz de la ciencia de Dios. La doctrina sagrada, lo que hoy llamamos teología revelada o teología *tout court*, es el horizonte en el que fides et ratio encuentran íntima conexión; es un saber científico que epistemológicamente requiere la fe en la Revelación, porque vive de principios que beben de la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

Esta diferencia fundamental -que no es una barrera de separación sino una frontera de comunicación, no un muro sino un puente- implica una especie de camino metodológicamente inverso: «*in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei*

⁶⁹ «Quaedam sunt, quae procedunt e principiis notis lumine naturali intellectus sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt e principiis notis lumine superioris scientiae sicut prospectiva procedunt e principiis notificatis per geometria et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioribus scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum» Ibid., q. 1, a. 2.

*cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum»*⁷⁰. Las criaturas -las mismas criaturas- que a la luz de la razón natural son consideradas en primer lugar y pueden conducir a Dios, son consideradas en cambio desde Dios en el conocimiento revelado.

Entre las ciencias que se ocupan "en primer lugar" de la criatura, podríamos situar también en perspectiva las ciencias experimentales-matemáticas particulares, que son también ciencias humanas, porque son conocimiento humano y sobre todo porque, correctamente entendidas y situadas, pueden contribuir a la *cultivatio animi*, que es la verdadera esencia de la cultura humanística.

La correcta ubicación de cada ciencia en el gran edificio jerárquico de las ciencias (humanas, de los bienaventurados, de Dios) permite evitar intromisiones y malentendidos que, en la mayoría de los casos, son fruto de un planteamiento metodológico incorrecto.

⁷⁰ Id., *C. Gent.*, lib. II, cap. IV.

PATRICIA CAROLINA PÉREZ DE CATALÁN

Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba – Argentina

perezpc@hotmail.com

El *actus essendi* en la doctrina filosófica de Santo Tomás según Étienne Gilson

A Hugo Alberto Verdera, en agradecimiento

Resumen: Santo Tomás enseña que la vida contemplativa es el fin de la vida del hombre; buscar la sabiduría es su perfección y lo más sublime, de máximo provecho y alegría. Su objeto primero es la verdad divina, verdad manifiesta en su doble vertiente, Dios revelándose a Sí mismo al hombre, quien aspira, a su vez, a su contemplación definitiva. Su verdadero nombre, asevera el Santo, es Jesucristo, pues Cristo es la Verdad: “Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: ‘Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad’ (Ioh 18, 37). Y el Filósofo determina que la primera filosofía es ‘la ciencia de la verdad’, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma respecto del ser”.

Santo Tomás enseña que la vida contemplativa es el fin de la vida del hombre; buscar la sabiduría es su perfección y lo más sublime, de máximo provecho y

alegría¹. Su objeto primero es la verdad divina, verdad manifiesta en su doble vertiente, Dios revelándose a Sí mismo al hombre, quien aspira, a su vez, a su contemplación definitiva. Su verdadero nombre, asevera el Santo, es Jesucristo, pues Cristo es la Verdad: “Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: ‘Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad’ (Ioh 18, 37)². Y el Filósofo determina que la primera filosofía es ‘la ciencia de la verdad’, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma respecto del ser”³. Por consiguiente, la perfección máxima a que puede ascender el alma consiste en que en ella se inscriba el orden total del universo y sus causas; tal su último fin, “que (...) consistirá en la visión

¹ *Summa contra gentiles*, traducida por Fr. J. M. Pla Castellano O.P. *Suma Contra los Gentiles*, Madrid: BAC, 1970, I, 2; (S.C.G.).

² Por la sabiduría de Dios son manifestados los arcanos de la Divinidad, son producidas las obras de las criaturas, y son restauradas y perfeccionadas con aquella perfección que alcanza su fin, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, J. C. Cruz, Pamplona: EUNSA 2002, L I, “Prólogo de Santo Tomás”; (C.S.P.L.). Jesucristo enseña que el conocimiento que nos hace bienaventurados ancla en dos verdades: La Divina Trinidad y la Humanidad de Cristo. “*Christi humanitas est via qua ad Divinitatem pervenitur*”, cfr. *Compendium Theologiae*, traducido por J.I. Saranyana y J. Restrepo Escobar, *Compendio de Teología*, Madrid: Rialp, 1980, L. I, c. 2, a. 3; (C.T.).

³ S.C.G., I, 1. La ciencia del ser sabe de lo verdadero, pues se identifica con el ser. Así las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, cfr. *Summa Theologiae*, traducida por L. Castellani S.J. *Suma Teológica*, I, c. 1, a. 1, Club de Lectores, Bs. As., 1988; (S.T.). La ciencia superior que lo abarca todo se llama Filosofía primera, cfr. C.T., L. I, c. 22, a. 46.

de Dios; porque, como dice San Gregorio, *¿qué puede haber que no vea, quien ve al que todo ve?*”⁴.

La ciencia se encuentra contenida virtualmente en sus principios; aquellos descubiertos por la luz natural del intelecto son o conocidos por sí mismos o, por el contrario, remitidos a los de una ciencia superior, más universal y abstracta, y a los que se reduce, de manera que a su luz son fundamentadas sus conclusiones⁵. Como la ciencia de los primeros principios de todo lo real lo es de la ciencia entera, es sumamente grave en metafísica el yerro respecto de ello⁶.

⁴ *De Veritate*, II, 2, c. “Por la encarnación Dios se ha hecho hombre, es decir que las dos naturalezas, la divina y la humana, se han encontrado unidas en la persona de Cristo. Lo que es menos conocido, incluso para aquellos que adhieren a este misterio por la fe, es la asombrosa transformación que introduce en la naturaleza entera y, en consecuencia, en la manera en la cual debemos concebirla en lo sucesivo. Debería decirse más bien: las asombrosas transformaciones, porque este misterio incluye tantos otros que nunca terminaríamos de considerar sus consecuencias (...) A partir del momento en que la naturaleza humana es asumida por la naturaleza divina en la persona de Cristo, Dios no sólo domina y gobierna la naturaleza como Dios, sino también como hombre (...) sabemos que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo; que sus fieles son los miembros de ese cuerpo místico (...) por tanto, en cuanto miembros de Cristo todos los fieles son sacerdotes y reyes (...) Hay por tanto, ya desde ahora, en cada cristiano, como una imagen e incluso como una participación de ese misterio supremo: la humanidad divinizada por la gracia, revestida, en su propia miseria, de una dignidad sacerdotal y real a la vez, que constituye el misterio del hombre cristiano”, Étienne Gilson. “La inteligencia al servicio de Cristo Rey”, s/título original, traducido *El amor a la sabiduría*, Prólogo Raúl Echaury, Buenos Aires: Otium, 1979, pp. 70-1.

⁵ Cfr. *S.T.*, I, q. 1, a. 2, c. y a. 7, c.

⁶ Cfr. *De ente et essentia*, traducido por Mons. L. Lituma P. y A Wagner de Reyna *Del ente y de la esencia*, Primera edición, Buenos Aires: Losada, 1940, Proemio, p. 11. *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas D’Aquin*, par M.-D. Roland Gosselin, O.P., J. Vrin, Paris, 1948, en S.

Presupuesto lo dicho hasta aquí, y en vista de una mejor comprensión⁷ para nuestro tiempo de los principios cardinales alumbrados por el *philosophans theologus*, Étienne Gilson nos brinda tres consejos que reflejan, a su entender, el acabado orden en que, de modo explícito, son resueltos en su doctrina, a saber: 1. principalmente, en vista de Dios revelado, principio y fin último trascendente de la creación al que el Angélico reconduce todo, entender la naturaleza del método con que la Sacra Teología se sirve de la filosofía⁸; 2. en cuanto

Thomae Aquinatis. *Opusculum De ente et essentia*, Marietti, Romae, 1947³, p. 1 y cita al pie: “*Quia paruus error in principio magnus est in fine, (...) ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, (...) ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem apperendam dicendum est quid nomine essentie et entis significetur, et quomodo in diuersis inueniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus speciem et differentiam*”; “Arist., *De Coelo*, A 271 b 8- 13 (S. Th., in h. l. L. I, 1. 9), *versio antiqua*: ‘Siquidem qui modicum transgressus fuerit a veritate fit longe plus decies millies... Quapropter quod in principio modicum, in fine fit multum magnum.’ – Comp. Averroes in h. l., Venise 1550 in 4, f. 12 b 47: ‘*minimus error cadens in principiis est causa maioris erroris in eis quae sunt post principia*’; de même *In III De An.*, cap. IV, Lyon 1542 in 16, f. 112^V, comm. 4: ‘*minimus enim error in principio, est causa maximi erroris in fine, sicut dicit Aristoteles*.’”.

⁷ “La mayor parte de los desacuerdos metafísicos son debidos no a algún defecto en la definición de las ideas, o a una argumentación inconsistente, sino más bien a los diferentes planos de la realidad sobre la que los distintos filósofos plantean sus interrogantes”, Étienne Gilson. *Elements of Christian Philosophy*, traducido por A. García-Arias *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid: Rialp, 1970, p. 118.

⁸ Para ‘*Philosophia ancilla theologiae*’, Santo Tomás explica las ciencias, sus principios y su orden: Dios creador ordenó el fin de la vida del hombre hacia Sí mismo; trascendente a la creación, lo excede en su capacidad razonante; pero debe serle proporcionado. Fue, pues, necesario para su salvación que por revelación divina por luz sobrenatural le descubra las realidades y principios que sobrepasan su razón. Así, la fe en la revelación de Dios, dada por su Gracia, es

la vida contemplativa considera las obras del Dios Creador en sus principios constitutivos reales⁹, elucidar

principio indispensable de verdad. La sagrada teología, ciencia según la pauta de la revelación divina que enseña las verdades de Dios, es necesaria. Para que la salvación llegara a los hombres más conveniente y ciertamente fue necesario que sean instruidos por revelación divina incluso en las verdades de Dios que puede alcanzar la razón, pues pocos, con dificultad, y con mezcla de error llegan a ellas, de cuya cognición depende toda la salud del hombre, la cual le viene de Dios. La teología sagrada parte de los artículos de la fe; no argumenta para probar sus principios sino para demostrar otras verdades, como toda ciencia. Difiere en género de la teología natural, que es parte de la filosofía y corona la metafísica; luego no incordia que trate lo que ella, en cuanto ciencia superior y más noble: sea especulativamente, por la certidumbre de la luz de la ciencia divina infalible, no así la luz natural de la razón humana falible, como por la dignidad de su objeto, que la trasciende; sea prácticamente, pues ordena al fin último, la felicidad eterna. Como la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye, conviene que la razón natural sirva a la fe. La teología sagrada se sirve de la filosofía para hacer más comprensible lo que enseña, no porque lo necesite, ni por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad del entendimiento humano, que, de las cosas que conoce por la luz natural, de la cual proceden las otras ciencias, es elevado con mayor facilidad a las realidades superiores, que son el objeto de esta ciencia, cfr. S.C.G. I, 3 y 9 y S.T. I, q. 1, a. 1, ad. 2 y c.; a. 2, c.; a. 5, ad. 2 y c.; a. 8, ad. 2 y c.; a. 9, c. El único método seguro toma a la revelación como guía, en vista de alguna inteligencia de su contenido, es decir, la filosofía misma. *Fides quaerens intellectum* es el principio rector de la especulación cristiana medieval, cfr. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, traducido por R. Anaya *El Espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires: Emecé, 1952, p. 16. Pues “Todo en ella es religioso, el origen, el medio y el fin, y, sin embargo, la razón es ella misma más que nunca”, Étienne Gilson. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1965⁶, traducido por F. Múgica Martinena *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1978, p. 65. Cfr. Étienne Gilson. *Le philosophe et la Théologie*, traducido por G. Torrente Ballester *El filósofo y la teología*, Madrid: Guadarrama, 1962.

⁹ Cfr. *De principiis naturae ad fratrem silvestrum*, traducido por J. A. Míguez *De los principios de la naturaleza*, Buenos Aires: Aguilar, 1977; cfr. Étienne Gilson. *Constantes philosophiques de l'être*,

con exactitud lo que es el ser, cuya noción vislumbrara el teólogo medieval a partir del *Yo Soy el que Soy* del Éxodo 3,14¹⁰, como sus derivaciones en la doctrina de los trascendentales¹¹; 3. y por último, dirimir sus implicancias en la diversidad de asuntos filosóficos en relación con Dios y sus creaturas, solventando cualquier posible error al respecto. No obstante lo dicho, remata Gilson con insistencia, la puerta de acceso a la doctrina del Aquinate incardina en dos bisagras claves: su recta noción metafísica de ser, articulada con una correcta

traducido por J. R. Courrèges *Las constantes filosóficas del ser*, Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 50-51. Por esto, en la doctrina del Angélico encontramos que en cuanto desea conocer la realidad por su causa primera, que es Dios, el hombre desea naturalmente, como fin último, conocer a Dios, de modo que el fin último de la metafísica es el mismo que el fin último del hombre. Lo que renueva profundamente la metafísica es la presencia, por encima de la teología natural, de una teología más alta, que es la ciencia de Dios conocido por revelación, cfr. Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, trad. Santiago Fernández Burillo, *El ser y los filósofos*, Pamplona: Euns, 1979, p. 235. Cfr. S.T., en versión del Club de Lectores, Buenos Aires: 1988, I, q. 1, a.3, ad.1; a. 2, c.

¹⁰ Diffusée le 24 nov., 1999, à 17h., Radio Ville Marie, Montréal; published in print as “Étienne Gilson”, in Jean Genest (ed.), *Penseurs et Apôtres du XXme. Siècle* (Montréal), 2001: Fides, pp. 170-182.

¹¹ “De la misma forma que para el hombre no hay mayor honor que servir a Dios, así no hay honor más grande para la filosofía y la ciencia que servir como esclavas de la teología. Pero hemos olvidado el más noble significado de la palabra ‘sabiduría’. De hecho, hemos perdido la verdadera noción de teología, y la metafísica en lugar de sucederle en su real título, se ha perdido al mismo tiempo”, *Elementos de Filosofía Cristiana*, op.cit., p. 44. El principio reza: “Una ciencia de lo real para cada orden de lo real”; empero, cuando se aborda un problema con método equivocado, se lo falsea, concluyéndose tranquilamente entonces que no hay nada que resolver, Gilson, Étienne. *Le réalisme méthodique*, traducido por V. García Yebra *El realismo metódico*, Madrid: Rialp, 1963³, p. 139; cfr. Gilson, Étienne. *The unity of philosophical experience*, traducido por C. A. Baliñas Fernández *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid: Rialp, 1960, pp. 114-5.

noción del Dios cristiano¹². Concentramos la mirada en adelante en el orden metafísico. Retomamos lo que Santo Tomás indica sobre lo primero concebido. Ante el encuentro del hombre en la experiencia sensible con un existente concreto¹³, el intelecto concibe de modo evidente el ente y la esencia; y para no errar por su ignorancia y aclarar las dificultades que implican, señala la exigencia de dilucidar lo que significan tales nombres, el modo en que se encuentran en los diversos existentes y la correcta relación con las intenciones lógicas, para evitar confundirlas con lo real¹⁴.

¹² Cfr. *Elementos de Filosofía Cristiana*, 10; cfr. S.C.G. I, 1, 2 y 4; III, 27. No obstante, con la humildad fruto inevitable de quien es veraz, del que sabe lo dificultoso del trastabillar humano en su fatigoso arar en pos de la verdad, no escandaliza cuando de sí mismo confiesa, a modo de advertencia, la turbación comprobada que le causaba, transcurrido casi un cuarto de siglo, haber leído y enseñado *por sí misma* “la doctrina de Santo Tomás (...) sin haber comprendido el verdadero sentido que para él tenía la noción de ser, de la que, en filosofía depende todo”, *El Filósofo y la Teología*, 17. De igual modo, aclara en el prólogo de la sexta edición del *Tomismo*: “Lo que inquieta (...) es la idea de las ignorancias y errores que pueden corromper todavía la interpretación de una doctrina en el pensamiento de un historiador que ha cultivado su estudio sesenta años (...) Al envejecer, el historiador debe haber aprendido, al menos, la modestia en lo que concierne a su propio pensamiento y la indulgencia en lo que respecta al de los demás (...) La de un genio tan grande como Santo Tomás quizá no se deje nunca penetrar totalmente (...) Si lo escribiera hoy, este libro hablaría sin escrúpulo del *ente* (*ens*) y el del *ser* (*esse*); se seguiría tratando del ser y con menos frecuencia de la existencia”, *El Tomismo*, 9-11.

¹³ El conocimiento del hombre, advierte Tomás, tiene principio a partir de los sentidos, de modo tal que por naturaleza el hombre se eleva a las cosas inteligibles por medio de las sensibles, por conocimiento indirecto, según la relación del efecto a la causa y la analogía del ser, cfr. S.T. I, q. 1, a. 9, c; y S.C.G. I, 3.

¹⁴ Cfr. *Del ente y de la esencia*, *op.cit.*, Proemio, p. 11. Remitimos a nuestra ponencia del año 2019: “Los principios metafísicos.

En consonancia con el fraile dominico, el filósofo francés asume la evidencia primera del ente. Sujeto a aquellas mismas precisiones y en razón de ello, recuerda Gilson que el quid que debe considerar hoy un filósofo es la elección que haga de sus propios principios filosóficos. Y enfatiza: “El principio de los principios es que un filósofo debería siempre poner como lo primero en su mente, lo que es primero en la realidad”¹⁵, por cuanto su presencia o ausencia entraña la realidad de todo lo demás, incluso a pesar de no ser lo de más fácil acceso para el entendimiento humano. Porque sin pasado ni futuro, se trata de lo que “es, esto es, es *el ser*, y su verdad no puede ser probada, solo puede verse, o ser pasada por alto (...) – Ello constituye- una invitación a mirar y ver”¹⁶. Así, llega a entrever una dificultad, repetida en la historia, pues advierte que el ser suele escabullírsele al intelecto que lo examina. Y lo explica por dos razones.

En primer lugar, mira al objeto propio de la metafísica. Repara en la complejidad que es el ente, el *esse habens*, por la composición real de sus co-principios constitutivos principales: *essentia*, esencia, y *esse*, acto de ser. La forma, acto del orden de la esencia o sustancia, y el existir, orden del acto de ser, son dos actos que causan y operan recíprocamente por ser principios o causas de órdenes distintos, y, no obstante, constitutivos de un mismo y único ser real. Lo cual se justifica por una recíproca relación de acto y potencia, pero no bajo el mismo

Fundamento actual de la virtud”, porque ciertos aspectos tratados allí encuentran anclaje. Aquí sólo nos limitamos a espigar algunos aportes que al respecto ofrece Gilson, sin agotar su profundidad y riqueza.

¹⁵ *El ser y los filósofos*, 16

¹⁶ *Ibid.* 17

respecto cada vez. En lectura del Aquinate, la clave metafísica es entender que no todo acto es forma, y que, como tal, ella es un acto que todavía permanece en potencia para otro acto que la actualiza no en cuanto esencia, sino que la hace ser o existir, el *esse*, acto supremo de lo real. Gilson lo aclara así: “la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la sustancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal. Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente diferente, al de la actualidad existencial”¹⁷. No siendo forma, sin embargo, replica Gilson y de modo análogo al teólogo medieval, como acto del ente, el acto de ser actúa formalmente respecto de la esencia. Disociar las nociones de forma y de acto, complementando las de causa formal y causa eficiente, donde ser es supremamente actuar y tender, fundamento a su vez incluso de todo devenir¹⁸, es precisamente la perla del erario tomasiano, y a lo que considera “todavía hoy, la mayor contribución que jamás ha hecho un hombre a la ciencia del ser”¹⁹. De este modo,

¹⁷ Ibid., 253

¹⁸ Asimismo, para esta doctrina la forma, como principio constitutivo de los entes, es fundamento de las naturalezas existentes tan varias, lo que explica, en cuanto principio activo, la riqueza de la operatividad causal natural. Cuestión totalmente desdibujada por la conciencia moderna.

¹⁹ Ibid., p. 259. “El acontecimiento filosófico más importante que se haya producido desde el fin de la filosofía griega es, probablemente, la distinción introducida por Santo Tomás de Aquino entre dos órdenes de actualidad, el de la forma, que corresponde a la especificación de los seres, y aquél del *esse*, que corresponde a su existencia”, Étienne Gilson. “Maimonide et la Philosophie de l’Exode”, *Medieval Studies*, 13, 223, en Raúl Echaury. *El pensamiento de Étienne Gilson*, Pamplona: EUNSA, 1980, 18.

una esencia subsiste por su acto de ser, *esse*; el acto de ser, aquí es entendido principio de subsistencia de la forma de la esencia en todo ente. “Lo que nos hace difícil apreciar la diferencia es precisamente que ambas –causas– se resuelven en uno y el mismo efecto, a saber, *un ser* (un ente)”²⁰. El ente participa del ser, *esse*, pero porque no es el ser. Así, el ente siempre tiene el ser pero sin serlo, porque nunca es su mismo ser, *esse*, es decir, en todo ente su esencia, se trate de una forma simple o compuesta, no se identifica con su acto de ser. Más aún, concebido ahora principio de individualidad, el acto de ser, *esse*, hace indivisible al ente y distinto de otro, es decir, único, a diferencia del principio de individuación, por la presencia de la materia signada en las sustancias cuyas esencias son compuestas y que divide en individuos a la especie. Pues, “dentro de una especie, cuya quiddidad es la misma para todos, cada ser es una individualidad distinta. Es distinto, en primer lugar, de cualquiera otro ser (ente) que pertenezca a la misma especie, y en segundo lugar es distinto de su propia quiddidad, puesto que su ser le pertenece sólo a él, mientras que su quiddidad es la misma para todos los miembros de la misma especie. De este modo, la composición es real (...) y la distinción es también real”²¹. Pero, además, como el ente no es el ser, pero lo tiene, en tercer lugar, su individualidad lo hace distinto del mismísimo Ser, por el que es participado. La esencia no es el estar siendo, *esse*, del ente; ella se encuentra en potencia en relación con él, o está siendo causada o puesta en el ser, como esencia del ente, por su ser, *esse*, por lo que este es su acto, aunque no en cuanto

²⁰ *El ser y los filósofos*, 258.

²¹ *Ibid.*, 255

acto de la esencia o acto formal. Por cuanto nada de la esencia da razón de su acto, *esse*, ella no causa, como causa eficiente, su ser. Así, en la estructura del ente se revela una contingencia radical: no puede causarse a sí mismo, mas, si existe, es por otro. Como todo ente y todo lo del ente lo es por su acto de ser, *esse*, que no se identifica con su ser *un ente*, el hecho de que exista exige necesariamente una causa de ello. Justamente, la contingencia constitutiva del ente es en relación a su causa, que lo trasciende, porque no siendo un ente, es el Ser mismo. No obstante, el hecho de su radical contingencia no lo priva de su solidez real u ontológica, porque el ente, considerado en sí mismo, una vez que es, lo es plenamente, pues el acto de ser, *esse*, le corresponde con plenitud, ya que no es nada sino, precisamente, ente; sin él no sería ente; más aún, pues en la esencia no hay nada que dé razón de que siendo, pueda dejar de ser. Porque si la “existencia no tiene raíz ni siquiera en las cosas actualmente existentes”²², esto es, en los entes su esencia no explica su acción de estar siendo, no hay en el mismo ente posibilidad para no ser; dar el ser o quitarlo compete sólo al Ser. Este es el regalo irrevocable del Ser al ente. Y comporta juntamente el reconocimiento del hombre ante el misterio insondable de la actualidad de lo que es, *esse*, llevado máximamente hacia el Ser, que es soberanamente perfecto, cuya Esencia, *Essentia* es su *Esse*, Acto de Ser que, en cuanto simple, es *Purum Esse Subsistens*, su Causa Eficiente²³.

²² Ibid., 241

²³ *Idem.*, p. 244. Cfr. S.T. I, q. 44, c. “Dios es su propio ser (...); luego el ser le conviene por esencia, en tanto que no conviene más que por participación a los demás seres. Pues no hay ningún otro ser cuya

Retomando la segunda razón que avizora Gilson, dirige también su mirada a la inteligencia metafísica, que, tomando del ente la parte por el todo, es muy proclive a reposar en la esencia, o en alguna de sus propiedades, ya que la esencia, por su acto formal, habilita por la aprehensión lo conceptualizable del ente y su definición. Tendencia reiterada, según constata nuestro autor a lo largo del tiempo, con serias consecuencias, pero que signan severamente nuestro hoy. Por nombrar al menos dos de aquellas previstas por el mismo Santo, consisten en sustituir los individuos concretos existentes en su rica complejidad de principios, por determinados conceptos abstractos o cuya realidad es del orden lógico, a veces inconexos, dicotómicos otras, con la insoluble dificultad subsiguiente de no poder distinguir ambos órdenes en lo sucesivo, al reemplazar, eliminando así, aquel²⁴. Pero eso

esencia sea su propio ser, porque el ser absoluto y subsistente por sí mismo debe necesariamente ser único (...) Por tanto, Dios es necesariamente la causa de la existencia de todo lo que es”. De otro modo: “Dios es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Conviene, por tanto, que su esencia sea acto último, pues todo acto que precede al último está en potencia con respecto a éste. El acto último es el mismo ser (*ipsum esse*). Y puesto que todo movimiento es paso de la potencia al acto, es necesario que aquel acto al que tienda todo movimiento sea el último acto. Y como el movimiento natural tiende a aquel último acto, que es el acto apetecido naturalmente, conviene que este último acto sea el que apetecen las cosas. Y este último acto es el ser (*esse*)”, C.T. c. 68, a. 116 y 117 y c. 11, a. 21.

²⁴ Lo recto, subraya Gilson, es distinguirlos, porque “Un acto común en el orden de la intencionalidad no puede transformarse en un acto común en el orden de la existencia; presupone, por el contrario, dos existencias distintas”; la “actualidad común al sujeto y al objeto deja intacto el carácter puramente analógico de sus existencias subjetivas”; “No se trata de dos seres distintos que se conviertan en un *idem número*, sino únicamente de un ser, el del sujeto, que, gracias a su sensibilidad, participa de la actualidad de otro ser, sin que la existencia del sujeto

sucede repetitivo porque no le es tan sencillo al metafísico alcanzar a vislumbrar aquel otro principio, corazón mismo de la realidad, que trasciende la esencia en cuanto esencia, y que, sin embargo, porque la hace efectivamente existente, es clave de lo inteligible concebible en su profundidad actual, afirmado allende el concepto, por el juicio existencial. Con referencia a este punto en particular de la cuestión, Gilson ofrece algunas aclaraciones que pueden colaborar para deslindar con mejor precisión aun lo concerniente a lo que se refiere con la concepción del primer principio de la metafísica. A tal efecto, lo primero que discrimina es el modo en que puede ser entendido lo que significa “concepción”, *conceptio* como sinónimo de concepto. En un sentido amplio del término, “es cierto decir que, en el lenguaje de Santo Tomás, todo conocimiento es un concepto, incluso los verbos. Si el *esse* es un objeto de conocimiento, que indudablemente lo es, es conocido por vía de concepto (...) incluso un juicio es una ‘concepción’, luego es un *conceptum*”²⁵. Pero también cabe un sentido más restringido de concepto, más usual actualmente, que lo asocia propiamente a la aprehensión

pase a ser la del objeto, ni la del objeto pase a ser la del sujeto. La prueba es que la forma del objeto sigue siendo su forma, y que, si el conocimiento del uno por el otro es su acto común, es porque entre la forma del uno y la del otro hay ya identidad, no numérica, sino formal, *convenientia in forma*”; asimismo, “para un escolástico, toda sustancia en cuanto tal es desconocida, porque es una cosa distinta de la suma de conceptos que nosotros sacamos de ella”, *El realismo metódico* 95; 93; 123. Referido al proceso metafísico de la modernidad, Gilson afirma: Así se “envuelve a la filosofía en una serie inextricable de contradicciones internas que la conducen finalmente a un escepticismo, es decir, a un suicidio liberador”; “No es tan fácil prescindir de lo real, y tuvieron que pasar siglos antes de que al pensamiento se le ocurriera cometer tal suicidio”, *El realismo metódico*, 83 y 166.

²⁵ *El ser y los filósofos*, 327

de esencias. Así entendido, cuando se procura recobrar la noción tomista de ente, como compuesto de esencia y de un *aliquid*, un otro que la esencia, no podría decirse concepto del *actus essendi*. Y en ese sentido, Gilson señala como inconcebible el *esse*, pues no siendo una esencia, no puede ser captado por un concepto. “Naturalmente, esto no le impide ser un objeto de ‘concepción’. De otro modo, ¿cómo se lo podría conocer? Pero no puede ser conocido por la simple aprehensión conceptual de una esencia, que él no es”²⁶. Similar aclaración vale para la predicación del *esse*. Pues el existir se puede predicar, pero no puede ser entendido como una predicación del orden esencial. “Santo Tomás ha distinguido tres significados fundamentales del *esse*: en primer lugar, ‘*ipsa quidditas vel natura rei*’, en cuanto significa por su definición; en segundo lugar, el acto mismo de la esencia (*ipse actus essentiae*), que es su contribución decisiva a la metafísica del ente, y en tercer lugar, la cópula que significa la composición o división en los juicios. El primero y el segundo *esse* son reales; el tercero no señala algo que exista en la naturaleza real, sino sólo en el intelecto uniendo o dividiendo nuestro concepto de las naturalezas de las cosas”²⁷. Conforme este uso lógico, *est* no significa lo mismo, pues como cópula, es uno con el predicado conocido por un concepto. La cuestión es lograr determinar la naturaleza del conocimiento de lo que predica el *est* como tal. “Este no es ya un problema lógico; es un problema noético y metafísico, porque se trata de la naturaleza del ente y de nuestro conocimiento de ella”²⁸.

²⁶ Ibid., 329

²⁷ Ibid., 330. Cfr. *C.S.P.L.*, L I, 33, 1, 1, ad 1^m.

²⁸ Ibid., 331

Lo que más importa al metafísico sobre el ente, a diferencia del lógico, no es que el ente tiene el predicado ser, sino que *est*, es decir, es un ente, pues dice que hay en el ente, como acto de su esencia formal, “*aliquid fixum et quietum in ente*”²⁹, es decir, el *esse* en virtud del cual es ente, puesto que fuera del ente no hay nada. Esto es, “en la doctrina de Santo Tomás *ens* y *esse* son dos nociones inseparablemente relacionadas, porque ambas se refieren al mismo objeto. Es porque ‘tiene *esse*’ por lo que una cosa es un *ens* (...) la simple aprehensión de un ente dado cualquiera implica la aprehensión de su *esse*, que será más adelante explicitado por medio del juicio (...) en el juicio ‘x es’, -donde- es señala la existencia actual de x”³⁰. “En nuestra interpretación, el verbo *es* significa, no el ente captado de un cierto modo, sino el *actus primus* del que Tomás de Aquino dice que convierte una esencia en un ‘ente’ actual”³¹. La fundamentación propia de la verdad de un juicio reside fundamentalmente en el juicio que dice que su objeto es o existe³².

“Cuando todo se ha dicho y hecho, el misterio permanece poco menos velado que al comienzo, porque está en el límite del mismo núcleo de la realidad. Esto es así siempre que está en juego el ser *en cuanto* ser; apenas hemos tocado la periferia cuando ya se hace sentir la presencia del misterio”³³. “Ello lo hace el *ser*, y no puede hacerlo ninguna otra cosa. Santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aún el más humilde de entre ellos es en última

²⁹ C.G. I, 20

³⁰ *El ser y los filósofos*, 336

³¹ *Ibid.*

³² C.S.P.L., L I, 19, 5, 1, res.

³³ *Elementos de filosofía cristiana*, 125

instancia su propio *ser*; aunque ninguno de ellos está realmente solo. Ser no es ser una soledad. Todo hombre puede participar del bien común de su especie, y nada de lo humano le es extraño. No, nada de lo que *es*, es extraño para él. Miembro de la hermandad universal del ser, puede experimentar en sí mismo que ser es *tender hacia*, y puede ver que todas las demás cosas están actuando con respecto a un cierto fin, un fin que es ciertamente el mismo en todos los casos, a saber, ser. Su fin está, pues, en su comienzo, y lo que es cierto de él sigue siendo cierto de todo lo demás. Todos los seres, desde los más elevados hasta los más humildes, son tan realmente distintos y en definitiva tan parecidos como los hijos de un mismo padre; pues, en efecto, todos ellos tienen un mismo Padre, y Él los ha hecho a todos a Su imagen y semejanza. Actúan porque son, y son porque Su nombre es *El que es*”³⁴.

³⁴ *El ser y los filósofos*, pp. 276-277. Cfr. también *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris, 2018³, 5° tirage, pp. 390; traducido por P. Leandro Sesma *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Universidad Austral

Pilar – Argentina

jjsanguineti@gmail.com

El potenciamiento humano prelapsario en Tomás de Aquino

Resumen: El estado de inocencia original, tal como es explicado por Santo Tomás, incluye además de la gracia una serie de dones que son como un refuerzo de la naturaleza humana para que el alma espiritual esté unida al cuerpo de un modo más armonioso y para que la persona pueda dominar sabiamente la naturaleza y viva con rectitud sus relaciones sociales. Para el Aquinate estos dones son naturales en cuanto a las exigencias del espíritu humano, pero superan a la naturaleza considerada en su base biológica. Al perderlos por el pecado, el hombre desciende a un estado que resulta, al revés, natural en cuanto a las condiciones físicas humanas, pero antinatural respecto al alma espiritual, y por tanto fuente de sufrimiento y tensiones. El estudio de la condición prelapsaria da una luz sobre lo que es bueno y natural para el hombre, no obstante la situación de la naturaleza caída.

La inestabilidad del corazón humano

El género humano sufre universalmente diversas penalidades, tanto corporales como espirituales. Entre las corporales la más fuerte es la muerte, a la que todas las demás se ordenan, es decir, el hambre, la sed y cosas de este tipo. Entre las espirituales la más importante es la debilidad de la razón, de la que resulta que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en error, y no puede superar del todo los deseos bestiales, sino que muchas veces queda obnubilado por ellos¹.

¹ Tomás de Aquino, C. G, IV, c. 52. Las traducciones del Aquinate son nuestras. Sigo las abreviaturas usuales de sus obras.

Esta breve descripción que hace Santo Tomás de la condición humana en esta vida mortal sintetiza todo lo que hace sufrir a los seres humanos. La debilidad de la razón es la raíz de los conflictos de opiniones en cuestiones metafísicas, antropológicas, políticas, éticas, religiosas, de donde surgen divisiones y muchas veces convulsiones sociales. La racionalidad debilitada afecta a la voluntad y por consiguiente a los diversos deseos, con frecuencia encontrados y desordenados. Incluso aunque conozcamos el bien y queramos hacerlo sinceramente, la parte afectiva no siempre responde a las buenas intenciones. “No hago lo que quiero □ declara San Pablo □ sino que hago lo que aborrezco (...) No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”².

Esto significa que no existe en el corazón humano una armonía interior serena y estable. La razón humana domina la afectividad de modo “político” y no “despótico”, en terminología aristotélica usada por el Aquinate, porque los apetitos poseen cierta autonomía en la inclinación a sus objetos propios, y así pueden impulsar hacia lo que la parte espiritual de la persona quizás no quiere, o pueden resistirse a lo que quiere³.

La falta de armonía interior del hombre puede verse, entonces, como una tensión entre diversos bienes que tienden a cautivar a la voluntad humana y que, siendo en ocasiones incompatibles y no siempre del todo satisfactorios, provocan fluctuaciones en los deseos y contrastes también entre las personas, de lo que resulta la

² Rom 7, 15-20, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée, 1985.

³ Cfr. S. Th., I, q. 81, a. 3, ad 2.

discordia o falta de paz social⁴.

De un modo más estructural, el Aquinate considera esta tensión como debida, en parte, a cierta falta de proporción entre el alma espiritual humana, que siendo inmortal tiende a vivir feliz y para siempre, y la naturaleza corruptible del cuerpo humano. Con explicaciones minuciosas, Santo Tomás explica que el cuerpo humano debe tener ciertas condiciones específicas que posibiliten la actividad de los sentidos internos (memoria, imaginación, cogitativa), lo que es un presupuesto necesario para realizar operaciones intelectuales. Esto requiere un cerebro bien proporcionado y, según la física de su tiempo, un cuerpo mixto en el que se reúnan armoniosamente (*medietas*) las cualidades físicas elementales (“contrarias” entres sí), las cuales actuando de modo independiente lo corromperían⁵.

Sin embargo, el precio que se debe pagar por esto es la vulnerabilidad física. Precisamente por estar constituido por “contrarios”, el organismo fácilmente se desestructura cuando uno de ellos predomina, y al final acaba por descomponerse. La armonía de los cuerpos mixtos poco a poco se va debilitando, lo que en el Aquinate es la raíz del envejecimiento. La raíz de este proceso estaría en cierto consumirse paulatino de las causalidades fisiológicas, que él asume basándose en algunas afirmaciones de los escritos

⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 1, donde el Aquinate señala que con frecuencia los deseos se oponen a la razón, recurriendo a Gálatas 5, 17 (“*caro concupiscit adversus spiritum*”), y q. 37, a. 1. En *Q. de Anima*, q. un., a. 8, ad 7 se habla de una lucha interior entre deseos contrarios (*pugna ex contrariis concupiscentiis*).

⁵ Cfr. *Q. de Anima*, q. un., a. 8, c.

naturales aristotélicos⁶.

Estas explicaciones son obviamente arcaicas, propias de la antigua física, pero demuestran la seriedad con que el Aquinate se toma a la naturaleza, una actitud heredada de Aristóteles. Por eso él busca las causas naturales de las corrupciones corpóreas, de los males físicos e incluso de los desórdenes apetitivos de la naturaleza humana. No acepta el recurso al pecado original para explicar los defectos de la naturaleza animal, como son los dolores físicos, las enfermedades, la conflictividad y agresividad animal y la muerte, defectos que existen también en el hombre a causa de su naturaleza animal⁷. El mundo físico, aun siendo corruptible, no está en una situación caída. Sólo la naturaleza humana está herida, aunque ya veremos en qué sentido. Para Santo Tomás la muerte humana es natural, porque nuestro cuerpo es tan corruptible como todo cuerpo físico terrestre⁸.

La cosmología, la biología evolutiva y la neurociencia contemporánea ofrecen explicaciones naturales de las condiciones biológicas neuropsicológicas de los animales y de los seres humanos. Tomás de Aquino hoy las aceptaría como naturales, sin ver en ellas una incompatibilidad con la fe cristiana. Sin embargo, como

⁶ En *De Malo*, q. 5, a. 5, objeción 7 y respuesta, explica la inevitabilidad del envejecimiento fisiológico, de un modo que podría casi ponerse en paralelo con la tendencia al aumento de la entropía de la física moderna (ver también el ad 9). En el ad 6 añade que, no obstante la sucesión de generaciones y corrupciones, en conjunto el mundo natural terrestre se mantiene estable cíclicamente gracias a la causalidad superior que ejercen los cuerpos celestes incorruptibles sobre la tierra. Véase lo mismo en *In II Sententiarum*, dist. 19, q. 1, a. 4.

⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 96, a. 1; *In De Divinis Nominibus* IV lect. 20.

⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 164, a. 1, ad 1. Esta tesis es sostenida hoy con vigor por B. Sollereder, *God, Evolution, and Animal Suffering*, Londres: Routledge, 2019.

señalé al principio, estas condiciones, aunque necesarias porque la dimensión espiritual humana necesita de una base psicosomática, son también fuente de sufrimientos, y esto especialmente, en la visión del Aquinate, porque el espíritu humano, aun siendo la forma natural del cuerpo, no logra informarlo y dominarlo enteramente.

La forma del hombre es el alma racional, que de por sí es inmortal. Y por eso la muerte no es natural al hombre respecto a su forma. Pero la materia del hombre está compuesta por contrarios, de lo que se sigue la necesidad de la corruptibilidad. Y en cuanto a esto, la muerte es natural al hombre⁹.

La lesión original de la naturaleza humana

El texto que acabo de citar podría dar la impresión de que Tomás cae en un fuerte dualismo. Pero no es así. El Aquinate estima precisamente que “lo normal” sería una unión bien coordinada entre el alma espiritual humana y su cuerpo. Pero la realidad es que no ocurre así del todo. Hay como una “contradicción existencial” entre las aspiraciones humanas más nobles y la dureza del cuerpo, que en muchos aspectos –morales y físicos– no está a la altura del espíritu (rebelión y desintegraciones de la parte afectiva, sufrimientos físicos, vejez, muerte). Esto conduce a Tomás a una explicación más alta que viene de la teología de la fe.

Las explicaciones biológicas sobre este punto (muerte, enfermedades) son reales, pero no completas. Los

⁹ S. Th. II-II, q. 164 a. 1 ad 1.

animales no experimentan el drama existencial humano. Además, la capacidad humana de hacer el mal, al derivar también de la dimensión espiritual, es infinita¹⁰. La enormidad de los males morales humanos, innumerables y perseverantes a lo largo de la historia, es sobrecogedora. Esta realidad le lleva a suponer a Santo Tomás que la condición humana actual es probablemente (*satis probabiliter*) penal, es decir, un signo de que en el principio se produjo una lesión de nuestra naturaleza¹¹.

Tales defectos, aunque considerando la naturaleza humana en su parte inferior parezcan naturales, sin embargo, teniendo en cuenta la Providencia de Dios y la dignidad de la parte superior de la naturaleza humana, permiten argumentar con bastante probabilidad que son penales. Y así se puede concluir que el género humano quedó originalmente infectado por algún pecado¹².

Como es obvio, Tomás de Aquino sabe que Dios creó el universo y al hombre y por la fe conoce la doctrina cristiana del pecado original. Sobre esta base y en un contexto de relaciones positivas entre la fe y la razón, plantea argumentativamente que la situación en que se encuentra la naturaleza humana, si bien es natural desde el punto de vista de las fuerzas materiales, no puede serlo si tenemos en cuenta la Providencia de Dios y la espiritualidad del alma humana. Esto le conduce a postular que Dios tuvo que crear al hombre en una condición mejor que la actual, lo que es una razón de apoyo que confirma la tesis teológica del estado de inocencia original en que fueron creados los primeros progenitores del género humano, Adán y Eva. Este punto aparece en todos los sitios de la obra de Tomás de

¹⁰ Cfr. S. Th., I-II, q. 30, a. 4.

¹¹ Cfr. C. G., IV, c. 52.

¹² Ibid.

Aquino en que trata del pecado original¹³. “El alma racional excede la proporción de la materia corporal (...), por lo que fue conveniente que al principio se le diera una potencia (*virtus*) para poder conservar al cuerpo por encima de la naturaleza de la materia corpórea”¹⁴.

Dones preternaturales, casi naturales

Dios al principio creó al hombre no sólo elevado a la gracia, sino que además otorgó al alma humana la capacidad de dominar al cuerpo para que así éste no se corrompiera, y el motivo es la conveniencia de una proporción armoniosa entre el espíritu humano y el cuerpo. Tomás plantea esta argumentación en una perspectiva genuinamente hilemórfica.

Al crear a la naturaleza humana, Dios atribuyó al cuerpo humano algo más que lo que le correspondía según sus principios naturales, es decir, cierta incorruptibilidad, para que estuviera convenientemente co-adaptado a su forma (...) tal incorruptibilidad, aunque no fuera natural según su principio activo, de alguna manera era natural en orden a su fin, de modo que la materia estuviera proporcionada a su forma natural, que es el fin de la materia¹⁵.

Los llamados posteriormente “dones preternaturales” se reducen en Santo Tomás, en definitiva, a situaciones estructurales del alma humana, por así decirlo, de modo que el cuerpo estaba sujeto al alma y las potencias

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, qq. 94-102; I-II, qq. 81-82; qq. 85, aa. 3, 5 y 6; II-II, qq. 163-165; *C. G.* IV, 51-54 y 79-81; *Q. de Anima*, q. un., lect. 8; *De Malo*, qq. 4-5; *In II Sent.*, dist. 19-20 y 44, a. 3.

¹⁴ *S. Th.*, I, q. 97, a. 1.

¹⁵ *C. G.*, IV, c. 81.

sensitivas estaban sujetas a la razón¹⁶, en función de que a su vez la persona humana estuviera libremente sujeta a Dios en el ámbito de la gracia. Con el pecado original se rompe este orden y así lo que podríamos llamar las “leyes” de la parte inferior del compuesto hilemórfico quedan libradas a su propia causalidad física, por lo que el cuerpo envejece y muere y las inclinaciones afectivas se vuelven autónomas.

De ahí la tesis tomista quizá sorprendente por poco conocida, de que la naturaleza humana en el estado de inocencia original superaba a las fuerzas naturales inferiores (materiales), aunque por otra parte era congruente (y en este sentido era natural) con la finalidad del espíritu humano, y por ende con la persona, destinada a la vida feliz y perenne de la unión con Dios. A este destino corresponde un deseo natural (“todo intelecto desea naturalmente la visión de la Divina substancia”¹⁷), que no puede conseguirse sin la gracia sobrenatural.

A su vez sorprende que el Aquinate sostenga que con la caída original se “baja” a un estado que es natural en atención a las fuerzas inferiores, pero que no es nada natural, sino doloroso y penal, desde el punto de vista del fin de la existencia humana. En este estado la unión alma/cuerpo se encuentra como quebrada, si bien no destruída. “Al disolverse la armonía de la justicia original, las diversas potencias del alma tienden a cosas diversas”¹⁸. El hombre está como desgarrado interiormente. Y esta situación hace

¹⁶ Cfr. *De Malo*, q. 4, a. 1.

¹⁷ *C. G.*, III, 57. No entro aquí en la cuestión teológica de la relación entre la naturaleza intelectual y la elevación al orden de la gracia. Cfr. S. Sáenz, “La noción de creación en Santo Tomás y el problema del extrinsecismo entre naturaleza y gracia”, *Ciencia tomista*, 147 (2020), pp. 67-77.

¹⁸ *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 2, ad 2.

que la unidad alma/cuerpo, siendo tan natural, sea a la vez penosa, como si estuviéramos ante un “dualismo penal”.

Este “dualismo” en el que se desenvuelve la existencia humana no justifica para Santo Tomás el desprecio del cuerpo, entre otras cosas porque el pecado surgió en el nivel espiritual (la voluntad) y sólo así repercutió en el cuerpo. Por eso a Tomás de Aquino el dogma de la resurrección de la carne le parece congruente con las “exigencias” de la naturaleza humana. “El alma se une al cuerpo naturalmente, porque su esencia es forma del cuerpo. Por tanto, estar sin cuerpo es contrario a la naturaleza humana”¹⁹. Pero el desorden pasional, aunque tenga una base neural, como hoy sabemos y también lo sabe Tomás con la fisiología de su época, es antinatural. “La concupiscencia que trasciende los límites de la razón es contraria a la naturaleza humana (*contra naturam*)”²⁰. En definitiva, los dones de integridad de la naturaleza humana, siendo gratuitos y condicionados a la sujeción a Dios, eran naturales en el sentido de que eran congruentes con el espíritu humano²¹.

Dominio prelapsario sobre el cuerpo

Los dones preternaturales otorgados al hombre en el estado prelapsario suponían un dominio sapiente sobre las cosas, los demás y el propio cuerpo. No tiene importancia que este estado durara mucho o poco, y que no tuviera tiempo para explicitar sus potencialidades. Aquí

¹⁹ C. G., IV, c. 79.

²⁰ S. Th., I-II, q. 82, a. 3, ad 1.

²¹ Cfr. J. F. Franck, “La filosofía y el pecado original”, *Studium. Filosofía y Teología*, 12 (2009), pp. 173-186.

lo podemos tomar contrafácticamente, como en parte hace Tomás, es decir, para indicar cómo hubiera sido la existencia humana terrestre en el caso de que no hubiera habido pecado original.

Para el Aquinate, el dominio sobre el cuerpo en el estado de inocencia no alteraba la constitución fisiológica humana tal como hoy se nos presenta. Hoy diríamos que no implicaba un cambio genético. “El cuerpo [humano] no era indisoluble en base a cierto vigor que le fuera inherente, sino que el alma poseía una cierta fuerza (*vis*) que le fue dada sobrenaturalmente por Dios, por la que podía preservar al cuerpo de toda corrupción”²².

Se trataba de una mejor información del alma sobre el cuerpo, el cual de todos modos seguía siendo mortal. Podía morir, pero podía también evitar morir²³. “En ese primer estado tal era la victoria del alma sobre el cuerpo, que nada podía sucederle al cuerpo que fuera contrario al alma”²⁴. El hombre necesitaba alimentarse²⁵ (si no lo hiciera, moriría²⁶), sabría evitar los posibles accidentes²⁷, pero no envejecería, porque el envejecimiento se ordena a la muerte²⁸. Podía morir si no actuaba como era debido, pero podía evitar la muerte si era previsor, es decir, con ciencia y virtudes evitaría la muerte por accidente y las posibles enfermedades. Se reproduciría sexualmente en la unión del

²² S. Th., I, q. 97, a. 1.

²³ Cfr. *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5, en el *praeterea* después del *sed contra*; dist. 20, q. 2, a. 1, ad 2.

²⁴ *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5.

²⁵ Cfr. S. Th., I, q. 97, a. 3.

²⁶ Cfr. *In II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5, en *expositio textus*.

²⁷ Cfr. S. Th., I, q. 97, a. 2 ad 4.

²⁸ Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 1; S. Th., I, q. 99, a. 1, ad 4.

varón con la mujer, sin el desorden de la concupiscencia²⁹, y por eso el placer sexual sería incluso más intenso y puro³⁰. El alma dominaría tanto sobre el cuerpo en la generación sexual, que hasta sería posible que los padres eligieran el sexo de los hijos³¹. Los nacidos en el estado de inocencia original tendrían que

desarrollarse desde niños y por eso tendrían los defectos propios de la niñez, pero sin sufrimiento³².

El alma se infunde en el cuerpo para que en él adquiera la perfección de la ciencia y la virtud. Pero esto no podría suceder si ya tuviera por sí misma la ciencia perfecta, la cual debe adquirir a lo largo de la sucesión temporal. Por eso, cuando se infunde al cuerpo, no tiene de inmediato un conocimiento perfecto, sino que las virtudes intelectuales necesitan de experiencia y tiempo³³.

A este argumento Tomás añade otros de índole más fisiológico y hasta neurológico, de un modo bastante detallado. La perfección corpórea tiene que ser congruente con la perfección del alma. Los infantes no tienen todavía el pleno dominio sobre su cuerpo, concretamente sobre el cerebro (cuyos nervios mueven el cuerpo). Con razones propias de la medicina de su tiempo, hoy fácilmente sustituibles por los actuales conocimientos neurocientíficos, el Aquinate explica que

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 2.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 1, ad 2.

³¹ Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 1 ad 2.

³² Cfr. *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 99, a. 1. Ver también P. Roszak, *The knowledge and emotions of Adam in Paradise: Imagining the original justice with Aquinas*, “European Journal of Science and Theology”, 19 (2023), pp. 47-98.

³³ *In II Sent.*, dist. 20, q. 2, a. 2, primer *praeterea*, después del *sed contra*.

el incipiente desarrollo cerebral en los niños hace que no tengan un uso pleno de la imaginación, localizada en el cerebro (*in anteriori parte cerebri*), donde están situados los “fantasmas” (imágenes de la fantasía), que son una base necesaria para las operaciones intelectuales. Por eso la inmadura estructuración de las imágenes hace que el pensamiento infantil sea todavía confuso. Tomás estima que estos procesos naturales existirían también en el estado prelapsario³⁴.

Este estado, en definitiva, no eximía de la necesidad de adquirir virtudes y de crecer en conocimientos, precisamente para así poder dominar más sabiamente a la naturaleza. Pero este dominio no implicaba que hubiera en el mundo leyes físicas distintas de las actuales, sino que se basaba en virtudes humanas intelectuales y morales más robustas, es decir, en un dominio más pleno de la dimensión espiritual sobre el cuerpo y sus apetitos. No se confunde, en este sentido, con el transhumanismo actual, que cifra el potenciamiento humano en transformaciones biológicas de nuestro cuerpo.

Dominio prelapsario sobre la naturaleza y sobre los demás

Para Santo Tomás a los seres racionales corresponde el *dominium* sobre las cosas subpersonales³⁵, aunque hay también un dominio sobre los seres libres. Este doble dominio se daba en el estado prelapsario. El Aquinate sigue aquí el principio de que el hombre con su razón dominaría de un modo sabio y no violento el orden natural de las cosas.

³⁴ Cfr. *In II Sent*, dist. 20, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 99, a. 1.

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 2.

Pero como señalé anteriormente, el mundo físico no sufrió ninguna modificación como consecuencia del pecado original. Tomás es optimista ante la naturaleza, por muy corruptible que sea. La opinión de que los animales antes de la caída serían pacíficos, sin agresividad entre ellos o sin alimentarse de otros, le parece al Aquinate “totalmente irracional”³⁶, porque “por el pecado del hombre la naturaleza de los animales no se modificó”³⁷, un principio que vale para todo el cosmos físico. El cambio fue que después de la caída el hombre ya no fue capaz de dominar al mundo físico como antes, por su ignorancia, sus pasiones, sus intereses desordenados, su falta de laboriosidad e ingenio.

Tomás no entra en el detalle de cómo sería en concreto el dominio humano sobre el mundo en el estado prelapsario. ¿Serían necesarias la agricultura, la ganadería, la industria, la tecnología? Para responder a estas preguntas contrafácticas hay que poner cierta dosis de imaginación y arriesgar opiniones, pero no por simple curiosidad. La reflexión sobre el estado prelapsario puede servir en teología para discernir entre lo bueno y lo malo en el hombre, sin confundir las exigencias del mundo natural y social con las consecuencias del pecado original³⁸.

Podemos pensar en este sentido, siguiendo la inspiración tomista, que en ese estado el trabajo, las ciencias y la técnica serían necesarias, porque el mundo físico está lleno de imperfecciones y potencialidades. El estado

³⁶ *S. Th.*, I, q. 96, a. 1, ad 2.

³⁷ Cfr. *ibid.*

³⁸ Cfr., en este sentido, C. Devia, *Pecado original y dominio político en la Edad Media*, Teseo Press, Buenos Aires 2022, <https://www.teseopress.com/pecadooriginalydominiopoliticoenlaedadmedia>.

prelapsario no sería un paraíso de delicias del que el hombre disfrutaría pasivamente. Sería más bien una sociedad de hombres y mujeres virtuosos, que tenían que trabajar y dominar la naturaleza poco a poco, contando con las leyes naturales, la contingencia de las cosas físicas e incluso las casualidades, siempre bajo la Providencia de Dios. Habría, pues, historia. De este panorama hay que excluir todo lo que suponga penalidades, sufrimientos e inclinaciones desordenadas. Si el trabajo se realizaba sabiamente, no habría daños ecológicos ni consecuencias indeseables físicas o sociales.

Respecto al dominio sobre los demás, que para Santo Tomás es el gobierno, su tesis es que existiría sin abusos (tiranía, opresiones, esclavitud). El hombre es naturalmente social y la sociedad exige quienes la gobiernen. Dos puntos salen explícitamente al respecto, uno relativo a la desigualdad entre los hombres y otro con relación a la libertad.

En el estado de inocencia los hombres no serían iguales, sino desiguales en capacidades físicas y cognitivas, y también porque, siendo libres, actuarían de modo diverso³⁹. Habría división de propiedades, pero sin discordias, gracias a las virtudes personales⁴⁰. Al ser muchos y al orientarse por tanto a cosas muy diversas, sería necesario quienes gobiernen o al menos orienten a los demás⁴¹: “Si un hombre [en el estado prelapsario] fuera supereminente en ciencia o en justicia respecto a otros, sería inconveniente que no las usara en beneficio de los

³⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 3.

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 98, a. 1, ad 3.

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

demás”⁴².

Respecto a la libertad, la reflexión sobre el estado de naturaleza íntegra le lleva a Santo Tomás a declarar la esclavitud como un mal debido al pecado original. En el estado original el dominio de unos sobre otros nunca sería servil, sino que sería de libres sobre libres⁴³.

La creatura racional de suyo no se ordena a otra como a un fin, ni el hombre al hombre. Si esto sucede, se debe a que por el pecado el hombre es tratado como una creatura irracional. Por eso Aristóteles compara el esclavo a un instrumento, cuando dice que es un instrumento animado, y el instrumento es como un esclavo inanimado. Tal dominio del hombre sobre el hombre no existiría antes del pecado⁴⁴.

En la sociedad en esa envidiable situación, podemos concluir según el espíritu tomista, existirían la economía, la política, la educación, las leyes, las instituciones, aunque no sabemos qué sucedería si algunos pecaran, porque el hombre en la naturaleza íntegra no era impecable. Pienso que probablemente los eventuales pecados de algunos no tendrían las repercusiones sociales que tienen en el estado de naturaleza caída, aunque no me consta que el Aquinate considere este punto.

Conclusiones

El hombre desarrolla la cultura (ciencias, instituciones, medicina, tecnología, sistemas políticos, educación) para superar en la medida de lo posible las

⁴² *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴⁴ *In II Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3.

limitaciones y males naturales y morales que nos acompañan en nuestra vida. Cuando el progreso técnico y social se proyecta hacia el futuro con la esperanza de llegar a un mundo perfecto, se cae en la utopía, porque la naturaleza humana puede abusar de todo logro y nunca se libra enteramente de consecuencias negativas de las cosas buenas que consigue con su trabajo. Con el progreso en cierto modo apuntamos a reconquistar el “paraíso perdido”, sin poder lograrlo en esta vida.

Al considerar hoy las promesas del transhumanismo, viene casi espontáneo pensar en el estado prelapsario que fue objeto de esta contribución. La diferencia está en que el transhumanismo espera conseguir el mejoramiento humano y “transhumano” por medios técnicos, de abajo hacia arriba. En el estado de inocencia original, en cambio, el potenciamiento humano habría sido de arriba hacia abajo. Con su sabiduría y prudencia el género humano habría podido conseguir ese dominio suave sobre el universo y sobre sí mismo al que estaba llamado por el Creador. Al cual también ahora apunta, según la fe cristiana, en la dimensión escatológica del plan divino de la Redención.

ZELMIRA SELIGMANN

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires – Argentina

zelmiraseligmann@gmail.com

La psicología tomista: entre luces y sombras

Resumen: Después de *Aeterni Patris* de S. S. León XIII que dio un nuevo impulso al estudio del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y ya en el siglo XX, la psicología tuvo un amplio despliegue y hubo quienes se dedicaron a esta ciencia con un fundamento tomista: el más relevante es el psiquiatra vienés Rudolf Allers. Sin embargo, el psicoanálisis (con fundamentación kantiana y materialista) se impuso en todos los ámbitos culturales y académicos, incluso los católicos, rechazando la riqueza del pensamiento del Aquinate. A mediados de siglo, y viendo el peligro que ésta constituía, intervino S.S. Pío XII con claras directrices para una sana psicología que debe tener en cuenta la relación del hombre con Dios y su tendencia hacia Él. El siglo XXI ve un renacer de la psicología tomista, pero en algunos psicólogos aparecen oscurecidos temas tan centrales como el fin último y la gracia.

Cuando en agosto de 1879 Su Santidad León XIII publicó la encíclica *Aeterni Patris* sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y le daba un nuevo impulso al tomismo, la psicología aún no tenía la importancia que años después adquiriría. Fue recién en el siglo XX cuando tuvo una rápida promoción, poco antes impensada, pero que lamentablemente en la mayoría de los casos, no siguió la trayectoria del pensamiento tomista, pedido por el magisterio de la Iglesia en *Aeternis Patris*, en el estudio del alma del hombre, sino que se desvió – con una gran diversidad de corrientes y escuelas – hacia posiciones con

fundamento en la filosofía moderna, especialmente siguiendo a Kant, y con un claro proyecto de un cambio en la moral y las conductas del hombre.

Afirma Robert Brennan, en su *Historia de la Psicología según la visión tomista*: “Es innegable la influencia de Kant en el desarrollo de la psicología moderna. Sus principios son como la fuente de donde fluyen las aguas de las modernas tendencias idealistas, agnósticas y materialistas de la ciencia psicológica (...) En cierto sentido, Kant es el genuino representante del hombre moderno, con su ignorancia de la tradición, su repudio de la autoridad, su énfasis en los valores individuales.”¹

Siendo el tema del fin último que consideraremos como uno de los más importantes en la psicología tomista, no debemos olvidar que para Kant el hombre es “su propio fin último”²; y para S. Freud, lo más importante es la pulsión de muerte porque “la meta de toda vida es la muerte” y esta es “un aniquilamiento, un retorno a lo inanimado inorgánico”³.

Porque no podemos negar que, detrás de dichas corrientes de la psicología contemporánea subyacen filosofías y concepciones del hombre más o menos explicitadas, pero siempre presentes. Sobre esto asevera Echavarría “... más allá de las, a veces notables, diferencias metodológicas, técnicas y prácticas, que existe entre las distintas corrientes, escuelas y autores, la

¹ Robert Brennan, *Historia de la Psicología según la visión tomista* (Madrid: Morata, 1957), 109.

² Emanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 2004), 17.

³ Cfr. Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*

diferencia fundamental entre los mismos es de orden filosófico, e incluso teológico. Por otro lado, este nivel filosófico-teológico del discurso de los autores expuestos impregna todos los aspectos de su discurso psicológico, desde la teoría hasta la práctica, hasta el punto de que en muchos casos las distintas formas de praxis psicológica no son meras aplicaciones técnicas de los conocimientos adquiridos por la psicología académica, sino formas modernas o posmodernas de filosofía aplicada.⁴

Por eso se puede hablar de una psicología fundamentada en la antropología, la gnoseología y la metafísica tomistas, y que éstas iluminan los temas más importantes de la psicología como son: el fin último: la felicidad, el pecado y la gracia, la unidad y totalidad: la persona, las potencias del alma, los sentidos internos, la ley natural, la afectividad, la personalidad: teoría del hábito, las virtudes y los vicios capitales, las patologías.

Si bien ya avanzando el siglo XX hubo algunos autores importantes, con base en el pensamiento tomista, donde podemos nombrar al Cardenal Mercier (1851 – 1926) y la escuela de Lovaina, en psicología experimental a Fr. Manuel Barbado O.P. (1884-1945), Fr. Robert Brennan O.P. (1897-1975), Magda Arnold (1903 – 2002) en el campo de las emociones, siendo el más relevante el psiquiatra vienés Rudolf Allers (1883-1963); sin embargo, y lamentablemente, el psicoanálisis y sus diversas derivaciones y desarrollos post freudianos empezaron a imponerse en las universidades y ámbitos culturales; invadiendo cada vez más los espacios académicos, laborales y hasta populares, incluso los ambientes

⁴ Martín Echavarría, *Corrientes de Psicología contemporánea* (Barcelona: Scire Universitaria, 2010), 14.

católicos, convirtiéndose en “la psicología” y la “reina de las ciencias” (al decir de Nietzsche), casi la única que se consideraba científica y que debía ser estudiada y aplicada. Esto, desgraciadamente, ha llegado hasta nuestros días.

Porque a pesar del prestigio y la autoridad de los estudiosos de psicología con fundamento tomista que hemos visto más arriba, los autores que se han dedicado a la psicología siguiendo el pensamiento del Aquinate han sido silenciados y sus enseñanzas son ignoradas y hasta rechazadas explícitamente en las universidades, incluso pontificias.

Frente a tantas desviaciones en las corrientes de psicología y sus aplicaciones, ya a mediados del siglo XX Su Santidad Pío XII, con un fundamento en el pensamiento de Santo Tomás, iluminó varios puntos y marcó una dirección a la psicología, la psiquiatría y la psicoterapia, en diversos Congresos, indicando: “la actitud fundamental que se impone al psicólogo y al psicoterapeuta cristiano. Esta actitud fundamental se sintetiza en la siguiente fórmula: 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 Dios⁵.”

Pío XII les está diciendo a estos profesionales de la salud, que el fin último y la tendencia a Dios es lo más importante, porque responde a un dinamismo radicado en las profundidades del psiquismo que empuja al hombre

⁵ S.S Pío XII, “Discurso a un Congreso de enfermeras sobre su misión en el campo de la Psiquiatría”, 1º de octubre de 1953, n° 7

hacia el infinito. Y aquí denuncia las corrientes *naturalistas* que no consideran al hombre en su totalidad y lo deterioran más que sanarlo.

Entonces, afirma: “No olvidéis, por lo tanto, que la perfección, el equilibrio y la armonía del espíritu humano se realiza aquí abajo en la tendencia hacia Dios y en su posesión allá arriba. Es este un principio que en teoría os da la cumplida explicación de la naturaleza humana, y en la práctica os separa de aquellos métodos de cura que, aunque aparentemente favorables, dañan, sin embargo, a la parte mejor del hombre.”⁶

“El bien es lo que tiene razón de fin”⁷ dice Santo Tomás, y mueve atrayendo, por eso cuando no se tiene en cuenta el fin del hombre, la búsqueda de la felicidad (Cfr. S. Th. I-II q 1 a 5), la personalidad se escinde. Pío XII tiene que llamar la atención a los psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas, sobre la importancia de buscar la unidad que se logra direccionando la personalidad hacia el fin último, en su relación con Dios.

Santo Tomás en la segunda parte de la Suma de Teología, donde estudiará al hombre, comienza por el tema del *fin último*. Tratará del hombre hecho a imagen de Dios, o sea, “el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos”⁸. Nos dice el Aquinate: “Lo primero que aquí se presenta a nuestra consideración es el último fin del hombre, y después, los medios por los cuales puede el hombre llegar a este fin o apartarse de él. Porque del fin se derivan las reglas acerca de los medios que al fin se

⁶ Ibidem

⁷ S. Th. I-II, q. 1, a. 4 sc

⁸ S. Th. I-II prólogo

ordenan”⁹. “Mas el fin es el principio de las operaciones del hombre, como dice Aristóteles. Luego el hombre debe obrar todas las cosas por un fin”¹⁰. Y más adelante añade: “Aquello en que uno descansa como en su último fin, domina el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida”¹¹. O sea, toda la personalidad se organiza de acuerdo con el fin.

Y S. S Pío XII prosigue, aclarando conceptos: “El hombre es totalmente obra del Creador. Aunque la psicología no lo tenga en cuenta en sus investigaciones, en sus experiencias y sus aplicaciones clínicas, trabaja siempre sobre la obra del Creador; (...) Cuando se considera al hombre como obra de Dios, se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y el valor de la *personalidad cristiana*: su semejanza con Dios, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la Revelación. En efecto, la personalidad cristiana resulta incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y a errores si se los ignora. Porque se trata claramente de hechos reales y no imaginarios o supuestos.”¹²

En esta consideración de la finalidad, que es esencial, hay que tener en cuenta que: “El hombre tiene la posibilidad y la obligación de perfeccionar su naturaleza no como él la entienda, sino según el plan divino. Para perfeccionar la imagen de Dios en su personalidad, no

⁹ S. Th. I-II, q 1 prólogo

¹⁰ S. Th. I-II, q 1 a 1 sc

¹¹ S. Th. I-II, q 1 a 5 sc

¹² S. S. Pío XII, “Discurso a los participantes en el XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada”, 10 de abril de 1958, n° 4

debe seguir sus instintos, sino las normas objetivas...”¹³ Así como el hombre, en su vida, toma posición como creatura frente al Creador, también lo hace frente a las normas morales: las acepta o rechaza.

Para comprender la personalidad, se debe tener en cuenta el aspecto escatológico, su querer el bien o el mal en esta vida, a la que en algún momento le llegará la muerte y quedará fijada en esas disposiciones que había adquirido. Por eso S. S. Pío XII les advierte a los psicólogos que “el elemento decisivo en la estructura de la personalidad es precisamente la actitud que adopta, con relación a Dios, su misma naturaleza. Si está orientada hacia Él, en esta orientación permanecerá; si, por el contrario, se ha apartado de Él, mantendrá la disposición que voluntariamente se impuso. Para la psicología, este último episodio del devenir psíquico puede no revestir más que un interés secundario. Sin embargo, como se ocupa de estructuras psíquicas y de actos que de ella proceden y que contribuyen a la elaboración final de la personalidad, el destino de esta no debería serle indiferente.”¹⁴

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín dice que “todos los hombres coinciden en apetecer el fin último, que es la bienaventuranza”¹⁵. Sin embargo, el fin puede considerarse de dos modos: 1) bajo el concepto de fin último: y en este sentido todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen su perfección; y 2) en aquella realidad en que se encuentra el fin: y en esto no todos los hombres están de acuerdo (unos desean riquezas, otros

¹³ Ibidem

¹⁴ Ibidem

¹⁵ S. Th. I-II, q. 1 a. 7 sc

placeres u otras cosas). Y así el psicólogo podrá ver las distintas personalidades según los diversos modos de vida que se explican según “los diversos objetos en que buscan el sumo bien”¹⁶. Y luego aclara que los que pecan se apartan de Aquel en que está verdaderamente el fin último, de Dios, pero no se apartan de la intención misma del fin último, de la felicidad que siguen buscando en otras cosas, equivocadamente. Por eso el pecado, como muy bien explica S. S. Pío XII, rompe la unidad del hombre trascendente que tiende a Dios. Y esto lo debe tener en consideración el psicólogo y especialmente el psicoterapeuta.

Por último, S. S. Pío XII recuerda a los psicólogos que el centro de la personalidad continúa siempre siendo un misterio. Por eso debe respetar la individualidad de cada paciente y “reconocer con modestia los límites de sus posibilidades”¹⁷, aunque debe “esforzarse por *percibir en todo hombre el plan divino y ayudar a desarrollarlo*.”¹⁸

Estas consideraciones que iluminan la psicología en su aspecto teórico, pero también práctico, fueron explicitadas por el psiquiatra tomista Rudolf Allers quien – con una gran experiencia en el campo profesional – confirma la importancia de la actitud o posición del hombre como creatura frente al Creador: “aquel hombre, que responde constantemente con un decidido “sí” a su puesto de creatura en general y de creatura con una específica y concreta constitución. O, dicho con otras palabras: *al margen de la neurosis no queda más que el santo*” y “la

¹⁶ S. Th. I-II, q. 1 a. 7 ad 2

¹⁷ S.S. Pío XII, “Discurso a los participantes en el XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada”, 10 de abril de 1958, n°5

¹⁸ Ibidem

salud anímica en sentido estricto no puede alentar más que sobre el terreno de una vida santa, o por lo menos de una vida que tiende a la santidad”¹⁹. Y más adelante agrega: “A esta conclusión nos lleva también otro camino, es decir, el de la observación de los hechos. Yo no he visto aún ni un solo caso de neurosis que no haya *revelado como último problema y conflicto radical una pregunta metafísica sin resolver*—si se prefiere llamarla así—: la cuestión del puesto del hombre, igual si se trataba de un individuo religioso o no religioso, católico o no católico”²⁰.

Y por otro lado afirma que la neurosis, como enfermedad del alma (Allers era médico y las distingue de las enfermedades del cuerpo) “es un resultado inmediato de la situación puramente humana, tal como está constituida en la naturaleza caída. Puede igualmente decirse que, orientada hacia lo morboso y pervertido, es *consecuencia de la rebelión de la creatura contra su finitud e impotencia naturales*”²¹. Y concluye: “Queda así, junto a la angustia, *la rebelión*, como segunda característica esencial de la neurosis”²². Por eso, como afirmaba S. S. Pío XII, es un elemento decisivo en la personalidad la relación con Dios y la posición que se toma frente a Él; es un tema muy importante no sólo en el estudio sino también en la práctica de la psicología.

Rudolf Allers no duda en afirmar la necesidad de la gracia para curar el “conflicto radical del que sufre el neurótico”²³ que es, en realidad, “su incapacidad para

¹⁹ Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter* (Barcelona: Labor, 1950), 310-311

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem, 306

²² Ibidem, 307

²³ Ibidem, 337

admitir el puesto que dentro del ser le corresponde, sobre todo como creatura”²⁴. Por eso dice que el psicólogo (que lo llama “médico de almas”) “nunca puede olvidar que, así como él constituye para el neurótico preso en su aislamiento el primer puente por donde retornar a la comunidad humana, así también ha de ser el eslabón de enlace para la comunidad sobrenatural. Su mayor gloria y preferente tarea, en esos casos, estriba en ser el que prepara el camino a la gracia”²⁵.

Expresa Allers que, frente a la neurosis como problema en el que subyace una actitud religiosa, si bien el psicólogo debe ser instrumento de la gracia, la dirección recae, en primer término, sobre el sacerdote, ya que el psicólogo tiene sus límites y debe reconocerlos. Y concluye el libro diciendo que “no sólo no existe contradicción alguna entre las concepciones de la reciente investigación positiva sobre la ciencia del alma y del carácter y las verdades de la fe, o las normas educativas que de éstas se desprenden, sino que más bien convergen, por decirlo así, sobre los ideales de la filosofía cristiana y de la filosofía de la Iglesia”²⁶.

Muchas universidades, sobre todo católicas, que intentan dar una formación más amplia a sus alumnos de psicología, si algo enseñan de la filosofía y la teología tomistas, lo hacen explícitamente escindidas del estudio de la psicología. Es más, se rechaza abiertamente la posibilidad del estudio de la psicología tomista y de la subordinación de la psicología a la teología. El alumno aprende que en la psicoterapia no se puede tratar el tema

²⁴ Ibidem

²⁵ Ibidem, 336

²⁶ Ibidem, 342

de la relación del paciente con Dios, ni de los medios para alcanzar el fin último (como por ejemplo los sacramentos). Es más, en algunos países incluso está prohibido hablar de Dios, en la consulta con un psicólogo o psicoterapeuta, por la legislación que controla el quehacer profesional del psicólogo; no se pueden conectar los problemas personales del paciente, con sus actitudes frente a Dios, aunque esto sea evidente. Entonces, la filosofía tomista y la teología intrínsecamente ligadas a lo más profundo del vivir y obrar humanos, son excluidas cuando se trata del estudio y la praxis de la psicología. Todo esto ha traído consecuencias importantes en la formación, y graves desviaciones en los profesionales.

Gracias a Dios, ya entrando en el siglo XXI se ve un renacer y florecimiento de la psicología fundamentada en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino – que no es una corriente más, sino la verdad sobre el hombre –, con muy buenos tomistas que iluminan la psicología y su quehacer específico (como el Pbro. Andereggen, Martín Echavarría y otros), respondiendo a varias generaciones de psicólogos que se encuentran ávidos de la verdad. Porque en la práctica, cuando se enfrentan a las angustias del hombre sufriente, ven sus carencias y su incapacidad para resolver la auténtica problemática; y muchas veces, con más experiencia en la profesión, captan la importancia de la gracia sanadora en la vida concreta de los pacientes. Sin lugar a duda, el gran problema del hombre contemporáneo es el alejamiento de Dios y las consecuencias psicológicas que esto conlleva: la falta de despliegue personal, la inmadurez para la vida virtuosa, el egocentrismo, la sensualidad, la violencia en las relaciones personales, familiares y sociales, los vicios, las conductas contra natura, etc. Todo esto va configurando una personalidad con trastornos cada vez más graves.

Haciéndonos eco de las palabras de S. S. Pío XII cuando advertía sobre el naturalismo en la psicología, podemos verificar que ya existen muchas asociaciones de psicólogos que dicen tener a Santo Tomás en sus fundamentos pero que, en la práctica, siguen algunos principios y los métodos de otras corrientes o escuelas (fundadas en el pensamiento moderno). Pero lo realmente grave es que niegan expresamente o se abstienen de afirmar la necesidad de la gracia para lograr la salud mental (contrariamente a lo que enseñaba el tomista R. Allers). La relación del paciente con Dios, su posición de creatura frente al Creador, su dirección al fin último, sus rebeldías más profundas, los medios para lograr la verdadera felicidad, no son considerados en la terapia. Algunos de estos psicólogos (que algunos ya han formado corrientes o escuelas) se centran en lo sensible, en la cogitativa, en los desórdenes afectivos, y otros hasta consideran las virtudes, pero sólo con la fuerza de la naturaleza (lo cual es imposible).

Santo Tomás ilumina este problema y lo resuelve, primero: citando a San Agustín cuando dice: “Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar.”²⁷ Y luego afirmando que el hombre: “en el estado de naturaleza caída es deficiente también en lo que puede según su naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. (...) aunque 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

²⁷ S. Th. I-II q 109 a 2 sc

deficiencia. Es como un *enfermo*, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.”²⁸

Las enseñanzas de Santo Tomás son riquísimas y abarcan todos los temas que debe comprender el psicólogo para su formación personal y profesional. Pero, además, en esto es clarísimo: todo hombre busca la felicidad y en esa búsqueda configura su personalidad, pero sin la ayuda de la gracia es como un enfermo, algo puede hacer, pero no puede moverse en dirección al fin último, que es la felicidad ansiada. Por eso queda siempre insatisfecho y su vida frustrada. Esto es lo que los psicólogos tomistas deben tener siempre presente y manifestarlo expresamente.

²⁸ S. Th. I-II q 109 a 2 corpus. La cursiva es mía.

Notas y comentarios

TOMÁS AGUSTÍN CASAUBÓN

*Universidad Católica Argentina
Buenos Aires – Argentina
tcasaubon64@gmail.com*

Fundamentar la dignidad de la persona para el uso ético de la ciencia y la tecnología

Recibido: 2 de diciembre de 2024 – Aceptado: 12 de marzo de 2025

Resumen: En esta nota, Tomás Agustín Casaubón, luego de un resumen de la palabra “dignidad”, se orienta a investigar la dignidad de la persona en el plano ontológico, recordando que Santo Tomás de Aquino y Emanuel Kant coinciden en afirmarla. El autor sostiene, apoyado en varios filósofos, que el pensador alemán lo hace, mas no lo fundamenta metafísicamente. Por otro lado, el Aquinate sí da un fundamento ontológico de la dignidad del hombre en su naturaleza y como persona. También recuerda palabras de San Gregorio Niceno en las que pondera la dignidad del hombre en su ser físico y en su alma. Casaubón aclara que la dignidad de la persona se “agiganta” por su llamado a la vida sobrenatural, a raíz de la Encarnación del Verbo. La dignidad metafísica de la persona ha de tenerse en cuenta para la utilización de los conocimientos científicos y sus aplicaciones tecnológicas. Se refiere el autor en especial al desciframiento del genoma humano y a la inteligencia artificial. Se detiene en esta última, tan empleada hoy para bien o para mal, acudiendo al documento “Dignitas Infinita” del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, y a conceptos del especialista en bioética, Rabino Fishel Fernando Szlajen. Finalmente, Casaubón aboga por no dejar de lado la dimensión espiritual, misteriosa y sagrada del ser humano, citando, para rematar la nota y como poeta que es el autor, una de las rimas del gran vate romántico Gustavo Adolfo Bécquer.

Palabras clave: dignidad, persona, genoma humano, inteligencia artificial

Abstract: In this note, Tomás Agustín Casaubon, after a summary of the origin of the word "dignity," aims to investigate the dignity of the person on the ontological level, recalling the agreement in its affirmation between Saint Thomas Aquinas and Emanuel Kant. With the support of several philosophers, the author asserts that the German thinker upholds this affirmation without substantiating it metaphysically. On the other hand, Aquinas does provide a metaphysical foundation for human dignity, both in human nature and as a person. He also recalls words from Saint Gregory of Nyssa, in which he reflects on human dignity in both the physical body and the soul.

Casaubon clarifies that the dignity of the person is "magnified" by his call to supernatural life, due to the Incarnation of the Word. The metaphysical dignity of the person must be considered for the use of scientific knowledge and its technological applications. The author specifically refers to the deciphering of the human genome and artificial intelligence. He focuses on the latter, so widely used today (for better or worse) to make a call to prudence and refers to the document "Dignitas infinita", from the Dicastery for the Doctrine of the Faith, and concepts from the bioethics specialist, Rabbi Fishel Fernando Szlajen. Finally, Casaubon advocates not neglecting the spiritual, mysterious, and sacred dimension of the human being, citing, as a poet that he is, one of the rhymes of the great romantic bard Gustavo Adolfo Bécquer.

Key words: dignity, person, human genome, artificial intelligence

No hablamos de dignidad de las plantas o de los animales, sino que referimos la dignidad al hombre o a la persona humana. Partiendo del significado coloquial recorreremos la progresión conceptual (no histórica ni cronológica) de menos a más en cuanto a este tema. Desde los antiguos, pasando por Kant –defensor acérrimo de la dignidad del hombre, aunque sin fundamentos- hasta Santo Tomás de Aquino, quien, luego de los aportes de la Patrística (San Gregorio Niceno), da la fundamentación metafísica de la dignidad de la persona humana. Es preciso tener en cuenta esta dignidad de la persona a la hora de utilizar éticamente los nuevos conocimientos que aporta la ciencia y para el uso de los progresos tecnológicos.

Significado etimológico y coloquial

Tanto los griegos como los latinos, cuando usaban la palabra que traducimos como dignidad, aludían a un algo merecido por alguien. Los primeros usaban la palabra “axioma”, con la que hacían más referencia al merecimiento de un “valor”. En tanto, los latinos, con “dignitas”, querían decir que alguien merecía un “honor”.

Nosotros, en el lenguaje cotidiano, hablamos de la dignidad de una persona cuando ésta ha llevado a cabo un acto virtuoso: como, por ejemplo, “ha presentado su renuncia a un cargo porque tiene dignidad”. O simplemente decimos: “se ha comportado dignamente, su actitud es valiosa”. Si, en cambio, el comportamiento ha sido malo, decimos que esa conducta ha sido indigna de la persona que la ejecutó. También se dice: “Sobrellevó su pobreza con dignidad”. Vale decir que en el lenguaje de todos los días nos referimos a la dignidad que tienen ciertas acciones (las acciones buenas) o bien ciertas personas (las que habitualmente actúan bien, las personas rectas u honradas). Aludimos a la bondad o calidad moral de las personas y de sus acciones. Estamos aquí hablando de la dignidad moral, que depende del uso que se haga de la libertad. Pero nosotros estamos buscando el concepto de la dignidad de la persona en el plano del ser, no en el del deber ser.

Dignidad natural: Kant la afirma, pero no la fundamenta

Antonio Millán Puelles señala que

en este punto coinciden entre sí dos pensadores de tan heterogénea orientación como Tomás de Aquino y Kant. Para el primero, la persona es el ser más eminente, el más perfecto de toda la realidad (*perfectissimum in tota natura*, *S. Theol.* I, q.29, a.3); y para Kant, mientras los demás seres tienen únicamente un valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo —en sí misma— un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se denomina dignidad (*innere Wert*, d.i. *Würde*. Cfr. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, sección 2)¹

El filósofo alemán reivindica enérgicamente la dignidad de la persona humana, a la que no puede tratársele nunca como un medio, sino siempre como fin en sí misma. Pero “no dice nada acerca de una ‘fundamentación’ filosófica de esa dignidad”². La justifica sólo en el *hecho* de que esa persona está enfrentada con el deber, lo cual supone su libertad. Así lo recogerá la moderna teoría de los derechos humanos y el humanismo secularizado.

Pero ha de haber una fundamentación metafísica de la dignidad de la persona humana porque “un hecho no puede ser fundamento de nada, y menos de sí mismo”³. Afirma Etienne Gilson que “El propio Kant, con todo el personalismo ínsito en su doctrina no será sino el heredero de la tradición cristiana cuando vea en la persona la identidad de una sustancia pensante, siempre la misma en todos los actos que ésta ejerce”⁴ Y aclara, en nota a pie de

¹ Antonio Millán Puelles, *Léxico Filosófico*, voz: Persona (Madrid: Rialp, 1984)

² José María Barrio Maestre, *Elementos de Antropología Pedagógica* (Madrid: Rialp), 131

³ Ibid.

⁴ Etienne Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval* (Madrid: Rialp, 1957), 209

página, que, en el caso de Kant, hay una “permanencia de la influencia de los filósofos cristianos a través de las filosofías no cristianas”⁵

Kant ha hecho una secularización de un concepto que ya habían puesto de manifiesto los Padres y la filosofía de Santo Tomás. Pero el Doctor Angélico le da el vigor necesario a la afirmación de que el hombre posee una dignidad y a raíz de ello éste nunca puede ser usado como medio sino siempre como un fin. No un fin *de* sí mismo sino *en* sí mismo. Esto último es evidente porque sostener que el hombre es el fin *de* sí mismo sería endiosar a la persona humana.

Dignidad en San Gregorio Niceno y en Santo Tomás

Después de transcribir el texto de Génesis I, 26: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, dice Gregorio de Nisa:

En efecto en el alma se ponen de manifiesto su majestad y dignidad real, elevada sobre toda clase de bajezas, en el hecho de que es independiente y obra con plena libertad. ¿De quién es esto propio sino de un rey? En lugar de púrpura está revestido de virtudes que es el más regio de todos los vestidos; el cetro sobre el que se apoya es la propia inmortalidad, y en lugar de diadema real le adorna la corona de la justicia (...) Y el cuerpo humano tiene una posición erecta, elevado hasta el cielo, mirando hacia lo alto. También esto revela la soberanía y la dignidad real.⁶

⁵ Ibid. nota 25

⁶ Gregorio Niceno, *De hominis oppificio*, L. III, cap. 2-8

Afirma entonces Gregorio Niceno la semejanza del hombre con Dios en su alma, pero también en su cuerpo. No obstante, “no se puede entender como si el cuerpo y el alma fueran dos realidades la una ‘en’ o ‘al lado’ de la otra. El cuerpo y el alma son dos coprincipios constitutivos del hombre, de la misma y única persona”⁷. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino:

El alma humana se une con el cuerpo, porque de esta manera posee de una manera más perfecta su naturaleza, y es más semejante a Dios que cuando está separada del cuerpo: en efecto, cada cosa es semejante a Dios en cuanto que es perfecta, aunque la perfección de Dios y la perfección de la criatura no sean de la misma especie.⁸

Más adelante lo explica en estos términos:

La persona significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir. Pero la naturaleza que la persona incluye en su significación es de todas las naturalezas la más digna, a saber, la naturaleza intelectual según su género. Igualmente también el modo de existir que importa la persona es el más digno, a saber, que algo sea existente por sí (*ut aliquid scilicet sit per se existens*)⁹

Entre los demás seres, la persona es el más perfecto tanto en lo tocante al propio estatuto ontológico, la subsistencia, como por lo que se refiere a su naturaleza intelectual. Esta nota de dignidad está incluida en el término latino “persona”, por lo cual la expresión

⁷ Cf. Joseph Ratzinger, presentación a la Instrucción “*Donum vitae*”, n.1, en J. Ratzinger, *El don de la vida*. Introducción y comentarios (Madrid: 1992), 19

⁸ *De Potentia* 5, 10 ad 5m

⁹ *De Potentia* 9, 3

“dignidad de la persona humana” es un pleonismo, es decir una redundancia para dar más vigor a la expresión, como cuando alguien afirma: “Lo vi con mis propios ojos”.

En estos breves textos de Gregorio Niceno y de Tomás de Aquino ya vemos que la dignidad de todo hombre deriva de haber sido creado a imagen y semejanza del Creador.

Fundamentación metafísica

El fundamento de la dignidad de la persona humana tiene que estar más allá de las contingencias histórico-culturales y/o fácticas. Metafísica quiere decir eso: más allá de lo físico. Barrio Maestre puntualiza: “Tal realidad existe en efecto –aunque no hipostáticamente separada de sus referentes individuales- y es justamente lo que entendemos por ‘naturaleza humana’. Ahora bien, si existe esa naturaleza humana, hay un autor de ella, que no puede ser el hombre sino Dios”¹⁰. Esta fundamentación metafísica nos aleja de un puro narcisismo en la afirmación de la dignidad de la persona humana y nos acerca a lo que expresa el Génesis: creado a imagen y semejanza de Dios.

Esto en el orden natural. En el orden sobrenatural la dignidad de la persona se agiganta, podríamos decir que se “infinitiza”, porque la persona está llamada a la vida de la Gracia, a la inmortalidad, como consecuencia de la Encarnación del Verbo y la Redención del hombre.

Corresponde aquí recordar el permanente clamor

¹⁰ *Elementos de antropología pedagógica*, 138

de Juan Pablo II a favor de los derechos humanos basados en la dignidad de la persona humana: el derecho a la vida humana desde la concepción, entre ellos.

Los hallazgos científicos y los medios tecnológicos

Hecha esta afirmación de la dignidad humana y vigorizada con su fundamentación filosófica, es imperioso hacer todo lo que esté a nuestro alcance para que sea tomada en consideración la dignidad de la persona humana a la hora de utilizar los nuevos conocimientos científicos y los recursos tecnológicos con que contamos en la actualidad. De los primeros pongamos tan solo un ejemplo: el llamado “mapa de la vida”, el desciframiento del genoma humano. Puesto que “el cuerpo humano es la misma persona en su visibilidad”¹¹, el entonces Cardenal Josef Ratzinger señalaba dos consecuencias. La primera es antropológica: “Cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente a los tejidos, órganos y funciones; afecta también y a diversos niveles a la persona misma” (*Donum Vitae*, Introducción 3). Y la otra, de orden ético: el cuerpo humano ha de ser valorado de acuerdo con esa dignidad personal (ib. n. 14).

Y otro gran instrumento, más actual, al que puede recurrir el hombre y con el que puede hacer maravillas si lo usa, en sus múltiples aplicaciones, respetando la dignidad de la persona, es la llamada inteligencia artificial. Al respecto señala un académico y especialista en Bioética:

¹¹ Cf. Carlo Cafarra, *Ética general de la sexualidad* (Barcelona: 1995), 32

“...la teoría de la no delegación en el uso de la IA no rechaza la tecnología, sino que aboga por un enfoque ético en su implementación dada la importancia de mantener la supervisión humana en la toma de decisiones críticas, estando relacionadas profundamente con el concepto de dignidad humana. Mantener la agencia humana en este sentido resulta fundamental para preservar la responsabilidad, la justicia y la dignidad humana en una era tecnocrática, evitando un leviatán tecnológico. Al preservar la toma de decisiones en manos humanas, la teoría de la no delegación protege los principios fundamentales y garantiza que la dignidad humana siga siendo el núcleo de nuestras interacciones en todo ámbito. Resguardar lo constitutivo de la eticidad y la moralidad, como afirma Nick Bostrom, es el fundamento para gestionar el futuro del desarrollo tecnológico cada vez más poderoso, sin perder los aspectos esenciales de nuestra humanidad”¹²

Por su parte, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, en su Declaración sobre la dignidad humana, al referirse en general al uso de tecnología digital advierte:

“El avance de las tecnologías digitales, aunque ofrece muchas posibilidades para promover la dignidad humana, tiende cada vez más a crear un mundo en el que crecen la explotación, la exclusión y la violencia, que pueden llegar a atentar contra la dignidad de la persona humana. Basta pensar en lo fácil que es, a través de estos medios, poner en peligro la buena reputación de cualquier persona con noticias falsas y calumnias. Sobre este punto el Papa

¹² Rabino Fishel Fernando Szlajen, “No delegar: imperativo ético para la IA”, Infobae, 19/10/2024

Francisco subraya que «no es sano confundir la comunicación con el mero contacto virtual. De hecho, el ambiente digital también es un territorio de soledad, manipulación, explotación y violencia, hasta llegar al caso extremo del *dark web*. Los medios de comunicación digitales pueden exponer al riesgo de dependencia, de aislamiento y de progresiva pérdida de contacto con la realidad concreta, obstaculizando el desarrollo de relaciones interpersonales auténticas. Nuevas formas de violencia se difunden mediante los social media, por ejemplo, el ciberacoso; la web también es un canal de difusión de la pornografía y de explotación de las personas para fines sexuales o mediante el juego de azar»». [Francisco, Exhortación apostólica *Christus vivit* (25 marzo 2019), n. 88: AAS 111 (2019), 413, que cita el Documento Final de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (27 octubre 2018), n. 23.] Y así es como, allí donde crecen las posibilidades de conexión, ocurre paradójicamente que todo el mundo se encuentra en realidad cada vez más aislado y empobrecido de relaciones interpersonales: «en la comunicación digital se quiere mostrar todo y cada individuo se convierte en objeto de miradas que hurgan, desnudan y divulgan, frecuentemente de manera anónima. El respeto al otro se hace pedazos y, de esa manera, al mismo tiempo que lo desplazo, lo ignoro y lo mantengo lejos, sin pudor alguno puedo invadir su vida hasta el extremo». [Francisco, *Fratelli tutti* (3 octubre 2020), n. 42: AAS 112 (2020), 984.] Estas tendencias representan el lado oscuro del progreso digital”.¹³

Es menester entonces que, en lo que hace al hombre, cuando empleamos los conocimientos científicos y los instrumentos tecnológicos de los que hoy disponemos, dejemos siempre a salvo su dimensión espiritual y, por tanto, misteriosa y sagrada. Mientras custodiamos esta dignidad de la persona humana al emplearlos, podrá hacerse una realidad aquella aspiración

¹³ *Dignitas Infinita* 61

que, de una manera hermosamente poética, tenía el poeta sevillano Gustavo Adolfo Bécquer cuando expresaba en una de sus rimas, escrita en 1871: “(...) Mientras la humana ciencia no descubra las fuentes de la vida, (...) Mientras haya un misterio para el hombre ¡habrá poesía!”.¹⁴

¹⁴ Gustavo Adolfo Bécquer, Rima IV (“No digáis que agotado su tesoro...”) Losada, Bs. As. 1979

Índice

Índice del Volumen LXXIX

Fascículo 254

ARTÍCULOS

MARÍA JOSÉ BINETTI. Un nuevo existencialismo para tiempos transhumanos	5
GERARD CRESTA La posición de Tertuliano en el debate sobre las facultades del alma.....	46
GERMÁN MASSERDOTTI El pensamiento social de Carlos Alberto Sacheri y la trilogía <i>Deus Caritas Est/Spe Salvi/Caritas in Veritate</i> de Benedicto XVI	83
JAIME MERCANT SIMÓ Domingo de Soto y la renovación tomista	104

CÁTEDRA MONSEÑOR DERISI – PONENCIAS DE LA XLVIII SEMANA TOMISTA

IGNACIO ANDEREGGEN La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo	123
LORELLA CONGIUNTI La relación razón y fe en el pensamiento de Santo Tomás	140
PATRICIA CAROLINA PÉREZ DE CATALÁN El <i>actus essendi</i> en la doctrina filosófica de Santo Tomás según Étienne Gilson	174
JUAN JOSÉ SANGUINETI El potenciamiento humano prelapsario en Tomás de Aquino	190
ZELMIRA SELIGMANN La psicología tomista: entre luces y sombras.....	206

NOTAS

TOMÁS AGUSTÍN CASAUBÓN Fundamentar la dignidad de la persona para el uso ético de la ciencia y la tecnología	220
--	-----

Revista Sapiencia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapiencia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. 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 su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapiencia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

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 *Sapiencia*, 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 ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapiencia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapiencia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum 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. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.

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. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. 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.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. 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 en redonda (sin itálica).
8. 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 dos meses, 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.
9. 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.
10. 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.
11. 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.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 12.000 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. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.

Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.

4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the "Articles" section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
- 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
- 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
- 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
- 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
- 8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
- 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
- 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
- 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

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.