

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXI

2015

FASCICULO 237



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

SANCTI THOMAE AQUINATIS
Sententia libri Ethicorum, lib. X, lect. 13.

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

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Directora

COMITÉ CIENTÍFICO

Alberto Caturelli (Córdoba, Argentina)

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

Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Tolouse)

Brunero Gherardini (Canonico della basilica di San
Pietro in Vaticano)

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

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

Héctor J. Padrón (Universidad Nacional de Cuyo y
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)

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

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

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)

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

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

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

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-Directoria.

SAPIENTIA

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

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

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

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXI
FASCÍCULO 237

A. D. 2015

Buenos Aires

Artículos

EUDALDO FORMENT

Universidad de Barcelona
España
eforment@ub.edu

El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino

Resumen: Santo Tomás obtuvo la distinción de hombre y persona de la evidencia del mal humano, cuyas manifestaciones más importantes son los padecimientos corporales y espirituales, que culminan en la muerte, la debilidad de la razón y la carencia de armonía y de orden en sus facultades. Para la comprensión adecuada del hombre, lo sitúa en la escala de los entes según los grados de perfección. Desde ella, se advierte que el hombre tiene un único ser, aunque esté compuesto de cuerpo y espíritu, que le anima. Es el acto de ser de un espíritu, que unifica todos los constitutivos humanos y que proporciona una mayor individualidad que la que poseen los otros entes. La individualidad o incomunicabilidad única del hombre se expresa con el término «persona», que tiene un estatuto lógico y gramatical especial. La persona expresa directamente al ser, sin la mediación de la esencia y los trascendentales, que explican su gran perfección

Palabras clave: ser – hombre – persona – individualidad – mal

Abstract: Saint Thomas obtained the distinction of man and person in the evidence of human evil, whose most important manifestations are the corporal and spiritual sufferings, which culminate in death, the weakness of the reason and the lack of harmony and order in his powers. For the suitable understanding of man, he places it in the scale of the entities according to the degrees of perfection. Therefore, it is deduced that man has only one being, though it is composed of body and spirit, which gives him life. It is the act of being of a spirit, which unifies all the human constitutives and provides a deeper individuality, than the one that other entities possess. Individuality or only incomunicability of man is expressed with the term «person», which

has a logical, special and grammatical statute. The person expresses directly the being, without the mediation of the essence, and the transcendental ones, which explain his great perfection.

Keywords: being – man – person – individuality – evil

1. El mal en la naturaleza y en la persona

Para una adecuada comprensión de las nociones de hombre y persona en Santo Tomás de Aquino, es útil tener en cuenta que se dieron en el siglo XIII, época de apogeo de la cultura cristiana. Los principios cristianos y las consecuentes respuestas a los problemas del sentido del mundo, del hombre y de Dios impregnaban toda la vida social, política, cultural, religiosa y hasta la misma vida cotidiana. Fundados en estos cimientos y enraizados en ellos se dieron, en todos los ámbitos, unos frutos que pueden considerarse como una culminación o una gran plenitud de la cultura cristiana¹.

Uno de estos principios fundamentales es la concepción del hombre como ser personal o con una individualidad total y profunda única, que le da una dignidad suprema. La distinción entre hombre y persona era una enseñanza constante de la Iglesia, como lo confirman los más antiguos «símbolos de fe», que expresan la trinidad de personas en Dios y la unicidad de su naturaleza. También el misterio de la Encarnación, que implica la unidad de persona en Cristo, la divina y su dualidad de naturalezas, humana y divina y, por tanto, que sea persona divina y hombre.

Siempre se ha dicho que, aunque la distinción de persona y hombre se da en el ámbito filosófico o de la mera razón humana, tiene un origen teológico. Además, que quizá sin la noticia de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, la diferencia real entre hombre y persona hubiera permanecido ignorada por la filosofía. Afirmaciones ciertas, pero también podría decirse que Santo Tomás obtuvo igualmente la distinción de hombre y persona de otro misterio más cercano a estas nocio-

¹ Cfr. FOSBERY, ANÍBAL E., *La cultura católica*, Buenos Aires, Tierra Media-FASTA, 1999.

nes, porque afecta directamente al hombre: el misterio del pecado original. Misterio que, si bien se manifiesta como mal humano en el ámbito filosófico o antropológico, estuvo siempre muy presente en la Cristiandad medieval.

Sostiene el Aquinate que el pecado original es el mayor de todos —aunque los otros pecados no sean heredados, sino cometidos personal y voluntariamente—, en el sentido de que afecta a todo el género humano². Su existencia y naturaleza es el marco en el que está situada la antropología tomista y no solamente como el fundamento o cimiento en la que se apoya, sino también donde se nutren sus raíces.

Podría decirse que la doctrina del hombre de Santo Tomás está enraizada en el misterio del primer mal o pecado y no solamente en su contenido teológico sino también filosófico. Las dos vertientes de esta afirmación se encuentran ya en una de sus primeras obras, la *Suma Contra los Gentiles*³, obra en la que está contenido un resumen esencial de toda la visión filosófica o racional de la realidad de Santo Tomás, que después desarrolla en otros escritos⁴.

2. El mal en el ser humano

Afirma el Aquinate que se puede probar que los hombres nacen con el pecado original, partiendo de un hecho constatable: el padecimiento de penas corporales y espirituales.

Entre las corporales, la primera es la muerte y a ella se

² En la *Suma Teológica*, al igual que en otras obras, indica Santo Tomás que el pecado original, hábito corrompido, es de la naturaleza y, en cambio, los pecados actuales lo son de la persona. «En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de su pecado actual, que es un pecado personal, porque por él la persona corrompió a la naturaleza y, por medio de esta corrupción, el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, en los cuales la naturaleza corrompida pervertió a la persona» (*Suma Teológica*, III, q. 8, a. 5, ad 1).

³ Cfr. FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Col. BAC maior, nº 93, Madrid, BAC, 2010.

⁴ Es una síntesis racional filosófica teológica, porque la finalidad principal de la obra es ofrecer los preámbulos racionales de la fe y mostrar que los contenidos de esta última los sobrepasan, pero están en continuidad racional con ellos. La filosofía, por tanto, conduce a la fe. El saber filosófico es así una justificación racional de las verdades de fe. Cfr. FORMENT, E., *Catecismo de la Suma Contra los Gentiles*, Alicante, Cobel Ediciones, 2015.

ordenan todas las demás o sea, el hambre, la sed y otras semejantes. Entre la espirituales, sin embargo, la principal es la debilidad de la razón, por cuya causa sucede que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en el error y no puede superar totalmente los apetitos, siendo más bien ofuscado con frecuencia por ellos⁵.

Para obrar bien, aunque es necesario el conocimiento del bien, no es suficiente para que dirija la voluntad hacia el fin bueno. La concupiscencia o el deseo desordenado hacen ya defectuosa la aplicación del juicio del entendimiento. La misma experiencia enseña que no es verdadero el intelectualismo moral de Sócrates, que supone que basta saber lo que es el bien para hacerlo y que el acto malo es únicamente fruto de la ignorancia.

Aunque se quiera y se sepa racionalmente que hay que hacer el bien y evitar el mal, muchas veces el hombre antepone a este principio, universal y evidente por sí mismo por su naturalidad, una premisa de su razonamiento que no es propiamente universal ni absoluta, pero que la toma como tal únicamente por el interés de sus deseos desordenados, como que todo lo placentero debe hacerse o que debe buscarse ante todo el placer sensible o el dinero o el honor o el poder⁶.

La muerte y la debilidad de la razón son síntomas del pecado original, porque llevan al hombre al error y a ser engañado y dominado por las pasiones en lugar de dirigir las. Ambas evidencian la existencia del pecado original porque son sentidas como algo no deseado, como un castigo o pena; y «por la existencia del castigo o de la pena podemos cerciorarnos de la culpa».

Podría argumentarse que no son penales, sino defectos naturales, que provienen necesariamente de la parte material del hombre. De manera que sería necesario que «el cuerpo humano, estando compuesto de contrarios, fuese corruptible; y que el apetito sensitivo tienda a los deleites sensibles que, en ocasiones, son contrarios a la razón. Además, como el entendimiento posible está en potencia respecto de las cosas inteligibles, no temiendo ninguna de ellas en acto ya que por natura-

⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

⁶ Cfr. Cuestiones disputadas sobre el mal, q. 3, a. 9, ad 7.

leza tiende a adquirirlas de las cosas sensibles, difícilmente puede llegar al conocimiento de la verdad y con facilidad, sino que se desvía de ella a causa de las representaciones sensibles o imágenes...».

Sin embargo, teniendo en cuenta que Dios es providente no puede admitirse. «La divina providencia [...] ajustó cada perfección a sus correspondientes perfectibles...» y, por tanto, «Dios unió la naturaleza superior a la inferior para que la dominase...».

Estas deficiencias del hombre parecen naturales al considerar en absoluto las partes inferiores que hay en la naturaleza humana. Si se considera por completo se advierte entonces su parte superior y su dignidad y se infiere, teniendo en cuenta además la Divina Providencia que: «...con bastante probabilidad», estas deficiencias son penales. Y, por consiguiente, desde el ámbito de la mera razón humana, puede concluirse que «...el género humano fue originariamente inficionado por algún pecado»⁷.

La razón humana no puede tener una total certeza de que los males que sufre el ser humano, que desembocan al final en la muerte, sean el castigo de una culpa. La razón humana no puede demostrar la existencia de ningún misterio sobrenatural⁸.

Según este misterio, el hombre fue creado en un estado llamado de «inocencia» porque tenía una «naturaleza pura» o sin ningún pecado, con la gracia sobrenatural (la gracia santificante con todas las virtudes y los dones del Espíritu Santo) y los llamados dones preternaturales —inmortalidad (inmunidad a la muerte), impasibilidad (inmunidad al dolor), integridad (inmunidad a los deseos desordenados) y dominio perfecto sobre las cosas del mundo.

⁷ *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

⁸ La Revelación confirma el origen de estos males de la naturaleza humana. Explica Santo Tomás que: «El hombre fue creado en un principio de tal manera que, mientras la razón estuviese sujeta a Dios, las fuerzas inferiores le sirviesen sin obstáculo y el cuerpo no pudiese librarse de su sujeción por ningún impedimento corporal supliendo Dios y su gracia lo que faltaba a la naturaleza para realizarlo; más, cuando la razón se apartó de Dios, las fuerzas inferiores se volvieron contra ella y el cuerpo sucumbió a las pasiones contrarias a la vida, que se debe al alma» (*Ibidem*, IV, c. 52).

Se le concedieron los dones de las gracias sobrenaturales como medios para que pudiera conseguir el fin sobrenatural al que había sido destinado gratuitamente. Los dones preternaturales se le concedieron para enriquecer a la naturaleza humana en orden a que la gracia no encontrará obstáculos en la naturaleza para llevar al hombre a su fin sobrenatural.

La gracia y los dones preternaturales, que le acompañaban, proporcionaban al hombre una armonía completa y perfecta en sus facultades, que consistía en la «rectitud», tal como se dice en : «Dios hizo al hombre recto»⁹. Por esta rectitud la razón del hombre estaba sujeta a Dios —se encontraba en un estado de rectitud o de justicia respecto a Dios—. Además, como consecuencia, todas sus facultades se sometían a la razón y, en general, el cuerpo estaba sometido al alma.

La armonía de esta triple rectitud en el estado de inocencia o de «justicia original», no era absolutamente perfecta, porque el hombre tenía la posibilidad de pecar, de elegir el mal y, por tanto, de perderla.

El hombre, sin la gracia, se hubiese encontrado en un estado de «naturaleza pura». Solo hubiera poseído la naturaleza humana, pero con todas sus propias fuerzas íntegras. Su armonía entonces hubiese sido completa e imperfecta. El sometimiento de lo inferior a la razón no hubiera sido total.

Como consecuencia del primer pecado, la naturaleza del hombre se encontró en otro estado, en el estado de la «naturaleza caída» o de pérdida de todos los dones. Perdió, por tanto, los dones sobrenaturales y los dones preternaturales.

De esta pérdida se siguieron tres graves resultados: la incapacidad para alcanzar su fin último, la pérdida de la integridad y, con ella, la rebelión de las facultades inferiores contra la razón y, en general del cuerpo con el alma; y la sujeción al dolor, a la enfermedad y a la muerte.

Con el pecado, la naturaleza humana en sí misma quedó afectada porque la naturaleza humana no solo perdió todos los dones, que le habían sido dados generosa y gratuitamente, sino

⁹ *Ecl* 7, 29.

que quedó afectada intrínsecamente por el pecado, aunque sin llegar a quedar sustancialmente corrompida, sino únicamente herida.

La herida de la naturaleza humana, efecto del pecado original, consistió en la disminución parcial de las fuerzas naturales y, con ello, la disminución de la inclinación natural al bien. Afectó a las dos facultades espirituales de la naturaleza humana, la inteligencia y la voluntad, y a una facultad sensible, la apetición sensible o deseo sensible, en sus dos tipos: el irascible o deseo del bien que se presenta como arduo y difícil, y el concupiscible o mero deseo del bien.

La falta de inclinación al bien en las cuatro facultades afectó al alma con cuatro heridas que no tenía en el estado de integridad, por no estar herida por el pecado. Estas heridas o secuelas fueron la ignorancia o la desaparición del orden connatural que tenía el alma con la verdad; la malicia o la disipación del orden connatural que tenía al bien; la flaqueza, la debilidad del orden connatural ante todo lo que es arduo o difícil; y la concupiscencia, contra el orden connatural del placer sensible moderado por la razón¹⁰.

La falta de todos los dones y la herida de su naturaleza impidieron al hombre tener ningún tipo de armonía, incluso aunque fuese imperfecta, como se podía haber dado en el estado hipotético de naturaleza pura¹¹. Además, afectó a su naturaleza, porque «el primer pecado del primer hombre no solo privó a quien pecó de un bien propio y personal, esto es de la gracia y del orden debido del alma, sino también de un bien perteneciente a la naturaleza común...».

Este segundo bien, que pertenecía a la naturaleza humana, era el de la armonía completa e imperfecta de su naturaleza,

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 85, a. 3, in c.

¹¹ El pecado original fue muy grave, porque, además de ser de soberbia o del amor desordenado a sí mismo –el pecado más grave y el que aparta formalmente más de Dios–, el hombre lo cometió con todos los dones perfeccionantes que poseía. Quiso ser semejante a Dios, al querer establecer por sí mismo los principios morales, lo que está bien y lo que está mal en su vida individual y social. Además de esta modalidad de soberbia del orden del entendimiento práctico, secundariamente pecó también contra el orden de la actividad, por querer lograr la felicidad por su propio poder (Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, q. 163, a. 2, in c.).

porque «la naturaleza humana fue creada en su origen de modo que las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón, la razón a Dios y el cuerpo al alma, supliendo Dios con su gracia lo que faltaba por naturaleza...». Bien que «fue concedido al hombre con el fin de que se transmitiera juntamente con la naturaleza a sus descendientes...». La pérdida de este bien, como pena del pecado «no ocurrió solamente en quien pecó primero, sino que pasó también, consiguientemente, a los descendientes, a quienes había de llegar también»¹².

Puede parecer injusto que la descendencia haya heredado la pena del pecado original e incluso no teniendo culpa. Sin embargo, hay que considerarla una herencia justa, porque, aunque los descendientes de Adán no hayan cometido el pecado, no solo han heredado las penas, sino también la culpa.

Se comparte la culpa de Adán porque el pecado original es propio de cada uno de los hombres. «La falta que se propaga por el primer hombre a todos los demás, supone también en ellos la razón de culpa, en cuanto que todos los hombres se consideran como uno solo en la participación de la naturaleza común»¹³. Todos los hombres estaban como en germen y como fusionados en el primer hombre y sus voluntades en la voluntad pecadora de Adán.

La naturaleza humana se encuentra en un cuarto estado, el de la naturaleza reparada, que es la del hombre caído que recibe la gracia de Jesucristo para borrar el pecado y recuperar la armonía originaria. Sin embargo, la armonía recuperada es incompleta y, por tanto, también imperfecta. La razón es porque con la gracia de Cristo queda restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre sigue reinando la lucha de las facultades porque, aunque se haya limpiado la mancha del pecado original por el bautismo y el alma recupere la gracia, permanece el desorden en todas las facultades.

Se da este desorden de las facultades, porque el hombre conserva del pecado lo que se denomina «*fomes*» o yesca, porque es como el material combustible que fomenta el pecado. Es un

¹² SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, IV, c. 52.

¹³ *Ibidem*, IV, c. 54.

hábito, fruto del pecado original, que puede conducir al pecado actual. El «*fomes*» solo desaparecerá cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos¹⁴.

El hombre se encontrará en un quinto estado, en el estado de naturaleza gloriosa.

Tendrá una armonía superior a la de la naturaleza caída y a la de la naturaleza caída y reparada pero, también, al del estado de justicia original porque, aunque recuperará la primitiva armonía completa y perfecta, entonces será absoluta, puesto que habrá desaparecido la posibilidad de pecar.

De esta herencia del pecado, de la culpa y de la pena, se sigue que existe en todos los hombres un pecado original o procedente del primer pecado de Adán y que es propio de cada uno de ellos en cuanto poseen la naturaleza humana contaminada por el pecado, que solo cometió personalmente el primer hombre.

El pecado original, cometido por el primer hombre personalmente, se transmite a todos los otros hombres, descendientes suyos, por el modo en que se realiza la descendencia, por la generación natural. Sin embargo, podría parecer que el acto generador de los padres no solamente es el vehículo por el que se transmite el pecado original, el pecado de los primeros padres, sino también los suyos propios.

En la *Suma teológica*, al tratar esta cuestión, Santo Tomás, por el contrario, afirma:

Es imposible que los otros pecados de los padres y todos los pecados de los padres inmediatos se nos transmitan por generación. La razón es que el hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y, si la naturaleza es fuerte, inclu-

so se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad del cuerpo, la agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no hay cosas puramente personales....

De esta distinción entre elementos de la naturaleza humana o del hombre y los propios o personales y de la afirmación de que se heredan los primeros, porque son generales y, por tanto, compartibles y no, en cambio, los de la persona, porque son completamente individuales o incomunicables, Santo Tomás puede inferir seguidamente que: «Se transmite la naturaleza con el desorden original. En cambio, los otros pecados de los primeros padres y de los padres próximos no corrompen la naturaleza en cuanto tal, sino en lo relativo a la persona, es decir, con respecto a la inclinación al pecado. Luego los demás pecados, no se transmiten»¹⁵.

Queda, por tanto, establecida la distinción de hombre y persona. Lo confirma esta respuesta que da Santo Tomás, en este mismo lugar: «El primer pecado corrompió la naturaleza humana con un desorden que pertenece a la misma naturaleza; en cambio, los otros pecados la corrompen con un desorden que pertenece a la persona humana»¹⁶.

3. La situación del hombre en la escala de los entes

La concepción del hombre de Santo Tomás se comprende desde la situación del ser humano en la escala de los seres. Lo expresa sintéticamente con esta imagen neoplatónica: «El alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo»¹⁷.

Con la expresión «horizonte» quiere significarse que, como la línea del horizonte en que se ve juntarse lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra, en el hombre se une el espíritu con la materia. Con la de «confín», se significa que el hombre es el

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 81, a. 3, in c.

¹⁵ *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2, in c.

¹⁶ *Ibidem*, I-II, q. 81, a. 2, ad 3.

¹⁷ *Suma Contra Gentiles*, II, c. 68.

confín o extremo de dos mundos. En la parte superior al hombre está el mundo infinito de lo espiritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia.

Un espíritu o criatura espiritual es un ente creado por Dios que posee las facultades de la inteligencia y de la voluntad libre. De su naturaleza intelectual y voluntaria se infiere que son sustancias, ya que actúan por estas facultades e inmateriales, porque el entender y el querer son operaciones inmateriales¹⁸.

De que las criaturas espirituales sean sustancias inmateriales se sigue que son incorpóreas y, por tanto, sin órganos corporales como los que poseen las facultades sensibles¹⁹. De que sean sustancias inmateriales, a su vez, se deriva que no existen en la materia y, por tanto, que son formas subsistentes²⁰. De que sean formas subsistentes se deriva que los espíritus son sustancias simples, en cuanto son únicamente formas que subsisten o existen por sí y en sí y de ahí que son formas con un ser propio, no compartido con materia alguna.

Se concluye, en definitiva, que las criaturas espirituales son sustancias, porque son formas que poseen un ser propio que les hace existir de manera autónoma e independiente, por lo que constituyen un ente sustancial. Además, de su inmaterialidad subsistente se deriva su intelectualidad y su volición libre.

Las sustancias espirituales son sustancias simples, pero únicamente en el orden esencial por ser solo formas, no así en el orden entitativo. Aunque las sustancias no estén compuestas de materia y forma ni, por tanto, existan en la materia como formas materiales, no tienen una simplicidad absoluta como la divina. En las sustancias inmateriales hay cierta composición resultante de sus constitutivos esencia y ser²¹. Se componen de la esencia, que es simple, por estar únicamente constituida por la forma y el ser proporcionado a ella.

Las sustancias simples creadas no son el ser, sino que participan del ser, pero en un grado superior a las sustancias cuya esencia es compuesta de materia y forma. Puede decirse en len-

¹⁸ Cfr. *ibidem*, II, c. 50.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, c. 48.

²⁰ Cfr. *ibidem*, c. 51.

²¹ Cfr. *ibidem*, c. 52.

guaje platónico que las sustancias simples creadas están compuestas de esencia y ser participado; y también en lenguaje aristotélico que las sustancias simples creadas están compuestas de potencia y acto sustanciales.

La sustancia espiritual humana y simple en este sentido es el alma del hombre, porque la vida del espíritu la comunica al cuerpo, que resulta así un cuerpo vivo. El alma del hombre, a diferencia de las almas de los otros seres vivos, es un alma espiritual.

Según las expresiones de «horizonte» y «confin», el alma del hombre es medianera entre las sustancias solo espirituales y lo material. Además, por la unión entre lo espiritual y lo material, se da en el hombre una «admirable conexión», que expresa este principio neoplatónico: «La sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores»²².

Con «principio» se quiere expresar que en la creación siempre se encuentra que lo último e inferior de un género de seres está unido con lo supremo y más alto del que le sigue en perfección²³. Por ejemplo, hay especies inferiores del género animal, que sobrepasan en muy poco la vida de las plantas, como las ostras, que permanecen inmóviles —como las plantas agarradas al suelo— y con solo el sentido del tacto. Parece, por eso, que participan de lo inferior de la vida animal y de lo superior de la vida vegetal.

El principio se cumple en el hombre por la unión de su alma espiritual con su cuerpo. Así, puede afirmarse que el hombre es un anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que pareciera milagrosa.

Se realiza el principio en cuanto que el cuerpo humano puede considerarse como lo supremo del género corpóreo, como revela su complejidad y armonía, pero que está unido al alma espiritual humana, que es lo más ínfimo del género de las sustancias espirituales. Su inferioridad entre todos los espíritus

²² DIONISIO, *Los nombres divinos*, VII.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, II, c. 68.

la revela su modo de entender. Su conocimiento intelectual necesita de las imágenes sensibles que le proporcionan los sentidos corporales, pero que en sí mismo es independiente de lo sensible, tal como lo es en los otros espíritus superiores, que no dependen para nada de lo sensible.

Santo Tomás justifica filosóficamente esta posición del alma del hombre y su «admirable conexión» porque inmediatamente después de afirmar que el alma humana es como horizonte y confín de lo material y lo espiritual, añade: «en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo».

Con la afirmación de que el espíritu humano por lo mismo que es sustancia inmaterial es también forma del cuerpo, se significa que el alma espiritual del hombre, por ser una sustancia inmaterial es subsistente, posee un ser propio —al igual que los otros espíritus— pero, además, por su propia naturaleza informa al cuerpo.

Para Santo Tomás, la unión del alma y el cuerpo no es como la que puede darse entre dos sustancias, como creía Platón²⁴; ni como sustancia separada, como dijo Alejandro de Afrodisia a principios del siglo III después de Cristo²⁵; ni como compleción, como enseñaba en el siglo II Galeno de Pérgamo²⁶; ni como armonía²⁷, ni como otro cuerpo²⁸, como los sentidos²⁹ o la imaginación³⁰. La unión es la de «una sustancia intelectual unida al cuerpo como forma»³¹.

El alma espiritual humana, por consiguiente, está unida sustancialmente a un cuerpo. El cuerpo es una materia con la primera actualización o determinación de la forma, que en este caso es el alma espiritual. Esta composición corpórea, a su vez, es el sujeto de las otras perfecciones conferidas también por el alma espiritual humana. Se trata, por tanto, de un cuerpo tomado como la parte material y las actualizaciones formales supe-

²⁴ Cfr. *ibidem*, II, cc. 57-60.

²⁵ Cfr. *ibidem*, II, c. 63.

²⁶ Cfr. *ibidem*, II, c. 63.

²⁷ Cfr. *ibidem*, II, c. 64.

²⁸ Cfr. *ibidem*, II, c. 65.

²⁹ Cfr. *ibidem*, II, c. 66.

³⁰ Cfr. *ibidem*, II, c. 67.

³¹ Cfr. *ibidem*, II, c. 68.

riores que le siguen, como la parte formal. El alma espiritual es la única forma del compuesto humano, porque confiere todas las determinaciones a la materia, incluida la de la corporeidad.

No es un inconveniente que una sustancia espiritual, que como sustancia ya es un todo, sea a la vez forma de la materia, una parte que se une a otra parte, porque el espíritu humano cumple las dos condiciones para ser forma. La primera condición que debe cumplir la forma sustancial es que sea principio sustancial de la sustancia de la que es forma o un constitutivo, que es su acto determinante o perfeccionante. La segunda es que la forma convenga con la otra parte sustancial, la materia, en un ser. La forma, un constitutivo esencial formal del compuesto sustancial junto con el constitutivo esencial material, comparten un único ser.

La sustancia, aunque sea compuesta, tiene un único ser. Toda sustancia, tanto la simple que está constituida por una esencia que es solo forma, como la compuesta, con una esencia compuesta de materia y forma, tiene un único ser.

Las sustancias espirituales son simples esencialmente. Están constituidas por una esencia simple, porque solo incluye la forma. Sin embargo, además, son compuestas entitativamente, porque su entidad está constituida por su esencia simple y un ser único proporcionado a ella. En cambio, las sustancias materiales son compuestas esencialmente. Están constituidas por una esencia compuesta, porque incluye la forma y la materia, siendo también compuestas entitativamente, porque su entidad está constituida por su esencia simple y un ser único proporcionado a ella.

Aunque la forma del compuesto humano sea ya una sustancia, un ente subsistente y, por tanto, tenga un ser propio, ello no le imposibilita ser forma de una materia extraña a la misma, porque comunica su ser a la materia. No hay dificultad alguna para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma. Es indiferente que el ser del compuesto se reciba por una causa eficiente o por una causa formal. El espíritu o alma humana es el que da el ser al cuerpo.

4. El ser del hombre

El alma humana es distinta del alma animal, porque no solo es la forma de un compuesto, sino a la vez es una sustancia inmaterial, un espíritu. También diferente de los otros espíritus ya que estos no informan a ningún cuerpo.

El alma humana por ser, además de forma, una sustancia espiritual, tiene un ser propio y proporcionado a su esencia. Es una forma que tiene ser y —a diferencia de las otras formas que se unen a la materia para constituir los compuestos vivos, como las plantas y los animales y que se denominan almas, o para componer los entes materiales inorgánicos— es la única propietaria del ser.

El ser del compuesto humano es el ser de su alma espiritual porque, como el alma espiritual humana tiene un ser propio, este ser no lo es también del componente material, tal como ocurre con el resto de los entes. Puede decirse que el ser del hombre es un ser espiritual, porque el ser humano no es del espíritu y del cuerpo. El ser humano solo es del espíritu. En este sentido, el ser del hombre es un ser espiritual. El ser procedente de su alma es el único que posee el hombre.

El ser humano es el propio de su alma espiritual, porque el alma humana posee un ser propio ya que es sustancia. Todo espíritu es una sustancia inmaterial inteligible por sí misma, intelectual y volitiva. Toda sustancia subsiste, existe por sí y en sí. Y como lo que hace existir es el ser y lo que hace existir de este modo es el tenerlo en propiedad, la sustancia tiene un ser propio y, por tanto, proporcionado a su esencia individual.

El alma espiritual humana comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal. El ser del hombre es primero y principalmente del alma y a través de ella lo es también del cuerpo y, consecuentemente, del compuesto. El ser espiritual no es propio también del compuesto de alma y cuerpo. Solo la forma que es el alma tiene un ser propio y, por esto, es también una sustancia.

El ser que actualiza a la sustancia compuesta pertenece a toda la sustancia. Sus almas o formas no tienen un ser propio. Solo el hombre, compuesto de alma y cuerpo, tiene un único

ser, pero este ser es el del espíritu que es su forma. Las otras formas de los seres compuestos son, por consiguiente, meras formas.

El alma del hombre es una sustancia pero, al unirse al cuerpo, no se constituye en otra sustancia. Aunque el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma espiritual, sin embargo es una única sustancia. Tampoco se da una absorción del cuerpo por la sustancia espiritual ni tampoco una mera yuxtaposición de alma y cuerpo, sino una singular unión. Es una unión en el ser, porque el ser de la sustancia es el que actualiza al cuerpo. Es una unión sustancial, porque se realiza en la formalidad más profunda de la sustancia: en su ser propio.

Por ello, en la composición humana no se da ningún tipo de dualismo. Si bien el alma humana es espiritual, no se puede caracterizar al hombre como un espíritu encarnado, porque su espíritu está unido al cuerpo con una unión en el ser o unión sustancial que tiene la estructura materia y forma.

En el tomismo, por tanto, no puede decirse que el hombre es un espíritu en el mundo. El hombre no es un espíritu ni separado ni unido a la materia. Es un compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que es forma de un cuerpo al que confiere todas las determinaciones, incluida la del ser.

La profunda unión de lo espiritual y de lo material en el hombre en una sustancia —ya subsistente como toda sustancia y, por tanto, de un verdadero ente con una parte incompleta o materia, constitutivo esencial sustancial— no deja de ser sorprendente o «admirable»³². Se da una auténtica unidad de dos órdenes distintos, el de lo entitativo y el de lo material, que siempre es parte de la esencia sustancial.

La unión sustancial del alma y del cuerpo del hombre explica por qué ambos componentes están referidos mutuamente. El alma lo es de un cuerpo y el cuerpo lo es de un alma. El uno es para el otro.

De la referencia mutua del alma y cuerpo humano se siguen dos importantes inferencias filosóficas. En primer lugar, que por separado ni el cuerpo ni el alma constituyen el hombre. El

³² *Idem.*

cadáver no es el hombre ni el alma separada tampoco. En segundo lugar, que todo lo que llega al alma lo hace por medio del cuerpo e, igualmente, todo lo que ha surgido del alma ha sido por medio de algún tipo de intervención de lo corpóreo.

Es necesaria esta unión sustancial o que el espíritu humano sea forma del cuerpo y que, como consecuencia, constituya la unidad del compuesto porque la misma naturaleza del espíritu humano requiere informar al cuerpo. El espíritu humano, a diferencia de los otros, es el más potencial de todos ellos o con menor acto, porque en el grado de la participación del ser, propia de los espíritus, ocupa el lugar más bajo³³.

De que el espíritu humano tenga la menor participación del ser espiritual, se sigue que el espíritu humano deba estar unido necesariamente al cuerpo para poder entender. No quiere decirse con ello que su entender se realiza, a diferencia de los otros espíritus, con órganos corporales. El acto de entender, por su misma naturaleza, al igual que el acto de querer libremente posibilitado por el primero, no puede ser ejecutado con órganos corporales. En el alma humana, por tanto, el acto de entender no se hace con el cerebro. El alma humana, por ser un espíritu, su entender se realiza plenamente sin órgano corpóreo. En el entender en cuanto tal no interviene el cerebro, porque es una operación propia del espíritu.

El alma humana, por consiguiente, en su operación intelectual no se comunica con la materia corporal. El alma intelectual, aunque sea forma de la materia corporal, excede o sobrepasa este constitutivo humano. No está totalmente sujeta a la materia ni tampoco inmersa en ella, como lo están las otras formas materiales³⁴.

El espíritu anímico humano necesita de lo corpóreo en el sentido de que su facultad de entender precisa para elaborar su objeto de potencias que obran mediante órganos corpóreos, los sentidos externos e internos y, entre estos últimos, principalmente la imaginación. Es por la necesidad de lo corpóreo en este sentido, por lo que naturalmente el espíritu humano se une

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

al cuerpo para constituir al hombre. Para poder realizar la operación de entender que es totalmente inmaterial, el alma humana, la ínfima de las sustancias espirituales, necesita unirse al cuerpo para utilizar instrumentalmente sus sentidos.

El alma humana necesita de los sentidos para poder entender y con ello amar, para que su entendimiento pueda recibir lo inteligible, lo que puede entender. Su entendimiento espiritual puede recibir lo inteligible, que podrá entender por su propia acción, porque sobre las imágenes proporcionadas por el conocimiento sensible y que representan las cosas materiales actúa su virtud también espiritual de hacer inteligible lo sensible.

Los conceptos que se producen en el conocimiento intelectual son solo actos del entendimiento, facultad inorgánica, mientras que las sensaciones, que se producen en el conocimiento sensible, son actos de órganos corporales. Aunque el acto de entender es inorgánico y el acto de sentir orgánico, las formas por las que actúan no son respectivamente inmateriales y materiales, porque toda forma es inmaterial, aunque se una a la materia para informarla.

El cuerpo, por eso, es solo la condición del ejercicio de las operaciones espirituales humanas porque gracias a sus sentidos corporales puede entender, puede actualizar la inteligibilidad en potencia de lo sensible. Lo inteligible a su vez actualiza la potencialidad intelectual del entendimiento del espíritu humano. Puede decirse que el hombre necesita al cuerpo para conocer y querer, porque la sensibilidad hace posible que el espíritu pueda conocer y, como consecuencia, también querer y de un modo libre³⁵.

Se podría afirmar que el alma humana es una «sustancia incompleta» en cuanto que para la intelección, que es completamente inmaterial, necesita las sensaciones, los actos de los órganos corporales y, por tanto, el cuerpo. Sin embargo, solo es una «sustancia incompleta» en este sentido. El alma espiritual por sí misma ya es una sustancia, puesto que posee un ser propio. En cuanto sustancia está completa. Por poseer una esencia sustancial y un ser propio y proporcionado a ella, no es una «sustancia incompleta».

³⁵ *Idem.*

No es una «sustancia incompleta» por ser también forma del cuerpo y constituir la única sustancia hombre, porque la sustancia espiritual humana solo necesita unirse sustancialmente al cuerpo para realizar sus operaciones propias, entender y querer, no para constituirse en sustancia. El alma racional humana es una sustancia que está esencial e intrínsecamente completa.

Además, el alma humana como forma del cuerpo, al que le proporciona, por ello, todas las determinaciones físicas y vitales de la vida vegetativa y sensitiva, sobrepasa por el entendimiento y la voluntad (facultades no solo inmateriales sino también espirituales) a cualquier otro tipo de forma corpórea. Las determinaciones de entender y querer no lo son del cuerpo como las demás. Tampoco lo son del alma en cuanto forma del cuerpo, sino que rebasan o superan lo corpóreo porque son propias del alma exclusivamente como espíritu.

Esta superación de informar al cuerpo ocurre solo en el alma humana, porque es la única que tiene un ser propio que la convierte en una sustancia sin que la materia sea uno de sus constitutivos y, por ello, puede obrar con una actividad propia. En cambio, las almas que no son humanas no tienen actividad propia porque las otras almas, las sensitivas o animales y las vegetativas propias de las plantas, no son subsistentes ni sustancias ni, tampoco por lo mismo, son espíritus. No tienen ninguna actividad propia. Todas sus acciones son del compuesto sustancial al que pertenecen que es el que tiene un ser propio y según este ser, que es propiedad de los dos constitutivos, obran³⁶. La relación del alma humana con el cuerpo es distinta de la que guardan las otras almas, porque se relaciona con él utilizándolo para entender y querer libremente y, por ello, además de estas operaciones propias, realiza también en el cuerpo las de las almas sensitiva y vegetativa.

³⁶ *Idem.*

5. La individualidad humana

Además de basarse en su original doctrina del ser, la explicación de Santo Tomás sintetiza la sustancialidad del espíritu, tesis del platonismo, con el hilemorfismo aristotélico. De su profunda síntesis metafísica sobre la composición del hombre pueden inferirse varias consecuencias. Quizá, las más importantes son las cuatro siguientes:

La primera es que la existencia del alma humana comienza cuando informa al cuerpo. Aunque el ser del hombre sea propiamente de su alma espiritual, esta no preexiste ni puede preexistir a su unión corpórea. Por su relación esencial al cuerpo, que requiere necesariamente para realizar sus operaciones espirituales, el alma recibe el ser en el momento en que se une al mismo.

El alma humana no existe antes de su unión al cuerpo de ningún modo, porque recibe su ser propio, que la convierte en sustancia —le hace tener entidad y le hace existir o estar presente en la realidad— al unirse al cuerpo.

La segunda consecuencia es que cada alma humana es individual. El alma humana, en cuanto es forma del cuerpo, es un principio especificador del hombre. En este sentido se comporta igual que las formas sensitivas, vegetativas y de los entes inertes que hacen que los animales, plantas y entes inanimados pertenezcan a una determinada especie y que, por ella, en su individualidad material, posean características comunes específicas propias de toda la especie a la que pertenecen.

También, el alma humana es individual o única y singular para cada hombre porque, en cuanto sustancia inmaterial, es individual. El alma de cada hombre es individual por ser un espíritu, una sustancia inmaterial subsistente, un alma que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, toda alma humana ya es individual. En este sentido, puede decirse que no es una especie, sino un individuo de la especie alma humana.

El hombre, por consiguiente, además de la individualidad de su cuerpo —cuyo origen está en la materia corpórea, constituida por la materia prima que es lo primero determinado por la

forma sustancial, y el accidente de la cantidad que individualiza no solo sus características físicas, sino también su vida vegetativa y su vida sensitiva, como ocurre en los otros entes vivos e inertes— posee una individualidad más profunda. El hombre, por tanto, posee una individualidad mayor que los entes no espirituales porque la individualidad del alma espiritual de cada hombre se comunica también al cuerpo, que ya está individualizado por la materia, porque toda alma tiene unas características individuales proporcionadas únicamente a un cuerpo y no a otro.

Cada alma es creada por Dios, subsistente e individual, pero para un cuerpo determinado. El cuerpo es causa de la individualidad del alma humana, pero solo de una manera ocasional, porque cada alma es creada por Dios individualizada para que informe a un determinado cuerpo. Asimismo, el alma humana no es creada antes que su cuerpo, porque el espíritu del hombre recibe el ser y su individuación en el cuerpo humano ya que forma parte de la naturaleza humana.

El ser y la individuación del alma son propias, aunque las comparte con el cuerpo, proporcionándole el ser y sobreañadiéndole una individuación mayor. Al recibirse el ser y la individuación en el cuerpo los hace dependientes de él. El alma humana depende del cuerpo en el ser y, en la individuación, únicamente en cuanto a su comienzo y como causa ocasional.

Cada alma tiene su cuerpo propio porque, por la individualidad sustancial del alma en la que interviene su cuerpo, en cuanto que también por su esencia sustancial está ordenada a él, cada alma espiritual es proporcionada solamente a su cuerpo. La esencia individual del espíritu humano está de tal modo constituida que solo se corresponde y adapta al cuerpo concreto y singular al que informa³⁷.

Como cada alma se corresponde a su cuerpo y hay cuerpos masculinos y femeninos, se puede inferir que también hay almas masculinas y almas femeninas. Sin embargo, los cuerpos sexuados no son la causa eficiente de la masculinidad y de la feminidad de los seres humanos, porque el cuerpo solo inter-

³⁷ Cfr. *ibidem*, II, c. 83.

viene ocasionalmente en la creación por Dios de almas masculinas y almas femeninas que se adecuen a uno u otro cuerpo. Tampoco el alma masculina y el alma femenina son dos especies de alma humana, sino dos modos de ser la misma esencia del alma en la realidad.

La esencia específica del alma humana solo podría ser distinta por una diversa diferencia específica —masculina o femenina— y se tendría que dar en sus facultades propias, el entendimiento y la voluntad libre, lo que no es posible porque las facultades propias del alma son independientes del cuerpo y no pueden diferenciarse por la masculinidad y feminidad del alma que se corresponde al cuerpo. La masculinidad y feminidad no son diferencias de dos especies, sino dos modos de una misma especie que expresan diferencias de individualidad con las que se realiza dicha especie.

La tercera consecuencia de la explicación de Santo Tomás sobre la composición del hombre, es que no es posible nunca la reducción de todos los espíritus humanos a una unidad espiritual. En *Contra Gentiles* se rechaza la interpretación del aristotelismo de la filosofía musulmana de una única alma intelectual porque, de la individualidad y correspondencia del alma individual a un cuerpo determinado, se sigue que cada alma es creada por Dios individualizada para que informe a un determinado cuerpo que es causa ocasional de su individualidad³⁸. Además, es patente que cada hombre es él quien realiza la actividad abstractiva y que es él quien conoce³⁹.

La cuarta consecuencia de la explicación de Santo Tomás sobre la composición del hombre es que, aunque no sea preexistente al cuerpo⁴⁰, el espíritu no puede morir porque, por tener un ser propio, su existencia no depende del cuerpo. La unión del cuerpo y el alma termina cuando el cuerpo humano ya no es apto para recibir el ser que le comunica el alma. Entonces muere el hombre. Con la muerte del hombre, el alma

³⁸ Cfr. *ibidem*, c. 87.

³⁹ Cfr. *ibidem*, c. 77. Véase: CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 68 y ss.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, c. 83.

continúa existiendo, porque conserva el ser del hombre ya que es su propio ser.

El hombre es mortal, pero el alma humana es inmortal. Al morir el hombre, cuando ocurre la separación del alma y del cuerpo, el alma conserva su ser, por ello, también su existencia. No queda afectado el ser y la existencia del hombre porque el espíritu del hombre, por poseer un ser propio recibido junto con el cuerpo, cuando se separa del mismo continúa existiendo. No puede quedar privado de la existencia, la cual es efecto del ser⁴¹.

Sin el cuerpo, no obstante, el alma debe quedar afectada de algún modo. Ni la existencia del espíritu humano, porque es a quien le compete el ser del hombre independientemente del cuerpo ni su naturaleza, que es simple, quedan afectadas por la falta del cuerpo, pero sí sus operaciones propias, el entendimiento y la voluntad, que ya no pueden ejecutarse con la colaboración del cuerpo y lo hacen por una directa intervención divina.

La causa de la muerte del hombre es la corrupción del cuerpo humano, debido a que sus distintos constitutivos corporales tienden a disgregarse y, por tanto, a la separación del espíritu del cuerpo. La composición corporal, cuya unidad la da el alma, solo se puede mantener por un tiempo por la propia naturaleza de lo material, que hace que los componentes corporales se desgasten.

Sin embargo, no se puede decir que muere el alma, porque la disgregación de los constitutivos corporales del hombre que llevan a la pérdida de lo que le da la unidad, es decir, el espíritu que hace de alma, conducen a su separación del cuerpo pero no a su muerte. Sin embargo, es vivida por el hombre como una limitación de la misma alma, aunque subsiste con su naturaleza íntegra y, por tanto, con su interioridad. Por ello, no muere sino que se separa del cuerpo. El alma humana es inmortal.

En cambio, se puede decir que la muerte del hombre es natural, porque la muerte, al igual que el sufrimiento corporal, son consecuencias naturales de la constitución del cuerpo. Los elementos contrarios entre sí del cuerpo unidos por el alma de

⁴¹ Cfr. *ibidem*, c. 79.

manera natural, están inclinados a la separación, tal como ocurre cuando falta el alma espiritual que les da su unidad. Sin ella, el cuerpo se descompone, se disgregan sus elementos y ya no hay un hombre sino un cadáver.

La muerte no guarda relación alguna con el alma humana e, incluso, si el alma que es sustancia espiritual inmortal pudiese, haría que el cuerpo —al que unifica y une a sí misma y al que le da, además, el ser y el existir— participara de su inmortalidad y no se descompusiese al cabo de un tiempo. Las funciones del alma humana de unificar, unir a sí misma, dar el ser y el existir, son naturales y esenciales y, por ello, siempre conserva su relación con el cuerpo separado de ella. Por tales razones, es imposible la trasmigración de las almas, de que las almas puedan pasar de un cuerpo a otro⁴².

La unión a su cuerpo no le conviene al alma de modo accidental sino esencial. Una importante consecuencia de esta «unibilidad» del alma a su cuerpo es que muestra la conveniencia, aunque sea indemostrable, del misterio de la resurrección de la carne, que no solo no repugna a la razón sino que es idónea a la naturaleza del alma y a sus funciones esenciales en el cuerpo.

6. Ser e incomunicabilidad

La argumentación de Santo Tomás de la racionalidad del misterio del pecado original, demostrando que no es opuesto a la razón natural para así defenderlo de posibles impugnaciones, además de basarse en el concepto filosófico de hombre, también lo hace con la noción de persona. La justificación racional supone no solo una doctrina sobre el hombre sino también sobre la persona.

El término «persona», indica el Aquinate, se utiliza para referirse a toda la individualidad del hombre, constituida por la de su cuerpo con la de su vida vegetativa y sensitiva, y completada por la individuación más profunda de su espíritu. Expresa la individualidad espiritual o sustancial del alma —que se mani-

⁴² Cfr. *ibidem*, II, c. 83.

fiesta en sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad— y también la individualidad del cuerpo. En definitiva, *persona* significa lo más singular o individual, lo más propio que es cada hombre, lo menos común o lo más comunicable.

La persona significa lo único e irrepetible de cada hombre, porque el significado de persona es el de una individualidad única, que no se transmite por generación porque no pertenece a la naturaleza humana que se hereda, ni tampoco a ciertos accidentes del hombre a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de padres a hijos. Como se indica igualmente en el texto citado al principio sobre la transmisión del pecado original, lo estrictamente personal no se comunica hereditariamente⁴³.

El término «persona», por expresar una estricta individualidad, no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, sin embargo, el término «persona» se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. No obstante, el nombre «persona» tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de hombre y de todas las demás palabras de la lengua.

La peculiaridad lógica y gramatical del término persona se advierte en su predicación o atribución, que es problemática. La dificultad es la de la compatibilidad de la significación de persona, que es lo individual, con el significado común específico que tiene que poseer al predicarse.

Así, el mismo término «persona» se aplica a muchas individualidades, tanto a los hombres como a Dios, en Él que se dan tres personas completamente distintas. Pareciera que pudiese sostenerse que, en su respectiva individualidad, haya algo en común que permita esta atribución generalizada. Sin embargo, por expresar algo individual absolutamente, algo único e irrepetible, el término «persona» no puede tener nada común entre varios.

⁴³ Cfr. *ibidem*, *Suma Teológica*, I-II, q. 81, a. 2, in c. Por ello: «Es imposible que los pecados actuales de los padres próximos pasen originalmente a sus descendientes». Aunque nota la importancia de la educación, ya que añade: «los pecados actuales de los padres próximos se transmiten a sus hijos por imitación, por causa de la asidua conversación de estos con aquellos» (*Cuestiones Disputadas sobre el mal*, q. 4, a. 8, in c.).

La dificultad, ya advertida por San Agustín⁴⁴, la resolvió Santo Tomás precisando que la cuestión que hay que resolver es determinar de qué manera la noción de persona es común a todas las personas. Al predicarse «persona» se hace con el significado de «individuo indeterminado». Con el significado de «individuo indeterminado», persona puede expresar, por una parte, la individualidad propia de cada persona —con la distinción real de las personas entre sí— y, por otra y al mismo tiempo, una comunidad de razón.

El nombre de persona no solo expresa lo individual de un concreto singular, de un individuo, como por ejemplo Sócrates, porque significa la totalidad esencial del hombre —la que se atribuye o predica como especie o género— sino también algo individual determinado que lo distingue de los demás.

Sin embargo, hay otros nombres que expresan en parte de otro modo lo individual, como los nombres de los géneros y de las especies, por ejemplo animal u hombre, que significan lo concreto común, una esencia, con todos sus principios esenciales y también lo no esencial o individual, aunque esto último de un modo potencial, indefinido o indeterminado⁴⁵.

Los nombres comunes, por consiguiente, expresan una generalidad de individuos en acto, aunque cada uno de los individuos se encuentra en potencia en esta generalidad o comunidad. La esencia es así significada en común o en general, sin ser esta o aquella en particular.

Todavía hay una tercera posibilidad en la significación de lo individual, determinando al nombre común con la expresión «algún», porque cambia el significado general de lo concreto común, haciendo que ya no incluya lo individual en potencia sino en acto, pero también de una manera común. Así, cuando se dice «algún hombre», el adjetivo «algún» convierte lo individual en potencia al acto, pero de modo indeterminado. Puede así significar al hombre individual pero sin determinarlo, y de este modo significa de una manera general a lo individual.

⁴⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*. VII, 4, 7- 9.

⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *Sobre el ente y la esencia*, c. II. Véase: TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, Pamplona, EUNSA, 2011, 3ª ed., pp. 85 y ss.

Este tercer modo de significar lo individual en acto, pero indeterminadamente y de modo general, es parecido al del término «persona» porque, cuando se predica «persona», no se lo hace como un nombre propio que solo se pueda predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que solo exprese en acto lo común o general puesto que, aunque incluya la individualidad, lo hace de un modo potencial.

En la predicación de «persona» se significa, en cambio, una generalidad de individualidades o «personas» y, por consiguiente, de una manera indefinida o indeterminada pero en acto, de modo parecido a la expresión «individuo indeterminado». Aunque con la predicación de «persona» se signifique una generalidad, no se utiliza como un nombre común, porque «persona» no expresa una comunidad real que, por lo demás, no existe, porque las personas son individuales. La generalidad o comunidad que significa es de razón, algo común que establece la mente del hombre pero que no existe en la realidad. Al predicarse «persona» se significa lo propio de cada persona, aunque de un modo indeterminado.

La generalidad o indeterminación de la predicación de «persona» implica que no le convienen las intenciones lógicas de género o de especie. La generalidad que expresa «persona» es distinta de la propia de las intenciones lógicas, ya que la de estas últimas, a diferencia de la generalidad personal, se corresponde con algo común en la realidad.

Hay otra diferencia de la predicación de «persona» y la predicación genérica o específica, propia de los otros nombres comunes. El término «persona», aunque signifique la individualidad esencial, la trasciende, por referirse directamente a lo existencial. Los géneros, en cambio, no nombran directamente la realidad existente, como lo hace siempre «persona», sino lo esencial.

El nombre «persona» coincide, por consiguiente, con el nombre común en la generalidad o universalidad. Tanto en Dios como en las criaturas el nombre «persona» tiene, desde la perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede referirse a muchos sujetos personales a los

que puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes. Se diferencia, sin embargo, del nombre común en que no significa una naturaleza universal que se dice de muchos, una esencia objetiva que se pueda predicar de cada uno de ellos, porque realizan esta naturaleza universal en su individualidad.

«Persona» coincide con el nombre propio en que siempre significa lo individual o lo distinto, pero el nombre «persona» se diferencia del nombre propio en que tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto, «persona» es comparable con el nombre común tomado en un sentido concreto, porque también adquiere esta característica.

De la predicación de «persona» y de sus semejanzas y diferencias entre los nombres comunes y nombres propios, se infiere que el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, no solo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque además no significa una naturaleza, como todos los nombres, sino que significa directamente el ser personal⁴⁶.

Debe advertirse también que el término «persona» y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos, por dos diferencias esenciales. La primera, es por el modo en que se predica y su carácter intermedio entre el nombre común y el nombre propio. La segunda, por su diferente referencia objetiva porque «persona», a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial se refiere recta o directamente al ser. En cambio, todos los demás nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona es el término que nombra al fundamento individual inexpressable esencialmente: al acto de ser.

Para expresar la denotación del ser propio personal, Santo Tomás asumió la definición clásica de persona de Boecio —«sustancia individual de naturaleza racional»—, para significar que el ser personal es el más participado —del mismo ser en

⁴⁶ Véase: CANALS VIDAL, F. «Ser personal y relación interpersonal», en *idem*, *Miscelánea*, Barcelona, Editorial Balmes, 1997, pp. 195-214.

Dios— en el nivel propio del espíritu que se manifiesta en la racionalidad, que a su vez fundamenta la voluntad libre. El Aquinate, unos años después de la preparación de la *Suma Contra Gentiles*, definió la persona con términos parecidos a la definición de Boecio, pero más precisos, del siguiente modo: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional»⁴⁷.

En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la tesis propia de Santo Tomás, que enunció claramente al final de su vida al escribir: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»⁴⁸. Que el ser sea un constitutivo de la persona implica que es su constitutivo formal, el principio «personificador», el que es la raíz y origen de todas sus perfecciones, incluida su individualidad total.

Aunque también en los entes no personales el ser es su constitutivo formal, la persona no solo se diferencia de ellos por su mayor grado de posesión del ser porque, aunque en todos los entes sus perfecciones se resuelvan en último término en el acto de ser, estas son expresadas por su esencia. En cambio, la persona, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser, al acto entitativo.

Por expresar directamente el ser sin la mediación de la esencia, «persona» debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser y a los trascendentales que este principio entitativo básico funda, como la unidad, la verdad y la bondad. Puede decirse que la persona tiene, por ello, un carácter «trascendental», en el sentido de que nombra al ser propio y a los trascendentales que este origina, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. La persona menciona inmediatamente al ser y a las propiedades trascendentales propias del ente personal.

No se significa con ello que la persona sea un nuevo concepto trascendental, porque los conceptos trascendentales son modos generales de todo ente y que tienen, por tanto, su máxima universalidad, se convierten con él y se limitan a explicitar un aspecto implícito del ente. Los trascendentales son únicamente siete: ente, la realidad, uno, algo o incomunicabilidad,

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *Sobre la Potencia de Dios*, q. 9, a. 4, in c.

⁴⁸ *Suma Teológica*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

verdad, bondad y belleza. La persona, en cambio, aunque no sea un modo categorial, restringe el concepto de ente, porque, como es patente, no todos los entes son personas.

Con el carácter de trascendentalidad se significa que la persona no es un género, sino que por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no se explica por determinaciones sobre géneros o especies ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente sustancial o accidental, hay que concebirla como significando inmediatamente el ser —fundamento de todo auténtico trascendental—, que en la persona creada es participado en un nivel superior a los demás entes.

Lo que convierte en persona a la naturaleza o esencia es el ser. Porque el ser es el constitutivo formal de la persona, convierte a su otro constitutivo, la naturaleza o esencia individual —el constitutivo material de la persona— en persona. Lo que hace que un individuo de naturaleza humana compuesto de cuerpo y alma sea una persona, no es algo que pertenezca propiamente a esa naturaleza, sino a su ser propio, acto primero, constitutivo y fundamento de la misma esencia.

Como todo grado de ser el ser personal es una realidad metafísica, que no solo no es captable por los sentidos, como el resto, sino que tampoco es posible que la inteligencia forme su concepto. Su conocimiento es posible porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe, de la que tiene una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica con la palabra «yo». Este núcleo interior se distingue de su naturaleza por su carácter permanente y, a la vez, desconocido en cuanto a su contenido, por el mismo sujeto⁴⁹.

Además de convertir a la naturaleza en persona, el ser en los entes personales hace también que la persona sea subsistente y, por tanto, una sustancia tal como se indica en sus dos definiciones. El ser es la subsistencia de la persona o lo que hace subsistir, porque el constitutivo formal de la persona, lo que la dis-

⁴⁹ Véase: CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino. El pensamiento actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004, «La luz del entendimiento agente en la ontología del conocimiento de santo Tomás de Aquino», pp. 175-212.

tingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. La persona subsiste, existe por sí y en sí o de una manera autónoma e independiente ya que el ser propio es el que la hace existir de este modo. Por su ser personal, por ende, la persona se convierte en una sustancia completa, una esencia sustancial con su ser propio.

Del ser personal, extraesencial e inexpressable por el entendimiento, se puede destacar otra función que permite explicar todas las perfecciones o los atributos de la persona. Por ello, «la persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»⁵⁰, porque «es lo más digno de toda la naturaleza»⁵¹.

La persona es lo más digno y lo más perfecto de toda la realidad porque, en la noción de persona, al expresarse directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, es el ser de un espíritu. La persona, al nombrar rectamente a su ser propio, lo hace a la vez en un máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de los entes no personales. Al enunciar lo que posee «más» ser, por lo mismo, significa lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.

Significa todas las propiedades del ente o trascendentales, en su mayor grado y no de manera específica sino también individual. La persona designa siempre lo singular o lo individual, al concreto existente y precisamente, por ello, se diferencia del ente no personal. Las cosas no personales son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos solamente interesan en cuanto son portadores de ellas. En cambio, no ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad.

De esta diferencia en la apreciación de la singularidad en los entes impersonales y en los personales, se sigue que, en los entes no personales, todos los de una misma especie son intercambiables. Por el contrario, a diferencia de todos los demás

⁵⁰ *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, in c.

⁵¹ *Ibidem*, «Sobre la Potencia de Dios», I, q. 9, a. 3, in c.

entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

En la persona todo es absolutamente individual o propio. En la persona todo está embebido de individualidad. Además, esta singularidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. Esta suprema individualidad o singularidad de la persona se expresa con la afirmación de que posee la incomunicabilidad metafísica.

La incomunicabilidad está indicada en sus dos definiciones de persona examinadas. A la persona, al «subsistente distinto» según la definición de Santo Tomás o a la «sustancia individual» que aparece en la de Boecio por su totalidad entitativa —que indican los términos «subsistente» y «sustancia»— y por su singularidad —indicada por los de «distinto» e «individual»—, se le puede caracterizar como lo totalmente incomunicable. La incomunicabilidad metafísica es un efecto del ser personal, de cada ser propio personal, proporcionado a la naturaleza individual, realmente distinto de ella y que trasciende el orden conceptual.

La persona es totalmente incomunicable, porque no posee ninguna de las seis posibles «comunicabilidades» metafísicas⁵². La persona no tiene, en primer lugar, la comunicabilidad de los accidentes con relación a la sustancia en la que inhiere. La persona carece, en segundo lugar, de la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual que lo realiza. La persona está desprovista, en tercer lugar, de la relación, que tienen las partes sustanciales con el todo que constituyen. En cuarto lugar, en la persona no se da la comunicación que es propia de las sustancias «incompletas» con respecto al compuesto sustancial, como la que tiene el alma humana en el hombre.

El alma humana, porque es un espíritu, incluye un ser propio y proporcionado a su naturaleza inmaterial, intelectual e inteligible, pero este ser personal lo comunica al cuerpo que carece de él y de este modo cuerpo y alma constituyen un único compuesto, el hombre. El ser del alma humana no es, por tanto, incomunicable en este sentido. Como consecuencia, el alma

⁵² Cfr., *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1 y ss.

humana no es persona por carecer de un ser exclusivamente propio. En cambio, lo es el hombre, porque es el verdadero sujeto de este ser.

En quinto lugar, la persona no posee la comunicabilidad de la sustancia individual completa, que es asumida por una persona superior. Este tipo de comunicación se da únicamente en la comunicabilidad de la naturaleza humana de Cristo, una sustancia completa y distinta, con los cuatro tipos de incomunicabilidades anteriores, pero que no es completamente incomunicable por estar unida a la persona del Verbo. La naturaleza humana individual de Cristo no subsiste por un ser propio, sino por el ser divino.

Por último en sexto lugar, en la persona no se halla la comunicación de la sustancia singular respecto de lo que es común o indistinto. Este tipo de comunicación se da únicamente en la esencia o naturaleza divina con respecto a las tres personas divinas. Por tener esta comunicación con las personas divinas, la naturaleza divina no es persona. La naturaleza divina no es persona aunque en sí misma es sustancia y, por lo mismo, subsistente, posee un ser propio, un ser que se identifica con ella. No es persona porque es la esencia común de las tres divinas personas.

La naturaleza divina no es absolutamente incomunicable, a pesar de ser incomunicable en los otros cinco sentidos, en cuanto es común a las tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que hay en Dios y que se identifican en una misma esencia divina, en un solo Dios, que es así poseído por las tres. De manera que hay que decir que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.

La absoluta incomunicabilidad metafísica no impide la comunicación o relación por el entendimiento y la voluntad. No solo no impide la relación por el entendimiento y la voluntad, sino que la posibilita. La incomunicabilidad metafísica de su persona permite al hombre ser verdaderamente sujeto consciente de sí mismo y de este modo entender y querer y, por estas vías relacionarse o comunicarse con otros sujetos semejantes.

Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, «De Trinitate libri q̄ndecim», en IDEM, *Obras completas de San Agustín*, vol V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1968,
- CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- , *Tomás de Aquino. El pensamiento actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004.
- FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Col. BAC maior, nº 93, Madrid, BAC, 2010.
- , *Catecismo de la Suma Contra los Gentiles*, Alicante, Cobel Ediciones, 2015.
- FOSBERY, ANÍBAL E., *La cultura católica*, Buenos Aires, Tierra Media-FASTA, 1999.
- PSEUDO-AEROPAGITA, «De Divinis Nominibus», en IDEM, *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, «In de ente et essentia», en IDEM, *Opuscula philosophica*, edición Spiazzi, Torino, Marietti, 1953.
- , «Summa contra Gentiles», en IDEM, *Suma contra gentiles*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 2 vols. 2ª ed., 2007.
- , «Summa Theologiae», en IDEM, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1964.
- , «Quaestiones Disputatae. De malo», en IDEM, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, edición de E. Téllez, Pamplona, EUNSA, 1997.
- , «Quaestiones Disputatae. De Potentiae», en IDEM, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. III, Madrid, BAC 2005.

ENRIQUE MARTÍNEZ

Universitat Abat Oliba CEU

Barcelona, España

emartinez@uao.es

Verba Doctoris: la fecundidad educativa de las palabras del maestro

Resumen: En el mundo educativo actual las corrientes pedagógicas se han visto sumidas en lo que podríamos denominar «el olvido del maestro», pues este se torna ininteligible cuando no hay una verdad que comunicar. La educación se convierte entonces en una construcción por parte del alumno de un mundo de significados subjetivos y cambiantes, que el maestro solo estimula. Frente a esto encontramos la enseñanza de santo Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, quien nos recuerda que las palabras del maestro, *verba doctoris*, son comunicativas de la verdad ya conocida. Solo fundados en este principio es posible devolver a la palabra educativa la fecundidad que le corresponde, tan necesaria para el perfeccionamiento del hombre y de la sociedad. En este artículo se presenta una reflexión acerca del lugar que ocupa la palabra verdadera en la educación de los hombres, mostrando cómo la vida humana no tiende solo a expresarse en la palabra, sino a ser fecunda en la palabra educativa.

Palabras clave: educación – palabra – maestro – Tomás de Aquino – filosofía de la educación

Abstract: In today's educational world, pedagogical trends have been mired in what might be called «forgotten master», because it becomes unintelligible when there is no truth to impart. Education then becomes a construction by the student of a world of subjective and changing meanings, stimulates the teacher only. Against this, we find the teaching of St. Thomas Aquinas, *Doctor Humanitatis*, who reminds us that the teacher's words, *doctoris verba*, are communicative truth already known. Only founded on this principle can be returned to the word education rightful fertility, so necessary to the perfection of man and society. This article presents a reflection on the place of the true word in the education of men, showing how human life is not meant only to express in words, but to be fruitful in the word education is presented.

Keywords: education – word – teacher – Aquinas – philosophy of education

Artículo recibido el 15 de junio de 2015; aceptado el 1 de julio de 2015

SAPIENTIA / AÑO 2015, VOL. LXXI, FASC. 237 - PP 39 - 56

*«Verba doctoris propinquius se habeant ad
causandum scientiam quam sensibilia
extra animam existentia, in quantum
sunt signa intelligibilium intentionum»*

Tomás de Aquino, *De Veritate* q.11, a.1 ad 11

En ocasiones pesa un cierto complejo de que solo lo moderno es verdadero, cayendo en la falacia de considerar esencial lo que no es sino una moda fugaz. La verdad deja de ser entonces la «realidad de las cosas»¹ y, en palabras de mi maestro Francisco Canals, «aparece un extraño mundo de entidades como de *secunda intentio* que podría definirse como el del “ente es noticia”»². En este contexto no es de extrañar que las corrientes pedagógicas se vean sumidas en lo que podríamos denominar «el olvido del maestro», pues este se torna ininteligible cuando no hay una verdad que comunicar; la educación se convierte entonces en una construcción por parte del alumno de un mundo de significados subjetivos y cambiantes, que el maestro solo estimula³.

Mas, si queremos construir sobre roca cualquier reflexión filosófica acerca de la educación, conviene atender precisamente a maestros de la verdad, a enseñanzas de quienes tienen un saber perenne acerca del hombre, de su fin, de sus necesidades. Y santo Tomás de Aquino es un auténtico maestro de humanidad, *Doctor Humanitatis*, en palabras del recordado Papa Juan Pablo II⁴. Podríamos decir que el conjunto de su obra, y la *Summa Theologiae* en particular, es como una universidad, edificada no con piedras sino con palabras, comuni-

¹ BALMES, J., *Criterio* I, c.1, en *Obras Completas*, vol. XV, Barcelona, Editorial Balmes, 1925, p. 9.

² CANALS, F., «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», en MARTÍNEZ, E. (ed.), *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas*, Barcelona, Editorial Balmes, 2012, p. 17.

³ BARRIO MAESTRE, J. M^a, «Crítica filosófica al constructivismo», en MARTÍNEZ, E. (ed.), *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas*, Barcelona, Editorial Balmes, 2012, pp. 25-40.

⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Tomista* (13-IX-1980), AAS 72, 1980, pp. 1036-1046.

⁵ «Das Wort ist der Hauptweg in der Erziehung des Geistes» (BENEDICTO XVI,

cativas de la verdad que conoce la razón iluminada por la fe. Y es que «la palabra es el camino real en la educación de la mente», como nos recordaba el Papa Benedicto XVI en Colonia⁵. En este artículo trataré de reflexionar acerca del lugar que ocupa la palabra verdadera en la educación de los hombres, mostrando cómo la vida humana no tiende solo a expresarse en la palabra, sino a ser fecunda en la palabra educativa.

1. El hombre vive por la palabra

«De los vivientes solo el hombre tiene palabra», dice Aristóteles al inicio de la *Política* para argumentar cuál es el más profundo principio de la vida familiar y política⁶. Y es que, en efecto, el hombre vive de la palabra: para leer en el propio interior la realidad que le circunda, para deliberar acerca de sus propios actos y así obrar libremente, para comunicarse con los otros hombres, para constituir con ellos amistades, familias y sociedades:

Al hombre le ha sido dada la palabra por naturaleza y esta se ordena a que se comuniquen entre sí en lo útil y lo nocivo, en lo justo y lo injusto y en otras cosas similares; se sigue de ello, puesto que la naturaleza no hace nada en vano, que los hombres se comuniquen tales cosas entre sí. Mas, comunicarse en las mismas es lo que constituye la casa y la ciudad. Luego, el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil⁷.

La razón última de todo ello se encuentra precisamente en el carácter fecundo de toda vida. Cuando santo Tomás de Aquino describe en la *Summa contra Gentiles* los diferentes grados de vida usa como criterio el que reconoce como más

Discurso en el encuentro con los representantes de comunidades musulmanas, Colonia, 20 de agosto de 2005, AAS 97, 2005, p. 918).

⁶ «Λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων» (ARISTÓTELES, *Política* I, c.1, 1253a 10).

⁷ «Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile» (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum* I, lect.1, n.29).

perfecto al viviente que obra con mayor intimidad: «cuanto más alta es una naturaleza, tanto le es más íntimo lo que de ella emana»⁸. Se refiere entonces a las plantas, cuyo fruto llega a ser totalmente extrínseco, cayendo en tierra para producir otra planta; habla después de los animales, que dan origen a una emanación vital interior, que es la imagen o fantasma, la cual se guarda en el tesoro de la memoria. Alcanza entonces la vida del hombre, que supera la de los animales en que es capaz de formar en su interior la palabra e incluso de entenderse a sí mismo, lo que testimonia una mayor intimidad. Mas esta es menor, sin embargo, que la del ángel, cuyo conocimiento de sí no se origina a partir de algo exterior, como en los hombres, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. Por fin, atisba el Aquinate a reconocer la mayor intimidad en Dios, puesto que «en Dios, que se entiende a sí mismo, existe la Palabra de Dios a modo de Dios entendido»⁹.

La intimidad propia de la vida humana consiste, por consiguiente, en un poder volver sobre sí mismo y entenderse a sí mismo —«y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque este puede volver sobre sí mismo y puede entenderse»¹⁰. Este conocimiento de sí puede ser caracterizado con san Agustín de Hipona como «memoria de sí», pues su condición de posibilidad es cierta presencia que el alma tiene de sí, la cual le permite «recordarse» siempre la misma: «Cuando se dice a la mente *conócete a ti misma*, con el mismo conocimiento por el que entiende lo que se dice al decir *a ti misma* se conoce ya a sí misma, y no por otra cosa, sino por cuanto está presente a sí misma»¹¹.

⁸ «*Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* IV, c.11, n.1).

⁹ «*Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* IV, c.11, n.9).

¹⁰ «*Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* IV, c.11, n.5).

¹¹ «*Sed cum dicitur menti: Cognosce te ipsam, eo ictu quo intellegit quod dictum est te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* X, c.9, 12).

La intimidad de la memoria de sí es, además, el lugar al que el hombre puede llevar la realidad que ha percibido por sus sentidos, y allí poder «leerla» —*intus legere*— a la luz de su entendimiento agente; este no es sino la luz de la propia alma: «Nada impide atribuir la acción del entendimiento agente a la luz de nuestra alma y, sobre todo, cuando Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz»¹².

Es entonces cuando el hombre entiende la realidad en su inteligibilidad, en su verdad, por la unión inmaterial con lo inteligible —«pues el entendimiento en la medida en que entiende en acto, en la misma medida se hace algo uno con lo entendido»¹³. Y por la fecundidad de esta unión con lo entendido, concibe la misma realidad a modo de realidad entendida. Tal es el concepto o palabra mental —*verbum mentis*— en la que entendemos la realidad expresándola interiormente, como afirma admirablemente Juan de Santo Tomás en perfecta continuidad con su maestro: «[El entendimiento] conociendo forma el objeto que entiende, y formándolo lo entiende; porque a la vez lo forma, es formado y entiende»¹⁴.

Fecundidad que va más allá de uno mismo como comunicación de vida cuando la palabra mental se traduce en palabra sonora y expresa a otros la realidad entendida. El origen de esta comunicación, de este diálogo humano, puede ser doble: bien *ex indigentia*, esto es, por la necesidad que un hombre tiene de otro, y por eso le pregunta, o pide ser escuchado; bien *ex plenitudine*, gustando de compartir con otro los tesoros de verdad conocidos, pues «de lo que rebosa el corazón habla la boca» (*Mt* 12, 34).

Este diálogo comunicativo de verdad se da principalmente en la amistad, cuando el hombre abre su corazón al amigo,

¹² «*Nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum Aristoteles intellectus agentem comparet lumini*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, c.77).

¹³ «*Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.27, a.1 ad 2).

¹⁴ «*Cognoscendo enim format obiectum, et formando intelligit: quia simul format, et formatum est, et intelligit*» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* disp.32, art.5, n.13; *cf.* CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 225-251).

manifestándole aquello más íntimo que hay en él: «El verdadero signo de amistad es que un amigo revele los secretos del corazón a su amigo. En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo»¹⁵.

De este modo, toda convivencia humana, tanto la que se da en la comunicación íntima de vida en la familia o entre amigos, como la que se hace presente en cualquier ámbito de la vida social, encuentra su fundamento en la palabra por la que el hombre hace fecunda su vida y la comunica. No puedo menos que citar a Canals afirmando esta tesis: «Toda posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica»¹⁶.

Y aun cuando nuestras palabras sean pobres y balbucientes para dirigimos a Dios, también por medio de ellas podemos orar y alzar así nuestra mente —tal es el significado de *oratio*, o elevación de la mente a Dios— a aquel que desde el principio tenía cabe sí su Palabra, pues su Palabra era Él (*cfr.* *Jn* 1, 1.).

2. En el origen de la educación está la palabra

La educación es, sin duda alguna, un lugar privilegiado de la vida humana. Por ella todo hombre es ayudado a descubrir el ser, más aún, comienza a caminar hacia su madurez de la mano de quienes ha recibido el propio ser. Esta encrucijada revela las claves esenciales de la educación, que debe promover en el educando su aspiración a la plenitud de vida —«aprende

¹⁵ «*Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est quia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat; Prov. XXV, 9: causam tuam tracta cum amico tuo. Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelet; Sap. VII, 27: per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*» (TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* c.15, lect.3).

¹⁶ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 681-682.

y llega a ser lo que eres»¹⁷, a partir del reconocimiento del propio origen —«conócete a ti mismo»¹⁸.

Y siendo la palabra, como hemos visto, el medio y fundamento de toda comunicación y convivencia humanas, ahora que nos preguntamos por una actividad tan enraizada en la vida humana como es la educación, no podremos menos que reconocer que en su origen está también la palabra. En efecto, el hombre se convierte en maestro cuando le dirige a otro hombre una palabra manifestativa del ser, expresándole la realidad en tanto que entendida; así lo enseña santo Tomás de Aquino en su *De Magistro*:

Las mismas palabras que dice el que enseña o que se leen en un escrito, en orden a causar ciencia en el entendimiento, obran de la misma manera que las cosas que están fuera del alma, porque de ambas el entendimiento toma las intenciones inteligibles; aun cuando las palabras del que enseña —*verba doctoris*— son causa más próxima de la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles¹⁹.

¹⁷ «γένοι', οἷος ἐσσί μαθών» (PÍNDARO, *Píticas* 2, 72). «*Beaucoup de nos contemporaines connaissent l'Homme primitif, ou l'Homme de l'Occident, ou l'Homme de l'ère industrielle, ou l'Homme criminel, ou l'Homme bourgeois, ou l'Homme prolétarien, mais ils se demandent ce qu'on veut dire quand on parle de l'homme [...] Avant d'être un homme civilisé -j'espère du moins l'être- et un Français élevé dans les cercles intellectuelles de Paris, je suis un homme. S'il est vrai, d'autre part, que notre premier devoir, selon le mot profond qui n'est pas de Nietzsche mais de Pindare, est de devenir ce que nous sommes, rien n'est plus important pour chacun de nous, et rien n'est plus difficile, que de devenir un homme. Ainsi la tâche principale de l'éducation est avant tout d'aider au développement dynamique par lequel l'homme se forme lui-même à être un homme, autrement dit de préparer l'enfant et l'adolescent à s'instruire pensant toute sa vie*» (MARITAIN, J., *Pour une Philosophie de l'Éducation*, —anteriormente, *L'Éducation à la croisée des chemins—*, en MARITAIN, J. et RAÏSSA, *Œuvres complètes*, vol.VIII, Friburgo, Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, 1988, pp. 769-770).

¹⁸ «Υἰῶθι σαυτόν» (PLATÓN, *Protágoras* 343b). Esta sentencia fue el alimento de toda la *paideia* griega: «Pero en Delfos alcanzó la religión griega un influjo más alto como fuerza educadora y lo extendió más allá de los límites de Grecia. Las sentencias más célebres de los sabios de la tierra eran consagradas a Apolo y aparecían como un eco de la sabiduría divina. Y en la puerta del templo hallaba el que entraba, en las palabras 'conócete a ti mismo', la doctrina de la *sofrosyne*, la exhortación a no perder de vista los límites del hombre» (JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª ed., 6ª reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.165).

¹⁹ «*Ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque*

El Doctor Angélico nos muestra aquí los dos lugares en donde hallar la realidad inteligible objeto de la enseñanza: en «las cosas que están fuera del alma» y en «el que enseña»; pero en este último lo inteligible se convierte en «causa más próxima de la ciencia», pues sus palabras «son signos de las intenciones inteligibles». Es decir, la palabra presenta la realidad en tanto que entendida. Es por ello que no puede enseñarse uno a sí mismo²⁰, ni pueden hacerlo tampoco los medios audiovisuales o los libros: es necesario un maestro que enseñe a través de ellos. En efecto, solo existe educación en la medida en que el educando escuche una palabra en la que la realidad ya esté entendida: la palabra del maestro. Por eso dice el Aquinate que, además de preguntar a las creaturas, hay que preguntar a los maestros, presentes y antiguos:

¿Dónde debes buscar la sabiduría? ¿Y de quiénes...? Primero del maestro, o de quienes son más sabios. Por eso dice el *Dt 32: Pregunta a tu padre*, es decir, al maestro, porque así como tu padre te engendró físicamente, el maestro te engendró espiritualmente. *Y te dará noticia. Interroga a los mayores*, o sea a los sabios, *y te dirán*. Además, no debes contentarte con preguntar a los presentes, sino también a los antiguos ausentes. Si no puedes tener las personas, tienes sin embargo los escritos. Cuando ves los escritos de Agustín y Ambrosio, entonces interrógalos. Dice *Jb 8: Pregunta a la generación primera, e investiga con diligencia la memoria de los padres*, es decir, el memorial que te dejaron²¹.

intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia, in quantum sunt signa intelligibilium intentionum» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q.11, a.1 ad 11).

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q.11, a.2 in c.

²¹ «*Sed ubi debes quaerere sapientiam, et a quibus? ... Primo a magistro, vel a sapientioribus: unde in Deuteronomio XXXII: interroga patrem tuum, idest magistrum; quia sicut pater te genuit corporaliter, ita magister genuit te spiritualiter. Et annuntiabit tibi; interroga majores, idest sapientes, et dicent tibi. Item non solum debes esse contentus ut interroges praesentes, sed debes interrogare antiquos absentes. Si non habes copiam quantum ad personas, habes tamen quantum ad scripta. Quando vides scripta Augustini et Ambrosii, tunc interroga ipsos. Job VIII: interroga generationem pristinam, et diligenter investiga patrum memoriam, idest memoriale quod tibi reliquerunt»* (TOMÁS DE AQUINO, *Sermo Puer Jesu* pars 3).

Estas palabras del maestro, no obstante, no se conforman con la escucha pasiva del oyente, sino que se ordenan a conseguir en el educando una respuesta: «Se dice –explica santo Tomás en su cuestión *De magistro*- que el hombre causa la ciencia en otro por la operación de la razón natural de este. Y esto es enseñar. Por ello decimos que un hombre enseña a otro y es su maestro»²². Esta «operación de la razón natural» del alumno no es sino aquella palabra en la que manifiesta haber entendido y hace suyo lo enseñado por el maestro. La educación se convierte de este modo en un auténtico diálogo entre el maestro y su discípulo, como el de san Agustín y su hijo Adeodato, quien comprendiendo la verdad de lo escuchado a su padre responde finalmente «*verum dicis*»:

Agustín. —¿Qué te parece que pretendemos al hablar?

Adeodato. —Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

Agustín. —Así lo veo yo: una de estas dos cosas, y estoy de acuerdo; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; mas ¿cómo aprendes?

Adeodato. —¿Cómo piensas tú?; ¿no será preguntando?

Agustín. —Entiendo que aun entonces no queremos otra cosa que enseñar. Porque dime: ¿preguntas por otra causa sino por enseñar qué es lo que quieres a aquel a quien te diriges?

Adeodato. —Dices la verdad.

Agustín. —Ya ves que con la locución no pretendemos otra cosa que enseñar²³.

Mas no se trata solo de manifestar el ser en general, sino principalmente aquel que es propio del hombre, y poder así ayudar a hacer realidad aquello de Píndaro que proponíamos antes como fin de la vida humana y de la educación: «llega a ser lo que eres». Por eso las palabras del verdadero educador

²² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q.11, a.1 in c.

²³ «Augustinus. –*Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?* Adeodatus. –*Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere.* Augustinus. –*Unum horum video et adsentior; nam loquendo nos docere velle manifestum est, discere autem quomodo?* Adeodatus. –*Quo tandem censes, nisi interrogamus?* Augustinus. –*Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intellego; nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum quem interrogas doceas, quid velis.* Adeodatus. –*Verum dicis.* Augustinus. –*Vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus adpetere?»* (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Magistro* 1).

son aquellas que fluyen de una experiencia de vida que busca transmitirse.

No es de extrañar entonces que la educación encuentre por ello su lugar primordial en el seno de la familia, en cuya intimidad los padres no solo transmiten el ser, sino que comunican a sus hijos la propia vida por medio de palabras que estos siempre recuerdan agradecidos: «con nuestros propios oídos lo oímos, nos lo contaron nuestros padres» (*Sal* 43, 2). De ahí que santo Tomás se refiera a la familia como un «útero espiritual»²⁴ y no dude en situar la educación como fin propio del matrimonio:

Su fin principal es el bien de la prole; y es que no tiende de la naturaleza solo a su generación, sino también a su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud. Por consiguiente, según el Filósofo, tres cosas nos dan los padres, que son: el ser, el alimento y la educación²⁵.

La frase de Canals mencionada anteriormente como apoyo de la tesis de que la palabra comunicativa de verdad es principio de toda la vida histórica, ubicaba esta principalidad en «lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana ... en que la propia vida se transmite y comunica»; y aclara: «No se trata aquí, evidentemente, de suponer que los padres son “docentes” de una “ciencia demostrativa”, sino que el lenguaje del espíritu transmite vitalmente lo que el hombre posee como viviente personal: la experiencia, el recuerdo y el amor»²⁶.

²⁴ «*Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spiritali utero*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q.10, a.12 in c).

²⁵ «*Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam*» (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.* d.26, q.1, a.1 in c).

²⁶ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 682.

La educación que se dé más allá de ese útero espiritual que es la familia tendrá por naturaleza una función subsidiaria, de ayuda a los educadores principales que son irrenunciablemente los padres. En otro texto muy significativo se refiere el Aquinate a esta principalidad del padre con respecto a «todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana», explicando a continuación que por ello puede ser predicado el término «padre» de modo análogo a los maestros y a los mismos gobernantes:

El padre es el principio de la generación, crianza, educación y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno solo en algunas cosas, como el príncipe en asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en todo lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también padres por la semejanza del cargo que desempeñan²⁷.

Esta paternidad humana de la que participan maestros y gobernantes remite en última instancia a la de Dios Padre, como nuevamente nos enseña santo Tomás:

Generación y paternidad, así como otros nombres que son dados a Dios propiamente, antes corresponden a Dios que a las criaturas, en cuanto a lo significado, no en cuanto al modo de significar. Por eso dice el Apóstol en *Ef 3,14s.*: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra*²⁸.

²⁷ «*Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q.102, a.1 in c).

²⁸ «*Nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit, ad Ephes. III, flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.33, a.2 ad 4).

Y ello nos permite concluir este apartado reconociendo dos importantes tesis pedagógicas. En primer lugar, que la Palabra de Dios es la más profundamente educadora. En efecto, Dios mismo ha educado a los hombres por medio de su Palabra, como leemos en la *Carta a los Hebreos*: «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo» (*Hb* 1,1-2). Y en segundo lugar, que cuando esta Palabra increada resuena en nuestro interior busca también una respuesta que nos haga exclamar: «¡Padre!» (*cfr.* *Ga* 4, 6). Promover esta palabra humana que se dirige a Dios pasa a ser por ello lo más radical en el orden de fines propios de la educación.

3. Pero la palabra no siempre educa

Sin embargo, cuando la palabra humana pierde su arraigo en el ser deja de ser educativa. Es lo que les sucedió en Atenas a los sofistas cuando, al negarle al metafísico Parménides que exista el ser, que pueda conocerse o que pueda comunicarse mediante palabras²⁹, no dejaban a estas otro camino que la vía de la persuasión: «El orador no debe tener otro norte que la apariencia, sin cuidarse para nada de la verdad»³⁰.

Y es que la palabra que no es manifestativa del ser se convierte en un mero sonido, *flatus voci*. Este no necesita evidentemente de maestro alguno que conciba primero la realidad en su interior expresándola en el *verbum mentis*, sino de un vocero que trate de hacerla agradable a los oídos. Son palabras huérfanas que van y vienen sin que nadie las defienda, a semejanza de lo que le sucede al sofista Fedro, que no habla por sí mismo, sino que viene de oír los discursos de uno para luego leerse los a otro³¹. Cuando el mismo Sócrates, haciéndole el juego a Fedro, improvisa un discurso sin haberlo meditado previamente, lo hace sin detenerse en el significado de las palabras

²⁹ *Cfr.* SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII; DK 82, B, 3.

³⁰ «καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διοκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ» (PLATÓN, *Fedro* 272e).

³¹ *Cfr.* PLATÓN, *Fedro* 227a-230e.

y cubriéndose la cabeza como si no fuera él quien habla: «Me voy a cubrir el rostro para hablar, a fin de pasar de punta a punta el discurso, corriendo a toda velocidad, sin azorarme de vergüenza al mirarte»³².

A toda velocidad... En efecto, el continuo fluir de estas palabras vacías genera una corriente vertiginosa de verbalismo, de vana palabrería, que es el que inunda y satura en nuestros días el ambiente público, mercantil y político... Es la sustitución del «ser substancial» por el «ser noticia», como veíamos en Canals; y este nuevo ente, consistente en una palabra cuya esencia es la «noticiosidad», no tiene nada que ver con la realidad:

En los medios de comunicación social se utiliza a veces la expresión «es noticia» para atribuirle a personas o acontecimientos. Se pone así de manifiesto su inclinación a ocuparse de «aquello de que se ocupan y hablan» aquellos mismos medios de comunicación... Hemos podido hacer muchas veces la experiencia desconcertante de ver hasta qué punto son los hombres distintos de su traducción en «ser noticia». Valores y deficiencias, carácter y aptitudes y no solo su vida personal y familiar sino incluso la profesional y política, difieren, a veces con radical heterogeneidad, de lo que ha alcanzado a traspasar la misteriosa frontera que separa la desconocida realidad de la prestigiosa noticia³³.

Esta vana palabrería alcanza también el mundo educativo. Cuando las palabras de los responsables de la política educativa, de los pedagogos y, sobre todo, de los maestros, no es manifiesta del ser y comunicativa de verdad, se vuelven sobre sí mismas, en un proceso de multiplicación al infinito. Así lo describe Maritain:

Si les moyens sont aimés et cultivés pour l'amour de leur propre perfection, et non pas comme moyens seulement, dans cette mesure même ils cessent de mener à la fin, et l'art perd sa vertu pratique; son efficacité vitale est remplacée par un processus de multiplication à l'infini, chaque moyen se déve-

³² «ἐγκαλυψάμενος ἔρῳ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνῃς διαπορῶμαι» (PLATÓN, *Fedro* 237a).

³³ CANALS, F., «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», p. 17.

*loppant pour lui-même et prenant pour son propre compte un champ de plus en plus étendu [...] Le perfectionnement scientifique des moyens et des méthodes pédagogiques est en lui-même un progrès évident. Mais plus il prend d'importance, plus il exige un renforcement parallèle de la sagesse pratique et de la poussé dynamique vers le but à atteindre*³⁴.

Entonces, los congresos de Pedagogía se inundan de empalagosos discursos de apariencia pedagógica absolutamente alejados de la realidad. Y la praxis educativa pasa a estar asfixiada por un sinfín de normativas y leyes educativas generadoras no tanto de orden cuanto de burocracia: calculadas programaciones, detallados informes, reuniones incesantes, etc.

Esta palabrería en las aulas radica en última instancia, según enseña con profunda intuición santo Tomás, en el vacío que hay en el hombre con *acedia*, esto es, el que siente tristeza por el bien. «La *acedia* es cierta tristeza que apesadumbra, es decir, la que de tal manera deprime el ánimo del hombre que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido»³⁵. ¿No encontramos por lo general semblantes tristes en las aulas, tanto en los alumnos, que oyen pasar con resignación las palabras de los profesores o en estos, desesperanzados respecto del fruto de su docencia? Esta es una de las realidades más crudas del quehacer educativo actual: los alumnos no sienten la educación y muchos profesores la han dejado de sentir.

Cuando el Aquinate, comentando a Aristóteles, diferencia entre la palabra propia del hombre y los meros sonidos, como los que emiten los animales, caracteriza estos últimos como signos de alegría y de tristeza³⁶; pues bien, podríamos decir que gran parte de las palabras que se escuchan en nuestra sociedad con *acedia* —y en padres y maestros, en particular en lo que se

³⁴ MARITAIN, J., *op. cit.*, pp. 771-772.

³⁵ «*Acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q.35, a.1 in c).

³⁶ «*Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo Ethicorum dicitur*» (TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri Politicorum* lib. 1, lect. 1, n. 28).

refiere a la tarea educativa— se reducen a lamentaciones, a meros signos de la tristeza por una sociedad y una educación sin esperanza.

Más aún, estas lamentaciones se acaban transformando en esos torrentes de vana palabrería que venimos mencionando, que en ocasiones se revisten de un optimismo utópico, pero que en realidad no son sino un intento de huir del enfermizo pesimismo. Y es que, como enseña nuevamente santo Tomás, al ser imposible permanecer mucho tiempo en la tristeza, el que tiene acedia trata de evadirse de diversas maneras, como con la divagación exterior; y esta asume diversas formas, tan típicas de la sociedad actual, como el activismo sin descanso, la dispersa curiosidad o el fluir incesante y superficial de verbosidad³⁷.

Estas palabras fugitivas no nacen, por tanto, de una vida que busque comunicarse por medio de ellas, sino que son la huida de una enfermedad vital profundamente estéril, del vacío del alma del que las pronuncia. De ahí que sean incapaces de fecundar la mente de quien las oye, pues son de las que se lleva el viento. No pretenden en ningún caso la respuesta del oyente que ha hecho suya la verdad de lo que se le ha dicho, el *verum dicis* del diálogo agustiniano, sino un mero asentimiento de la voluntad al dictado del orador³⁸. De hecho, lo que menos les interesa es cuál sea su destinatario:

Basta con que algo se haya escrito una sola vez —afirma Platón—, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa a quiénes debe hablar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamen-

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum* I, lect.1.

³⁸ «*Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi*» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q.35, a.4 ad 3).

te, constantemente necesita la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo³⁹.

En definitiva, son palabras estériles, incapaces de promover en los hombres su crecimiento educativo, ni de generar una auténtica amistad.

4. Conclusión

Para poder escapar de estas palabras huérfanas de maestros, vacías de significado y fugitivas de la tristeza, hay que volver a experimentar el gusto por palabras que nos hagan memoria del ser, con una inteligibilidad que conocer, con un bien que apetecer, con una belleza que contemplar.

Precisamente santo Tomás de Aquino propone la contemplación como remedio principal contra la tristeza:

La mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad. Ahora bien, toda delectación mitiga el dolor, según se ha dicho antes. Por consiguiente, la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor, y tanto más cuanto más perfectamente es uno amante de la sabiduría⁴⁰.

Pero palabras capaces de mover al *gaudium de veritate* solo se encuentran en quien las ha concebido primero en su interior, en el maestro que habla haciendo de sus palabras una comunicación de vida y a quien gusta escuchar. No es posible separar la palabra de la persona que la dice, pues la palabra nos lleva no solo a la realidad que significa sino a aquel que la ha hecho suya en su interior, sobre todo cuando con su palabra nos habla de él mismo.

³⁹ PETIT, J. M^a, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espiritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

⁴⁰ «ὅταν δὲ ἀπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῶ» (PLATÓN, *Fedro* 275d-e).

Solo palabras así, manifestativas de la realidad y enraizadas en la vida personal, serán capaces de ser auténticamente educativas y aun generadoras de amistad. Como aquellas palabras vivas a las que no podía renunciar Pedro: «Señor, ¿a quién iremos? Solo tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 68). La más verdadera educación será, por tanto, aquella que mueve a la contemplación de la Palabra hecha carne.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Magistro*, en *Obras de san Agustín*, vol. III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 601-669.
- , *De Trinitate*, en *Obras de san Agustín*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- BALMES, JAIME, *El Criterio*, en *Obras Completas*, vol. XV, Barcelona, Editorial Balmes, 1925, pp. 4-349.
- BARRIO MAESTRE, JOSÉ M^a, «Crítica filosófica al constructivismo», en MARTÍNEZ, ENRIQUE (ed.), *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas*, Barcelona, Editorial Balmes, 2012, pp. 25-40.
- BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los representantes de comunidades musulmanas*, Colonia, 20 de agosto de 2005, AAS 97, 2005, pp. 915-918.
- CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- , «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», en MARTÍNEZ, ENRIQUE (ed.), *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas*, Barcelona, Editorial Balmes, 2012, p. 17.
- JAEGER, WERNER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2^a ed., 6^a reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, París, Ludovicus Vivès, 1886.
- JUAN PABLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Tomista (13-IX-1980)*, AAS 72, 1980, pp. 1036-1046.
- MARITAIN, JACQUES, *Pour une Philosophie de l'Éducation*, — anteriormente, *L'Éducation à la croisée des chemins* —, en MARITAIN, JACQUES et MARITAIN, RAÏSSA, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Friburgo, Éditions Universitaires — Paris, Éditions Saint-Paul,

1988.

PETIT, JOSÉ M^a, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.

PÍNDARO, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

PLATÓN, *Fedro*, en PLATÓN, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986.

———, «Protágoras», en PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981.

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate; Scriptum super Sententiis; Sententia libri Politicorum; Sermo Puer Iesus; Summa contra Gentiles; Summa Theologiae; Super Evangelium S. Ioannis lectura*; en Thomas Aquinas, *Opera omnia*; en Alarcón, Enrique (coord.), disponible en: <http://corpusthomicum.org/>.

MARCO JONAS MIKALONIS

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
marcomikalonis@gmail.com*

Las fuentes modernas del concepto de religión de Cornelio Fabro

Resumen: En el presente trabajo se intenta una primera aproximación a la filosofía de la religión de Cornelio Fabro, filósofo tomista italiano del siglo XX. Para esto se muestra cómo tres autores modernos (Schleiermacher, Hegel y Kierkegaard) están particularmente presentes en su pensamiento y cuáles son los elementos que de cada uno de ellos recoge para construir su propia concepción de la religión. A partir de la influencia de estos autores, Cornelio Fabro planteará que el acto religioso tiene tres momentos: momento subjetivo, momento objetivo, momento de la libertad.

Palabras clave: filosofía de la religión – Cornelio Fabro – Schleiermacher – Hegel – Kierkegaard

Abstract: This article intends to be a first approach to Cornelio Fabro's Philosophy of Religion. Cornelio Fabro was an Italian tomistic philosopher during the XX century. To achieve this goal this work shows how three modern thinkers (Schleiermacher, Hegel and Kierkegaard) are especially present in Fabro's thought and which elements Fabro borrows from their philosophies in order to build his own concept of religion. The influence of the three mentioned philosophers will lead Fabro to say that the religious act has three moments: the subjective moment, the objective moment, and the moment of freedom.

Keywords: Philosophy of Religion – Cornelio Fabro – Schleiermacher – Hegel – Kierkegaard

Introducción

Comenzamos este artículo con una afirmación que seguramente puede prestarse a la discusión: la filosofía de la religión es un ámbito del saber poco explorado por el tomismo contemporáneo. Si tiene sentido o no dedicarse al estudio de la filosofía de la religión es algo que no vamos a discutir aquí. Nuestra intención es llamar la atención sobre algunos aspectos del pensamiento de un autor tomista del siglo XX, Cornelio Fabro, que tal vez puedan servir para construir una filosofía de la religión sobre la base de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino.

En este artículo, como un primer paso para conocer el pensamiento fabriano sobre este tema, quisiéramos introducir lo que vamos a llamar las «fuentes modernas» del pensamiento de Fabro acerca de la religión. Y hay que hacer un par de aclaraciones. Decimos «fuentes» en sentido muy amplio. Es decir, no significa que Fabro las siga necesariamente, sino que el pensamiento fabriano se nutre de la confrontación con ellas. Las llamamos «modernas» también en sentido lato, sobre todo para distinguirlas de la otra gran fuente del concepto de religión de Fabro, que es Santo Tomás de Aquino.

¿Cuáles son estas fuentes? Se trata de tres autores: Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard. Obviamente los límites del presente trabajo no nos permiten exponer acabadamente lo que Fabro dice acerca de cada uno de ellos, lo cual —principalmente en los casos de Hegel y de Kierkegaard— sería un trabajo ciclópeo. Tampoco es esta nuestra intención. Nos contentamos con aproximarnos a estos autores desde el análisis fabriano tratando de prestar especial atención a los elementos que después Fabro incluirá en su propio pensamiento acerca del acto religioso.

Según Fabro, el encuentro entre la filosofía y la religión puede resolverse de tres maneras: «a) la filosofía absorbe y

asume en sí a la religión; b) la religión intenta aniquilar a la filosofía; c) la filosofía mueve, hace ‘pasar’ hacia la religión»¹.

Tendríamos, entonces, tres situaciones posibles.

La religión se reduce a un momento de la filosofía. Este sería el hilo conductor del así llamado «pensamiento moderno». En esta perspectiva entrarían Hegel y Schleiermacher.

La religión rechaza a la filosofía. Fabro señala como principal exponente de esta actitud a Kierkegaard. De todas maneras, debemos aclarar desde ahora que, la filosofía a la cual Kierkegaard se opone, no es la filosofía en general, sino la de Hegel.

La filosofía hace pasar, mueve, empuja, hacia la religión. Esta es la postura de Fabro. Él mismo escribe: «esta es la posición que intentamos defender como la única en la cual se salva plenamente la esencia de la filosofía»².

En esta manera de entender la relación entre filosofía y religión podría encontrarse una primera idea de una filosofía de la religión según Cornelio Fabro.

Veamos otro texto en el cual Fabro se refiere a estas tres actitudes:

Para Hegel y el racionalismo, ningún misterio: todo se abre a la mente con claridad transparente. Para Kierkegaard y el irracionalismo, todo y en todo hay una paradoja y una contradicción real: el ser se manifiesta en la rotura de las leyes del pensamiento abstracto. También para nosotros el misterio se encuentra por todos lados, y en una esfera reduplicada: misterio de la esencia y misterio de la existencia. Pero en el ente no todo es misterio, y el misterio no es romper con la inteligibilidad, sino más bien un llamado a una inteligibilidad más definitiva a la cual nos vemos empujados justamente por la inteligibilidad provisoria y parcial que en las condiciones actuales nos es concedida³.

En líneas generales podríamos decir que a menudo, cuando Fabro estudia el problema religioso, lo hace siguiendo el

¹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo* (Opere complete – 8), Segni, EDIVI, 2009, p. 74. Los textos originales de Fabro que utilizamos para este artículo se encuentran escritos en italiano. La traducción al español es nuestra.

² FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 92.

orden que acabamos de encontrar en los párrafos que hemos citado: presenta primero a los «modernos» y, después, apoyándose en Kierkegaard, introduce su propio pensamiento.

Antes de adentrarnos en el tema propio de este escrito quisiéramos decir algo acerca de lo que pensamos de la tesis central de Fabro en relación con el acto religioso, al menos como para plantear cuál pueda llegar a ser el interés de hacer filosofía de la religión siguiendo a Cornelio Fabro.

Entendemos que, según Fabro, el acto religioso es el momento más alto de la libertad humana. Contrariamente a toda «alienación» que algunos quieren atribuir como efecto propio de la religión, afirmamos que el acto religioso es la cumbre más alta a la cual puede llegar el libre albedrío y la cima desde la cual manan todas las otras libertades del ser humano. No hay afirmación más fuerte del propio yo que aquella que se da en el acto propiamente «religioso».

¿En qué consistiría este acto religioso? En la elección personal del Absoluto como fin real de la propia existencia. Toda auténtica «experiencia religiosa» sería el camino, o bien el proceso, que lleva a esta cumbre.

Pasemos, ahora sí, al tema propio de este trabajo para introducir brevemente qué dice Fabro acerca del concepto de religión en Schleiermacher, Hegel, y Kierkegaard.

1. La asimilación de la religión por parte de la filosofía

a. La religión como pura subjetividad: Schleiermacher

Schleiermacher, afirma Fabro, es «el San Agustín del protestantismo... difícil... repelente... anticatólico... polemiza con Santo Tomás»⁴.

⁴ FABRO, C., *Filosofía della religione*, Pontificia Università Lateranense (PUL), 30-11-71. Citamos a partir de las grabaciones de audio del curso de «*Filosofía della religione*» dictado por Fabro en la Pontificia Universidad Lateranense durante el año académico '71- '72. Estas grabaciones fueron consultadas en el archivo del «*Progetto culturale Cornelio Fabro*» (Montefiascone VT, Italia).

Aquí mostraremos los puntos principales de la doctrina de Schleiermacher resumiendo la presentación de este autor alemán que Fabro hace en su volumen «*L'uomo e il rischio di Dio*»⁵.

La religión de Schleiermacher es la religión del puro sentimiento, o bien del «absolutismo del sentimiento». Para Schleiermacher, más que Dios, cuenta el universo. De hecho, hace notar Fabro, es sintomático el que este autor, preocupado por determinar la esencia de la religión, «no menciona casi nunca el nombre de Dios y mucho menos se preocupa por su existencia o naturaleza». El contacto con el Absoluto no se da a través de la reflexión, como veremos en el caso de Hegel, sino que tiene por ambiente la inmediatez y por instrumento la intuición, aun cuando esta intuición sea dejada de lado en sus últimos escritos. Según Fabro, Schleiermacher encuentra el contacto con el Absoluto en la contemplación del universo y recoge algunas expresiones del pensador alemán acerca de la religión. Esta es «sentido y gusto por el Infinito», «veneración frente al universo», «nostalgia por el universo», «intuición del universo»⁶.

La esencia de la religión se concentra sobre el sentimiento religioso, que es la reacción del hombre al obrar del universo. En sus primeros escritos, Schleiermacher considera dos momentos: la intuición (momento cognoscitivo pasivo) y el sentimiento (momento afectivo pasivo). En sus últimos escritos, el momento de la intuición será dejado de lado y la religión se concentrará en la completa pasividad del sentimiento. «De esta manera, la esencia de la religión se constituye en un “simple sentimiento de dependencia” o en el “sentimiento de dependencia de Dios”»⁷, afirma Fabro citando un obra de Schleiermacher titulada *Der evangelische Glaube* («La fe evangélica») del año 1821.

En nota a pie de página Fabro hace notar que este escrito es contemporáneo a las *Lecciones de filosofía de la religión* de Hegel, rival de Schleiermacher, y dice: «La batalla entre

⁵ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Editrice Studium, 1967.

⁶ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

⁷ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 26.

los dos rivales era un duelo cuerpo a cuerpo». Es conocido el chicotazo de Hegel cuando dijo, refiriéndose a la teoría de Schleiermacher, que en este caso «¡el animal más religioso era el perro!». Otra obra de Schleiermacher citada por Fabro en estas páginas es *Reden über die Religion* la cual trata acerca de la esencia de la religión.

Para acercarnos a la noción de «sentimiento» en Schleiermacher, puede ayudar el considerar los tres «momentos» del mismo indicados por Fabro en un curso de filosofía de la religión. A saber: momento spinoziano, momento teológico y momento de la libertad⁸.

La primera forma de sentimiento en Schleiermacher es una forma de «sentimiento estético»⁹. Según Fabro, Schleiermacher concilia el sentimiento de Kant con el panteísmo de Espinoza¹⁰. En *L'uomo e il rischio di Dio* Fabro hace mención de la dependencia de Kant de Schleiermacher: «Su concepción [la de Schleiermacher] de lo “divino” se apoya esencialmente sobre aquel tipo de “juicio” intuitivo que Kant analiza en la Crítica (del juicio) y es por él contrapuesto como juicio estético al juicio lógico»¹¹.

Este primer momento consiste en un estupor total delante de la creación¹². Ya Aristóteles había hablado de la admiración que produce la contemplación de la naturaleza... Este «sentimiento del todo», afirma Fabro, lo encontramos en nuestra vida, en «en ciertas posiciones de quietud del espíritu». Por ejemplo, siempre según Fabro, «sobre una montaña, en medio al mar, o también recogidos en soledad, o veces también mirando con atención una flor, una hoja, una planta, una enredadera, la hiedra, es decir mientras nuestros ojos siguen la nervadura de la hoja, el articularse de la rosa, de la flor, nuestro pensamiento se desarrolla en un pensamiento infinito».

⁸ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 30-11-71.

⁹ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

¹⁰ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

¹¹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 27.

¹² A partir de ahora seguimos prácticamente de modo literal la lección de *Filosofia della religione* del 30-11-71.

De todas maneras, el estupor de Schleiermacher es de tipo spinoziano. Es un ver el todo en la parte, sentir lo eterno en lo temporal, para «dejarse naufragar en este mar». Es un «perderse en el todo para salvarse».

«Insertándose en el todo de la naturaleza —continúa Fabro— nuestra particularidad y pequeñez se agrandan; perdiéndonos nos salvamos en este todo en el cual vibramos al unísono». El particular que está afuera de nosotros sigue siendo aquello que es, pero dentro nuestro se transfigura, se transforma en el sacudón, en la chispa, para que entremos en sintonía con el todo o, como diría Schleiermacher, en «fermentación con lo universal».

El segundo periodo sería aquel propiamente teológico, donde el sentimiento se transforma en «sentimiento religioso»¹³.

La experiencia cósmica de tipo spinoziana, cuando el hombre de algún modo «responde» a ella, se transforma en sentimiento de dependencia. En esto consiste el sentimiento teológico: reconocemos que somos dependientes. La pregunta que se le podría hacer a Schleiermacher es: dependientes, pero... ¿de qué? ¿Del universo? ¿Del «infinito»? ¿Del «eterno»? Escuchemos una vez más a Fabro:

No es más un sentimiento de inmersión, de unificación; sí, hay unificación, pero se orienta a la distinción, se advierte la dependencia: una especie de doble corriente; una que desde el principio llega a nosotros, y una que desde nosotros se eleva hasta el principio. Desde el principio a nosotros llega la energía total del cosmos, de la vida. Pero nosotros tenemos una respuesta que no es de simple aquiescencia, sino de consentimiento. Sentimiento de dependencia: reconocemos que somos dependientes.

Tercer momento es el de la libertad, donde el sentimiento es un «simple sentimiento de libertad», «principio difícilísimo en el pensamiento moderno», exclama Fabro. Esta libertad no tiene nada que ver con la «elección»: «La libertad en el

¹³ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

pensamiento moderno coincide con la espontaneidad del espíritu, con la vida del espíritu».

Dentro del sentimiento de dependencia, «está la advertencia del principio absoluto» del cual se depende. Se articulan dos momentos que nacen de este sentimiento: el momento de la libertad y el momento de la dependencia. Fabro explica de la siguiente manera la relación entre ambos:

El momento de la libertad es el momento de la liberación del espíritu porque uno se encuentra a la escucha del manifestarse del Absoluto, es decir, el espíritu se libera de todas las cosas finitas y se coloca en apertura, en escucha, en disponibilidad radical. Nos advertimos libres y absolutamente disponibles 'para' el Absoluto. Pero yo estoy disponible para el Absoluto en la medida en que me he desvinculado de todas las apariencias finitas. Poniéndome en esta disposición yo 'advierto'. Se aclara delante mi finitud, mi precariedad, mi contingencia, mi fragilidad, pero se me aclara no como extravío, sino como un primer momento del segundo momento en el cual me veo insertado en el Absoluto.

Cuando se trata de Jesucristo, Schleiermacher dice: Jesucristo era Dios en cuanto que poseía una conciencia de este sentimiento de dependencia perfecto. Por lo tanto, Jesucristo era hombre, pero tenía tal sentimiento de dependencia, tal sentimiento de libertad, que su subjetividad se identificaba en este sentimiento frente al Padre celeste.

Después de leer este tipo de afirmaciones, Fabro nos ayuda a recuperar la calma:

El hombre de Hegel, como pensamiento puro, o aquel de Schleiermacher, como puro sentimiento, son abstracciones, monstruosidades irrealizables (¡por suerte!) incluso entre aquellos que las han concebido, porque apenas empezaran a existir en ese mismo instante el hombre dejaría de existir o de ser hombre, peor que si hubiera caído en las transformaciones de Circe¹⁴.

Terminemos esta breve presentación volviendo a «*L'uomo e il rischio di Dio*».

¹⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 27-28.

Schleiermacher rechaza los dogmas. Estos pertenecen a la religión «solamente en la medida en que esta debe tener, además de la intuición y del sentimiento, conceptos», y son «especialmente necesarios para las personas cultas». La religión se convierte en algo absolutamente personal: los intermediarios «son necesarios solamente al principio»¹⁵. Para confirmar esto, leamos dos textos de Schleiermacher, uno acerca de la Sagrada Escritura y otro sobre la «inmortalidad de la religión», según la citación que Fabro hace de ellos en «*L'uomo...*»:

Toda Sagrada Escritura es solamente un mausoleo de la religión, un monumento para recordar que allí había un gran espíritu que ahora no existe más... No tiene religión quien cree en una Sagrada Escritura sino quien no necesita de ninguna y es capaz de hacerse una por su propia cuenta (*Ueber die Religion...*, ed. M. Rade, Berlin s. d., p. 89).

Este es mi pensamiento acerca de este argumento. Dios no es todo en la religión, sino un algo (*eins*), y el universo es más todavía: más aun, vosotros no podéis creer en Él por vuestro propio arbitrio o porque habéis necesidad de consuelo o ayuda, sino porque debéis hacerlo. La inmortalidad no puede ser un deseo si no se transforma sobretodo en una tarea que habéis resuelto. Identificarse en la finitud con el infinito y ser eterno en un instante, esta es la inmortalidad de la religión (*Ueber die Religion...*, ed. cit., p. 96 s.).

Si así están las cosas, sería posible afirmar que se realiza en Schleiermacher aquel «absorberse la religión en la filosofía», señalado como uno de los posibles resultados del encuentro entre filosofía y religión. Parecería que no hay en Schleiermacher una auténtica apertura a la trascendencia, sobre todo por la influencia que ejerce sobre él la visión spinoziana del mundo. De esta manera, la religión —aun cuando se utilicen términos «teológicos»— no es relación con algo absolutamente distinto del mundo en el cual nos encontramos sumergidos y permanece encerrada en el ámbito de la filosofía. Por este motivo hemos decidido que este era el lugar más

¹⁵ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 26.

adecuado para Schleiermacher dentro del esquema de nuestro trabajo. Aun cuando, según palabras del mismo Fabro, se podría afirmar que tanto en Schleiermacher¹⁶ como en Kierkegaard¹⁷ hay un cierto «irracionalismo», la actitud de ambos pensadores está lejos de ser semejante.

Antes de terminar este punto podría ser interesante notar que, aun cuando no podemos aceptar el pensamiento de Schleiermacher en bloque —especialmente por su negación de la trascendencia y su subjetivismo absoluto—, alguna «chispa de verdad» en él se puede encontrar.

Hemos mencionado, si bien de pasada, que también Fabro afirma que en nuestra experiencia sucede algo semejante al primer momento del sentimiento de Schleiermacher, el sentimiento del estupor. Nos hace pensar en esto también el hecho de que Fabro valore de modo positivo el ensayo («afortunado ensayo», según el filósofo italiano) «*Das Heilige*» de otro autor importante por sus aportes a la fenomenología de la religión: Rudolf Otto. Es más, Fabro afirma que este ensayo de Otto es una «original síntesis» de las teorías de Schleiermacher y de Fries¹⁸. De hecho, Fabro se sirve de las conclusiones de Otto para explicar el momento inicial de la experiencia religiosa desde el punto de vista fenomenológico.

Decimos esto para hacer notar la actitud crítica, pero abierta, de Fabro en relación al pensamiento moderno. También porque consideramos que para entender mejor la misma «filosofía de la religión» de Fabro nos será de gran ayuda recordar estas teorías modernas, porque toda ella —la filosofía de la religión de Fabro— parece tener como marco el intento de ofrecer una respuesta a la problemática moderna acerca de la religión.

¹⁶ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 27.

¹⁷ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 92.

¹⁸ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

b. La religión como pura objetividad: Hegel

El pensamiento de Hegel, «principal responsable de la “laicidad” de la cultura moderna y contemporánea»¹⁹, es paradójicamente un pensamiento «teocéntrico»²⁰. Existe un «escrúpulo hegeliano de no renunciar a la religión» como se ve en la «Fenomenología»²¹, aun cuando para Hegel la religión resultará esencialmente inferior respecto a la filosofía²². Hegel, afirma Fabro, «no podía renegar abiertamente de la fe luterana: es más, él orientó toda su actividad especulativa a dar una sistematización lo más sólida posible a la religión, a la “verdadera” religión que era para él la religión cristiana revelada, con sus principios y sus dogmas»²³.

«La perspectiva hegeliana es la “claridad” del concepto, la pretensión de penetrar el objeto de la religión y de exponer su estructura e inserción en la conciencia humana»²⁴. Y aun cuando Hegel «nunca exagera en claridad», en relación con la religión algunas cosas son claras:

Para él y para sus secuaces más fieles, la Religión —tanto la natural como la revelada— hay que tomarla como un estadio inferior en el desarrollo de la conciencia, cuya plenitud y totalidad está reservada al saber filosófico. La religión no es más que una etapa, la penúltima, del desarrollo del Espíritu impersonal, en la medida en que ella conserva todavía en sí la referencia a otro que es hecho desaparecer en la etapa suprema de la filosofía²⁵.

El hombre no busca propiamente la «salvación» de su propio ser, sino la «comprensión» de la verdad, que encontrará en su identificación con aquel Absoluto que, por otra parte implicará la eliminación de toda referencia al particular:

¹⁹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

²⁰ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

²¹ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 21-12-71.

²² FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 24.

²³ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 75.

²⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 22-23.

²⁵ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

Una vez concebida la religión en forma de simple conocimiento y el conocimiento como inmanencia, la posición hegeliana es precisa, sin pliegues: en ella todas las formas de conocer se disponen en escala progresiva según el respectivo separarse de la sensación y de la representación, que para Hegel constituyen el modo de conocer más vacío e indeterminado, hasta la perfecta unidad de lo especulativo que es propia de la filosofía. También, en el estadio inferior de la religión el hombre no busca otra cosa, según Hegel, que la unidad del objeto, de lo verdadero, consigo mismo; busca solamente una «explicación» del ser universal y no la salvación de «su» ser²⁶.

Fabro habla de una «objetividad hegeliana de la religión» en el sentido de que esta pertenece al concepto y lo que importa es el moverse de la razón. Este concepto se da en tres niveles: la estética, la religión, y la filosofía. La religión es algo intermedio entre el momento estético, que abraza la realidad en la inmediatez de la naturaleza, y el momento filosófico que consistiría en la consideración absoluta del Absoluto²⁷. Se pasa del momento estético al filosófico a través de una interiorización del objeto para remontarse al Absoluto, y esta sería la dirección del devenir histórico de las religiones:

Para Hegel las formas de religiosidad que la han precedido [a la religión cristiana], la religión «natural» de los pueblos orientales y la religión estética de los griegos, ambas son provisorias y parciales, en cuanto que en la primera la conciencia toma como objeto la exterioridad de las figuras naturales deteniéndose en la inmediatez; y en la segunda, interiorizando el objeto se fija en una o en otra de las figuras o formas mudables e igualmente parciales de la conciencia. La verdadera, la única religión, no puede ser otra sino aquella en la cual el Espíritu que se sabe a sí mismo como su propio objeto, ve en este saberse a sí mismo en la distinción del Saber y del Otro el cumplimiento de la exigencia religiosa. La Religión se pone, por lo tanto, frente al último residuo de dualidad concebible al interno de la conciencia, en cuanto que en «ella» el ser de la conciencia es

²⁶ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 24-25.

²⁷ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 21/12/71.

distinto todavía de la Autoconciencia. En conclusión: todo aquello que es digno de Dios ha de encontrarse en el desarrollo que realiza el espíritu hacia su libertad absoluta: esta es verdaderamente la celebración digna de la plenitud de lo «divino». En la religión, en cambio, —también en aquellas concebidas «*more hegeliano*»— la determinación que allí asume la conciencia no posee la forma del libre ser otro: en ella el ser de esta conciencia es siempre distinto de su autoconciencia y la realidad efectiva —así como la entiende Hegel— cae por este motivo fuera de la religión... De esta manera la religión se manifiesta como una parte de la existencia... siendo la otra parte la vida en su mundo real²⁸.

Parece claro que la «la religión se prospecta en el solo ámbito del conocimiento», y que esta constituye un estadio inferior a la filosofía porque su objeto «permanece todavía ligado al particular», hecho por el cual representará una «forma de unificación del objeto todavía no perfectamente realizada»: «la religión está todavía para él [Hegel] bajo la dualidad de universal y particular que la filosofía, en cambio, supera elevándose a lo puramente especulativo»²⁹. En resumidas cuentas, para Hegel la religión se reduce a «una introducción a la filosofía»³⁰.

Para terminar esta aproximación desde Fabro al pensamiento de la religión en Hegel, quisiéramos mencionar algunos puntos que pueden ayudar para un juicio crítico de la concepción hegeliana.

En primer lugar, en este modo de pensar la religión desaparece el misterio. Fabro lo dice de la siguiente manera:

En la «Enciclopedia» Hegel reconoce al Cristianismo el mérito de haber llevado el concepto de libertad del Espíritu a su pureza absoluta, a lo que nunca había arribado el Paganismo (§ 482). ¡La filosofía no ha querido olvidarse de semejante beneficio! Y también, aunque ha debido esperar mucho tiempo, ha podido con el Idealismo absorber los misterios, «hacerlos transparentes» en el puro saber, ¡celebrar con ellos a un mismo tiempo la grandeza de Dios y la

²⁸ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 75.

²⁹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 24.

³⁰ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 23.

dignidad del hombre! [...] En la filosofía hegeliana —concluimos— la última palabra sobre la vida y el ser corresponde a la filosofía como un pensamiento apolíneo, que no conoce resistencias, en la unidad dialéctica en la que se resuelven todos los contrarios, se nivelan todas las personalidades, la del pío y la del impío, la del hombre y la del mismo Dios, al punto que Hegel podía afirmar: «Es verdad que Dios también es finito, como es verdadero que yo soy el infinito»³¹.

Además, en el pensamiento de Hegel, explicitando aquello que estaba en germen en la filosofía de Kant, se elimina también toda verdad acerca de la trascendencia real y el problema del mal.

Fabro lo afirma explícitamente:

Aquello que en Kant era latente, aquí aparece patente: a) La eliminación de toda verdad acerca de la trascendencia real, es decir metafísica y teológica, a favor de la Idea trascendental que contiene todo lo verdadero (*das Wahre ist das Ganze*); b) la eliminación del problema del Mal, como proceso de libertad, a favor del proceso eterno de la historia que tiene en sí mismo, inmanente a su devenir, su propia justificación (*Weltgeschichte als Weltgericht*). Desaparecen por este motivo los presupuestos de toda auténtica dialéctica cualitativa del pensamiento existencial, es decir, las tensiones entre creatura y creador, hombre y sociedad, tiempo y eternidad, finito e infinito, y sobre todo aquellas más auténticamente cualitativas de verdadero y falso, bien y mal. [...] En esta perspectiva ético-religiosa Kierkegaard ha opuesto a Hegel y al hegelianismo su dialéctica cualitativa³².

Hagamos notar, junto con Fabro, la identidad substancial entre Hegel y Schleiermacher. En última instancia el pensamiento de estos dos autores se diferencia solo por su método, pero no por su contenido de fondo:

Se trata de una oposición de método y no de contenido [entre Hegel y Schleiermacher], Hegel con la mediación

³¹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 76.

³² FABRO, C., "La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard", *Dialettica e religione*, Benucci, Perugia 1977, p. 282.

del *concepto*, Schleiermacher con la inmediatez del *sentimiento*: porque en cuanto al contenido ambos terminan en la inmanencia y en la identidad de la «sustancia» spinoziana y, por lo tanto, en la superación de toda religión que apele a verdades reveladas y a una Iglesia visible e histórica como organismo de verdad³³.

La religión de Hegel, sentencia Fabro, es aquella de un «*Herr Professor*», no la del «hombre común»³⁴.

De modo semejante a lo que decíamos respecto a Schleiermacher, si bien no hay coincidencia sustancial entre Fabro y Hegel, algo toma Fabro de Hegel en su concepción del acto religioso. Fabro reconocerá que la religión implica un «momento objetivo». Después de un primer momento en el cual el ser humano reacciona ante lo «Otro», lo «Sacro» en palabras de Otto, es necesario «objetivizar» racionalmente aquello que produce esta reacción. No será para Fabro ni el mundo spinoziano de Schleiermacher, ni el Absoluto impersonal de Hegel, sino el Dios personal, padre de todos los hombres.

2. La aniquilación de la filosofía por parte de la religión: Kierkegaard

Cornelio Fabro ha estudiado mucho a Kierkegaard y su bibliografía sobre este autor danés es abundantísima. Fabro suele ser considerado uno de los autores del S. XX que más se ha dedicado a la traducción y al análisis de Kierkegaard. En este punto, como lo hicimos en los anteriores, simplemente intentaremos introducir de modo sintético una aproximación a Kierkegaard desde la visión de Fabro. Para este fin buscaremos resumir los conceptos fundamentales de cuanto dice Fabro acerca de la religiosidad de Kierkegaard en su volumen «*Problemi dell'esistenzialismo*»³⁵.

³³ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 22 nota 14.

³⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

³⁵ *Cfr.* FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 76-82. En este punto del presente trabajo, la citas de las cuales no se señala explícitamente su fuente son tomadas de estas páginas de «*Problemi dell'esistenzialismo*».

La de Kierkegaard sería una «filosofía de la religión de trasfondo místico»³⁶, afirma Fabro, y tiene las características de una rebelión: de una rebelión contra la religión luterana danesa oficial de su tiempo y contra Hegel, quien es acusado por Kierkegaard como el culpable de la decadencia de este cristianismo después de Lutero.

Para atisbar algo de lo que Kierkegaard sentía acerca de la religión de su patria, se pueden leer estas afirmaciones de su *Diario* traducidas por Fabro:

La Cristiandad está tan alejada de ser una comunidad de cristianos que... más bien es el rechazo en acto del Cristianismo. La Cristiandad, si la miramos de cerca, muestra tal desmoralización que todas las demás religiones comparadas con ella presentan un estado mejor³⁷.

Este mundo es una galera. Bajo esta imagen se entiende cristianamente mejor nuestra existencia. Y he aquí otro punto: ¿Cómo son las cosas en una galera? Es una conjura continua; así como se habla de vivir en un volcán, así en lo profundo de toda galera hay una conjura. Tal vez nunca estalle, pero da igual. Así toda nuestra existencia es una conjura contra Dios, una inmensa estafa para falsificar los conceptos (cristianos) de modo tal que por causa nuestra se termina en algo diverso de aquello que piensa Dios...³⁸.

Primero Lutero hizo del Cristianismo «una cosa humana, lo ha mitigado para acomodarlo al egoísmo de las exigencias humanas» pero será Hegel quién dará el «golpe decisivo».

¿Qué es lo que Kierkegaard critica a Hegel? Hegel ha vaciado el cristianismo. El Cristianismo es esencialmente, según Kierkegaard, abnegación y renuncia de sí mismo. Hegel, en cambio, lo «ha convertido en cosa de especulación»:

³⁶ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

³⁷ *Journal*, 1854; Papirer XI2, A, 100; ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, Kopenhagen 1938 (así citado por Fabro). Cfr. FABRO, C., *Problemi...*, op. cit., 77.

³⁸ *Journal*, ed. cit., 1854; Papirer XI1, A, 291, ed. cit. Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 77.

³⁹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 77-78.

Así los teólogos y pastores en vez de «vivir» el Cristianismo auténtico y de hacerlo vivir, están todos ocupados en «explicarlo», «probarlo», interpretar «filosóficamente» los misterios. Así, Hegel es el verdadero responsable de haber alejado la Cristiandad para siempre de su Dios, vivo y verdadero; de haber hecho desvanecerse, no solamente el Cristianismo, sino el mismo concepto de religión. El Cristianismo, en la existencia humana, es lo «serio», la única cosa verdaderamente seria: en el Idealismo, en cambio, se ha transformado en una burla³⁹.

Retengamos en nuestra memoria esta referencia a lo «serio» («El Cristianismo es lo “serio”, la única cosa verdaderamente seria») porque nos volveremos a encontrar con este concepto más adelante.

La consecuencia del pensamiento hegeliano es la disolución: disolución del «singular» en lo general; disolución de la «dialéctica cualitativa» en la «dialéctica cuantitativa»:

En lugar del «singular frente a Dios», este ha sido sustituido por lo general y lo objetivo; en vez de la infinita pasión por Dios se ha puesto la «mediación»; en el lugar de la dialéctica «cualitativa» —de la distancia infinita de la creatura al Creador, del pecador al Santo de los Santos— la dialéctica cuantitativa de la distinción de momentos lógicos; lo histórico verdaderamente decisivo —el hecho de la Encarnación por la cual el Eterno, el Verbo Hijo de Dios, se hizo hombre en tiempos de César Augusto— ha sido sustituido por la «historicidad» como sustancia abstracta del devenir abstracto del espíritu impersonal...⁴⁰.

Hegel arruinó todo reconduciendo el cristianismo al paganismo y la raíz de esta inversión hegeliana estaría en el hecho de colocar «la Razón sobre la Fe, tomar la especulación como “la cosa más alta” y hacer de la fe lo inmediato y de la Religión un momento de la Filosofía».

Hasta aquí, la crítica a Hegel. Pero Kierkegaard, ¿qué propone?

En primer lugar, digamos que Kierkegaard opone a la filosofía y a la teología de Hegel la categoría del «singular» que

⁴⁰ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 78.

se relaciona con el Absoluto, como hemos visto, en una relación que es llamada «dialéctica cualitativa». Intentemos decir algo acerca de este «singular» y de esta «dialéctica», siempre siguiendo a Fabro.

Hemos ya citado un texto en el cual se afirma que este «singular» es el ser humano como «singular de frente a Dios»; y que la dialéctica «cualitativa» es aquella «de la distancia infinita de la creatura al Creador, del pecador al Santo de los Santos».

Fabro tiene un trabajo muy interesante, publicado en el año 1983 en la revista *Humanitas*, que lleva el siguiente título: «La “seguridad del número” como “opio del pueblo” en el último Kierkegaard». En este artículo Fabro compara el pensamiento de Kierkegaard con el de Marx a partir de la conocida expresión de Marx según la cual «el opio del pueblo» sería la religión. Fabro hace notar que este término «opio», narcótico, ha sido utilizado por Kierkegaard, antes incluso que Marx, para aplicarlo a la seguridad —falsa— del número sobre la cual pretende descansar toda filosofía de inspiración hegeliana. Nos serviremos de este artículo para recoger algunas expresiones acerca del «singular» kierkegaardiano.

Fabro señala que Kierkegaard usa este término principalmente en su crítica a la religiosidad luterana oficial de su tiempo, «en la tensión de fondo entre el colectivo amorfo y la emergencia del compromiso de parte del “Singular” delante de Dios y de Cristo»⁴¹. Resume de la siguiente manera «el abc de toda la obra de Kierkegaard, desde el principio hasta el final»:

Solamente como Singular el hombre se relaciona con Dios y solamente como Singular se comienza a ser cristianos, porque Singular e individuo están en las antípodas: el individuo pertenece al número y se confunde con la multitud, se mete en grietas y partidos y se transforma en anónimo..., mientras que el Singular asume su libertad y por lo tanto, la infinita responsabilidad delante de Dios y se convierte en Persona. De hecho, solamente la relación con Dios confie-

⁴¹ FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», *Humanitas*, XXXVIII (n. 2) 1983, p. 213.

re al Singular el fundamento infinito y absoluto que le permite resistir y contrarrestar la absorción en la Multitud⁴².

Fabro confirma estas afirmaciones con palabras fuertes del mismo Kierkegaard: «Desde el punto de vista religioso no existe lo público, sino solamente el Singular; porque la religiosidad es seriedad y la seriedad es el Singular». Este «Singular» de Kierkegaard tendría tres etapas.

Hay un primer momento en las obras de Kierkegaard en el cual la categoría religiosa del Singular está «atraída a la órbita de la producción estético-ética, aun cuando se reivindique siempre la trascendencia». El segundo momento, en el cual se manifiesta la auténtica dimensión religiosa del Singular, es el momento del Singular «metafísico-teológico», caracterizado por una profundización de la estructura religiosa del Singular, que se ve principalmente en «el movimiento del Público al Singular». Habrá una tercera etapa (mas que «etapa» es una «¡crisis!»), exclama Fabro) en la cual crece la profundización de la religiosidad cuando el pensador danés, sobre el final de su vida, denuncia que «la Cristiandad es una enorme ilusión», que «la mayoría en la Cristiandad no son cristianos sino que viven en categorías estéticas, o estético-éticas»⁴³. Kierkegaard decía: «... oh cuánto no se convertirían los hombres en hombres y amables si se convirtieran en Singulares delante de Dios».

Por lo que se refiere a la «dialéctica cualitativa», aquí tenemos un par de textos de otro escrito de Fabro:

En esta recuperación consiste la fundación de la dialéctica cualitativa que tiene su orientación de fondo en el realismo en tres dimensiones: metafísico, ético, religioso. Para Kierkegaard no hay solución de continuidad entre cada una de esta dimensiones o estados, sino «separación» que implica el «salto» del cual ya se ha hablado, es decir «la elección de la libertad» como riesgo existencial⁴⁴.

⁴² FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», p. 221.

⁴³ FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», p. 222.

⁴⁴ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», pp. 291-292.

Ahora Kierkegaard avanza por etapas ajustadas. El estadio metafísico de posición del Absoluto, si no se concreta en la decisión ética absoluta, se disuelve y cae en la estética donde la existencia se disgrega en la mala infinitud. A su vez, el estadio ético, si no se fundamenta en el Absoluto real de la religión, permanece prisionero de la exigencia formal sin fundamento: el «tú debes» que no se fundamenta en Dios debe fundarse en el hombre, pero de esta manera se queda sin fundamento; si el hombre busca el fundamento, él no lo puede dar⁴⁵.

Evidentemente estos dos textos solos no alcanzan para aclarar la noción de «dialéctica cualitativa». Sería necesario un estudio aparte de esta categoría kierkegaardiana. Sin embargo nos hablan de una «dialéctica» como tensión entre estadios que son diversos el uno del otro, que se piden pero no se incluyen y que reclaman la intervención —el arriesgarse— de la libertad para pasar de uno a otro, es decir, para buscar en el siguiente el fundamento del primero y, en última instancia, el fundamento de la existencia del Singular.

Volvamos ahora a «*Problemi dell'esistenzialismo*», para seguir leyendo cómo explica Fabro la relación entre el singular y la dialéctica cualitativa, y cómo explica el «ponerse como Singular delante de Dios»:

El «singular», la persona humana individual, es el perno de la dialéctica cualitativa que no puede ser nunca superado, del cual ningún pensamiento puede abstraer. Cuántas veces —dice él [Kierkegaard]— he aclarado que Hegel en el fondo hace del hombre un germen animal dotado de razón. En cada género animal el singular no es nunca superior al género. Pero es propio del género humano, precisamente porque cada singular está hecho a semejanza de Dios, el hecho de que el singular sea más alto que el género. Esto es también el Cristianismo, y es aquí adónde se debe dar batalla. Aquello que aísla al singular de la masa de millones de cristianos es el sentido de la responsabilidad frente a Dios, la conciencia del pecado, la angustia de ser culpable, el arrepentimiento en la esperanza del perdón divino⁴⁶.

⁴⁵ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», p. 292.

⁴⁶ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 78.

Fabro enseñaba a sus alumnos que debían aprender «de memoria» (¡sic!), como algo que «les iba a servir para toda la vida», las siguientes palabras: «El heroísmo del cristiano es atreverse a ser enteramente uno mismo, un hombre singular, este hombre singular determinado, solo delante de Dios, en este inmenso esfuerzo y en esta inmensa responsabilidad»⁴⁷.

La salvación no viene de la razón sino de la fe y en el acto de fe, según Kierkegaard, el hombre se hace «contemporáneo» de Dios, donde «el hombre es aprendiz mientras Dios —en la Encarnación de Jesucristo— es el Maestro»:

Del pecado el hombre no se salva con el saber, con las astucias de la razón, sino con el «salto» de la fe, que es ruptura de la subjetividad con la objetividad. Y la fe es verdad, la única verdad porque es subjetiva, pasión infinita por Dios, entrega incondicionada a Él como en Abraham, Job, la Beata Virgen Madre de Dios; la fe es verdad como «paradoja» y «escándalo» de la razón. La verdad es Jesucristo, Verbo Encarnado, que ha sufrido de parte de su pueblo, ha muerto y resucitado por la salud del hombre: he aquí la verdad que edifica, la única verdad «para ti», la verdad que le rompe los huesos a la inmanencia... La relación que el cristiano tiene con Dios por medio de Jesucristo no se da en la abstracción de una doctrina sino en la imitación de Cristo como sufrimiento (contra Lutero) y en la contemporaneidad con Cristo por el acto de Fe (contra Hegel)⁴⁸.

La fe está por sobre los hechos históricos de modo tal que un contemporáneo temporal de Cristo, por ejemplo el Apóstol, por cuanto respecta a la fe no se encuentra en una posición ventajosa en relación con los fieles que viven alejados de Jesús en el tiempo:

Para Kierkegaard un testigo ocular de Cristo, el contemporáneo temporal, no se encuentra en una posición de privilegio respecto a la humanidad posterior a la cual, como apóstol, transmite con autoridad el mensaje de la salvación. [...] Tanto el Apóstol como cada fiel distanciado en los siglos venideros

⁴⁷ FABRO, C., *Esercitazioni su Kierkegaard*, PUL, 23-XI-71. La cita está tomada de los apuntes y de las grabaciones en audio del curso (v. Archivo del «Progetto Culturale C. Fabro»).

⁴⁸ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 78-79.

se encuentran sustancialmente en igualdad de condiciones. El Apóstol, el contemporáneo temporal de Jesucristo, no podía ver y oír, como hombre, más que Su exterioridad; pero a la Divinidad no se adhirió sino en cuanto que la misma Divinidad le abrió los ojos del alma. El acto de fe fue para el Apóstol un «milagro», no menos de cuanto lo es para el creyente, el más humilde y el más lejano en el tiempo⁴⁹.

Kierkegaard distingue dos clases de religiosidad, que Fabro llama «religiosidad A» y «religiosidad B». El constitutivo esencial de la religiosidad en cuanto tal es lo «edificante» o lo «serio» y se encuentra, si bien diversamente, en ambos tipos de religiosidad. Fabro expresa de la siguiente manera la relación entre ambas: «La religiosidad a la que puede llegar la filosofía es la religiosidad A, en oposición a la religiosidad del Cristianismo auténtico que es la religiosidad B».

A partir de algunos textos de Fabro, siempre de «*Problemi dell'esistenzialismo*», podemos presentar una pequeña descripción de estas religiosidades.

En el caso de la religiosidad A, leemos:

La religiosidad A permanece atada a la dialéctica de la immanencia, se mueve desde lo externo hacia la interioridad, de tal manera que no siente la necesidad de mirar hacia el futuro, hacia una felicidad eterna «fuera de sí». Brevemente: en ella la dialéctica no se constituye por la vía de la paradoja, porque aun cuando esta asomase, lo resolvería en el movimiento de la interioridad.

Antes de avanzar, notemos un par de cosas para ayudarnos en la lectura de cuanto sigue. La primera, que el movimiento de la religiosidad A es de lo exterior hacia la interioridad y allí se detiene. Segundo, la referencia a aquello que Kierkegaard llama la «paradoja», que será elemento constitutivo de la dialéctica propia de la religión B. De todas maneras, a diferencia de lo afirmado por Hegel, la religión A de Kierkegaard no está cerrada a la trascendencia, como leemos en el siguiente texto:

A Kierkegaard le preocupa distinguir a la religiosidad A, aun cuando esta se mueva dentro del círculo de la inma-

⁴⁹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 79.

nencia, de la religiosidad de la filosofía hegeliana, que no merece tal nombre porque se trata de la distorsión de todo valor espiritual. También la religiosidad A pertenece al estadio religioso, o mejor dicho, es una mezcla de los dos estados: ético y religioso. En ella aparecen —nos advierte Kierkegaard— los mismos elementos de la religiosidad B pero sucediéndose y operando en orden inverso: en la A aparece primero lo dialéctico que la razón resuelve en lo patético. En la B, primero es lo patético, que por la acción de la «dialéctica cualitativa» (el pecado — la Encarnación) es sucedido, en posición absoluta, por la paradoja, es decir: lo incomprendible que es la infinita Trascendencia de Dios y de la persona de Jesucristo. Lo «edificante», que es el constitutivo esencial de la religiosidad como tal (y de la verdad), se encuentra también en la religiosidad A: este consiste en la conciencia total que tiene el singular de su culpa que lo mueve a renunciar a sí mismo, al arrepentimiento, a la expiación. En el estadio estético (= arreligioso), el individuo vive «para sí» y «fuera de sí» y aun cuando se acerca a Dios, lo hace como a una cosa que está fuera de sí mismo (*cfr.*: «religión natural» en Hegel): busca su hogar y su Tierra Santa de descanso afuera de sí mismo. En la esfera ético-religiosa, en la religiosidad A, es el individuo mismo el hogar, cuando el individuo se aniquila a sí mismo y encuentra en esto su relación con Dios.

Como se ve fácilmente, en el texto precedente Fabro utiliza diversos conceptos kierkegaardianos con los cuales todavía no nos habíamos encontrado. Por ejemplo: el concepto de «patético», o de diversos «estadios» (estético, ético, religioso) en el hombre. Concluye Fabro: «En fin, la religiosidad A es de naturaleza socrática, aquella de la sobria razón, del hombre antes de Cristo y fuera de la Revelación».

Pasemos ahora a la religiosidad B. «La religiosidad B en cambio —dice Fabro— es el Cristianismo en su pureza original para el cual la verdad es precisamente la “paradoja”, golpe y escándalo para la razón». Nos encontramos nuevamente con el concepto de «paradoja», y con el lugar que esta ocupa en la religiosidad B (¡la verdad del Cristianismo es una paradoja!), y con su relación con la razón.

En la religiosidad B lo edificante se encuentra afuera del individuo y, por lo tanto, el movimiento es inverso a aquel de la religiosidad A:

En la religiosidad B, que es el Cristianismo auténtico, lo «edificante» es algo que se encuentra afuera del individuo: para encontrarlo, este no procede, como en la A, desde lo exterior hacia lo interior; al contrario, para encontrarlo, debe buscarlo fuera de sí mismo. Y la paradoja se encuentra en el hecho de que, precisamente por este motivo, la religiosidad B tiene apariencia estética: que el individuo ha de buscar algo fuera de sí y que precisamente en esto se cumpla su relación absoluta con Dios. Aquí lo «edificante», lo «serio», ya no se encuentra en la infinita inmanencia (el arrepentimiento en la «conciencia total de la culpa») sino en el ponerse delante de la paradoja de la Encarnación: «Dios en el mundo como un Hombre singular». Y así como un hecho de esta naturaleza, una tal «realidad histórica» única y singular en toda la historia, no puede ser «comprendida» por el pensamiento y golpea contra la misma esencia de su movimiento, por este motivo es la paradoja, el absurdo, lo incomprensible, el terreno de la religiosidad B. Si no se llega a establecer la «paradoja», la religiosidad A quedaría como la más elevada y todo el Cristianismo —precisamente porque dado en aquella realidad histórica determinada y por lo tanto en una forma de exterioridad— sería reconducido a determinaciones estéticas. Por esto la religiosidad A, la religiosidad especulativa, en cuanto que es un movimiento centrípeto y permanece cerrada en la inmanencia, no puede decirse ni como tal transformarse en cristiana, no puede presentarse como Cristianismo.

Señalemos una expresión de este largo párrafo, porque con este tema nos volveremos a encontrar al final de este punto cuando presentemos la «crítica» de Fabro a Kierkegaard: «la paradoja, lo absurdo, lo incomprensible es el terreno de la religiosidad B». Parecería ser que la raíz de la distinción entre ambos tipos de religiosidad está en el modo en el cual cada una se comporta delante de la «paradoja». En el texto que sigue

encontraremos una nueva categoría kierkegaardiana: el «demoníaco» (es decir, el rechazo). Leamos algo más de Fabro:

La distinción entre ambas religiosidades, que es la doctrina característica de la Apostilla, se encarna en el pensamiento de Kierkegaard con su concepción de los estadios de la cual es su último complemento. En términos más accesibles: en la religiosidad A la «paradoja» —la trascendencia del infinito, es decir el «misterio» en sentido cristiano— en la cual consiste lo «edificante» de la religión es diluido en la comprensión de la inmanencia y la ruptura se sutura con el movimiento infinito de la conciencia (por vía de la inmanencia). En la religiosidad B la ruptura es lacerada hacia afuera y el «misterio» intensificado en la paradoja de las paradojas, la realidad histórica de un Dios que se ha hecho Hombre en el tiempo y se ha propuesto como nuestro «Modelo». Aquí es donde la humanidad se divide, como en los tiempos de Jesús, hoy y siempre: o la fe en el amor o el escándalo del rechazo (lo demoníaco).

Finalmente, digamos que para Kierkegaard actualmente la única religiosidad genuina posible es el cristianismo: «Religiosidad por lo tanto intrínsecamente cristocéntrica: después de la venida del Redentor no es posible otra religiosidad genuina; y no es posible, para la existencia, encontrar la verdad fuera o prescindiendo de Cristo, Camino, Verdad y Vida». Es como si dijéramos que solamente en el cristianismo se encuentran los elementos de la religión auténtica.

En otro lugar, durante un curso en la Universidad de Perugia, Fabro citará una afirmación de Kierkegaard en la cual el danés une el problema de Dios con el problema de Cristo para afirmar que todo hombre, en algún momento de su vida, debe necesariamente plantearse este problema.

Textualmente: «Kierkegaard dice: “Todo hombre, crea o no crea, debe plantearse el problema de Dios y el problema de Cristo”... Si no se lo plantea es un tonto: lo resuelva como crea, pero no puede prescindir del problema de Dios»⁵⁰.

⁵⁰ FABRO, C., *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Università degli studi di Perugia, Lez. XI, 19.4.1967. De los apuntes del curso del año académico 1966-67, en posesión del Archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro».

Resumiendo, Fabro nos presenta la centralidad de la categoría del Singular en el pensamiento religioso de Kierkegaard. Solamente haciéndose Singular delante de Dios el hombre encuentra su plenitud existencial, y esto se realiza propiamente en la religiosidad B. Así lo dice Fabro: «Solamente en la religión, por lo tanto —con la cualidad de “ser delante de Dios”— él obtiene su consistencia por medio de la medida que es Dios: en la religión A como dependencia de la creatura de su creador, en la religión B como decisión de la fe en Cristo para la salvación eterna del pecado»⁵¹.

Cerremos este punto, y también este artículo, con el juicio de valor que hace Fabro del pensamiento religioso de Kierkegaard en «*Problemi dell'esistenzialismo*». Pensamos que puede servir como conclusión de este artículo porque nos proyecta dentro de lo que sería el pensamiento propio de Fabro acerca de la religión.

En sustancia, Fabro salva a Kierkegaard, que es una de las grandes influencias en la «filosofía de la religión» del italiano junto con Santo Tomás de Aquino, además de los otros autores modernos que hemos presentado en este trabajo. De todas maneras, entre los autores modernos parecería que Kierkegaard es el que más ha influido en Fabro, de tal manera que la filosofía de la religión fabriana se muestra como una especie de síntesis tomista-kierkegaardiana prestando especial atención a algunas problemáticas planteadas por los otros autores modernos. La posición de Kierkegaard, dice Fabro, es radical y «en el fondo —para todo cristiano— indiscutiblemente verdadera», es más, «la única verdadera».

Tal vez el elemento que más haya influido en Fabro del pensador danés sea su concepción de la libertad: la experiencia religiosa progresa a través de diversas etapas, pero no de manera necesaria; el Singular debe poner en juego su libertad para «saltar» de una a otra. Cada «crisis» se resuelve con el ejercicio de la libertad, y el gran fracaso del hombre está en no buscar una respuesta «seria» a estas «crisis».

⁵¹ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», p. 304.

El punto central «criticado» por Fabro es la actitud kierkegaardiana en relación con la razón: «en Kierkegaard la razón está bíblicamente clavada a la Cruz de Cristo». Pero, como ya lo dijimos, hay que recordar siempre que la razón que Kierkegaard rechaza es la «razón hegeliana» y no la razón «aristotélico-tomista». Más aún Fabro afirma explícitamente que es posible «prolongar» a Kierkegaard en sentido realista. Leamos a Fabro:

El desprecio de Kierkegaard —y es un deber señalarlo— tenía en la mira una particular teoría de la razón, aquella iluminista, hegeliana y romántica; no toda teoría de la razón y no ciertamente aquella de Aristóteles que pudo haber conocido a través de Trendelenburg y que él admiró sinceramente. En este sentido consideramos posible una prolongación del kierkegaardianismo en sentido realista.

De todas maneras hay que reconocer que este «desprecio de la razón», inspirado en el «*credo, quia absurdum*» de Tertuliano, es algo real en Kierkegaard: «La razón sola lleva a la dispersión y a perderse, o por lo menos a una dispersión vana: su religiosidad es aparente e ilusoria porque privada de Trascendencia». Fabro observa acerca de esta actitud: «como todos los remedios radicales, hay que aplicarla en el momento oportuno y después de una preparación conveniente». Pero, y esto es pensamiento de Fabro, si la razón es negada absolutamente, se destruye también el mismo acto de fe:

...con la preparación negativa, aquella de someter por completo la prepotente razón, Kierkegaard arriesga de privar a la «verdad» del sujeto mismo a la que pueda adherirse. Es necesario que el hombre se adhiera con algo a la verdad, y que su adhesión sea dirigida por alguna evidencia: si Kierkegaard reconoce solamente la distancia infinita como incapacidad y la paradoja como absurdidad y la ruptura abierta de los principios de la razón, no se entiende ni cómo ni por qué ni cuándo el hombre pueda conocer, acoger el guiño divino.

Así termina Fabro estas reflexiones acerca del místico danés:

A algunos espíritus menos dispuestos a la posición mística en el esfuerzo de comprimir las fuerzas de la naturaleza los ha exasperado excitándolos a la rebelión. En la solución mística la verdad se salva bien, me parece, en el punto de llegada —la Trascendencia divina— pero no suficientemente en su punto de partida: no solamente no se ha buscado, sino que expresamente se niega cualquier conexión con el mundo o cualquier contacto con el mismo. De todas maneras, un contacto para Kierkegaard existe; y es el hecho histórico, que tuvo lugar en el año tal y en tales circunstancias, de la encarnación del Hijo de Dios. Y esto me parece suficiente para reconocer el fondo estrechamente ortodoxo de su Cristianismo. Pero no fue suficiente para aquellos que, bajo la disciplina del criticismo del idealismo habían perdido toda sensibilidad para el problema estrictamente religioso: el ponerse del singular delante de Dios. Por eso, no sobre Kierkegaard sino sobre Nietzsche, después de Hegel, cae la responsabilidad del existencialismo amoral de la política contemporánea.

Bibliografía

- FABRO, CORNELIO, *Esercitazioni su Kierkegaard*, PUL, 23-XI-71. [La cita está tomada de los apuntes y de las grabaciones en audio del curso (v. Archivo del «Progetto Culturale Cornelio Fabro»)].
- , *Filosofia della religione*, Pontificia Università Lateranense. [Citamos a partir de la grabaciones de audio del curso de «*Filosofia della religione*» dictado por Fabro en la Pontificia Universidad Lateranense durante el año académico '71- '72. Estas grabaciones fueron consultadas en el archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro» (Montefiascone VT, Italia)].
- , *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Università degli studi di Perugia. [De los apuntes del curso del año académico 1966-67, en posesión del Archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro»].
- , «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», *Dialettica e religione*, Benucci, Perugia 1977, pp. 269-309.
- , «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell'ultimo Kierkegaard», *Humanitas*, XXXVIII (n. 2) 1983, pp. 213-226.
- , *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Editrice Studium, 1967.
- , *Problemi dell'esistenzialismo* (Opere complete – 8), Segni, EDIVI, 2009.

HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ

Universidad Nacional del Tucumán

Argentina

hugovelazq@hotmail.com

Filosofando en medio del caos: Agustín de Hipona y sus enseñanzas sobre la verdad y la justicia

Resumen: Este artículo tiene por objeto a uno de los filósofos medievales más importantes del pensamiento occidental: nos referimos a Agustín de Hipona. En este escrito intentaremos examinar y analizar, primero, el contexto biográfico, social y político de su época, ya que no podemos pretender comprender el pensamiento de un filósofo fuera de las circunstancias en que dicho pensamiento se gestó; luego de analizar el contexto histórico intentaremos justificar la postura que sostiene que San Agustín fue realmente un pensador medieval, a pesar de que no se sitúe dentro de los límites temporales que señala la tradición para la Edad Media. En segundo lugar, intentaremos poner de manifiesto sus enseñanzas acerca de la verdad y de la justicia; y, finalmente, intentaremos ubicarlas dentro de los esquemas clasificatorios de Jorge Saltor y Nicasio Barrera.

Palabras clave: Agustín de Hipona – San Agustín – verdad – justicia – circunstancias históricas

Abstract: This article refers to one of the most important medieval philosophers of the western thinking, Augustine of Hippo. In this paper I will try to examine and to analyze, first, the biographical, social and political context of his epoch, since we cannot understand the thought of a philosopher out of the circumstances in which his philosophy was created; after analyzing the historical context I will try to justify the position that holds that saint Augustine was really a medieval thinker, in spite of the fact that he is not located inside the temporary limits that the tradition indicates for the Middle Age. Secondly, I will try to reveal his lessons of truth and justice; and, finally, I will try to locate them inside of the qualifying schemes of Jorge Saltor and Nicasio Barrera.

Keywords: Augustine of Hippo – St. Augustine – truth – justice – historical circumstances

Artículo recibido el 10 de junio de 2015; aceptado el 1 de julio de 2015

SAPIENTIA / AÑO 2015, VOL. LXXI, FASC. 237 - PP 85 - 118

1. Un breve bosquejo.

Este artículo de investigación consta de una estructura clásica tripartita, es decir, introducción, desarrollo y conclusión, sin perjuicio de que las titulaciones principales no se correspondan literalmente con estas.

El ámbito introductorio se compone de dos segmentos: uno, referido principalmente a la estructura del trabajo, la cual es desarrollada en este apartado; y el otro, alusivo a la exposición de objetivos que insuflan nuestra labor.

Con respecto al desarrollo, sección que importa el meollo de la investigación, se halla dividido en dos secciones cardinales: la primera referida al contexto, la cual, a su vez, se subdivide en tres sub-segmentos: uno concerniente a las circunstancias personales o biográficas, otro referido a las circunstancias político-sociales; y, por último, un tercero en el que se trata el supuesto problemático de si Agustín es realmente un autor medieval. La segunda sección tratará sobre el pensamiento de nuestro filósofo referido a la temática seleccionada. Así, constará de dos apartados: uno, donde se analizará su doctrina respecto a la verdad, y otro, donde se examinarán sus lecciones sobre la justicia.

Por último, en la conclusión, se efectuará una valoración de la exposición realizada a la luz de los objetivos trazados al inicio y se brindará una opinión fundada sobre las enseñanzas del santo y sus problemas.

2. Horizontes de referencia.

Nuestro examen cobrará cuerpo en torno a dos tópicos fundamentales, a saber: la verdad y la justicia. Como cabe observar, estos no son patrimonio exclusivo de la filosofía medieval, sino que conforman nociones de interés para toda disciplina filosófica, como por ejemplo, la gnoseología o la filosofía del derecho. Sin embargo, nuestra intención no es desarrollar una opinión propia respecto de estos temas, al menos no en esta ocasión, sino más bien tratarlos dentro de un pensamiento particular, como lo es el de Agustín de Hipona, y extraer de él toda

esa riqueza intrínseca tan olvidada por autores modernos y pos-modernos.

No solo pretendemos con esta labor brindar una herramienta para facilitar relecturas y aplicaciones contemporáneas del santo, sino exponer su pensamiento lo más claramente que nos sea posible, a fin de posibilitar una correcta interpretación de los medievales en general, ya que sin el pensamiento de Agustín no puede entenderse la filosofía medieval posterior hasta el siglo XIII.

Asimismo, esta pretensión coexiste con el afán de producir una obra de profundidad que tenga la aptitud de hacer converger tres líneas filosóficas disciplinares, como lo son la Historia de la Filosofía Medieval, la Gnoseología y la Filosofía del Derecho.

Entre otras motivaciones académicas, se encuentra el interés en hacer ostensible, de manera detallada y concisa, las enseñanzas del santo africano respecto de la temática seleccionada, a fin de brindar a los futuros lectores herramientas suficientes y concretas, no solo para una adecuada comprensión del tema sino también para el desarrollo de futuras investigaciones.

Un objetivo más específico, pero no por ello menos relevante, es el de intentar ubicar la concepción de verdad del santo dentro del esquema general de teorías sobre la verdad propuesto por el Prof. Jorge E. Saltor¹. También intentaré situar su concepción de la justicia dentro de la Teoría de la Justicia formulada por el Prof. J. Nicasio Barrera².

Otro móvil de la misma índole, consiste en demostrar³ que nuestro autor merece el rótulo de «filósofo medieval», echando por tierra la tesis contraria que solo halla sustento en una separación histórica tradicional. Finalmente, intentaremos reivindicar la importancia de la contextualización en este tipo de trabajos, puesto que, según creemos, ningún pensador puede ser cabalmente entendido sin recurrir a las circunstancias que

¹ Véase SALTOR, J. E., «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, Jorge E. Saltor (comp.), Tucumán, IEP-UNT, 2005, p. 101.

² Véase BARRERA, J. N., *Teoría del Derecho y Teoría de la Justicia*, Tucumán, Ed. El Graduado, 1993, pp. 24-28.

³ No debe entenderse en sentido lógico sino en sentido lato.

le rodeaban; al fin y al cabo, son estas las que lo movilizaron a pensar lo que pensó y a escribir lo que escribió.

3. En un mundo que parecía perdido.

Es de vital relevancia para comprender acabadamente la doctrina de todo filósofo, estar consciente de las circunstancias dentro de las cuales se gesta, desenvuelve y culmina su pensamiento; no en vano, la antigua y famosa frase reza que «todo pensador es hijo de su tiempo». Partiendo de esta premisa, que se nos presenta como ineludible e imprescindible para el logro de los propósitos de este trabajo, nos vemos inexorablemente obligados a explicitar, tanto como nos sea posible y teniendo en cuenta un principio de síntesis, el contexto personal y el contexto histórico⁴. Ambos conforman, si se nos permite decirlo, condiciones subjetivas y objetivas respectivamente, que determinan y explican el modo y el contenido de las posiciones, giros, enseñanzas, doctrinas y, en general, de todo pensamiento referente a un autor dado. Más aún, en el caso de Agustín, cuyo pensamiento no puede entenderse si no se advierte que él mismo se halla inserto en el periodo patristico o, por ejemplo, jamás podríamos comprender plenamente su obra *De Civitate Dei* si no tenemos en cuenta el contexto sociopolítico al que se enfrentaba nuestro autor. Además, existen numerosos escritos que cobran claro sentido solo si se considera que fueron redactados en ocasión de su cargo episcopal, etc.

a. Marco biográfico

En cuanto al contexto *personal* podemos decir que Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 de nuestra era en Tagaste, pequeña ciudad romana perteneciente a la provincia de Numidia, situada al norte de África. Procedía de un padre pagano, pequeño comerciante, de nombre Patricio, y de una madre cristiana, Mónica, quien lo educó en el cristianismo. Estudió en Tagaste, Madaura y Karjedon, especialmente retórica, gramáti-

⁴ Entiéndase por *personal* el contexto biográfico y por *histórico*, el político y social.

ca y literatura latina. Sus estudios lo llevaron a la lectura de Cicerón, lo que insufló en su ser el deseo de búsqueda de la verdad, además de ciertas tendencias racionalistas y naturalistas; asimismo, lo apartaron del cristianismo y lo acercaron al maniqueísmo. Posteriormente, cuando viajó a Milán (383) entra en contacto con el neoplatonismo (probablemente Plotino), que lo acerca a la aceptación de una realidad inmaterial. Poco después retoma, de la mano de San Ambrosio, Simpliciano y Victorino, los textos bíblicos; lo que desembocará en su conversión definitiva al cristianismo⁵, la cual culmina con su bautismo en 387⁶. Luego de su retorno a África, comienza a ejercer una vida monástica laica, pero debido a su gran influencia sobre los fieles a través no solo de sus escritos sino de sus actos, el obispo de Hipona, Valerio, lo ordenó sacerdote; más tarde fue nombrado obispo auxiliar y, finalmente, substituyó a Valerio en 396 como consecuencia de su fallecimiento. El correcto desempeño de este cargo no fue obstáculo para efectuar su prolífica obra⁷. Es más, nos atreveríamos a decir que la asunción al cargo fue una inspiración para el desarrollo de la misma: téngase en cuenta la influencia que generaba sobre los fieles y la importancia de sus enseñanzas en esos momentos formativos de la doctrina de la Iglesia. Finalmente, fallece en 430 en Hipona, durante un asedio vándalo, cuestión que no es menor para avizorar el panorama político y social de aquella época en la que vivió y escribió nuestro autor⁸.

⁵ Tanto A. Trapé como F. Copleston, distinguen dos momentos de conversión al cristianismo, a saber: uno intelectual, que se da de la mano del neoplatonismo, y otro moral y práctico, que se da cuando toma la decisión de bautizarse como consecuencia de la influencia que ejercen sobre él el Nuevo Testamento y los sermones de San Ambrosio.

⁶ Aquí puede verse un proceso de búsqueda de sentido que va desde el ¿cristianismo / ateísmo / gnosticismo / paganismo?, al cristianismo, pasando por el maniqueísmo y por el escepticismo académico. Este camino interior será decisivo en su producción escrituraria, especialmente en lo que respecta a la verdad y la justicia.

⁷ Realmente es notable la labor escrituraria del santo, pues pudo producir una extraordinaria cantidad de obras; son tantas y de tan variada temática que A. Trapé las clasificó en distintas categorías, a saber: libros, cartas y tratados; a los primeros los subclasificó en autobiográficos, filosóficos, apologéticos, dogmáticos, morales y pastorales, monásticos, exegeticos y polémicos.

⁸ Véase COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, trad. Juan Carlos García Borrón, 2^{da} edición, Barcelona, Ariel, 2011, pp. 34-41; *cfr.* TRAPÉ, A., «San

b. Marco histórico

Habiendo revisado lo que hace al contexto biográfico de San Agustín, comenzaremos con el análisis del contexto histórico, que ya no alude a datos históricos personales de la vida de nuestro pensador, sino que refiere directamente a las circunstancias político-sociales, las cuales son en extremo fundamentales para entender plenamente la materia, la forma, la causa y la finalidad de su doctrina. El trasfondo histórico es un elemento básico para la correcta interpretación del pensamiento de todo filósofo. Con él podemos comprender por qué el autor escribió lo que escribió. Con esto no pretendemos restar importancia al contexto personal: ambos se complementan, siendo muy valiosos a los fines dilucidatorios; son, pues, como dos caras de una misma moneda.

La vida de Agustín transcurre todavía en épocas de la Roma Imperial. El periodo correcto según los historiadores sería el dominado, época en que el poder imperial se consolida de forma absoluta en la persona del emperador, extinguiéndose las últimas pretensiones de retornar a la República. Esta etapa se caracteriza por la total anulación del senado, ya ni se busca guardar las apariencias republicanas. El *imperium* lo detenta, ejerce y posee la lealtad del ejército; así «el ejército es el que designa al emperador, porque él es la fuerza»⁹ (característica también presente en el principado —primer periodo del imperio— pero en menor grado). Asimismo, el *dominatus* coincide con lo que se denomina el Bajo Imperio, que hace alusión a la decadencia romana, declive que se manifiesta en todos los aspectos (político, económico, social, etc.). La crisis romana, de la cual Agustín vivió las últimas y peores consecuencias, no se inicia con el término de la dinastía de los Severos, ella se remonta mucho antes, casi a comienzos del imperio o fines de la república, ya que ahí es donde se pasa rápidamente de una economía natural o doméstica a una economía monetaria, la cual trae repercusiones estrepitosas a nivel económico, social y

Agustín», en DI BERARDINO, *Patrología III. La Edad de Oro de la Literatura Patristica Latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 405-481.

⁹ LOT, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, México, UTEHA, 1956, p. 7.

político, dado que generó una importante regresión económica¹⁰. La gran cantidad de riquezas que adquirieron los sucesivos emperadores, senadores, nobles y demás funcionarios fueron despilfarradas, jamás fueron colocadas para el fomento de la industria. La forma de hacer riqueza que utilizaron los grandes hombres de Roma fue la usura¹¹.

Otros factores decisivos en el colapso económico del imperio fueron: su política esclavista, que no le permitió un desarrollo profundo en la división del trabajo ni en la industria, dado que esta paraliza a los grandes capitales y la falta de mercados necesarios para la colocación de los productos de las incipientes industrias. Con respecto al comercio, a pesar de la unificación del mundo occidental mediterráneo, nunca logró explotarse a gran escala ya que el imperio no producía mucho y, por ende, transportaba y vendía poco; la balanza comercial era desfavorable para el mundo romano ya que compraban muchísimos productos a Oriente, llevándose este último todo el metálico¹². Por otro lado, las riquezas fueron invertidas en la explotación de la tierra, lo que no produjo grandes beneficios, por no decir que fue completamente improductiva, dada la falta de conocimientos técnicos y la lejanía de los grandes centros urbanos, entre otras. Esta economía natural, sumada a la situación de los colonos libres que solo disponían de sus brazos y su familia para trabajar la tierra, fue preparatoria para el régimen feudal de la Edad Media¹³. Toda esta crisis económica repercute, duramente, sobre el ámbito social y político; la alteración de la moneda lleva a la crisis de los precios, la falta de numerario hace que el ejército sea pagado en especie lo que a su vez, lleva al descontento del mismo desencadenando crisis política. Esta situación llevó a los emperadores a contratar bárbaros, sin disciplina militar, ya que mantener un ejército romano tradicional era demasiado costoso; en cambio los bárbaros podían ser pagados en especie o con tierras. Este ejército mal reclutado fue determinante en la imposibilidad para detener las incursiones bárbaras.

¹⁰ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 48 y ss.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 69 y 70.

Refiriéndonos estrictamente al ámbito político puede decirse que las reformas de Diocleciano (284-305) y de su sucesor Constantino I, solamente retrasaron lo inevitable pues fueron hombres muy hábiles políticamente. Este último pone fin a la persecución contra los cristianos y ordena la restitución de todos los bienes que les habían sido confiscados desde Diocleciano a través del Edicto de Milán. Más allá de las discusiones en torno a ello, lo cierto es que a partir del 324, después de derrotar a Licinio y apoderarse de todo el imperio, comienza a beneficiar marcadamente a la Iglesia¹⁴ y, contrariamente, a desestimar y condenar al paganismo. Esto impulsó de forma determinante¹⁵ la expansión del cristianismo a lo largo y ancho de todo el imperio. Sea como fuere, impuso el cristianismo y provocó que proliferara rápidamente. Con el concilio de Nicea de 325 se comienza a delimitar la ortodoxia cristiana. El problema que surge a partir de aquí, y que Agustín lo enfrentará en carne propia, son las constantes luchas, disputas y persecuciones entre la ortodoxia y las demás versiones del cristianismo. Esto se agudizó debido a que algunos emperadores no siempre simpatizaban con la ortodoxia sino que se adherían a las otras versiones.

Como se ve, Agustín vivió en un periodo bastante convulsionado y crítico, con un Imperio Romano fraccionado, en donde la parte occidental se caía a pedazos por la crisis económica, por las invasiones bárbaras, revueltas populares, guerras intestinas fomentadas por distintas divisiones del ejército dejando desguarnecidas las fronteras, las persecuciones religiosas, entre otras miserias. En este periodo Agustín trató de unificar la doctrina cristiana y replicó las acusaciones paganas que pretendían atribuir la culpa de lo sucedido al cristianismo. En estos tiempos de gran inestabilidad, decadencia y confusión, el santo buscaba mostrar a los demás un sendero, una esperanza que consistía en que la salvación no radicaba en los objetos terrenales sino en lo espiritual y en el vínculo con Dios.

¹⁴ Según Ferdinand Lot, la decisión de Constantino de convertirse y apoyar al cristianismo fue muy arriesgada ya que conformaban una minoría por ese entonces, y sugiere que la misma no responde tanto a una estrategia política sino a sus propias inclinaciones supersticiosas.

¹⁵ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 41 y ss.

En síntesis lo que queremos poner de manifiesto, al exponer el contexto en su totalidad, es que la concepción del mundo, del hombre, de Dios, y de los temas que nos competen (la verdad y la justicia), tienen una íntima conexión con todos estos hechos históricos y biográficos. Agustín se encuentra en una etapa formativa de la doctrina de la Iglesia, período que se denomina Patrística¹⁶ (para que tengamos una idea las diócesis aparecen recién en el siglo III¹⁷). Esto llevó a que muchos de sus escritos sean *polémicos* y *pastorales* y a que no haga una distinción entre teología y filosofía en su pensamiento. De hecho, el santo padre, no considera al hombre natural y espiritual separadamente, lo ve como un todo inseparable, se fija en el hombre concreto cuyo fin último es Dios¹⁸ y esto se debe, fundamentalmente, a las circunstancias espacio-temporales en las que se encuentra. En estas casi todos los hombres son religiosos y buscan el nexo con la divinidad, existe una gran necesidad de unificar al cristianismo bajo un solo dogma como, asimismo, una crisis política y social que pone en duda el *modus operandi* de la antigüedad. Esto se ve reflejado en que una de sus obras cúlmenes y determinantes para todo el pensamiento occidental hasta el siglo XIII, como lo es *De civitate Dei*, se halla íntimamente relacionada con la crisis política, social, cultural y religiosa del Imperio Romano Occidental. Tal es la crisis, que San Agustín fallece mientras la ciudad donde residía, en virtud de su cargo de obispo, Hipona, es asediada y sitiada por Genserico, rey de los vándalos que tiempo atrás habían luchado en Hispania bajo el servicio de Roma como federados. Lo cierto es que el imperio era un caos y que Agustín vivió, reflexionó y escribió en ese caos.

¹⁶ Es un periodo en donde se buscaba la unificación del cristianismo bajo un solo y único dogma; así los personajes que ayudaron a forjar el dogma que hoy conocemos se denominan *Padres de la Iglesia*. San Agustín es reconocido como uno de los más grandes y eminentes *Padres Latinos*. Véase LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, 2011, Cap. III.

¹⁷ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ Véase COPLESTON, F., T. II, *op. cit.*, p. 40 y 41.

c. Algunos problemas en torno al contexto

Finalizada la exposición, pasaremos a tratar la problemática fundamental que se manifiesta como consecuencia de este análisis contextual, la cual consiste en si resulta apropiado imputar a San Agustín el título de pensador medieval. Para resolver este planteamiento es necesario responder a la pregunta: ¿cuáles son las razones por las que habría de atribuirse a Agustín de Hipona el rótulo de filósofo medieval, siendo que la Edad Media comienza con la caída de Roma en el 476 y que este vivió, como sabemos, en tiempos imperiales? ¿No cabría mejor ubicarlo en la categoría de filósofo tardo antiguo¹⁹?

Nosotros pensamos que Agustín se trata, claramente, de un pensador medieval. Máxime porque vemos a la Edad Media no como un mero transcurso temporal que comienza y finaliza en determinadas fechas —por más significativas que estas sean—, sino como un proceso que se vino gestando mucho antes de la caída del imperio, proceso que no se puede fijar con mucha exactitud temporal pero que responde a factores económicos, políticos y sociales claros y distintos. En este sentido, vamos un poco más lejos de lo sostenido por F. Lot cuando pregona que «el Imperio, a partir del siglo III, es una preparación de la Edad Media»²⁰ y, en otra oportunidad: «Este retorno a la economía natural, luego de la detención de la economía monetaria, es ya, económicamente, la Edad Media. Política y socialmente, es el prefacio de la Edad Media²¹». Siguiendo este orden de ideas, tenemos muy presente las dos aclaraciones realizadas por Lértora Mendoza respecto de la Filosofía Medieval, a saber: 1.

¹⁹ Por ejemplo E. Bréhier da a San Agustín tratamiento previo al de la Edad Media, véase BRÉHIER, E. *Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. Demetrio Nánuez, 5^a Ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962, p. 607; A. De Libera no lo toma en cuenta en su citado libro sobre filosofía medieval; F. Copleston incluye el estudio de Agustín en el Tomo II de su *Historia de la Filosofía*, que está destinado a la filosofía medieval, aunque aclara que no se trata de un filósofo medieval sino más bien de un pensador pre-medieval que influye decisivamente en la filosofía medieval, la cual comienza con Escoto Eriúgena; por el contrario, Claudia D'Amico, a quien también seguimos, lo considera un autor medieval, haciendo de gozne entre lo antiguo y lo medieval.

²⁰ LOT, F., *op. cit.*, p. 48.

²¹ *Ibidem*, p. 73.

La filosofía medieval no coincide con el período histórico homónimo, como sostiene la tradición académica. 2. La filosofía medieval es una reconstrucción histórica según cánones y paradigmas contemporáneos de lo que es la filosofía y que no hace justicia a la mentalidad de quienes la explicitaron²².

Asimismo, tenemos una imagen de la Edad Media como «encuentro de culturas», según la cual se da un triple encuentro cultural: el primero entre la cultura greco-romana y el cristianismo primitivo; el segundo entre la cultura latina-cristiana y la bárbara, dando origen a un nuevo tipo de sociedad; y el tercero entre la cultura europea y la árabe²³. Así, san Agustín podría ubicarse a finales del primer encuentro cultural y comienzos del segundo. Finalmente, podemos decir que el doctor africano es un pensador medieval por la gran influencia que su pensamiento causó en toda la filosofía ulterior hasta el XIII.

Habiendo expuesto el contexto biográfico e histórico de nuestro filósofo y respondiendo, en la medida en que nos es posible, a la cuestión principal que surgió del análisis del mismo, vemos la imperiosa necesidad de proseguir con el tratamiento de su doctrina respecto de la verdad y la justicia.

4. De las respectivas doctrinas.

a. De la verdad

En la doctrina del Doctor de la gracia no hay, pues, un tratamiento riguroso, sistemático²⁴ y detallado sobre la verdad en algún capítulo o sección de una obra; tampoco obra alguna destinada enteramente a su examen. Su estudio es indirecto, hallándose desarrollado en forma breve, dispersa y parcial a lo largo de su extensa y prolífera obra. A causa de ello es que nos vemos obligados, para lograr una exposición íntegra de la misma, a analizar otras temáticas, que si bien al lector podrán parecerle secundarias en estas instancias, a nuestro juicio con-

²² LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2011, p. 5 y 6.

²³ *Ibidem*, p. 5

²⁴ GÓMEZ PÉREZ, R., *La ley eterna en la historia*, Pamplona, Ed. EUNSA, 1972, pp. 21 y 22.

forman, junto con la concepción de verdad, un núcleo teórico filosófico sólido y consistente cuya separación resultaría manifiestamente ilógica; en otras palabras, nos abocaremos a examinar cuestiones que están en íntima ligazón con la verdad y sin las cuales jamás podríamos lograr una comprensión cabal de la misma, porque todas conforman una unidad conceptual. Las cuestiones conexas son: la *mens*, la iluminación divina, el lenguaje, ideas ejemplares, el conocimiento y sus grados, la felicidad humana, Dios, razón y fe, entre otras. Por otro lado, cabe advertir que la filosofía del santo de Hipona no puede ser entendida lejos de su misticismo y teología, como así tampoco fuera de la problemática de la época. Para ello, téngase especial referencia al contexto desarrollado con antelación en esta misma obra. Habiendo hecho estas aclaraciones preparatorias, nos disponemos a exponer, de una vez por todas, las enseñanzas del obispo africano respecto de la verdad.

Su concepción de verdad está inspirada en los mismos principios que toda su doctrina filosófica, a saber: el principio de interioridad, el principio de participación y el principio de inmutabilidad²⁵. Es por ello que haremos nuestro este esquema a fin de fijar un norte a la exposición, sin perjuicio de que se puedan tratar temáticas conexas pero que no obedezcan, enteramente, al mismo.

El Principio de Interioridad nos marca la pauta acerca de dónde Agustín fija el punto de partida, no solo de su filosofía en general, sino de su concepción de la verdad; así nos dice: «En el hombre interior mora la verdad»²⁶. Tal como se ve, es en el fuero interno del hombre donde se halla la verdad. La senda hacia ella está marcada por la interioridad, ámbito que alude, directamente, a la mente humana (*mens*); y prueba de todo ello es la superación de la duda escéptica mediante la adquisición, por parte del hombre, de la certeza de su existencia, de su vida y de su pensamiento (autoconsciencia). Entonces, si la verdad se encuentra dentro del hombre y la *mens* representa su interioridad, cabría preguntar si para el obispo de Hipona la verdad es algo subjetivo y relativo a cada hombre, es decir, si la mente

²⁵ Véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p. 486

²⁶ AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72.

humana es la productora de la verdad. A esto último respondemos que nada dista más de las enseñanzas del santo que un subjetivismo relativista. Tampoco podría pretenderse que la *mens* se identificara con la verdad misma. Esto resulta claro cuando en el *De trinitate* nos dice: «...una cosa es lo que cada uno ve en su interior... y otra es contemplarlo en la misma verdad, cosa que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, la verdad es inmutable y eterna»²⁷. La mente humana es mudable y temporal, mientras que la verdad es inmutable y eterna, por lo que jamás podrían identificarse, ni ser la primera productora de la segunda puesto que son de distinta naturaleza. Otro pasaje de la misma obra que nos muestra la naturaleza mudable de la *mens* reza: «Cuando el alma humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inconmutable»²⁸.

Para el santo, la *mens* constituye lo más elevado en el alma del hombre, ya que su excelencia le permite superar la mera producción de vida y la sensación corpórea, le posibilita al hombre retraerse de la dispersión del cuerpo y de las sensaciones. Esta superación solo es posible porque es capaz de tomar contacto con la Verdad. Ruth Ramasco de Monzón nos ilustra al respecto: «la *mens* se ha descubierto como lo más elevado, lo mejor, lo que es capaz de recoger y traspasar, se ha descubierto como ámbito de interioridad, en tanto ha descubierto la Verdad»²⁹. Entonces, podemos decir que la mente humana descubre la Verdad y, al descubrirla, devela su propia naturaleza como lo más excelente en el hombre. Queda claro que el presupuesto básico de todo esto es que el ser humano puede conocerse a sí mismo. Sin embargo, ¿cómo prueba todo esto el obispo africano? ¿Por qué la introspección es el punto de partida para el conocimiento de la Verdad? ¿Cómo llega el santo a la conclusión de que la Verdad se halla dentro de nosotros? La respuesta a todos estos interrogantes puede hallarse en varios de sus textos, en los cuales nos muestra que el hombre, mediante la introspección —itinerario mental— puede tener

²⁷ AGUSTÍN, *De trinitate*, 9, 6, 9, *in fine*.

²⁸ *Ibidem*, 9, 6, 9.

²⁹ RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «La mens agustiniana y la verdad», en FILIPPI, S. y CORIA, M. (eds.), *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, Rosario, Paideia Publicaciones, 2014, p. 68.

acceso a ciertas verdades indubitables, a saber: el principio de no contradicción³⁰, el asentimiento de la apariencia³¹, las verdades matemáticas³², la certeza de la propia existencia³³, la certidumbre del hecho de su duda³⁴ y, a partir de la certeza de la propia existencia, deduce las de la vida, el entendimiento³⁵ y el querer³⁶, entre otras. Así, el proceso de introversión, que tiene lugar a través de la *mens*, constituye el punto de partida para alcanzar la Verdad, debido a que mediante este pueden accederse a ciertas certezas o verdades. Asimismo, creemos de vital importancia remarcar que la *mens*, a pesar de ser mudable, posee una naturaleza racional o inteligible, lo cual brinda la capacidad al alma humana de conocer con certeza las realidades inteligibles e inmutables³⁷ apenas se vuelve a ellas³⁸.

Esto último nos lleva a tener que considerar los grados del conocimiento en relación con la Verdad. Para el doctor de la gracia existen tres grados de conocimiento, a saber: a) Conocimiento sensible: es el grado más bajo del conocimiento, dependiente de la sensación, lo que no quiere decir que provenga de una acción directa del cuerpo ya que, para nuestro autor, el alma es la que anima el cuerpo y utiliza los órganos sensoriales como instrumentos con los cuales extrae conocimiento³⁹. Este conocimiento es común tanto a los hombres como a las bestias y la apariencia constituye la certeza que le es propia. b) Conocimiento racional⁴⁰: se trata de un nivel inter-

³⁰ Véase AGUSTÍN, *De academicis*, 3, 10, 23.

³¹ *Ibid.*, 3, 11, 26.

³² Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 12, 34.

³³ *Ibid.*, 2, 3, 7.

³⁴ Véase AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 73.

³⁵ Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 3, 7.

³⁶ Véase AGUSTÍN, *De trinitate*, 10, 10, 13-14.

³⁷ Véase AGUSTÍN, *De Ideis*, 2.

³⁸ Véase AGUSTÍN, *Retractationes*, 1, 8, 2.

³⁹ Véase AGUSTÍN, *De trinitate*, 11, 2, 2-5.

⁴⁰ Trapé lo denomina *conocimiento espiritual*, propio de la imaginación, y parece indicar que es cuando la mente tiene por objeto a las cosas corporales, proceso dentro del cual juega un papel fundamental la memoria. Copleston no le da un nombre específico, simplemente se refiere a él indicando que se trata de un grado intermedio, racional pero que todavía utiliza los sentidos y refiere a las cosas sensibles. Nosotros seguimos a Ferrer Santos y a Román Ortiz, aunque no se observan diferencias substanciales entre las diferentes interpretaciones.

medio, que supone el uso de los sentidos y de la razón, ya que tiene por objeto las cosas corpóreas juzgándolas de acuerdo con los modelos eternos e incorpóreos (función racional propia del hombre). Este conocimiento podría identificarse, en cuanto a su contenido, con lo que el santo llama *ratio inferior*, evidenciando que se trata de un conocimiento racional con miras a la acción, es decir, orientado hacia fines prácticos. c) Sabiduría: entraña el nivel más alto del conocimiento, y consiste en la contemplación que hace la mente de las cosas eternas por sí mismas, sin la intervención de la sensación. Como se ve, es de carácter puramente contemplativo y se identifica con la *ratio superior*.

La exposición de los tipos y grados del conocimiento⁴¹ resulta neural para el entendimiento de la noción de verdad ya que de estos podemos deducir las siguientes aproximaciones: a) Las cosas sensibles no constituyen objeto del verdadero conocimiento porque su naturaleza es mudable y perenne y de esto se deduce que todo conocimiento basado en la sensación no ha de ser verdadero conocimiento. b) Si bien, los sentidos pueden funcionar como puntos de partida para la ascensión de la *mens* hacia la Verdad (Dios), son mucho menos adecuados que las verdades o certezas que alcanzamos sin ayuda de la sensación. Téngase presente que los sentidos constituyen puntos de partida pues las cosas corpóreas son, como las inteligibles, manifestaciones de Dios⁴². c) Las cosas inteligibles ostentan el *status* de verdadero objeto de conocimiento, son inmutables, son verdaderas en sentido primario. d) Lo más elevado en el hombre, la *mens* o alma racional, llega al verdadero conocimiento y alcanza la verdadera certeza cuando contempla las verdades eternas en sí misma y a través de sí misma, es decir, cuando utiliza su ojo inteligible para avizorar las certezas con prescindencia absoluta de los sentidos. El conocimiento que se obtiene de esta contemplación, como ya dijimos, se denomina *Sabiduría*.

⁴¹ Véase FERRER SANTOS, U. y ROMÁN ORTIZ, Á. D., «San Agustín de Hipona», *Philosophica*, 2010, extraído de <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html> (recuperado el 18 de marzo de 2014, 15.20 hs.); véase COPLESTON, F., t. II, *op. cit.*, p. 46 y 47; véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p. 503.

⁴² Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, t. II, p. 45.

Retornando al problema de la *mens agustiniana* y su relación con la Verdad, habíamos dicho que aquella nunca podría identificarse con esta, puesto que la una es mudable y la otra inmutable respectivamente, y que el hombre se peca de que la *mens* es lo más elevado que tiene su ser ya que le permite el acceso a la Verdad. También se habló de una superación como consecuencia de esto último. Teniendo en cuenta todos estos elementos préstese atención los siguientes pasajes a fin de esclarecer, aún más, la relación entre ambas:

[...] no podrás negar que existe la verdad incommovible, que contiene en sí todas las cosas que son incommutabilmente verdaderas, y de ella no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables⁴³.

Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y en la cual siendo una vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, o igual, o inferior? Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón⁴⁴.

Y juzgamos de estas realidades según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor⁴⁵.

A partir de estas prescripciones podemos afirmar que, para el santo de Hipona, hay algo más elevado que la *mens* en el hombre, algo que lo trasciende completamente y que permite la superación de su naturaleza racional, alcanzando la sabiduría⁴⁶, la libertad⁴⁷ y la felicidad⁴⁸; y ese algo es la Verdad. Siguiendo

⁴³ AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 12, 33.

⁴⁴ *Ibidem*, 2, 12, 34.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Véase *ibidem*, 2, 13, 36

⁴⁷ Véase *ibidem*, 2, 13, 37.

⁴⁸ Véase *ibidem*, 2, 13, 35

este orden de ideas, vemos que el autor caracteriza a la Verdad como una luz secreta y pública; lo primero, porque se encuentra en nuestro interior, y lo segundo, porque es común a todos⁴⁹. A su vez, nos dice que la verdad es aquella instancia que contiene todo lo que es inconmutablemente verdadero, en virtud de la cual juzgamos todas las demás cosas, incluso sobre la mutabilidad de la mente, y por ello se convierte en base y fundamento de todos nuestros juicios.

Además de iluminar a la razón para que esta pueda medir y juzgar, la Verdad ocupa el lugar del Ser por antonomasia, ya que por sus caracteres de inconmutabilidad, eternidad, permanencia e incorruptibilidad entraña el verdadero ser⁵⁰. Asimismo, es constituyente de la estructura antropológica del hombre mismo, porque es en ella donde se hace ostensible su propia existencia, vida y entendimiento (*mens*); es decir, es donde resulta presente la certeza de la autoconsciencia⁵¹. Es más, la Verdad es condición de posibilidad de todas las certezas, hace que estas sean lo que son; no en vano el gracioso doctor nos dice que la Verdad es como una luz que ilumina —hace visibles y posibles— los objetos inteligibles —ideas ejemplares y verdades eternas— para que el ojo del alma racional pueda captarlos y adueñarse de ciertas certezas⁵². Ahora bien, dijimos que la Verdad ilumina nuestra mente para que pueda contemplar, por ella misma, las ideas ejemplares y las verdades eternas (Sabiduría/ratio superior); también dijimos que la mente puede juzgar racionalmente sobre los objetos sensibles a la luz de las razones o ideas eternas; pero ¿qué son estas razones eternas? ¿Dónde se hallan estas? ¿Qué papel desempeñan? Las respuestas las encontramos en la siguiente sentencia de *De Ideis*:

[...] las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inconmutables las cuales no son ellas mismas formadas y, por eso, son eternas y permanecen siempre del mismo modo, contenidas en la inteligencia divina. Y por-

⁴⁹ Véase *ibidem*, 2, 14, 37

⁵⁰ Véase RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «La *mens* agustiniana y la verdad», *op. cit.*, p. 69.

⁵¹ Véase *ibidem*, p. 7

⁵² Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 13, 36 *in fine*.

que ellas mismas ni se originan ni perecen, se dice, empero, que conforme a ellas es formado todo lo que puede originarse y perecer, y todo lo que se origina y perece⁵³.

De lo dicho uno podría razonar que si en la mente de Dios se hallan estas ideas, razones y verdades eternas, y el hombre es capaz de contemplarlas por su razón a la luz de la verdad que yace dentro de sí, entonces se podría decir que el hombre puede vislumbrar la esencia de Dios⁵⁴. Respecto de esto, hay que aclarar que Agustín no pregonaba que el alma racional contemple a Dios, ni su mente, ni su esencia. Tal privilegio está reservado a quienes abordan la otra vida en gracia. Dicho de otro modo, el alma puede percibir las ideas y verdades eternas que se hallan en la mente divina pero no el contenido mismo de ella. Al menos esto es lo que nos sugiere la consideración de su doctrina en general, su fuerte cristianismo y la opinión de autores como Copleston, Trapé y Ramasco.

Teniendo en cuenta todo lo dicho precedentemente, existen ciertas referencias a la Verdad que se hacen en *De Magistro*, que deben ser analizadas. En dicho texto, se caracteriza a la verdad como luz y *maestro* interior. Además se indaga sobre la relación entre el lenguaje y la verdad, la cual podría no solo apoyar nuestra tesis sino esclarecerla desde otra perspectiva. Veamos.

En esta obra, Agustín considera que el lenguaje es un medio incapaz para transmitir la verdad, dado que no siempre puede reproducir el pensamiento verdadero, ya sea porque el que habla no sabe lo que dice, ya sea porque el que habla encubre la verdad voluntariamente o, incluso, porque las palabras no tienen el mismo significado entre los distintos interlocutores. Siguiendo esta sucesión de ideas, San Agustín, concluye que la palabra tiene, simplemente, un poder evocador haciendo resurgir las ideas propias y no las de quien habla, según las imágenes de las cosas que cada uno tiene almacenadas en la memoria⁵⁵. En otros

⁵³ AGUSTÍN, *De ideis*, 2.

⁵⁴ Tesis o interpretación ontologista.

⁵⁵ Véase BORDÓN, N. J., *Hombre y Dios. Estudios sobre San Agustín y Santo Tomás*, Tucumán, Centro de Estudios In Veritatem, 1993, pp. 43-53.

términos, las palabras son meros signos vacíos que nos remiten a los significantes, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, sino que es necesario conocer previamente la cosa para que el signo tenga efecto remisivo⁵⁶. El rol cardinal de la palabra es movernos a consultar nuestro fuero interno donde se halla la Verdad, es decir, nos incita a la búsqueda del conocimiento verdadero en nuestro interior, donde somos iluminados y enseñados por la Verdad. Véase el siguiente pasaje:

[...] comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras, tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y que enseña es Cristo, que según la Escritura, habita en el hombre interior... Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; más allá revélase a cada alma, en proporción de su buena o mala voluntad⁵⁷.

Pienso que ya hemos analizado, en grado suficiente, el principio de interioridad en relación con la Verdad; por ello, es momento de pasar al tratamiento del segundo principio, *el Principio de Participación*. Este cobra capital importancia en la consideración del espíritu humano, el cual asume una forma triádica: ser, conocer y amar, es decir, la misma forma que asume el mentado principio. Así, el hombre participa del ser, del conocimiento de la verdad y del amor (siguiendo este esquema Agustín divide la filosofía en natural, racional y moral). Las soluciones que el santo nos ofrece son, respectivamente: la creación, la iluminación y la felicidad⁵⁸. Nosotros, dado el objeto de nuestra labor, nos focalizaremos en lo que respecta al ámbito racional, al conocimiento de la verdad y a la teoría de la iluminación.

Respecto a estas cuestiones, el gracioso doctor, nos ilustra diciendo que el conocimiento de la Verdad solo es posible mediante una introspección racional, pero agrega que han de ser necesarios ciertos recaudos sin los cuales va a ser imposi-

⁵⁶ Véase AGUSTÍN, *De Magistro*, 10, 33.

⁵⁷ *Ibidem*, 11, 38.

⁵⁸ Véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p 488.

ble tal percepción. Estos son: a) el alma debe ser sana y pura mediante la práctica de las virtudes, en especial de la caridad y de la fe; b) es preciso que el alma *mire* con la razón; c) no solo debe mirar sino ver según el recto orden de la razón y del amor (*ordo est rationis et ordo est amoris*⁵⁹). Teniendo en cuenta lo dicho, pregona que el hombre no es capaz, por sí solo, de conocer las verdades eternas —lo inteligible— sino solo a través de la Iluminación Divina. Recordemos que más arriba dijimos que la Verdad era caracterizada como luz que ilumina nuestra mente, permitiéndonos alcanzar la *sabiduría*, el conocimiento de lo inteligible; esta luz no es procedente del hombre mismo, la mente humana no puede ser luz de sí misma, solo Dios es luz de sí y, por tanto, luz verdadera que ilumina la mente de los hombres y que hace visibles las verdades y razones eternas, al menos en sus notas de necesidad e inmutabilidad. Téngase muy presente el fragmento citado de *Ideis* y lo que dijimos sobre la interpretación ontologista; la mente humana no percibe la iluminación misma, es decir, la verdad misma, la cual se identifica con Dios, Sol Inteligible. El hombre solo puede contemplar, dada la naturaleza limitada, mudable y finita de su *mens*, las notas de eternidad, inmutabilidad y necesidad de las verdades o razones eternas que se encuentran en la mente divina, las cuales son visibles por obra del mismo Dios. Él es causa del conocimiento de la Verdad (iluminación divina) porque, a su vez, es causa del ser. Así, la teoría de la Iluminación no puede ser comprendida sin la creación o donación del ser; y por ello se dice que Dios es causa del ser y luz del conocer.

Con todo esto, queda claro que las cosas tienen su fundamento en las verdades o razones eternas y necesarias y, a su vez, estas tienen su soporte en Dios, Verdad y Ser en sentido estricto. Las cosas serán, entonces, verdaderas en sentido secundario y por participación, mientras que las razones o ideas ejemplares serán verdaderas en sentido primario.

El *Principio de Inmutabilidad* también resulta cardinal para la exposición de la noción de Verdad en el santo africano, puesto que devela su particular naturaleza y guía a los otros dos

⁵⁹ Véase FERRER SANTOS, U. y ROMÁN ORTIZ, A. D., *op. cit.*, p.10

principios. Este principio prescribe que «el ser verdadero, genuino y auténtico es solo el ser inmutable»⁶⁰. Como se ve, hay una identificación de la Verdad con el Ser Supremo que, al ser inmutable, transmite tal naturaleza a la Verdad. De ahí que la Verdad constituya el ámbito o instancia en donde lo que es se hace presente y en el cual se encuentra contenido todo lo inconmutablemente verdadero. Las verdades o razones eternas son inconmutables, puesto que están en la mente divina compartiendo la misma naturaleza que el Creador. Como consecuencia, el santo afirma que todo aquello que sea mudable, por más excelente que sea, no es verdaderamente, pues no hay ser verdadero donde hay no ser (limitación, composición y mutabilidad). Esto permite fijar un sólido criterio para distinguir al ser por esencia del ser por participación.

Habiendo finalizado la exposición de la noción de Verdad en nuestro pensador, al menos en sus aspectos más sustanciales, es necesario, según nuestro propósito, ubicarla, fundadamente, dentro de la clasificación general de la doctrina sobre la verdad del profesor Saltor. Según este autor, existen tres grandes interpretaciones, a saber: la gnoseológica, la metafísica y la ética. En la metafísica lo determinante es el ser. Basta con que haya ser para que haya verdad. Entonces, el ámbito ontológico resulta definitorio respecto de la noción de verdad. En la perspectiva gnoseológica lo determinante es la relación cognitiva entre el sujeto cognoscente y el ente, objeto del conocimiento. Por último, en la perspectiva ética lo decisivo oscila entre dos polos diferentes: en uno, lo relevante es el bien; en tanto que haya bien, por el cual se supone que debemos regir nuestra conducta, habrá verdad; existe una identificación y reciprocidad entre ambos. Respecto del otro polo, en torno al cual gravita la perspectiva ética, podemos decir que lo transcendental es el compromiso asumido por una postura que se piensa como verdadera. Dicho esto, resulta fácil ubicar las enseñanzas de nuestro pensador. A simple vista podemos decir que, tratándose de un ejemplarismo (relación entre la cosa y su paradigma), se halla dentro de la perspectiva metafísica. Esto es así porque

⁶⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, 7, 11, 17.

la verdad no tiene que ver con la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, sino que supone una relación ontológica; así, las razones o ideas ejemplares son verdaderas en sentido primario, mientras que las cosas corpóreas son más o menos verdaderas en tanto se acerquen o alejen de aquellas. También podría encontrarse dentro de la perspectiva ética, ya que el sumo bien es Dios, causa del ser y luz de la verdad. El hombre para ser feliz debe ordenar su conducta según la ley eterna; solo es feliz cuando orienta su vida hacia Dios, aunque solo se puede ser plenamente feliz cuando alcanzamos a Dios en la otra vida. Bien, Ser y Verdad se encuentran identificados, por ende, el camino verdadero es el camino del bien⁶¹. El conocimiento de la Verdad ha de ser buscado para alcanzar la verdadera beatitud, solamente el sabio puede ser feliz y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad. En fin, debido a que el conocimiento de la verdad se halla tan ligado al de felicidad no podemos dejar de reconocer que la doctrina del santo de Hipona respecto de la Verdad se encontraría vinculada a cierta perspectiva ética. No en vano pregona que lo mejor en el hombre es la razón, mejor que la razón es la verdad, la cual lo trasciende y es identificada con Dios, y esta verdad le hace dichoso. Como se ve «orden teorético y orden moral están aquí no confundidos sino integrados»⁶².

b. De la justicia

Resulta pertinente aclarar, antes de empezar con esta nueva tópica, que Agustín no tuvo la intención de efectuar una teoría de la justicia, es decir, un desarrollo sistemático de la misma, sino que su tratamiento respondió a otros intereses, como por ejemplo, el de responder al vínculo existente entre el hombre concreto y Dios o el de replicar las acusaciones al cristianismo respecto de la crisis romana, o el de explicitar las causas de dicha crisis, entre otros. Asimismo, su concepción de justicia está concatenada, al igual que la de la verdad, a otras nociones

⁶¹ Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 34 y 35.

⁶² MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *San Agustín*, Tucumán, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT, 2000, p. 8.

sin las cuales no cabría entenderla correctamente. Esto se debió a su tan mencionado tratamiento asistemático y no focalizado de algunos conceptos. Los temas con los que se relaciona son, entre otros, la política, Dios, el derecho y la ley, el Estado, la paz y el orden, la felicidad, el bien común, la naturaleza humana. Teniendo en cuenta esto, si nos preguntamos qué es la justicia para Agustín de Hipona, no podríamos dar una única y sencilla respuesta. En consecuencia, señalaremos y explicaremos cuatro consideraciones de la justicia que, según creemos, pueden deducirse de sus enseñanzas:

Consideración Moral-Individual: la justicia es presentada como un principio constitutivo y rector de la vida moral del hombre. Se trata de una virtud consistente en la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo⁶³, fórmula que no es originaria del santo sino que es tomada del famoso jurisconsulto romano, Ulpliano. La Justicia, al igual que la Verdad, habita en el interior de todo hombre, se funda en su naturaleza⁶⁴, que si bien está caída, todavía en su alma lleva impresa la imagen de Dios; así el hombre es capaz de justicia, es *capax Dei*⁶⁵. Aquí la máxima es interpretada en un plano individual y concreto, se aborda al hombre individual en su relación consigo mismo y en su relación con los demás. La justicia en relación consigo mismo consiste en ordenar las pasiones bajo el dominio de la razón, el cuerpo bajo el yugo del alma y el alma bajo la sujeción de Dios⁶⁶. La idea de justicia centralizada en la persona no es tal si no se halla supeditada al sometimiento divino⁶⁷. En relación con los demás, consiste en el amor al prójimo. Esto lo deducimos a partir de que Agustín nos dice que lo fundante en la sociedad es el amor y dependiendo de qué objeto se

⁶³ Véase AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 21, 1; 4, 4.

⁶⁴ Como bien hace notar Gómez Pérez en su obra *La ley eterna en la historia*, Agustín, utiliza el término *natura* con distintas acepciones, a saber: 1, todo aquello que resulta de la acción creadora de Dios; 2, el estado de inocencia del hombre; 3, el estado *sub peccatum*; 4, naturaleza *sub gratiam*.

⁶⁵ Véase TERCEIRO MUIÑOS, C. R., «San Agustín: la relación entre Ius y Polis en el De Civitate Dei», *Auditorium UCC SL*, 2004, extraído de: <http://www.unicatcu-yosl.edu.ar/variados/sanagustin.doc> (recuperado el 22 de marzo de 2014).

⁶⁶ Véase AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 4, 4.

⁶⁷ Véase *ibidem*, 19, 25.

ame⁶⁸ nos acercaremos más a la ciudad de Dios o a la ciudad terrena: la primera encarna el amor a Dios y al prójimo y la segunda, el amor a sí mismo⁶⁹. Otros aspectos de esta misma índole pueden observarse en el sermón *De Urbis Excidio*, en donde aparece la justicia como *confesión*, consistente en la acción por la cual el hombre lleva a cabo la Verdad y la Justicia de su ser en presencia de Dios. También aparece como *comparatio*, poniendo en la balanza nuestros actos y la justicia de Dios, que se muestra en última instancia en el actuar de Cristo, horizonte de referencia máximo⁷⁰.

Finalmente cabría señalar que el doctor de la gracia parece sugerir que el fin de la justicia es la salvación y felicidad del hombre, lo que evidentemente no puede lograrse en esta vida, en la que no hay un total sometimiento del cuerpo y de las pasiones al alma y a la razón. Sin embargo, la justicia es una virtud que posibilita y favorece el acceso a la ciudad de Dios.

Consideración Político-Colectiva: en el plano político, san Agustín parte de la idea de justicia enunciada por Escipión en el libro *Sobre la República* de Cicerón, la cual expresa: «diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro y el mejor para la seguridad de todo Estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia»⁷¹. Luego agrega: «Sin la más estricta justicia no es posible gobernar un Estado»⁷²; y finalmente concluye: «Solo se da un Estado, es decir, una empresa del pueblo, cuando se gobierna con rectitud y justicia, sea por un rey, sea por una oligarquía de nobles, sea por el pueblo entero»⁷³. Siguiendo este orden de ideas, el santo se pregunta: «Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en grandes latrocinios?»⁷⁴. Aquí es muy importante tener

⁶⁸ Véase *ibidem*, 19, 24.

⁶⁹ Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 69 y 70.

⁷⁰ Véase RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «El justo y la justicia en *De urbis excidio*», en FILIPPI (ed.), *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Rosario, Paideia, 2009, pp. 169-178.

⁷¹ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 2, 21, 1.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*, 2, 21, 2.

⁷⁴ *Ibidem*, 4, 4.

en cuenta la comparación que se hace entre un reino sin justicia y una banda de ladrones, ya que la divergencia entre ellos radicaría, simplemente, en una cuestión de magnitud y escala, divergencia que, al no ser substancial, hace ostensible una gran semejanza entre ambos. Como se ve, la justicia aparece como un valor que ya no solo discrimina a una persona justa de otra injusta, sino que distingue al Estado (*civitas constituta*) de las simples asociaciones de hombres tendientes a fines determinados. Es más, sosteniendo esta tesis, el santo africano afirma que Roma nunca fue un Estado o República, pues la República es la cosa del pueblo, donde el pueblo es una asociación fundada en el reconocimiento recíproco de derechos y comunidad de intereses. Pero donde no hay justicia no puede haber verdadero derecho, pues este dimana de aquella; entonces al no haber justicia no puede existir una comunidad fundada en derechos reconocidos y, por ende, tampoco pueblo; sin pueblo no hay cosa del pueblo, *a fortiori*, una República o *civitas constituta*⁷⁵.

Como puede observarse, la idea de justicia es constitutiva y conservadora del Estado. Su función trasciende el plano moral individual, extendiéndose al ámbito de las estructuras del Estado y a las costumbres políticas. Es decir, no solo es un principio o directriz de la conducta individual sino también de la política y de la acción de gobierno. Es un fin al que deben conformarse tanto los individuos como las estructuras del Estado. Sin embargo, es dable destacar que la justicia se da antes en el individuo que en el Estado, es anterior a la política, la cual conforma un medio para la actuación de lo justo y del bien común⁷⁶.

Otra de las virtualidades que tiene fundamental relevancia en el ámbito político colectivo es la noción de justicia como compañera de todas las virtudes, consideración recibida de la doctrina ciceroniana (justicia como señora y reina de todas las virtudes). En efecto, sin justicia la paz se tomaría aparente, la libertad se transformaría en vasallaje y en sumisión, el orden en simple seguridad formal, etc. Así, la justicia tendría la aptitud para integrar y asegurar la eficacia práctica de otras virtudes colectivas⁷⁷.

⁷⁵ *Ibidem*, 19, 21, 1.

⁷⁶ Véase TERCEIRO MUIÑOS, C. R., *op. cit.*, p. 4.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 5.

Asimismo, debemos señalar la catalogación de la justicia como *bonum temporale*, en el sentido de que la justicia en esta vida jamás podrá lograr la paz y el orden perfecto y definitivo, solo alcanzable cuando se accede a la ciudad de Dios. La justicia solo permite un cierto grado de paz y armonía que posibilita la normal convivencia terrena. No obstante, observarla encamina al hombre desde la ciudad terrena hacia la *civitate Dei*. En esta vida la justicia es humana, circunstanciada e histórica, presentando, por ende, un cierto grado de relatividad, el cual queda superado por la sujeción al verdadero Dios y a su ley.

Finalmente, hay algunos aportes interesantes que nos hace, en este sentido, el texto *De urbis excidio*, que nos vemos obligados a considerar. En este, Agustín plantea que la situación de devastación conlleva a una indiscernibilidad entre justos e injustos que se hallan dentro de una ciudad y plantea la cuestión de si Dios ha de perdonar a la ciudad por los justos, o va a perder la ciudad con los justos en medio de ella; la conclusión es que Dios perdona a la ciudad, pero ¿qué significa esto? Implica que el vínculo de coexistencia social subsiste mientras en el seno de la sociedad existan hombres justos; la ciudad es perdonada (subsiste) «*propter iustos*»⁷⁸. La tesis expuesta en este texto traería consigo una mitigación a la radical aplicación del principio ciceroniano recibido por Agustín en *De Civitate Dei*. A nuestro juicio ambas posturas deben entenderse complementariamente, es decir, el principio de que sin justicia no hay Estado debe interpretarse a la luz de los aportes de *De urbis excidio*. En este sentido, una ciudad desprovista totalmente de personas justas no es una ciudad, ya que solo los justos dan sentido al respeto mutuo de los derechos de cada integrante social, posibilitando la convivencia armónica y, por ende, la subsistencia de la ciudad. Si la ciudad estuviera repleta de injustos no diferiría en nada de una gran banda de ladrones en donde el más fuerte se impone a los demás como caudillo. San Agustín nos deja bien en claro que no puede reducirse la justicia a lo que resulta más útil al imperio de la fuerza; en

⁷⁸ RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «El justo y la justicia en *De urbis excidio*», *op. cit.*, pp. 169-178.

definitiva, la justicia jamás puede ser equiparada a la fuerza, pues resulta claramente su opuesto.

Consideración Iusfilosófica: El santo de Hipona pregona que la justicia es la fuente de la cual mana el derecho. No puede haber verdadero derecho sin justicia. El derecho supone la justicia. Esto que decimos está bien ilustrado en este pasaje:

En consecuencia, donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no pueden llamarse derechos las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos y, por tanto, tampoco pueblo⁷⁹.

El basamento de una sociedad es el mutuo reconocimiento de derechos, los cuales suponen la justicia, por lo que sin justicia no hay verdadero derecho y, por ende, no hay sociedad en sentido estricto. Asimismo, nos dice que la justicia es obrar conforme a la ley eterna, la cual consiste en «aquella ley en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas»⁸⁰. La ley eterna encarna el orden natural establecido por el creador para todo lo creado y el hombre, al ser criatura, se halla sujeto a ella, llevándola impresa en su ser, y es por ello que puede conocerla mediante la razón. La ley eterna remite al término «orden», tanto así que pasan a ser intercambiables; la ley supone un orden y el orden reclama una ley; el orden aparece como la realización de la ley⁸¹. Sus características principales son la inmutabilidad y la universalidad; además constituye la base y fundamento de todas las demás leyes⁸². El hombre puede ser capaz de justicia debido a que en su naturaleza se halla ínsita la ley eterna, el orden justo. Este orden justo

⁷⁹ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 21, 1.

⁸⁰ MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *op cit.*, p. 10.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

existe en todo hombre sin importar si es bueno o impío. Y dado que la ley eterna entraña el orden perfecto y esta se encuentra en la razón de todo hombre, el orden natural o cósmico se convierte, así, en orden moral o ético, iluminando la *mens* para que el hombre conozca el *deber ser* (la ley eterna cumple, respecto del deber ser moral, una función análoga a la que cumple la luz de la Verdad, respecto de las ideas ejemplares)⁸³. Esta doctrina se conoce como el *iusnaturalismo agustiniano*.

A pesar de que san Agustín no habla de ley natural sino solo de ley eterna y ley temporal, los distintos autores distinguen en su doctrina la referencia conceptual a estas tres categorías legales. La *ley eterna* es expresión del orden establecido por Dios sobre todo lo creado, es eterna, universal, inmutable y fundante. La *ley natural* es la expresión en el alma humana de la ley eterna, es aquella por la cual el hombre es capaz de justicia; dicho desde otra perspectiva, sería la ley eterna tal y como es conocida por el hombre mediante su razón. Por último, la *ley temporal* es aquella que los hombres han erigido para regular el uso y goce de los bienes temporales, la cual tiene la virtualidad de ser justa y legítima en tanto y en cuanto esté fundada en la ley eterna; sus notas esenciales son: temporalidad, particularidad, mutabilidad y fundada⁸⁴. La consideración de las leyes temporales denota el aspecto circunstanciado de su filosofía, que siempre tiene en cuenta al hombre concreto e histórico.

Consideración Teológica: También denominada teocéntrica, esta perspectiva es fundamental en nuestro pensador, constituye el eje vertebrador de todas las demás. Aquí, básicamente, se concibe a la justicia como sometimiento al único y verdadero Dios, como orden de sacrificarle y alabarle solo a Él. Decimos que esta consideración es sintetizadora porque su elemento central, Dios, se halla presente en todas las demás, puesto que Dios entraña el fundamento último y fuente de la más perfecta justicia. La imagen que ilustra esta visión es la de la ciudad celestial, en donde todos se sujetan al verdadero Dios y a su orden perfecto. Que la justicia emane directamente de

⁸³ *Ibidem*, p. 16; nótese que la ley eterna cumple en el orden moral el mismo papel, *mutatis mutandi*, que la iluminación divina en el plano del conocimiento.

⁸⁴ Véase MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *op cit.*, pp. 15-18.

Dios y que consista en obedecer su ley está presente en numerosos pasajes de *De Civitate Dei*:

Por tanto, debe exigirse esta justicia que obliga a que el Dios único y supremo mande, según su gracia, a la ciudad obediente que no sacrifique a nadie fuera de Él. De esta suerte, en todos los hombres, ciudadanos de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma imperará fielmente y con orden legítimo al cuerpo y la razón a las pasiones. Y de esta manera, como un solo justo vive de la fe, así vivirá también el conjunto y el pueblo de esos justos de esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a sí mismo. En conclusión, donde no existe esta justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses. Y si esto no existe, no existe el pueblo, si es que es verdadera la definición dada de pueblo. Por consiguiente, no existe tampoco república, porque donde no hay pueblo no hay cosa pública⁸⁵.

Por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios y no le rinden el culto que Él manda, ese imperio no es justo y verdadero... Las virtudes que cree tener al mandar al cuerpo y a las pasiones para el logro y conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes⁸⁶.

Ahora bien, la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo. ¿Qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios Verdadero y lo somete a los inmundos demonios?... ¿O es que quien quita la heredad al que la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo⁸⁷?

Cuando el alma está sometida a Dios, impera con justicia al cuerpo y en el ánimo la razón, sometida a Dios, manda justamente a la libido y a las demás pasiones. Por lo tanto, cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? Si no sirve a Dios, el alma no puede imperar con justicia al cuerpo

⁸⁵ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 23 *in fine*.

⁸⁶ *Ibid.*, 19, 25.

⁸⁷ *Ibid.*, 19, 21, 1.

ni la razón humana a las pasiones. Y si en un hombre semejante no existe la justicia, en una reunión de hombres que es un conjunto de esta ralea, tampoco la habrá⁸⁸.

Antes de proseguir con el análisis, quisiéramos hacer dos acotaciones. La primera es que, al igual que el hombre no puede contemplar en esta vida la Verdad, así tampoco puede alcanzar la justicia y la paz definitiva y perfecta, porque estas solo tienen lugar en el reino de los cielos⁸⁹. La segunda consiste en que nada obstaría a pensar, siguiendo su doctrina ejemplarista, que la Justicia en sí es una idea eterna que se halla en la mente divina, de la cual solo tenemos un vago conocimiento y por la cual podemos distinguir si un acto es más o menos justo.

Habiendo dado término a la exposición relativa a la justicia, es necesario determinar su ubicación dentro de la Teoría de la Justicia según J. Nicasio Barrera. El Prof. Barrera distingue seis puntos de vista sobre la justicia, a saber: justicia como virtud, justicia como ideal, justicia como lo prescripto normativamente, escepticismo, justicia como ideología y justicia como valor⁹⁰.

Ahora bien, puesto que Agustín cree fervientemente que hay justicia y puesto que esta emana de Dios, tanto el escepticismo como el criterio de la justicia como lo prescripto normativamente quedan descartados. Vimos que el Padre de la Iglesia define a la justicia como la virtud de dar a cada uno lo suyo. Importando una acción humana que tiene el carácter esencial de ser justa, en este sentido, es dable subsumirla bajo el criterio de la justicia como virtud. Téngase presente que en esta visión se considera a la virtud como un don o característica del que realiza actos justos. Al concebírsela como un don de carácter personal coincide ampliamente con las enseñanzas del santo, puesto que el hombre es capaz de justicia en virtud de Dios.

Por otro lado, dado que la justicia jamás es considerada como una construcción ideológica de un grupo político particular, deberemos desechar la visión de la justicia como ideología. Siguiendo la línea ejemplarista y algunas de las aclaraciones del

⁸⁸ *Ibid.*, 19, 21, 2.

⁸⁹ *Ibid.*, 19, 26.

⁹⁰ Véase BARRERA, J. N., *op. cit.*, pp. 24-28.

texto *De urbis excidio* donde se presenta a la justicia como un acto de ponderación y comparación, podríamos ubicarla en la perspectiva de la justicia como ideal, aunque la subsunción sería parcial dado que, nos aclara el autor, el modelo orientador es inalcanzable, cuando en Agustín sí lo es, pero en la otra vida.

Finalmente, podemos observar que las enseñanzas del santo coinciden con el criterio de la justicia como valor, pero el acercamiento también es en parte, pues si bien a lo largo del *De Civitate Dei* la justicia es presentada como regla y principio orientador y regulador de la conducta en sociedad, de ninguna manera es considerada como una mera exigencia psico-biológica que se racionaliza en la idea de igualdad y de dar a cada uno lo suyo, asumiendo diversos contenidos, es decir, no asume el ropaje de mero valor relativo y circunstanciado. En conclusión creo que la noción de Justicia en San Agustín oscilaría entre el criterio de la justicia como virtud y el criterio de la justicia como ideal, compartiendo con algunos de los otros criterios ciertas semejanzas que no llegan a ser substanciales.

5. Balance final.

Pensamos que la exposición ha cumplido su cometido principal, el cual era obtener nociones concretas y acabadas sobre la temática tratada en un pensador tan complejo y asistemático como lo es Agustín de Hipona. Asimismo, creemos que con este análisis se han brindado herramientas suficientes para posteriores estudios e investigaciones. Hemos tratado de ser lo más claros y transparentes posible, a fin de poner al alcance de todos las riquezas del pensador africano. En este transitar por las nociones generales agustinianas, consideramos que debe prestarse especial atención al análisis contextual, el cual, repetimos, es vital para comprender al filósofo tanto en los aspectos manifiestos como en los subyacentes.

Otra cuestión que deseamos destacar es que tanto la doctrina de la verdad como la de la justicia nos pueden seguir estimulando en el desarrollo de perspectivas personales respecto a dichos temas; de hecho, la falta de sistematicidad y del uso de

términos técnicos es positiva, ya que posibilitan un amplio marco para desarrollos novedosos. Es decir, estas características, que muchos autores modernos desprecian, brindan un horizonte filosófico flexible y amplio, tanto para la realización de novedosas interpretaciones como para aplicaciones actuales de sus enseñanzas filosóficas. La promoción de estas actitudes filosóficas tan positivas también está dada por las notas místicas y teológicas propias del pensamiento agustiniano.

Otro punto que nos parece importante recalcar es que con Agustín de Hipona podemos recibir doctrinas de autores latinos poco estudiados en los ámbitos académicos, como lo son Varrón, Cicerón, Lucrecio, Porfirio, Plotino, entre otros. En fin, esperamos que este trabajo haya puesto de manifiesto el gran valor de la gnoseología y del iusnaturalismo agustiniano, como así también la centralidad de la persona como base no solo del sistema político, sino de toda su filosofía, pues no es poca cosa decir que dentro del hombre habita la verdad y la justicia. Si hemos logrado estos propósitos respecto del lector, nos encontramos satisfechos con toda la labor realizada.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas*, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/>
- AGUSTÍN DE HIPONA, Obras XVI, *La Ciudad de Dios (1º)*, 3^{ra} ed., trad. Santos Santamarta Del Rio y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA S.A, 1997.
- AGUSTÍN DE HIPONA, Obras XVII, *La Ciudad de Dios (2º)*, 2^{da} ed., trad. José Moran, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA S.A, 1964.
- BARRERA, J. NICASIO, *Teoría del Derecho y Teoría de la Justicia*, 1ra. ed., San Miguel de Tucumán, El Graduado, 1993.
- BORDÓN, NELLIBE J., *Hombre y Dios. Estudios sobre San Agustín y Santo Tomás*, Tucumán, Centro de Estudios In Veritatem, 1993.
- BRÉHIER, ÉMILE, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. Demetrio Nández, 5^a ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía (vol. II)*, trad. Juan Carlos García Borrón, 2^{da} ed. en castellano, Barcelona, Arial S.A., 2011.

- D'AMICO, CLAUDIA, *Todo y Nada de Todo*. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008.
- DE LIBERA, ALAIN, *La Filosofía Medieval*, trad. Claudia D'Amico, 1^{ra} ed. en castellano, Buenos Aires, Ed. Docencia, 2000.
- FERRER SANTOS, URBANO, y ROMÁN ORTIZ, ÁNGEL DAMIÁN, «San Agustín de Hipona», *Philosophica*, 2010, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html>
- LÉRTORA MENDOZA, CELINA A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2011.
- LOT, FERDINAND, *El Fin del Mundo Antiguo y el Comienzo de la Edad Media*, México, Utaha, 1956.
- GÓMEZ PÉREZ, RAFAEL, *La Ley Eterna en la Historia*, Pamplona, Ed. EUNSA, 1972.
- MARTINEZ MACIEL, EDUARDO S. *San Agustín*, Tucumán, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT, 2000.
- RAMASCO DE MONZÓN, RUTH M., «El justo y la justicia en De urbis excidio», en FILIPPI, S. (ed.), *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Rosario: Paideia Publicaciones, 2009, pp. 169-178.
- RAMASCO DE MONZÓN, RUTH M., «La Mens Agustiniana y la Verdad», en FILIPPI, S. y CORIA, M. (eds.), *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, Rosario, Paideia Publicaciones, 2014, pp. 65-73.
- SALTOR, JORGE E. «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, comp. Jorge E. Saltor, San Miguel de Tucumán, Instituto de Epistemología, UNT, 2005, pp. 99-120.
- STRAUSS, L., y CROUSEY, J., *Historia de la Filosofía Política*, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, 1^{ra} ed. en español, México D.F, Fondo de Cultura Económica S.A., 2000, pp. 177-204.
- TERCEIRO MUIÑOS, CARLOS R., «San Agustín: la relación entre “Ius” y “Polis” en el De Civitate Dei», AUDITORIUM UCC SL, 2004, disponible en: <http://www.unicatcuyosl.edu.ar/varios/sanagustin.doc>
- TRAPÉ, AGOSTINO, «San Agustín», en Di Bernardino, A. *Patrología III. La Edad de Oro de la Literatura Patrística Latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Cátedra
Mons. Octavio N. Derisi

LEÓN ELDERS S.V.D.

Faculté Libre de Philosophie

Paris

elders@tiscali.nl

El Espíritu Santo en la Teología de Santo Tomás de Aquino¹

Resumen: Durante los últimos años se ha podido notar de parte de los especialistas del pensamiento de Santo Tomás un interés creciente en sus comentarios bíblicos. Este ensayo se inscribe en este movimiento. El autor intenta llamar la atención a la teología del Espíritu Santo tal como esta se presenta no solo en la Suma de Teología sino también en otros escritos del Doctor Común. Después de presentar un resumen de las cuestiones 27 - 36, 37 y 38 de la primera parte de la ST, muestra la sorprendente riqueza de los tratados sobre el Espíritu Santo en la Suma contra los Gentiles, IV. cc. 15 a 26. El rol central e importantísimo del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia es estudiado en un análisis del comentario de Tomás a las Cartas de san Pablo, en particular a la Carta a los Romanos y del Evangelio según San Juan. Para subrayar la dignidad de la devoción al Espíritu Santo, el autor ha añadido una sección sobre los Dones del Espíritu Santo, en particular en su relación con las virtudes teologales y morales, y con los Carismas. Unas páginas sobre la Ley Nueva como la gracia del Espíritu Santo concluyen este estudio.

Palabras clave: Santísima Trinidad – Espíritu Santo – dones – Ley Nueva – Tomás de Aquino

Abstract: In recent years, it has been noted from part of specialists in St Thomas' thought of a growing interest in his biblical commentaries. This essay is part of this movement. The author tries to draw attention of the theology of the Holy Spirit as it is presented not only in the Summa of Theology but also in other writings of the Common Doctor. After presenting a summary of the questions 27 - 36, 37 and 38 of the first part of the ST, the author shows the surprising richness of treatise on the Holy Spirit in the Summa Contra Gentiles, IV. cc. 15 to 26. The

¹ El autor agradece al Pbro. J. M. Tercero Simón por la revisión del español del artículo.

central and important role of the Holy Spirit in the life of the Church is studied in an analysis of the comment of Thomas to the Letters of St. Paul, in particular to the Romans and the Gospel of John. To emphasize the dignity of the devotion to the Holy Spirit, the author has added a section on the Gifts of the Holy Spirit, especially in its relationship with the theological and moral virtues, and charisms. A few pages on the New Law and the grace of the Holy Spirit conclude this study.

Keywords: Holy Trinity – Holy Spirit – Gifts – New Law – Thomas Aquinas

Después de haberse ocupado de lo que lo que es propio de la esencia divina, santo Tomás comienza su tratado de la Santísima Trinidad con la cuestión de si hay «procesiones» en Dios. Si hubiera más personas en Dios, siendo todas el mismo Dios, se distinguirían entre ellas solo por relaciones. En el ser divino predomina la unidad total. Si hay diferentes personas divinas dentro del mismo ser divino, esto no es posible sino en el campo de lo relacional, porque todo lo absoluto en Dios es una sola realidad y pertenece a la unidad del ser divino. La relación, al contrario, no tiene contenido propio, porque su realidad es el referirse a otro.

Cuando de una causa procede un efecto, se trata de una procesión hacia el exterior. Pero aquí hablamos de procesiones en el interior de Dios y estas deben ser conforme a la naturaleza espiritual de Dios. Una procesión resulta de una acción. Porque el ser espiritual de Dios está caracterizado por el intelecto y la voluntad. Así, se puede concebir que cuando Dios se piensa y se expresa a sí mismo, hay una emanación que se llama la generación del Verbo divino. La procesión en la voluntad debe resultar del acto central de la voluntad. Tomás añade que lo que procede según una procesión en el interior está unido con aquello de lo que procede².

El Espíritu Santo en la vida de la Santísima Trinidad

En la *Suma de Teología*, I, c.27, art.3, santo Tomás empieza su tratado sobre el Espíritu Santo con una cuestión: ¿hay en la

² *Suma de Teología*, I, 27, 1 ad 2.

unidad del ser divino, además de la generación del Hijo, otra procesión? Esta procesión según la voluntad sería procedente del amor y así, como lo que Dios piensa está en Él, lo que procede según el amor (el amado) está en quien ama (*processio secundum quam amatum est in amante*). La voluntad pasa al acto cuando un objeto está presente en el intelecto; por tal razón, una procesión según el amor es consecutiva a la concepción de un objeto. Esta procesión según el amor no tendrá el carácter de la producción de una semejanza —como es el caso en la generación del Hijo por el Padre—, sino que es más bien como una inclinación, un moverse hacia el objeto querido.

Por eso, para caracterizarla, la Biblia habla de *espíritu*, una palabra que significa una fuerza motriz y vivificante. Pero *espíritu* significa también lo espiritual y por eso la palabra es apta para significar la esencia espiritual del Padre y del Hijo, así como la del Espíritu Santo, esencia que es común a las tres personas divinas. Por esa razón la Sagrada Escritura habla del Espíritu del Padre y del Espíritu del Hijo. El amor es una fuerza motriz y así la palabra *espíritu* expresa también el dinamismo del amor.

En la cuestión siguiente al tratado sobre el Espíritu Santo, Tomás examina los textos de algunos Padres de la Iglesia Oriental que hablan de la procesión del Espíritu Santo del Padre, sin decir que también procede del Hijo³. Pero, señala Tomás, el Espíritu Santo debe proceder también del Hijo por esta razón: todo lo que en Dios es una realidad subsistente (*quidquid in divinis absolute dicitur*) pertenece a la misma esencia divina. Las personas divinas no pueden distinguirse una de otra, a no ser que se comporten como relaciones. Estas relaciones resultan del origen del Hijo del Padre y de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Tomás utiliza aquí una idea tomada de la filosofía del ser, a saber, que la relación es una categoría entitativa que no posee un contenido propio (contrariamente a otros accidentes que determinan la sustancia por su contenido). De la relación se dice que todo su ser es el «estar relacionado». Pero las Personas divinas no son como las relaciones en el mundo de las criaturas, sino que son relaciones sub-

³ I Concilio Constantinopolitano: DAMASCENO, J., «*Spiritum Sanctum ex Patre dicimus...; ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus*», *De fide orthodoxia*, I, c. 11.

sistentes, que constituyen el ser divino. Si el Espíritu Santo es distinto del Hijo, lo es solamente por una relación fundada en su procesión del Hijo⁴. Ahora, el Espíritu Santo procede del amor. En nuestro mundo el amor es consiguiente al conocimiento. No queremos una cosa, sino cuando la conocemos. Esto significa que la procesión del Espíritu Santo es consiguiente a la generación del Hijo, en la que el Padre se expresa en su Verbo. Por lo demás, esto se ve también en el hecho de que, cuando diversas cosas resultan de una, siempre hay un cierto orden⁵. Por eso no conviene decir, como lo hacen algunos teólogos de la Iglesia oriental, que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, sino que debemos explicar la relación entre ellos dos. El Padre y el Hijo juntos son un principio del que procede el Espíritu Santo, que es el lazo de amor entre los dos.

Dios cuida de las criaturas según la naturaleza y el género de vida de cada una. Ahora bien, el hombre llega a concebir lo espiritual a partir de lo que es observado por los sentidos. Así la procedencia del Hijo del Padre es de algún modo semejante al nacimiento de un ser humano de sus padres. Mientras que para caracterizar la procesión del Espíritu Santo, que es el fruto del amor del Padre y del Hijo, lo comparamos con la *donación* entre dos personas que se aman.

En las cuestiones siguientes de la *Suma de Teología* no se encuentran otras exposiciones teológicas sobre el Espíritu Santo. El tratado sobre Cristo en la Tercera Parte termina con una exposición de su Ascensión y de su poder judicial (q. 59), para pasar en seguida al estudio de los sacramentos. Pero en la Parte Segunda de la *Suma de Teología*, donde se trata de las leyes del Antiguo Testamento, encontramos observaciones importantes sobre la fiesta de Pentecostés en que se celebra la llegada del Espíritu Santo. Para los judíos esta fiesta es la evocación de la entrega de la Ley a Moisés; para los cristianos es la conmemoración de la llegada del Espíritu Santo.

En la *Summa contra Gentiles*, IV, en los capítulos 15 a 26, Tomás presenta una exposición magnífica de casi todos los tex-

⁴Relaciones de igualdad y de diferencia o de causa y efecto, no son posibles en Dios.

⁵Este argumento se basa en la analogía con lo que se observa en las criaturas.

tos de la Sagrada Biblia sobre el Espíritu Santo y, también, sobre la fe de la Iglesia. El gran número de los textos citados y de las dificultades aducidas se explica por la necesidad de mencionar los sentidos diferentes de la palabra *espíritu* en la Biblia. Hubo también en el siglo tercero un uso de la palabra *πνευμα* en el platonismo medio o neo-platonismo, para significar la tercera hipóstasis⁶, inferior al Uno y al *Noús*, una teoría filosófica que ha conducido a algunos cristianos a considerar al Espíritu Santo como una criatura.

Tomás empieza su exposición citando el testimonio bíblico central de la presencia del Espíritu Santo entre las personas divinas y de su igualdad con el Padre y el Hijo: *Mateo* 28, 19: «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Añade el texto de *Juan* 15, 26: «Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, dará testimonio de mí». Luego Tomás enumera las razones que han hecho pensar a algunos autores que el Espíritu Santo sea una criatura (c. 16); se trata de unos textos del Antiguo Testamento, donde se dice que Dios «crea el espíritu» (en el sentido del viento o del alma humana). Más peso podría tener un argumento tomado de *Juan* 16, 13: «el Espíritu Santo no hablará de sí mismo sino que hablará de lo que oyere»; un texto que parece decir que está al servicio del Padre y que no tiene autoridad propia. Además textos como *Juan* 14, 26 y 15, 16 dicen que el Espíritu Santo es enviado por el Padre o por el Hijo, lo que pareciera indicar una dependencia e inferioridad.

Por otro lado, en algunos lugares se habla del Padre y del Hijo (*Mateo* 11, 27; *Juan* 17, 3; *Rom.* 1,7), pero no se menciona al Espíritu Santo. *Juan* 17, 3: «Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado, Jesucristo». Tampoco se menciona al Espíritu Santo en *Rom.* 1, 7 ni en *1 Cor.* 8,6: «Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede... y un solo Señor Jesucristo». Otros textos parecen atribuir al Espíritu Santo el estar expuesto a un movimiento y, por eso, sería mudable: *Ef.* 4,13: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo» y *Rom.* 8, 23: «El Espíritu aboga por

⁶El Uno, el «*Noús*» y el «*Pneuma*».

nosotros con gemidos inefables». El hereje Arrio objetó contra la divinidad del Espíritu Santo que esta doctrina supondría una doble generación por parte del Padre, lo que le parecía difícil⁷.

En el *Capítulo* 17⁸, Tomás desmonta estos argumentos invocando unos veinticinco textos bíblicos que muestran con evidencia que el Espíritu Santo es Dios, porque somos templos del Espíritu Santo, 1 *Cor.* 6,19: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?». Es el Espíritu Santo que nos santifica, pero santificar es propio de Dios:

- a. La virtud de resucitar y de dar vida, que son operaciones divinas, se atribuyen al Espíritu Santo.
- b. La revelación de los misterios divinos se hace por el Espíritu Santo.
- c. Antes de su Ascensión Jesús promete a sus discípulos que recibirán la virtud del Espíritu Santo y Él se quedaría con ellos, sea donde sea que fuesen, hasta los extremos confines de la tierra.
- d. El Espíritu Santo estará en todas partes y solo Dios es omnipresente.
- e. Los profetas hablaron inspirados por el Espíritu Santo y los convertidos a la fe reciben la adopción gracias a Él⁹, lo que es, evidentemente, una obra divina.

Pero hace falta indicar con mayor precisión cuál sea el ser divino del Espíritu Santo y demostrar que es una *Persona divina* subsistente. Tomás lo hace en el *Capítulo* 18. En varios textos mencionados en los capítulos anteriores se decía que el Espíritu Santo *obra* en nosotros. Ahora obrar es propio de una persona. En otros pasajes del Nuevo Testamento se atribuyen al Espíritu Santo la caridad, la sabiduría y otros dones; siendo la fuente de todas estas perfecciones el Espíritu Santo mismo. Ya no se trata de perfecciones accidentales, sino de lo que es propio de Dios (*Rom.* 5,5; 1 *Cor.*12, 8-11).

Textos como el de *Juan* 16,14 «tomará de lo mío», no puede referirse a la esencia divina, que no procede del Padre, sino solo a la procesión de una persona divina. Además, la Escritura habla del Espíritu Santo como de una «persona». En *Hechos* 13, 2 se señala: «El Espíritu Santo les dijo» y en 15, 26: «El Espíritu de la verdad, que del Padre procede, Él dará testimonio de mí».

⁷Según San Agustín (*De haeres*, 49) esto era una objeción de Arrio: la naturaleza divina se debería comunicar de dos modos.

⁸*Idem*, *Summa contra Gentiles*, IV. Se aplica a todos los «Capítulos» citados más adelante.

⁹*Rom.* 8, 15; *Gal.*, 4, 4.

Leemos también la hermosa frase de San Pablo en 2 *Cor.* 13, 13: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean siempre con vosotros». Al final del capítulo Tomás plantea una dificultad: ¿son lo mismo el Espíritu de Dios y el Espíritu Santo? Debemos afirmarlo como se sostiene en 1 *Cor.* 2, 10 y otros textos en que se confirma que se trata del mismo Espíritu Santo.

En el *Capítulo* 19 leemos que de lo que se ha dicho antes resulta que el Espíritu Santo es subsistente como una persona distinta del Padre y del Hijo; pero es necesario explicar esto. Tomás propone la analogía con el ser humano en cuanto está animado por el espíritu: en un ser dotado de intelecto existe también la voluntad, que se inclina a lo que el intelecto le propone al darle su aprobación. De este acto primero resultan varios actos, pero el acto fundamental es el amor. La voluntad aprueba y quiere también su propia operación y, en particular, el término de su acto, el objeto amado. En Dios la voluntad no es una facultad sino que es la misma esencia de Dios, que es amor. Y este término está presente, porque en el amor lo amado está presente. Así debemos decir que Dios está en su voluntad como lo amado en el amante. Esta presencia no es como un accidente sino que Dios está sustancialmente en su voluntad. Por eso Dios está en su voluntad como amado y su voluntad es su ser.

La Biblia atribuye un gran número de efectos al amor divino con respecto a toda la creación. El amor con el que Dios ama su propia bondad es la causa de la creación de los seres (*Capítulo* 20). Por eso el Espíritu Santo es el principio de la creación: *Salmo* 103, 30: «Envía tu Espíritu y [las cosas] serán creadas». Porque el amor tiene una fuerza motriz y así, lo que se hace en la generación de las criaturas, es atribuido al Espíritu Santo: *Job* 33, 4: «El Espíritu de Dios me hizo»; *Juan* 6,63: «El Espíritu es el que da vida». En el *Capítulo* 21 trata de los efectos atribuidos en la Sagrada Escritura a la operación del Espíritu Santo con respecto a las criaturas racionales. El don de la sabiduría se atribuye al Hijo y el don del amor al Espíritu Santo, aunque son dones comunes a las tres personas.

Tomás añade una observación importante: los efectos divinos en nosotros no solamente empiezan a estar presentes por

un don divino, sino que son mantenidos en su ser, por Dios, cada instante en nosotros. Por eso Dios está presente en los que reciben sus dones. En *Proverbios* 8, 17 leemos: «Amo a los que me aman». Tomás comenta: todo lo que es amado está en el amante y así por su amor, el Espíritu Santo, no solamente Dios está en nosotros, sino que también nosotros estamos en Dios, como se lee en 1 *Juan* 4,16: el que vive en el amor, permanece en Dios y Dios en él. Un amigo comunica lo que piensa a su amigo, porque el amigo es como otro sí mismo (*Juan* 15, 15; 1 *Cor.* 2, 9-10). Así Dios nos hace conocerlo a sí mismo y a su voluntad de salvar a los hombres. Además, cuando nosotros hablamos de Dios y de la redención, es más bien el Espíritu el que habla en nosotros.

Por sus dones, el Espíritu Santo nos configura a sí mismo y nos hace capaces de obrar bien; nos adopta porque nos ama y nos prepara para recibir la herencia celestial (*Rom.* 8, 15). Porque nos ama, cubre nuestros pecados (*Prov.* 10, 12). El perdón de los pecados es efectivamente atribuido al Espíritu Santo (*Juan* 20, 22). Se dice también que el Espíritu Santo nos renueva (*Ef.* 4,23). Resulta de esto que el Espíritu Santo nos da también un gozo espiritual (*Capítulo* 22), porque la presencia de un amigo es causa de deleite; así el reino de Dios es paz y gozo en el Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17). Otro efecto de la amistad es que hace tener los mismos pensamientos que el amigo y guardar sus mandamientos (*Juan* 14, 15). Pero el Espíritu no obra en nosotros como siervos sino como personas libres: somos hijos de Dios por adopción y el Espíritu inclina nuestras voluntades al bien. Lo dice San Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor está la libertad» (2 *Cor.* 3, 17).

El contenido del *Capítulo* 23 es de índole dogmática. Tomás dilucida por qué ha habido concepciones erróneas sobre el Espíritu Santo, diciendo que algunos fueron inducidos al error por el sentido original de la palabra espíritu (viento, aliento). Pero hay que distinguir las frases donde la palabra se refiere al viento o al alma humana, de otras en las que significa una persona divina. Tomás explica que estas frases han de entenderse cuando «no se habla de la persona divina» o que la Biblia, a veces, puede hablar del Padre y del Hijo sin mencionar al

Espíritu Santo. Hay también textos en la Sagrada Escritura que atribuyen metafóricamente emociones humanas a Dios, como el entristecer al Espíritu Santo.

El *Capítulo 24* muestra que el Espíritu Santo procede del Hijo: san Pablo le llama el Espíritu del Hijo en *Gálatas 4, 6*: «Dios nos ha enviado el Espíritu de su Hijo, que grita en nosotros Abba». Las distinciones entre las personas son por relaciones de origen: el Hijo se distingue del Padre por ser engendrado por Él, mientras que el Espíritu Santo procede del amor entre Padre e Hijo. En la Iglesia oriental no se dice que el Espíritu Santo proceda también del Hijo, sino solo del Padre. Tomás presenta varios textos bíblicos para elucidar y demostrar esta verdad. En *Rom. 8, 9*: «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo...»; *Gal. 4, 6*: «Envió Dios el Espíritu de su Hijo...»; *Juan 15, 26*: «el Abogado que yo os enviaré de parte del Padre...». Por medio de un análisis muy penetrante Tomás muestra las implicaciones de *Juan* en 15, 14: «Él me glorificará, porque tomará de lo mío», a saber, que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Atanasio y Cyrilo de Alejandría confirman que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Luego Tomás presenta un argumento teológico: una distinción entre las personas divinas es concebible solamente por la oposición de las relaciones del origen de ellas, lo que sin embargo no implica desigualdad. La relación del Padre al Espíritu Santo no puede ser la de paternidad, porque entonces el Espíritu Santo sería el hijo del Padre y no se distinguiría de Cristo. Se califica esta relación del Padre con el Espíritu Santo como *spiratio*. Y la relación del Hijo al Espíritu Santo se califica como *processio*. «Generación» y *spiratio* no son opuestas y por eso no constituyen dos personas. Tomás añade otras seis consideraciones para confirmar que el Espíritu Santo procede también del Hijo; es una cuestión importante dado que muchos teólogos de la Iglesia ortodoxa no lo admiten.

En el *Capítulo 25* trata del mismo punto, pero desvirtuando los argumentos de los adversarios. Algunos advierten que la Sagrada Escritura dice solamente que el Espíritu Santo procede del Padre (*Juan 15,26*). Pero la objeción no vale, porque en Dios lo que se dice del Padre, vale también para el Hijo, con tal

que no sea lo que es exclusivamente propio al Padre. Además, se comprende la omisión del Espíritu Santo en este pasaje, porque Cristo suele referir todo al Padre, de quien ha recibido todo lo que posee.

A la pregunta de cuál es para santo Tomás la importancia y el rol del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, encontramos una respuesta detallada en los comentarios sobre las Cartas de san Pablo y sobre los Evangelios según san Mateo y san Juan. El evangelista Mateo narra el bautismo de Cristo en el Jordán: cuando salió del agua, vio abrirse los cielos y al Espíritu de Dios descender como una paloma y venir sobre Él. Tomás comenta que esta paloma era un signo visible para Jesús y las personas presentes, que indicó la presencia y acción del Espíritu Santo, como la llama de fuego en medio de una zarza fue un signo visible del ser eterno, espiritual e inmutable de Dios. ¿Por qué una paloma? En primer lugar por causa del simbolismo del amor: la paloma es un ave mansa y es un símbolo de sencillez y de inocencia, de modo que Jesús podía decir a sus discípulos que debían ser sencillos como palomas (*Mat.* 10, 16). El cantar de una paloma es más bien un suspirar: así el hombre debe gemir por sus pecados, como dice el profeta *Nahum* 2, 7: «... sus servidoras lloran y gimen como palomas». Por fin, la paloma es también un símbolo de fertilidad, de modo que la Ley Antigua prescribía que al consagrar a un niño varón a Dios en el templo, los padres debían ofrecer un par de tórtolas¹⁰.

En cuanto a las referencias al Espíritu Santo en el comentario de santo Tomás sobre las *Cartas* de san Pablo hago hincapié en el comentario del Capítulo 8 de la *Carta a los Romanos*, donde san Pablo habla de la ley del espíritu de vida que nos libra del pecado y de la muerte. Se pueden entender estas palabras como refiriéndose al Espíritu Santo, dice Tomás. Porque la ley del espíritu, es decir, del Espíritu Santo, es la causa de la vida cristiana que libra al hombre del pecado y de la muerte¹¹. Las leyes civiles persiguen el objetivo de conducir a los ciudadanos a comportarse bien, pero se limitan a la publicación de ordenanzas. El Espíritu Santo, al contrario, no solamente ins-

¹⁰ *Super Evang. Matthaei*, 3, n. 300.

truye nuestro entendimiento sobre lo que debemos hacer, sino que mueve también nuestra voluntad a cumplirlo.

Santo Tomás añade que la expresión «la ley del espíritu» se puede también considerar como el efecto del Espíritu Santo, es decir, como la fe que es activa por el amor. En el Nuevo Testamento, la Ley del Espíritu se llama la Ley Nueva, porque significa o bien el Espíritu Santo mismo, o bien en cuanto obra en nuestros corazones. La Nueva Ley nos libra de la inclinación al pecado.

También en este Capítulo 8 San Pablo escribe que no sabemos pedir lo que nos conviene, pero que el Espíritu Santo aboga por nosotros. Tomás comenta que sabemos que hay que pedir a Dios en general, pero no sabemos en casos concretos lo que nos conviene, no obstante el Espíritu Santo nos hace orar inspirándonos deseos justos¹².

Quien estudia el rol del Espíritu Santo en la Iglesia y en la vida cristiana, encuentra en el *Comentario super Evangelium S. Ioannis* textos importantes. Allí, Tomás menciona casi 600 veces al Espíritu Santo y su misión. Ya en su exposición del Prólogo del Evangelio, Tomás explica la frase «lleno de gracia y de verdad» (*Juan*, 1, 14) con una referencia a los dones del Espíritu Santo¹³. La plenitud de gracia del Verbo Encarnado de la que habla San Juan significa efectivamente estos dones. En su comentario Tomás habla también de los frutos del Espíritu Santo.

En la entrevista nocturna con Nicodemo Jesús habla de «un nacer en el Espíritu» y compara el modo de intervenir del Espíritu con el viento. Santo Tomás comenta: la comparación indica el *poder*, porque viene y va cuando quiere; indica la dirección (*indicium*), y oímos su voz en nuestra conciencia y también en las palabras y las enseñanzas que nos llegan desde fuera de nosotros. Muchas cosas permanecen escondidas por la manera en la que el Espíritu nos conduce, así como tampoco sabemos de dónde viene el viento. Los que nacieron del

¹¹ *Super Epist. ad Romanos*, c.8, n. 601 vv.

¹² *Ibidem*, c. 8, 690-693.

¹³ *Super Evang. Ioan.*, c.1, les 8 (con una referencia a Isaías 11,1).

Espíritu Santo se sienten libres, dice san Pablo, porque donde está el Espíritu hay libertad¹⁴.

En su exposición del cuarto capítulo del Evangelio, Tomás pone de relieve otra vez que el Espíritu Santo es una fuente inagotable de la cual dimanan todas las gracias. En la tercera lección Tomás nos da una exposición teológica de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Los apóstoles no comprendían lo que Jesús había dicho en su discurso eucarístico, porque el Espíritu Santo todavía no se había dado (*Juan 7, 39*), porque Él mismo vendría solamente después de la resurrección de Jesús y apartaría los corazones de la gente del amor del mundo.

En el comentario de Tomás sobre los discursos de Jesús durante la Última Cena leemos también una exposición importante sobre el Espíritu Santo: Jesús promete a los apóstoles la asistencia de un abogado, el Espíritu, que el Padre les mandará y que se quedará siempre con ellos. Nadie puede amar a Dios si no ha recibido el Espíritu del amor. Este hará posible que los Apóstoles entiendan todo lo que Jesús había enseñado. El Hijo nos ha traído la doctrina, el Espíritu actúa sobre nosotros para que seamos capaces de aceptarla. Tomás subraya que es el Espíritu Santo quien conduce a los hombres a la fe. Si el Espíritu Santo no está presente en el corazón de quienes escuchan el mensaje de los apóstoles, los mensajeros predicán en balde¹⁵.

En su comentario de *Juan 15*, lección 5, Tomás presenta una descripción de los frutos del Espíritu Santo, es decir: sabiduría, mansedumbre (*suavitas*), gozo, consolación y paz. Jesús dice que enviará al Consolador desde del Padre; el Espíritu Santo nos visitará de un modo nuevo y hará de nosotros su templo por la gracia y dará testimonio: (a) instruyendo a los discípulos, de modo que (b) ellos hagan circular la doctrina entre los que creen en Cristo y (c) abriendo los corazones de los oyentes. Jesús dice que debe irse a fin de que el Abogado pueda venir (*Juan 16, 7*). ¿Por qué debía irse? Por su Pasión y su Resurrección debía salvar a los hombres, pero después volverá invisiblemente junto con el Espíritu Santo.

¹⁴ *L.c.*, c. 3, l. 2.

¹⁵ *L.c.*, c. 14, l. 6.

Tomás enumera los efectos de la llegada del Espíritu Santo, que es develar los pecados del mundo y la injusticia, como también el juicio que amenaza al mundo. El Espíritu Santo entra en nuestros corazones sin ser visto y mostrará que los hombres pecan si no creen en Cristo. Los discípulos deben todavía aprender mucho, pero el Espíritu Santo les enseñará interiormente. Tomás explica el sentido del versículo 16, 15: «Tomará de lo mío», como diciendo que el Espíritu Santo tiene el mismo ser divino que Cristo.

El último texto, con una referencia al Espíritu Santo en el Evangelio según San Juan, se encuentra en el pasaje de la pesca milagrosa (c. 21). Siguiendo a los Padres, Tomás lee en un sentido espiritual el número 153 de los peces. Subraya el lugar central del número 7, que significa los siete dones del Espíritu Santo ($7 \times 7 + 1 = 50$. $3 \times 50 + 3 = 153$).

2. Los dones del Espíritu Santo

El domingo de Pentecostés se conmemora el descenso del Espíritu Santo sobre los Apóstoles, 50 días después de la Resurrección de Cristo. Israel, por su parte, recordaba 50 días después de la Pascua la entrega de la Ley al pueblo judío, pero para los cristianos es la celebración de la llegada del Espíritu Santo y el día en el que la Iglesia entró públicamente en el mundo porque «le había sido dada la ley del Espíritu de la vida»¹⁶. Para captar mejor el sentido de esta fiesta es preciso considerar la naturaleza propia de la misión del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo debe conducir a su término lo que Jesús había empezado. Por analogía con lo que pasó en la creación del primer hombre, en que Dios hizo antes el cuerpo del primer hombre y luego le insufló la vida, así el Espíritu Santo da vida a lo que Jesús había fundado y lo hace florecer. Durante su vida pública Jesús ha reunido a discípulos alrededor de sí y nombrado a algunos de ellos apóstoles. Prometió enviarles el Espíritu Santo, que les recordaría todo lo que les había enseñado y les daría la fuerza para llevar a cabo su tarea. El Espíritu Santo animará también a la Iglesia porque es el alma del Cuerpo místico.

¹⁶ *Summa Theologiae*, I-II, 102, 4 ad 10; 103, 3 ad 4.

La palabra Pentecostés viene del griego y significa 50, es decir $7 \times 7 + 1$, e indica perfección y cumplimiento. En ese día, siete semanas después de Pascua, los judíos celebraban una fiesta de agradecimiento por la cosecha que estaba madurando. Conmemoraban, igualmente, la alianza con Dios concluida en el monte Sinaí. Desgraciadamente, repetidas veces violaron esta alianza y fueron infieles. Nadie ha sentido esta infidelidad más que los profetas. El Dios poderoso ya no estaba con su pueblo. Los profetas volvieron su mirada hacia el futuro y veían la aparición de una nueva era mesiánica, una primavera nueva de gracias para el resto purificado de Israel. Por el don del Espíritu Santo serían capaces de cumplir la voluntad divina: «He aquí que vienen días —oráculo de Yahvé— en que yo haré una alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres cuando los saqué de la tierra de Egipto... Porque esta será la alianza que Yo haré con la casa de Israel después de aquellos días. Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*Jeremías*, 31, 31).

Lo que el profeta predijo para el tiempo final, se realizó el día de Pentecostés. Cuando los apóstoles estaban reunidos con María en Jerusalén oyeron un viento tempestuoso y por encima de sus cabezas aparecieron lenguas de fuego. El viento es algo misterioso: no podemos verlo, pero lo oímos. No sabemos de dónde viene ni adónde va. Es un símbolo de la operación divina en nuestro interior: no vemos a Dios, pero nos mueve. El fuego es también un símbolo del poder de Dios y de su ser espiritual. Entonces los apóstoles salieron y empezaron a hablar con fuerza y sabiduría. Lo más sorprendente era que numerosos extranjeros, que habían ido a Jerusalén en ocasión de las fiestas, les oían hablar en su propio idioma. La larga lista de países mencionados por Lucas en *Los hechos*, 2, 5 recuerda la dispersión de los hombres en naciones diversas en ocasión de la construcción de la torre de Babel y la promesa de una futura unidad.

Con la llegada del Espíritu Santo se culminó la redención por Jesús; una fuerza nueva fue dada a los apóstoles. La Iglesia se organiza. Dios viene a nosotros y está en los corazones de los fieles como el Abogado. Ayuda a los padres en su difícil

tarea de la educación de sus hijos; da a los cristianos la fuerza para practicar la caridad; llama a los jóvenes a entregarse al ministerio sacerdotal o a la vida consagrada. El Espíritu Santo da la fuerza a los confesores y mártires de profesar heroicamente la fe y ser fieles hasta la muerte. Guía al Papa y a los obispos en el gobierno de la Iglesia. Ya no pueden pensar los cristianos en sí mismos sin pensar en Dios. Formamos una comunidad con todos los fieles, con los vivos, los ángeles y los cristianos ya muertos.

El Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, al que podemos llamar Padre e invocar con confianza. Nos asiste con sus **Dones**¹⁷. En su *Carta a los Romanos*, San Pablo da una descripción ardorosa de la obra del Espíritu Santo en nosotros. Mientras que en la época del Antiguo Testamento los judíos estaban agobiados por las numerosas prescripciones y faltaban a sus obligaciones en muchos terrenos de la vida, los cristianos vivían en una situación del todo nueva. Como una mujer recién casada cumple sus tareas con amor y alegría, así nosotros, guiados e inspirados por el Espíritu Santo, podemos cumplir nuestros deberes cristianos sin dificultad. El Espíritu Santo transforma las prescripciones en el mandamiento del amor. En todas partes suscita a santos, realiza nuestra unión con Dios y hace que nuestro amor se extienda también a otros. A lo largo de los siglos la caridad cristiana ha sido un efecto espléndido de la gracia del Espíritu Santo, cuya ayuda y asistencia toman la forma de lo que se llama los dones del Espíritu Santo.

La expresión «los dones del Espíritu Santo» remonta al texto del profeta *Isaías*, 11, 1-3: «Sobre Él reposará el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé». San Lucas nos cuenta que al principio de su vida pública, un sábado, Jesús tomó la palabra en la sinagoga de Nazaret y leyó el texto de *Isaías* «El Espíritu del Señor está sobre mí» (*Isaías* 61,1-2), como un resumen del pasaje de

¹⁷En la *Suma de Teología*, I-II, q. 68, Tomás trata de la diferencia entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo y determina su carácter ontológico como un cierto *habitus* por el que el cristiano es capacitado para seguir fácilmente y sin tardanza las inspiraciones del Espíritu Santo.

Isaías 11, 1-3. Lo que se llama en el texto citado el espíritu de sabiduría, de inteligencia, etc., recibió en la tradición posterior el nombre de **Dones del Espíritu Santo**. Con este nombre se pone de relieve la fuerza motriz del Espíritu Santo. Desde luego, somos responsables de lo que hacemos, pero pedimos que Dios nos mueva. En la tradición teológica, en particular en los *Moralia*, I, c. 12 de san Gregorio Magno, estos dones son considerados como la coronación de las virtudes infusas.

En la segunda parte de la *Suma de Teología* de Santo Tomás (ST I -II), el estudio de las virtudes en general ocupa una posición central, de la cuestión 49 sobre los hábitos hasta la cuestión 67, y a estas reflexiones les sigue la cuestión 68 en la que trata de los dones del Espíritu Santo. ¿Cómo se distinguen los dones de las virtudes? Tanto las virtudes como los dones perfeccionan al hombre en vista del obrar bien. Para determinar lo que es propio de los dones debemos seguir el modo de hablar de la Sagrada Escritura que se refiere a ellos como *spiritus*, por ejemplo el espíritu de sabiduría, el espíritu de inteligencia, etc. Los dones están en nosotros por una inspiración divina, es decir, por una moción proveniente de fuera. Ahora, hay un doble principio que nos mueve, la razón dentro de nosotros y otro desde fuera: Dios. Para recibir esta moción desde fuera hace falta tener una disposición respecto a ella que permita recibirla.

Las virtudes humanas nos perfeccionan respecto a nuestras acciones ordenadas por la razón, pero para recibir la moción divina especial necesitamos disposiciones especiales que se llaman los dones, que nos preparan a ser movidos por Dios. Santo Tomás explica que, para alcanzar nuestro fin sobrenatural, las virtudes infusas no nos determinan a tal punto que ya no sea necesaria la moción especial del Espíritu Santo. En el *Salmo* 142, 10 leemos: «Tu Espíritu es bueno, me guía por tierra llana», es decir, a nuestro destino celestial. Los dones son las disposiciones o hábitos por los que el hombre obedece prontamente al Espíritu Santo. En todas nuestras potencias, que son principios de nuestra acciones, están también los dones, como la sabiduría en la razón especulativa, la ciencia en la razón práctica; en el apetito, en cuanto referido a otros, la piedad y, respecto a nosotros mismos, la fortaleza y, en relación con los

deleites, el temor. Las tres virtudes teologales constituyen nuestra unión con Dios y por eso son exigidas como presupuestos para la adquisición de los dones, como las raíces de ellos¹⁸. Los dones están relacionados los unos con los otros por la caridad. Quien tiene la virtud de la caridad posee también los dones.

En la *Suma de Teología* II-II, tratando de la virtudes teologales y morales, Tomás considera el modo en el que la moción del Espíritu Santo se realiza en una virtud particular. Estudia en primer lugar la fe. La particularidad de esta virtud teologal es que dos dones están relacionados con ella: el don de inteligencia y el don de ciencia. El intelecto trata de alcanzar un conocimiento íntimo de su objeto (por ejemplo, de la esencia de las cosas velada por los accidentes), pero su fuerza de penetración es limitada. La luz sobrenatural del don de inteligencia ayuda a penetrar en el conocimiento de lo que excede el conocimiento natural. No podemos conocer directamente los objetos centrales de la fe, como los misterios de la Trinidad y de la Encarnación del Hijo de Dios, pero comprobamos que lo que conocemos del mundo no contradice la fe. El don de inteligencia concierne al objeto de la fe, lo ordena, aunque no llega a saber lo que Dios es. El don de ciencia no es discursivo sino que da un juicio cierto sobre las cosas naturales que no pertenecen a la fe¹⁹.

Tomás conecta el don del temor de Dios con la virtud teológica de la esperanza. Se trata del así llamado temor filial por el que se huye de cometer pecados. Este temor es un efecto de la caridad. Cita *el Salmo* 110, 10: «El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé». El don de la sabiduría junto a la caridad, nos permite juzgar y ordenar todo según Dios y el orden establecido por Él²⁰. La caridad sobrenatural nos da una cierta connaturalidad con Dios, pero es el don de sabiduría, que reside en el intelecto, el que nos conduce a conocer mejor lo que creemos, dándonos una cierta unión con ello y un gozo interior por la experiencia de la belleza de los misterios de la fe. Este don no sólo considera lo revelado, sino que juzga también los actos humanos.

¹⁸ I-II, 68, 8.

¹⁹ II-II, 9, 2.

²⁰ II-II, 45.

El don de consejo se añade a la virtud de la prudencia: «Inseguros son los pensamientos de los mortales y nuestros cálculos muy aventurados»²¹ y por eso necesitamos una ayuda de parte de Dios. Este don perfecciona la prudencia²². A primera vista sorprende que Tomás asocie el don de piedad con la virtud de la justicia²³. Los dones son disposiciones que nos hacen receptivos a las inspiraciones del Espíritu Santo, de modo que vivenciamos un afecto filial respecto a Dios. La virtud de religión nos hace cumplir nuestro deber de sumisión a nuestro Creador; el don de piedad nos mueve a venerar a Dios como nuestro Padre. Conciérne también a nuestra simpatía para con todos los hombres en cuanto que pertenecen a Dios. La virtud cardinal de la fortaleza hace que no desistamos del bien por causa de las dificultades que van surgiendo. El don de fortaleza nos mueve a terminar lo que hemos emprendido y a superar los peligros que se presentan o nos amenazan²⁴.

Las virtudes humanas se adquieren por la repetición de los actos correspondientes, pero con los dones es diferente: son mociones invisibles que vienen de fuera. Santa Teresa de Ávila aclara la diferencia con una comparación: navegar remando en un barco impone esfuerzos, pero si un viento favorable sopla, el barco se mueve velozmente y con facilidad. Aunque los dones están siempre presentes en las personas que viven en la gracia divina, es necesaria una ayuda divina especial en circunstancias difíciles: por ejemplo, cuando hemos de tomar decisiones difíciles sin poder abarcar todas las implicaciones.

3. Los carismas

Los dones del Espíritu Santo que hemos considerado son un regalo que hace que las virtudes funcionen de un modo nuevo. Es un modo de funcionar que excede lo que podemos hacer por nuestras propias fuerzas. Sin embargo, obrar según los dones del Espíritu Santo está en el plan de la vida humana ordinaria y

²¹ *Sabiduría*, 9, 4.

²² *II-II*, 52.

²³ *II-II*, 121, 1.

²⁴ *II-II*, 139.

no produce en nosotros acciones excepcionales. El don de intelecto, por ejemplo, nos da una comprensión más profunda de la fe, pero no nos proporciona una revelación de parte de Dios.

Ahora, junto a estos dones del Espíritu Santo, que son la coronación de las virtudes, hay dones excepcionales que se llaman carismas²⁵. Son gracias especiales que permiten a algunos cristianos poder hacer lo que está fuera de lo común: por ejemplo, sanar a enfermos, predecir el porvenir, hablar otros idiomas. Tomás trata de estos dones bajo el título de gracias o dones dados gratuitamente, enumerando los siguientes: la profecía, el éxtasis, la gracia de hablar lenguas desconocidas y el don de obrar milagros²⁶. En el Antiguo Testamento se encuentran precisiones de estos dones excepcionales en *Deuteronomio* 18, 1-14 y en *Isaías* 28, 11, donde se lee que en el tiempo del Mesías los mensajeros de la fe hablarán en los idiomas de sus oyentes. El profeta *Joel* (2, 28) escribe que Dios obrará milagros en sus fieles en la era del Mesías, lo que ocurrió en Pentecostés. Así, San Pedro se refirió al profeta Joel: «Acontecerá entonces que derramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas y vuestros adolescentes tendrán visiones y vuestros ancianos revelaciones en sueños, y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días, y profetizarán» (*Hechos*, 2, 17-18). Pedro añadió que todo el que invocare el nombre del Señor se salvará. En el capítulo 8 de los *Hechos* leemos que estos dones excepcionales fueron dados también a personas en Samaria.

En su *Primera Carta a los Corintios*, c. 12, san Pablo menciona estos carismas especiales. Escribe que a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para la utilidad común. Tomás comenta que no hay ninguno en la Iglesia que no reciba de una u otra manera algo de la gracia del Espíritu Santo²⁷. Los carismas muestran que el Espíritu Santo está con la Iglesia y con la persona carismática. Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Los dones son para el bien común y

²⁵ Cfr. *S. Th. II-II*, q. 176 y ss.

²⁶ *II-II*, qq. 171-178.

²⁷ *Super I Cor.*, c. 12, n. 725.

nadie puede preciarse del don que ha recibido²⁸. En la época apostólica estos dones eran frecuentes y su función era doble: a) la Iglesia era muy joven y muchas cosas en la administración de los sacramentos, la doctrina y las funciones eclesíásticas todavía no habían sido determinadas claramente. Los carismas tenían una fuerza extraordinaria y eran una prueba de la presencia animadora del Espíritu Santo. b) Para la gente que estaba todavía fuera de la Iglesia eran un signo de la presencia divina en los cristianos y contribuían al éxito del apostolado misionero. En los siglos posteriores se habla poco de estos carismas, pero los encontramos en la vida de algunos santos como don Bosco, el Padre Pío, el santo Cura de Ars. San Carolo Houben en su apostolado en Dublín en el siglo XIX irradiaba a veces una fuerza particular, de modo que enfermos que le tocaron fueron curados.

Ciertos fenómenos místicos pueden contarse también entre los carismas, como el éxtasis, la levitación, etc. Del Padre Pío se dice que podía leer en el interior de las almas.

4. Los frutos del Espíritu Santo

En las páginas precedentes hemos tratado de la presencia animadora del Espíritu Santo que nos llena de su fuerza motora y de su amor. En la tradición teológica se habla de los frutos del Espíritu Santo. Un fruto es lo que una planta o un árbol produce, es bueno para comer, delicioso, aromático. En la vida espiritual los frutos son nuestra intimidad con Dios, las buenas obras que hacemos²⁹. En el lenguaje de todos los días se emplea la expresión «los frutos de nuestro trabajo». Quienes han trabajado mucho pueden en su vejez disfrutar de los frutos de su trabajo; pero hay también casos en los que circunstancias especiales favorables permiten a las personas el disfrutar.

Algo semejante sucede en la vida de la gracia. Cuando el Espíritu nos conduce, nuestro trabajo produce frutos sobrenaturales. En su *Carta a los Gálatas*, 5, 22 san Pablo menciona como frutos del Espíritu la caridad, el gozo, la paz, la longani-

²⁸ Cfr. *S.T. II-II*, 171-175.

²⁹ *S.Th. I-II*, q. 70.

midad, la afabilidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la templanza. En su comentario de este pasaje Santo Tomás explica que la palabra «fruto» significa tanto lo que alcanzamos por nuestro propio trabajo y celo, como lo que resulta naturalmente, como las frutas de un árbol. Los frutos del Espíritu Santo lo son en este segundo sentido y son deliciosos. Tomás se refiere al *Cantar de los Cantares*, 2, 3: «Su fruto es dulce a mi paladar».

Podemos ilustrarlo de esta manera: si amamos y sentimos este amor, estamos alegres, porque la alegría es un efecto del amor. Si nuestro gozo es completo, nuestro corazón está en paz. Cuando nuestro corazón, movido por el Espíritu Santo, tiende a Dios, ya no somos atraídos por deseos mundanos y ya no fluctuamos entre varios objetos, sino que vivimos junto a Dios. Por el amor del Espíritu Santo estamos bien dispuestos respecto al prójimo. Por eso san Pablo habla de indulgencia, bondad y benevolencia. Mansedumbre quiere decir que soportamos las desilusiones que nos son infligidas por otros y no obstante los tratamos con benevolencia. Por fin, el Espíritu Santo obra en nosotros y hace que nos conduzcamos modestamente y sin apegarnos a las cosas materiales, que seamos castos y quedemos lejos de todo lo que podría entristecer al Espíritu Santo en nosotros. Se ve lo bella que resulta la vida cristiana si vivimos según las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Los himnos *Veni Creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus* ilustran lo que obra el Espíritu Santo en los cristianos y la necesidad de invocar su ayuda.

5. La Ley Nueva (*Lex nova*) como la gracia del Espíritu Santo

Entre los temas teológicos, de los que santo Tomás ha renovado el estudio, ocupa una posición importante el de la Ley de la Nueva Alianza que reemplazó al Antiguo Testamento. Al final de la Edad Media y en los siglos siguientes, cuando el individualismo empezó a imponerse, la teología moral se concentró en el tema de la relación del individuo cristiano con los mandamientos de Dios. Un problema central concernía discernir si en un caso particular uno está obligado a obedecer la ley. La así

llamada casuística estudiaba hasta los pequeños detalles de los casos particulares. Así vieron la luz los sistemas de teología moral del probabilismo (de lo simplemente probable), del probabiliorismo (de la opinión más probable) y del rigorismo. En el siglo XX después del Concilio del Vaticano II este modo de afrontar los problemas ha desaparecido en gran parte. Algunos autores trataban de recorrer nuevas vías de solución, por ejemplo, introduciendo el método de la proporción entre los bienes (*Güterabwegung*) o la solución de la pre-moralidad de nuestros actos que, por la intención, devendrían actos morales. La encíclica *Veritatis splendor* descartó varias de estas tendencias.

El tratado de santo Tomás sobre la ley puede ayudarnos a ver mejor la importancia del tema. Tomás define la ley como un orden o un dictamen establecido a través de la razón por la persona encargada del bien de la comunidad y que está dispuesto hacia el bien común (*bonum commune*). El fin de la ley es hacer de los miembros de la comunidad ciudadanos buenos y virtuosos. Tomás distingue entre la ley eterna, la ley natural y la ley civil positiva. En el terreno de la revelación divina tenemos la ley divina positiva, tanto la Ley de la Antigua Alianza como la Ley del Nuevo Testamento.

Mientras que la utilidad y la necesidad de la ley civil resultan evidentes, la cuestión se plantea si es necesaria para el hombre una ley positiva divina. La respuesta es simple: el objeto final del cristiano —la vida con Dios y su visión— excede las fuerzas naturales y el horizonte del hombre. Por eso necesita indicaciones sobre el camino que debe seguir y lo que debe hacer, tanto más cuanto que es proclive a equivocarse. Las leyes humanas regulan la conducta exterior del hombre, pero no su modo de pensar y sus sentimientos, que son de la máxima importancia para una vida según las virtudes. La Ley Antigua, que fue dada a Israel —los Diez Mandamientos—, es conforme a lo que la razón recta dicta en cuanto a la conducta básica en la sociedad humana, pero no da la fuerza para observarlos. Para esto se necesita la gracia del Espíritu Santo que Cristo ha merecido por su pasión y su muerte. Siendo que el sacrificio de Cristo substituyó los sacrificios y los servicios en el templo del Antiguo Testamento, la Ley Antigua también ha

sido reemplazada. En relación con esto Tomás cita la frase de la *Carta a los Hebreos*, 7, 12: « Mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la ley».

El centro de la nueva Ley es el sacrificio de Cristo, como el acto de amor más sublime. Así el amor deviene el fundamento y la fuente de la vida cristiana. Por consiguiente, la Nueva Ley debe fundarse totalmente en el amor. La Ley Antigua concernía sobre todo al bienestar en este mundo y a los bienes terrestres y ordenaba sobre todo los actos externos. La Ley Nueva, en cambio, concierne a bienes espirituales y se refiere a la vida interior de los cristianos. El fin de la Ley Antigua era el llevar a Israel a la obediencia de la voluntad divina, lo que hacía sobre todo amenazado con castigos. La Ley Nueva, por el contrario, conduce a los cristianos a cumplir la voluntad divina por amor, un amor que es derramado en sus corazones por el Espíritu Santo³⁰. La Ley Nueva estaba implícitamente contenida en el Antiguo Testamento (*sub figura*), tanto en cuanto a las verdades que se debían creer (*credenda*) como respecto a las prescripciones morales que, en sus artículos principales (*quoad substantiam*), ya estaban presentes en la Ley Antigua³¹.

En relación con la índole de la Ley Nueva Tomás escribe que la naturaleza de las cosas se determina por lo que es más importante en ellas. Basándose en la *Carta a los Romanos*, Tomás escribe que lo más importante en la Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo, que es dada a los que creen en Cristo. Ahora, San Pablo dice que esta gracia es una ley. Por ejemplo, en *Romanos* 8, 2 se lee: «la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte». San Agustín, por su parte, pone de relieve que la ley de la fe cristiana está escrita en los corazones de los fieles y no ya en tablas de piedra. La ley divina, ínsita en los corazones de los creyentes, no es otra cosa que la presencia del Espíritu Santo³². La Ley Nueva comprende cosas que disponen a la gracia del Espíritu Santo y otras que hacen que conduzcamos una vida según el

³⁰ *S Th I-II*, 91, 5: «*Lex nova facit hoc per amorem qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi quae in nova lege confertur*».

³¹ *S Th I-II*, 107, 3 ad 1.

³² *De spiritu et littera*.

Espíritu Santo. Los escritos del Nuevo Testamento y la doctrina de la fe son instrumentos que nos disponen a recibir la gracia del Espíritu Santo, o nos dan indicaciones de cómo servirnos de ella. Nos invitan a dar menos importancia a los asuntos del mundo, para recibir una parte mayor de la gracia de Cristo.

A la cuestión de por qué la Ley Nueva ha sido dada tan tarde en la historia, Tomás responde que depende del sacrificio de Cristo que ofreció su vida en la cruz. Además, lo más perfecto es precedido por lo menos perfecto. Por otra parte, después de pecar, el hombre reconoce más fácilmente su debilidad y reconoce la necesidad de la gracia. Para recibir realmente la Ley Nueva los hombres debían reconocer antes su propia insuficiencia y su falta de virtud³³. ¿Conservará la Ley Nueva su validez o aparecerá todavía otra época, como anunciaba Joaquín de Fiore? La respuesta de Tomás es la siguiente: ninguna época es más perfecta que la de Cristo. Es verdad que la gracia del Espíritu Santo es poseída más perfectamente por unos que por otros, pero no hay ninguna necesidad de una nueva era del Espíritu Santo, como predicaba Joaquín, porque la Ley Nueva es tanto de Cristo como del Espíritu Santo.

El Antiguo Testamento tenía la misma finalidad que el Nuevo, es decir subordinar los hombres a Dios; si la Ley Antigua tenía una función de preparación, la Nueva es la ley de la perfección por ser la ley del amor. Además, completa lo que faltaba al Antiguo Testamento: concierne a los actos interiores y trata de obtener la perfección moral de los cristianos. La Ley Nueva tiene muchas menos prescripciones que la Antigua, pero en cuanto prohíbe ciertos actos interiores, su observación es más difícil, aunque para los que aman a Dios, es fácil³⁴.

Porque san Pablo escribe que donde está el Espíritu hay libertad³⁵, se podría pensar que la Ley Nueva permite una libertad total, sin exigir ningún acto externo, como, por ejemplo, en cuanto a la recepción de los sacramentos. Tomás responde que es verdad que lo esencial de la Ley Nueva consiste en la gracia del Espíritu Santo, que obra por el amor pero, siendo nosotros

³³ *In Epist. ad Galatas*, c. 4, les 7.

³⁴ *S Th I-II*, 107, 4 «... *non sunt gravia amanti*».

³⁵ *2 Cor.* 3,17.

hombres y habiendo merecido Jesús en su vida terrestre esta gracia por nosotros, ella nos es dada por ciertos actos exteriores como, por ejemplo, por los sacramentos.

La gracia del Espíritu Santo es como un hábito dentro de nosotros, de modo que cumplir la voluntad divina es como seguir una segunda naturaleza con facilidad y gozo. Ayudados por esta gracia interior, sometemos nuestro cuerpo al espíritu y ejecutamos actos externos conformes al espíritu. Tomás subraya que la gracia que el Espíritu Santo nos da llega a ser un estado interior y así nos ayuda a actuar espontáneamente según las inspiraciones del Espíritu Santo. Por esta razón la Ley Nueva se llama «ley de la libertad» porque nos hace capaces de obrar en conformidad con las inspiraciones del Espíritu Santo *ex interiori instinctu*. Un gran número de tareas y de acciones que cumplimos no tienen una relación directa con la fe, de modo que somos libres para decidir lo que vamos a hacer según lo que es mejor en nuestra situación. Por eso la Ley Nueva se llama ley de la libertad (*lex libertatis*).

En su comentario a la *Carta a los Gálatas* Tomás escribe detalladamente sobre el Espíritu Santo como la fuerza que anima la vida cristiana. Al contrario de los judíos, los Gálatas no pertenecían al pueblo de Dios por nacimiento, pero por el Espíritu Santo fueron incorporados a la comunidad cristiana. El primer efecto del Espíritu Santo es que llena de amor los corazones de los cristianos³⁶. La conversión de los Gálatas es un testimonio de la obra y de la ayuda del Espíritu a la Iglesia de todos los tiempos.

³⁶ *Ad Gal.*, c. 4, les 3.

Notas
y
comentarios

HERIBERT BOEDER (†)

Alemania

El mandamiento supremo. Una provocación.¹

Parece seguir teniendo siempre la firmeza inquebrantable de algo comprensible de suyo y, además, ampliamente reconocido, el mandamiento del amor de la así llamada Biblia; en su desdoblamiento acostumbrado, es decir, como amor a Dios y al prójimo. En tal mandamiento estaba cabalmente determinado quién se suponía que era ese «Dios», a saber, el Dios del pueblo de Israel, esto es, el de Abraham, el de Isaac y el de Jacob; y de tal suerte también el «prójimo» estaba determinado de un modo suficiente, en cuanto miembro del pueblo. Precisamente a estos dos términos el antiguo mandamiento apela de manera perentoria.

Desde hace largo tiempo obliga, así parece, sin restricción en el sentido de la descendencia, sin ninguna limitación de carácter étnico. Aun cuando en el hoy de la submodernidad aquel Dios absolutamente determinado, un «este» como sujeto de la predicación, se haya oscurecido, el otro término parece seguir siendo algo conocido; si ya no como «el prójimo», sí cuando menos como un caso de lo «social» en general y de sus

¹ La presente traducción de Lelia Profili Vignoni y Gonzalo Rodríguez (Universidad Nacional de Cuyo) –revisión: Martín Zubiria (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET)– ha sido realizada a partir de un texto que puede considerarse inédito; el original alemán –*Das höchste Gebot*– sólo circuló en una edición privada de 60 ejemplares impresos en Londres (*Evergreen Press by John Grice*) en el año 2010. En relación con el tema de la nota pueden verse, del autor, los siguientes trabajos en español: «Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento» (1988), «El presente de la *sapientia* cristiana en la esfera del Lenguaje» (1997), «Paradojas divinas» (1999) y «La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad» (2007), todos en: Heribert Boeder, *Topología de la Metafísica: la Época Media*, trad., introd. y notas de M. Zubiria, Navarra, EUNSA 2009.

derechos ante cada cual; solo así llega a ser uno de los nuestros. Incluso si un Dios semejante es a tal punto «el otro» que la imposibilidad de conocerlo se vuelve algo enteramente anodino. Aquellos dos términos se corresponden de algún modo según una vieja costumbre; aun cuando ello ya no sea válido.

Esto resulta manifiesto en la versión de aquel mandamiento dada por Samuel Beckett, tan decididamente actual que puede pasar por alto a «Dios». ¿No debe esto traducirse, por lo que atañe al momento del «prójimo», en una relación de otra índole, que se haga valer sin embargo hasta en lo escondido? En efecto; pues ella, entre los hombres contemporáneos, es de un modo siempre primario la relación con el «otro» no con una «persona» que, por su parte, también ha palidecido hasta no ser más que un yo.

Ama a tu prójimo como a ti mismo ¿Cómo muda «el prójimo» en «el otro»? Desligado definitivamente de la supeditación para con aquel Dios determinado, pero ligado en cambio a una serie de relaciones signadas no tanto por un amor en el sentido del *ἀγάπη*, cuanto por lo originario del *ἔρως*, i. e., de un deseo. Así desligado, vive para tal deseo; no tanto como cuerpo físico, sino en la vitalidad de un cuerpo humano cuya realidad efectiva se convalida, en última instancia, mediante su socialización. Más precisamente, mediante su comunicación.

Aquí, en el horizonte normativo no ya de la Historia y ni siquiera del Mundo, sino del Lenguaje submoderno, apremia la pregunta siguiente, a saber, «¿quién habla?» ¿Puede darse aquí por supuesta, todavía, la comprensión del «prójimo»? Ya en la fase de apertura de la Época determinante para nuestro tema, antes de la manifestación del Nuevo Testamento, él se presentaba siempre como un «este», vale decir, individualizado (*ὁ πλησίον*; v. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, VI, 309); en ningún caso como un universal abstracto. Bien que actualmente, y ante la desaparición del yo determinante de otrora, deba entenderse en sentido no ya corporal sino, antes bien, «carnal».

En cuyo «hoy», resulta natural traducir con Beckett el antiguo «mandamiento grande de la Ley» (Mt 22, 37), de un modo

enteramente desacralizado por cierto, en estos términos: «*Lick your neighbour as yourself*»² (*Endgame*, 1958, 44) ¿Es esta acaso una parodia maligna de las palabras de la Biblia? Por lo menos, las salva de la trivialidad, incomparablemente peor, de las expresiones de los hombres contemporáneos referidas al «amor al prójimo». El más cercano o el más próximo de los vecinos es aquel a quien se lo siente en la carne.

Podemos evitar empero la re-traducción en la Historia después de que cada figura de la *σοφία* —a diferencia de lo que ocurre con la filosofía— exige para sí un presente permanente, aun cuando actualmente debamos restringir su palabra al ámbito de una Época determinada. En lo que atañe a la Época Media, ya Agustín oyó en el «como a ti mismo» del mandamiento del amor un tono falso. Y ello, frente al «hacer la verdad». En contra de lo cual vale lo siguiente: «te acaricias, te halagas. Dices: soy justo, donde eres sin embargo inicuo»; en lugar de permanecer atento a la equidad ante reclamos encontrados: por eso, egoísta por doquier (en *Joh. Ev. tract.* XII 13, 29). Por consiguiente, ignoras el elemento de la verdad aquí supuesta.

Pero escuchemos en su contexto aquellas palabras tantas veces citadas (*Lc* 10, 25). Antes debería tenerse en cuenta lo siguiente: solo Jesús las reúne, a partir de sus versiones veterotestamentarias, en una secuencia única. ¿Cómo puede ser así? El sentido veterotestamentario de las mismas ha de haber variado en su importancia; en particular, por lo que atañe a la exigencia, otrora imperante en su radical singularidad, del Señor mosaico ante los miembros de su pueblo. Frente a ello, la consideración del «prójimo» resultaba algo enteramente secundario. ¿Cómo llega a cobrar pareja importancia?

En la versión de Lucas, como también en la de Marcos y en la de Mateo, la mención del mandamiento doble, normativo en lo sucesivo, es introducida mediante una referencia al motivo de su observancia, esto es, a las preguntas insidiosas de un «doctor de la ley». Adviértase bien que, en ningún caso, Jesús lleva por sí mismo el discurso hacia aquel pretendido manda-

² «Lame a tu prójimo como a ti mismo».

miento principal de la «Ley». El escriba pretexta como motivo el deseo de alcanzar la «vida eterna». Tal recompensa del justo, como es claro, no resulta comprensible de suyo.

Ante este ardid, Jesús se contiene y replica preguntando por aquello que está escrito en la ley. Una exigencia hartamente equívoca, en la medida en que ni Él ni el escriba necesitan la información requerida. La pregunta de este último se entiende así de modo inequívoco solo como una asechancia. Jesús desenmascara su intención insidiosa al hacerle repetir lo que tanto el escriba como él mismo ya han leído en la Ley. Ambos conocen ya la respuesta requerida. Incluso en el desdoblamiento, válido para Jesús, del amor a Dios y del amor al prójimo. La hipocresía del doctor de la ley resulta manifiesta por la ponderación de su respuesta, *i. e.*, por la prolijidad con que acentúa la exigencia del lado de Dios por sobre el del prójimo.

Aquella pregunta estaba resuelta, ante la autoridad divina del Soberano revelado, aun antes de que hubiese llegado a cavilar sobre ella. Se mantiene pues en el *status* de una cita de algo ya leído, sin ampararse en el pensar propio. Con todo, Jesús admite la esperanza de la promesa de la Escritura: el tentador vivirá, con solo obedecer la ley que ha citado correctamente, confirmando así su erudición. Este pretende entonces escabullirse de esa obligación aludiendo a un punto dudoso, cuya falta de claridad no atribuye, por cierto, al Dios tan afanosamente invocado por él, pero sí a la versión de su Ley: ¿quién es pues mi prójimo? No cabe responder a ello desde el mandamiento mismo; pues la respuesta, dentro del horizonte de la vida cotidiana, se entiende siempre como algo obvio. Es solo el escriba quien apela en su provecho a la supuesta indeterminación de lo dicho. Sabe muy bien que la Ley permite, en general, toda clase de excusas o de ardid del entendimiento. Quienes bien lo saben son precisamente los «doctores» de tal ralea. Jesús, sin embargo, en modo alguno se involucra en el conocido arte del que suelen servirse para interpretar y argumentar a partir de la Escritura. Antes bien, desenmascara a su semejante mediante un ejemplo donde el amor se ve requerido de modo inmediato y ello como respuesta en el sentido de la misericordia. Sin ningún razonamiento previo.

Tal es lo que ocurre en la parábola de Jesús sobre el samaritano, que pretende ser oída no tanto como una narración, sino como una exigencia que hace presente, de modo inmediato, qué quiere ser la verdad en cuanto cumplida. Se presentan tres posibilidades del obrar correspondiente ante un ejemplo determinado: el de un hombre a quien, para robarle, unos ladrones habían abatido y abandonaron luego medio muerto. Pasa un sacerdote pero no se preocupa por él. La ley de su Dios no lo mueve, bien se ve, a hacerse cargo del caso. Tampoco un levita que pasa, siendo, por lo demás, un «devoto», se deja conmover por la miseria del abatido. Solo está determinado a ello un hombre de otra tribu, un samaritano, que iba también de camino. Él se hace cargo del apaleado, le consigue un albergue y hasta paga por su cuidado.

A diferencia de lo que ocurre con las prescripciones de la Ley, en la verdad así obrada aparece con toda claridad quién es en cada caso el «prójimo». No en su universalidad abstracta, algo así como el «hombre», sino en la tarea que uno reconoce como propia; una tarea perfectamente delimitada, «puesta ante nuestros pies» (Píndaro). Cuya exigencia uno oye siempre de modo inequívoco; sin dejarse llevar por la tentación de los argumentos. Esta solo se ve estimulada por la pretensión de no entender con exactitud lo que la Ley ordena en ese caso. En pocas palabras: la «ley» no basta de ningún modo para «obrar la verdad», si es que de esto se trata y no ya de conocerla. El elemento de la ley es el mandato respectivo o la exteriorización de la voluntad de quien decide. La palabra de la revelación del Señor, empero, cuando habla de la voluntad del «Padre», lo hace de un modo enteramente distinto. El doctor de la ley cree conocerla, mas la conoce solo según la letra, no en su «espíritu». Este reclama el pensar del espíritu manifestado en la parábola; manifestado, puesto que pensado de antemano; lo que reclama es pues un pensar diferenciado.

Uno podría suponer, y se lo ha supuesto también, que Jesús alude aquí a la ley omnímoda de su raza, como es habitual que ocurra en el caso de un *νομικός*. Mas ni siquiera le presta la propia voz, como en las versiones anteriores de la historia, sino

que deja que se la cite su tentador y, por cierto, de manera expresa como algo leído por él. El pretendido mandamiento supremo es, como se dijo, un mandamiento doble y, además, un compuesto de lo leído por acá y por allá. No se dice que Jesús se lo hubiese apropiado ni, menos aún, que hubiese nacido de su pensamiento; tampoco en las versiones de Marcos y de Mateo. También allí se trata de una mera cita en relación, adviértase bien, con la pregunta capciosa (*Mt* 22, 34). En Marcos la intención capciosa está expresamente subrayada (12, 28). Sin que ello esté motivado por el propio Jesús. Quien tampoco anda a tientas ante la trampa que se le tiende de manera reiterada. De suerte que, por fin, ya nadie se atreve a asediario para poner a prueba su conocimiento de la Escritura. La artimaña del tentador ha fracasado de un modo lamentable. Ello no obstante, la versión veterotestamentaria sigue siendo convalidada hasta el día de hoy como una palabra del Señor, como lo pensado por Él, que es siempre, sin embargo, algo pensado de manera diferenciada.

¿Qué sería, pues, lo pensado por Él? Esto se desprende con claridad de las parábolas que dice Jesús inmediatamente después. Aquí se trata nuevamente del obrar la verdad, del juicio amparado en ella. Así por ejemplo en la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11). Este estaba «muerto» a causa de la infamia de su obrar pero, por mor de su arrepentimiento y de la compasión de su padre, «resucita», siendo un «cadáver» como era, a una vida nueva (15, 24). ¿Y cuál podría ser la razón por la que incluso el padre ofendido se haya diferenciado respecto de sí ante el retorno de su hijo?

Esto se vuelve debidamente claro solo en la parábola siguiente, la «del administrador injusto» (16, 1). También ella permite reconocer el Principio nuevo de la nueva Época, conviene a saber, la «sobreabundancia» o lo dado en el sentido de una gracia. Esto representa, por así decir, el lado de la libertad o de la nada en relación con la causa. Más allá, por lo tanto, de toda posibilidad de cálculo, por obra de una sobreabundancia de Bondad.

Aquí el enjuiciamiento de la acción resulta ostensiblemente paradójico; puesto que choca incluso contra las pautas legales,

como en el caso del mayordomo infiel, quien hace falsificar los comprobantes de la deuda en su beneficio y en perjuicio del amo. Al pedírsele cuentas intenta escabullirse agravando su engaño; induce a los deudores a falsificar sus recibos para procurarse amigos entre ellos cuando lo despidan del servicio. Prevé la situación de penuria que le aguarda. Al tenor de la astucia habitual, la de que una mano lava la otra, confía en que los deudores se le mostrarán agradecidos y ello en consonancia con la ventaja respectiva. El administrador sabe tan bien como el amo cómo suelen marchar las cosas en este mundo. El último recordará el origen de la propia riqueza, que tampoco fue adquirida a costa de su sudor. El amo, en consecuencia, hasta podría alabar el modo de proceder del administrador, como una prueba de su sagacidad mundana; puesto que así son las cosas por doquier. Reina aquí una comprensión radicalmente diferente de lo injusto. Es así como nadie en la casa experimenta ante el fraude escrúpulo alguno. Todavía hoy un caso semejante sugiere la habilidad de *how to get away with it*³ (Austin, *How to Do Things with Words*, 30); bien que sin la limitación de la vergüenza, condicionada antes de modo epocal (αἰδώς, v. Kittel, I, 168).

Hay que reconocer con Jesús que «los hijos de este siglo superan en astucia a los hijos de la luz» (Lc 16, 8); ya se trate del amo o del siervo. También aquel, según parece, vive en concordancia con el modo de pensar mundano. Es del mismo mundo que sus siervos, puesto que piensa del mismo modo. Lo justo y lo injusto pertenecen a un mismo mundo y, en cuanto tales, ha de diferenciárselos de sus acciones respectivas, tanto justas como injustas, sometidas, antes que nada, a una ponderación de sus consecuencias; absolutamente separadas de la norma del reino de los cielos y de su opuesto, esto es, de la injusticia simplemente «formal», sobre la que también el dueño de la hacienda fija su atención. La separación neta de lo justo y lo injusto se ve arteramente ignorada en este mundo mediante un más y un menos; un más y un menos elevados incluso a la condición de un principio propio supuesto asimis-

³ «Cómo salirse con la suya».

mo como universal; un abuso que ya Platón logró entrever tras la máscara de una comprensión «social». El amo del administrador no conculca pues el derecho, sino que solo se muestra comprensivo ante una valoración media de las relaciones de derecho, que no se basan en modo alguno sobre un criterio categórico, sino sobre argumentos variables según las circunstancias del momento. En un entorno semejante es fácil apelar a la gracia en desmedro de la justicia. El amo admite el fraude incluso contra él mismo en abono de la sagacidad mundana. Solo este agravamiento del caso vuelve apremiante una diferenciación incluso de la «gracia», que ponga al descubierto la presencia de la razón en ella.

El bienestar de que aquí se trata es, según su procedencia, siempre, y no solo de manera ocasional, «injusto», al socaire de la simple observación de que unos «pueden permitirse más» que los otros en tanto disfrutan más de la vida. ¿Es censurable, sin embargo, ya solo por ello, la distribución desigual de la riqueza? Lo es, en tanto esta domina el pensar del individuo y el de la sociedad. De suerte que su utilidad más propia, hallarse, en última instancia, al servicio de la amistad, queda amortiguada. Las obras de la amistad mueven a la gratitud; y esta, como un modo del reconocimiento, es fundamental para las relaciones humanitarias en la medida en que se establecen por simple generosidad.

En esta virtud nos encontramos con la peculiaridad del «ser» en cuanto dar —no como un hecho meramente dado—, propia de la comprensión fundamental de la Época Media. Él surge de lo decisivo del amor generoso, que nada quiere para sí; por ende, que ha roto con el modo de pensar interesado del «*do ut des*»⁴, cuyo fundamento no es sino el amor propio. Este está supuesto en el así llamado amor al prójimo, atento al «como a ti mismo». En tal caso resulta indeterminado no solo cómo debo amarme a mí mismo, habiendo por doquier buenas razones para no amarme. Es así como tampoco Jesús se somete a aquel mandamiento abstracto y universal del amor al prójimo, sino que lo expone en la perfección de su vida y como

⁴ «Te doy para que me des».

resumen de ella, en la concreción plena de lo consumado por Él; tal como ha de pensarse un amor en el sentido de Jesús o, más precisamente, el amor como «norma»: como ofrenda de la propia vida.

Pero antes, con Él mismo, diferenciamos la palabra de ese amor. Jesús conoce cuatro posibilidades para su simiente. Una cae sobre un suelo poco propicio, es pisoteada y comida por los pájaros. Otra brota bien, pero muere por falta de riego. Otra más cae entre las espinas y estas la ahogan. Una cuarta, empero, cae en suelo nutricio y da fruto abundante. «Quien tenga oídos para oír, que oiga» (Lc 8, 8). Para oír la parábola como es debido es necesario pues saber discernir y, más precisamente, interpretar el sentido de sus palabras; pues hablan de algo que implica una diferencia decisiva, conviene a saber, del reino de los cielos. Es así como Él lo explica solo a sus discípulos o a «quienes son capaces de aprender». Para los demás su palabra resulta impenetrable, «para que los que ven no vean y los que oyen no entiendan» (8, 10). La palabra de la Revelación no puede expresarse de otro modo: es profundamente «para-dójica» y por esta razón mueve a sus oyentes a una diferenciación. Pues habla no tanto en el sentido de lo que se dice habitualmente, sino en el de su *λόγος* y, más precisamente, en el del de su Dios (8, 12). Precisa, por ende, de una comprensión que ha de ser expresamente dada o que se aparta de la vida cotidiana.

Tal comprensión diferencia el entender y el no entender la letra respecto del entender lo dicho y, por otro lado, respecto de su sentido tácito; diferencia, más precisamente, por una parte, el instrumento de comunicación y, por otra o, en rigor, en primer término, un anuncio, una prédica que apela al corazón y, por ello mismo, a lo más interior del pensamiento. Apela a la confianza en la verdad de lo dicho, en su fiabilidad. A ello se opone el *διάβολος* que impide el acogimiento del *λόγος*. Luego, por lo que atañe a sus oyentes: en tanto acogen la palabra con alegría, pero de un modo superficial, por lo que no echa raíces; en el momento de la prueba, esto es, del esfuerzo, la dejan escapar. Luego están aquellos que la ahogan con la maleza de las preocupaciones o incluso de las diversiones cotidianas.

Finalmente, la reacción de quienes perseveran con paciencia en la palabra que amonesta, esto es, que da que pensar; los que «en un corazón bello y bueno hacen fructificar el λόγος» (8, 15) y que se han vuelto, por ende, plenamente capaces de acogerlo. En virtud de tal secuencia el oír se abre al anuncio de lo extraordinario.

Este, sin embargo, alcanza su plenitud en el aislamiento que apela la audición por parte solo de los suyos, es decir, de los capaces de aprender. Allí el Maestro se halla enteramente consigo mismo. Puesto ya todo ahínco en la única relación decisiva, la que lo religa con su Padre y con los Suyos, aquellos que el Padre le encomendara para su cuidado. Para completar esta tríada del estar-en se dice entonces en los discursos de despedida: «Un mandamiento (precepto) nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, para que también mutuamente os améis» (*Jn* 13, 34). Un precepto nuevo y no ya, por cierto, el mandamiento conocido de otrora. Ahora ya no es necesario subrayar expresamente el amor a Dios, pues está vinculado en el amor trinitario que solo puede concebirse a partir del Hijo que revela: amor al Padre, por un lado, amor a los suyos por otro. Su amor consumado nada ha dejado, mediante el «obrar la verdad» que le es propio, sin la determinación debida.

Con la pregunta capciosa de ¿quién es mi prójimo?, el escriba solo podía poner en aprietos la comprensión tradicional. Tal pregunta carece de sentido después de la revelación del Señor en la concreción de un «este», *i.e.*, como el Dios mortal, muerto e incluso resucitado.

Jesús ha «logicizado» el amor, pues lo ha liberado de su vínculo inmediato, *i.e.*, del sentimiento, y lo ha entregado a la relación que constituye a los Suyos como tales. ¿Cómo fue así? Al «mutuamente» le es imprescindible el término medio de lo sido en el recuerdo del fundador de la relación [que media entre ellos]. El amor a los Suyos halla aquí su medida; una medida radicalmente distinta del consabido amor a sí mismo, que podría suponerse aquí según la costumbre del pensar natural o mundanal. Sin haber elevado el amor a la dimensión del pen-

samiento y, antes que ello, a la del recordar determinado, incluso la aseveración del amor mutuo en la vida en pareja resulta una hipocresía, por no decir nada de un pretendido amor «cristiano», más aún, submoderno, por el «otro».

El amor de Cristo no descansa en un sentimiento exaltado, sino en lo singular de su tarea, la de revelar al Padre. Y también la de revelar a los Suyos como don que el Padre Le hiciera. Solo así se cumple la Revelación como la misión por Él desempeñada. En ningún caso la norma se pierde de vista. Ella significa la renuncia más tajante a la tradición religiosa; no tanto en el hablar sobre la verdad, cuanto en el «obrarla» (Jn 3, 21). Qué cosa sea esto lo ha enseñado la parábola del samaritano y no ya el así llamado mandamiento del amor.

El discurso de las parábolas da que pensar y ello ante el público correspondiente, de destinatarios indeterminados. De ese discurso se diferencia la alocución esotérica destinada a los suyos. El revelar desafía el pensar no solo en cuanto entender, sino también en cuanto *intelligere*, o sea, un «leer interior». Y ello con una penetración que, por su parte, vuelve necesario el diferenciar.

El mero mandamiento —sea en relación con el Dios único o con el así llamado prójimo—, no pide una reflexión, sino solamente su observancia literal. Los añadidos de «con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza» (*Lc* 10, 27) concretan, además, el alcance de la exigencia. Jesús, empero, va más allá de la letra del Antiguo Testamento, en la medida en que agrega de modo significativo: «y con todo tu entendimiento». De tal suerte acentúa el carácter incondicional de la entrega exigida a la voluntad del Señor absoluto. Ante esto, el escriba quiere justificarse con la falta de claridad acerca de quién es mi prójimo. Esta es, de hecho, una pregunta del entendimiento, pero no de uno que se hubiese diferenciado respecto de sí para volverse razón. Jesús lo señala como es debido mediante la parábola mentada. Ella promueve la reflexión sobre lo ya decidido y no acaso sobre un «problema»: la urgencia inaplazable de un necesitado, una urgencia tal que no permite repléjarse en la pregunta acerca de quién es mi prójimo.

La inmediatez de la respuesta del samaritano, sin embargo, solo halla el fundamento transparente en sí mismo y, por consiguiente su «razón», allí donde surge la comunidad del amor, fundada de intento como tal y cerrada, a causa de su diferencia respecto de los «demás». La comunidad de aquellos que son de un mismo y único espíritu. De un espíritu que ha de ser expresamente diferenciado. Precisamente por eso se necesita de la Revelación del Señor que afirma: el pensar de la vida cotidiana no es de fiar, a causa de su inclinación al autoengaño e, incluso, de su maldad originaria. Esta persigue a Jesús, más allá de sus enemigos, hasta en el círculo de los Suyos. Incluso aquí convalida su violencia.

Para retomar el inicio de nuestra observación o, mejor, de nuestra indagación: el hablar en parábolas es siempre, a diferencia de una narración, o incluso de un informe, la obra expresa de una reflexión y ello de tal modo que su materia es una relación objetiva urdida de propósito; esto con la intención puesta en un aprender que reclama del oyente una traducción de lo que le fue dicho. Pero al hacerlo acredita tener solo entendimiento. Este, en cambio, en los discursos de despedida de Jesús se despierta para volverse razón. Así ya en el comienzo inaudito de los tales, con un presente transformado, que reclama un oír correspondiente, *i.e.*, diferenciado. Y ello en vista de la crisis ya inminente del Señor, conviene a saber, en relación con su muerte ya próxima y cierta, que atraviesa de parte a parte el presente que le es propio.

Aquí Él se revela, en primer lugar, en su relación con el Padre, en la reciprocidad de la misma: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre» (*Jn* 13, 31). No en el sentido de un pretérito, sino en el de la palabra de una plenitud. «Y Dios ha sido glorificado en Él. Si Dios ha sido glorificado en Él, Dios también Le glorificará en sí; y Le glorificará pronto» (13, 32); mediante el estar-en en su Gloria: en el presente propio del «pronto», reservado al Hijo en cuanto tal. Fuera de la secuencia del tiempo.

Esto en razón de la relación del estar-en recíproco del Padre y del Hijo; entiéndase bien, no en razón de la mismidad sus-

tancial de su relación, sino a causa de la interioridad de esta última. El Hijo manifiesta la diferencia de la Divinidad desde su encarnación; en última instancia, en el padecer que, como tal, es algo opuesto a lo divino e incluso infame. En este extremo, la Divinidad se ha diferenciado en verdad respecto de sí: por un lado, la divinidad del Hijo; por otro, la del Padre. Semejante diferencia es, ya en cuanto tal, intolerable para el antepasado hebreo; pero *a fortiori* lo es el paso que la consuma, conviene a saber, el de la inclusión de los Suyos en la relación abierta por Jesús con *su* Padre. Así se vuelve completa la piedra mortal del escándalo para los judíos, bien justificados por cierto mediante su ley. Mediante esa ley suya que, mirándola con cuidado, no puede ser la de Jesús. Para ello haría falta una diferenciación de la ley que también se anuncia en las mentadas parábolas.

El «precepto nuevo» y no precisamente la «ley» vieja. Con esta diferenciación resultan provocados no tanto los «obedientes» cuanto los «doctores de la ley». Ello resultó evidente en el eco de la parábola de marras. He aquí que los esclavos de la ley fueron llamados a la libertad del pensar propio de la razón.

Señales de la transformación correspondiente que media entre el predicar la verdad y el obrarla o realizarla. Solo así se cumple la Buena Nueva: «Está consumado». ¿Qué está consumado? Precisamente el modelo del amor en la relación con el Padre, lo mismo que en la relación con los Suyos. Según ambos lados, el modelo está dado en la revelación del Hijo. Este mismo dar es el sentido cumplido del mandamiento tanto del amor a Dios como también del amor al prójimo.

¿Puede ser este un mandamiento diferenciado? ¿Quiere que se lo entienda como diferenciado, distribuido en diferentes «sustancias» o «sujetos» incluso? ¿O se trata solo de cumplir cabalmente la palabra del precepto como tal? Entonces, en el mandante hay que pensar al Padre y a los suyos [siendo tales] solo mediante el Hijo, bajo la norma única del vínculo que los religa; bien que con una diferencia permanente. Pero entonces, ¿hace falta también la antigua «ley», en su interpretación mosaica con todo género de prescripciones? Ellas ignoran

siempre lo esencial del «nuevo precepto»; exactamente como el levita y el doctor de la ley. Estos conocen la ley y «de memoria», por cierto, sin que los toque sin embargo lo pensado por ella ni, menos aún, la «interioridad» trinitaria del amor determinado solo por su *ratio*. Él es enteramente «racional» (*rational*), pero solo en cuanto el todo triádico de la Buena Nueva y para lo consumado visiblemente a partir de ella.

Aquí puede y debe preguntarse aún: ¿dónde queda el Espíritu Santo? Él debió aparecer por cierto en la mentada relación trinitaria (*ratio*). ¿Para qué suponer aquí además su «autonomía»? Esto ayuda solo al razonar teológico, no empero al respeto único ante la relación mentada por la Revelación. Todo lo dicho en esta da testimonio del Espíritu, que ya en la anunciación del «Salvador» introduce la diferencia decisiva. El Espíritu, solo a partir del cual habla la Revelación íntegra. Cuya palabra confiere inteligibilidad ya al nacimiento de Jesús para aquellos que tienen oídos para oír. Él es el «en donde» y al mismo tiempo lo diferenciador en aquella relación fundada sobre los momentos de la Revelación: el Hijo, el Padre y los Suyos. Una *ratio* trinitaria del amor que, en cuanto *ἀγάπη* y no *ἔρος*, determina la Revelación. Es una debilidad fatal de nuestra lengua el hecho de no diferenciar estos aspectos y, en consecuencia, el de mezclar el amor divino con el deseo. Hasta el colmo de suprimir, en la Submodernidad, la diferencia fundamental respecto del deseo.

Una vez más: *lick your neighbour as yourself*. Así reza la recomendación de los contemporáneos des-subjetivizados y *a fortiori* des-personalizados. En la solidaridad con el mero «otro». Aquí se abre la distancia máxima respecto de la relación de la Trinidad sapiencial, relación mediada solo por Jesús y oscurecida *realiter* desde hace largo tiempo. Su presente en ningún caso debería salvarse mediante una reminiscencia histórica, ni siquiera en el sentido de la filosofía de otrora, pero sí en una memoria según la norma de la *σοφία*; memoria concentrada aquí en la «Palabra» histórica que, comprendida en sentido logotectónico, nos habla desde la Época Media de esa *σοφία*.

ÁNGELA F. GARCÍA DE BERTOLACCI

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
abertolacci@uca.edu.ar*

La angustia esencial y la alegría del amor

*Nuestra tristeza infinita solo
se cura con un infinito amor¹.*

Esta expresión del Santo Padre Francisco, impactante, es como un centro en el hondo sentido del anuncio del Evangelio: nuestra tristeza se cura con un infinito amor. Es una verdad que no pasa de tiempo, ni manipula ni puede desilusionar, porque la angustia, la experiencia de la finitud y la consiguiente tristeza responden a las más hondas inquietudes del ser humano y por eso el amor puede sostenerla y elevarla.

Tanto si se considera la estructura de la subjetividad cuanto el compromiso comunitario y su crisis actual, o si se consideran los desafíos en el ámbito de la familia, la cultura, la educación, etc., la experiencia de la propia finitud natural a partir del trascender y la inquietud ante la exigencia de hacerse cargo de su limitación se iluminan, en la existencia humana, con la alegría y la esperanza del Evangelio que se renueva y se comunica.

La angustia esencial y trascendencia

Recogemos aquí los aportes del filósofo español fallecido en 2005, Antonio Millán-Puelles, quien especialmente en su

¹ SS FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 265.

obra *La Estructura de la Subjetividad*² destaca la importancia de la experiencia de la angustia esencial y trascendencia, después de considerar el trascender aprehensivo y el volitivo. Si bien integra aspectos ontológicos, psicológicos y éticos, predomina sin embargo el descubrimiento, en la intimidad subjetiva libre, de la tensión entre la propia finitud y la trascendencia. El horizonte de la experiencia de la angustia no se reduce al mundo material y a situaciones concretas; tampoco a la pura nada. Más bien la angustia esencial es simultánea a la experiencia de la libertad trascendental y la finita existencia de la subjetividad que implica conciencia y materia. El origen de los comportamientos auténticos o inauténticos en relación con la superación de la angustia se encuentra en la libertad de elección. Lejos está de la consideración de la angustia neurótica, propia de la psiquiatría, que centra su atención en lo dañino y destructor de esta experiencia³. En la filosofía contemporánea la angustia tiene un lugar destacado entre los más actuales y urgentes temas. Así, en el Existencialismo de postguerra, cuyos orígenes se ubican a fines del siglo XIX con Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre. En España, Miguel de Unamuno, discípulo de Kierkegaard⁴.

Dado el carácter de este trabajo, centramos nuestro análisis en tres núcleos:

1. El origen de la experiencia de la angustia.
2. El hecho y los presupuestos de la angustia esencial.
3. El significado de esta experiencia en la vida de las personas.

Ya el aprehender cognoscitivo y el volitivo significan que el sujeto no es aquello hacia lo cual trasciende. El límite o finitud le pertenecen al ser humano en su misma estructura natural. Es la presencia de lo otro hacia lo cual trasciende y la conciencia de ser él mismo, independientemente de sus actos y de la realidad en la que se encuentra y acerca de la cual tiene con-

² MILLÁN-PUELLES, A., *La Estructura de la Subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, 223- 248.

³ VON GETSATTEL, F., *Antropología Médica*, Rialp, Madrid 1966.

⁴ DE WAELHENS, A., *La angustia en la filosofía actual*. En *Estudios sobre la angustia*, Rialp, Madrid 1962.

ciencia y reflexiona. Aparece su natural finitud como correlato de la infinitud incondicionada de la noción universal del ser. La conciencia se advierte a sí misma como finita en el ser. Y esto, en actos contingentes de un sujeto que también es contingente.

Con respecto al hecho y los presupuestos de la angustia esencial, se trata de la experiencia de la «finitud natural» vivida como reclusión o bloqueo en los propios límites de su identidad. Es «la experiencia en la que la subjetividad se relaciona negativamente con su ser en tanto que aprisionado y constreñido por su propia limitación»⁵. Experiencia radical, profunda, en la que lo ulterior se tematiza como no-ser y objeto de temor, junto a la necesidad de decidir ante ella. El hombre se angustia, no en cuanto que es, sino por su limitación, que lo angosta en su esencia, estrecha su existencia por lo que tiene de no-ser; por su mal metafísico, si recogemos la expresión de Leibniz. Es la certeza de la natural finitud cuyo correlato es la infinitud intencional en la idea del ser único, infinito, incondicionado. Y de este el ser finito no posee una noción. Solo Él, el mismo ser irrestricto puede tenerla. Junto a la dimensión cognoscitiva existe en la angustia esencial la dimensión afectiva: es que la finitud aprehensiva es un valor negativo, porque en la conciencia de la angostura del propio ser constreñido, negado, aparece también la aspiración a ser en plenitud. Esta vocación ontológica y fundamental hace posible la angustia. Y esta vocación de plenitud es lo que insta al hombre a salir de la angustia, superándola⁶.

Cabe preguntar, finalmente, qué significado tiene esta experiencia en la concreta vida de las personas. Un texto de Millán-Puelles condensa las respuestas: «... no es que yo me trascienda en esta vocación, sino que soy trascendido, conservando mi singularidad y mi libertad. Por virtud de esta me es posible negarme a redactar mi vida bajo el signo de mi vocación de plenitud, y también cabe que yo asuma mi existencia, poniéndola, de una manera activa y personal, bajo este mismo signo»⁷. La más íntima y profunda trascendencia es esta capacidad de infi-

⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, 232.

⁶ *Ibidem*, 242.

⁷ MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, 242.

nitud objetiva de entidad y bondad en la mismidad del yo, que desde el comienzo y en su raíz consiste en «la respuesta ontológica a una llamada a participar, de manera finita, pero activamente y subjetiva, en la misma entidad que le hace ser»⁸.

Esta capacidad para la infinitud del ser es trascendental y supone, en tanto que recibida, un fundamento trascendente, último. En la angustia aparece como radical y originariamente dado en mí; «me existe», expresa nuestro autor. Y con Él también es posible superar la angustia en un acto de libertad. ¿Es esto posible? Parecería más bien contradicción o utopía pretender quitar a la persona angustiada su finitud natural, o su infinitud intencional en la que radicalmente se encuentra. Esta es su vocación a superar la finitud sin anularla; es una intransferible posibilidad-vocación en la que cada uno es llamado a participar del Ser.

Puede concluirse en primer término que, con anterioridad a toda elección, la angustia revela, en particular, una tensión hacia el Ser aspirando a plenificar el propio yo sin perder la propia mismidad. La desesperación aparece como una destrucción cuando el yo experimenta la imposibilidad de alcanzar su plenitud. En segundo lugar, en esta experiencia fundamental la búsqueda de superación de la angustia y la esperanza es lo natural y lo auténtico. El actuar inauténtico permanece en la angustia aunque busque unos objetos u objetivos inmediatos; estos no pueden reemplazar a aquello que da sentido a la natural vocación de plenitud. O exponen a caer en la desesperación o enajenan o distraen o encubren la finitud. Estas conductas que descuidan la finitud personal conllevan desde el comienzo el fracaso y la desesperación; y en lugar de alcanzar la conciencia lúcida de la vocación de plenitud, la personalidad se enajena, engañándose con objetividades o entes a los que se otorga un valor que no tienen.

⁸ *Ibidem*, 243.

La alegría del amor

a. El amor, benevolencia y concordia recíprocas

Nos inspiramos en la reciente Carta Apostólica *Evangelii Gaudium* y en Santo Tomás de Aquino, *Doctor humanitatis*, con admiración por la riqueza de las fuentes que en él confluyen, tales son Aristóteles, San Agustín, Dionisio Areopagita, San Bernardo, y por la presencia de este tema en sus obras: *Scriptum super Sententiis*, de Pedro Lombardo, *Expositio super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*, de Dionisio Areopagita, *Summa Contra Gentiles*, *Sententia Libri Ethicorum*, *Lectura super Ioannem* y *Summa Theologiae*. Y dado el carácter de esta presentación nos centramos en la *Summa Theologiae*, en la que recortamos su visión sobre el amor y la amistad. Aquí, las dos fuentes principales son Aristóteles⁹ y la Sagrada Escritura. El concepto central es que la amistad es la reciprocidad de un amor de benevolencia fundado en una cierta comunicación.

b. El amor

Partimos de la lectura de las cuestiones 26 a 28 de *Prima Secundae*, que tratan sobre el amor en sí, sus causas y sus efectos.

En *Summa Theologiae* aparece especialmente en dos lugares: en el Tratado sobre la Caridad, virtud teologal, y en el Tratado del Amor como una de las pasiones.

Corresponde mencionar la raíz Trinitaria de esta doctrina del amor; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como Amor. Como decía Dionisio, Amor es un nombre de Dios, atribuido esencialmente, y es el propio nombre del Espíritu Santo. Aparece el amor como una cierta inclinación que implica una presencia del amado en el amante que la provoca. Es propio del amor el mover o impulsar al amante hacia el amado. Implica inclinación y a la vez, presencia y don gratuito. Desde toda la eternidad el Espíritu Santo es el Amor y aparece como Don en

⁹In VIII *Ethic. Nic.*; In IX *Ethic. Nic.*, ed. Pirrotta.

el seno de la Santísima Trinidad y como el Don o Amor de Dios a sus creaturas. Juan de Santo Tomás vio ya en estas relaciones nexos de mutua amistad¹⁰.

En las criaturas, el apetito es la potencia que las inclina o mueve a formas específicas. Se distinguen tres tipos: natural, sensible e intelectual. El primero es la inclinación de toda forma a su bien o perfección. El segundo, inclina al ser animado hacia el bien particular, conocido por los sentidos. El apetito racional o voluntad sigue a un bien, de carácter universal, conocido por la inteligencia. El apetito no es una mera relación sino que la inclinación se debe a una conveniencia que el sujeto descubre en el objeto, o fin o bien. El amor consiste propiamente en el primer movimiento de la potencia volitiva (y de toda potencia apetitiva) ante esta conveniencia o proporción o correspondencia. En el apetito intelectual, el amor sigue a un objeto conocido como universal en un juicio práctico y elegido. Santo Tomás define además el amor o querer como «querer el bien para alguien», siguiendo a Aristóteles¹¹.

Atendiendo al fin se distingue: amor de concupiscencia, considerando el bien que se quiere, objeto o bien accidental, y amor de benevolencia o amistad, atendiendo a quien se le quiere el bien. En el primero se ama el objeto; en el segundo, se ofrece el amor a un destinatario, a alguien.

En cuanto a las causas del amor, la principal causa es el bien, manifestado y conocido; la potencia padece esta perfección o afinidad o armonía y es movida. Otra causa es la semejanza entre la forma conocida —amada— y el amante; así podrá darse la afinidad. La semejanza puede darse por poseer la misma forma, como entre dos personas, lo cual está en el origen del amor de amistad o cuando un ente está potencialmente inclinado a algo que otro posee en acto y que al alcanzar podrá satisfacerle.

Dionisio destaca que el amor es una fuerza unitiva. Profundizando, Santo Tomás distingue tres tipos de unidad: 1, unión sustancial que causa el amor de alguien por sí mismo o

¹⁰ JOANNIS a SANCTO THOMA, *Cursus Theologici* (ed. Solesm.), disp. 35 a 4, 279.

¹¹ *Rethor.* II 4, 2.

la unión de semejanza o amor a alguien por su semejanza; 2, unión afectiva, entre el amante y el amado; 3, unión real, que es efecto del amor y que varía según se trate del amor a Dios, a una persona, a la esposa, a un niño, etc. La mutua presencia de uno al otro favorece el mayor conocimiento, entrar en la intimidad del otro, compartir sus bienes, alegrías, tristezas y hasta su propia voluntad, como también han destacado Aristóteles, Cicerón y San Pablo¹².

2. La amistad, tal como aparece en el *Tratado de la Caridad*.

a. El concepto de amistad

En primer término, nos centramos en el concepto de amistad, en II-II 23, 1, procurando lo común entre caridad y amistad. El término amistad deriva etimológicamente de la palabra latina «amicitia», de «amicus», proveniente del sustantivo latino «amor».

La amistad incluye un amor recíproco de benevolencia y una comunicación en las cosas de la vida; implica pues, tres elementos: 1, el amor de benevolencia o de amistad, el acto de amistad, que es acto de querer (el bien de otro para él mismo), que Santo Tomás denomina *dilectio*; 2, la reciprocidad, una unión afectiva entre el amante y el amado; es un amor recíproco o inclinación mutua hacia la unidad; 3, la comunicación (de vida, de bienes, de bienes comunes, de acogida) o relación; la comunicación como ligazón entre quienes se comunican, como fundamento o constitutivo. También, como participación, comunión o comunidad, en sentido transitivo o intransitivo; como amistad «construida sobre», «mantenida sobre» la comunicación.

Expresa Santo Tomás:

Según el Filósofo en VIII *Ethic.*, no todo amor tiene razón de amistad sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien.

¹² ARISTÓTELES, *Ethic.* IX 3; *Rhetorica* II 4; SAN PABLO, *Rom* 12, 14; I *Cor*, 1,10.

Pero si no queremos el bien para personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros... ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa reciprocidad está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto se nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad... la caridad es amistad del hombre con Dios¹³.

b. Tipos de comunicación y de amistad

Los diversos tipos de comunicación originan diversas especies de amistad: consanguínea, civil, militar; en el caso de la comunicación de Dios al hombre, Él le comunica bienes naturales y bienes sobrenaturales o Dones del Espíritu Santo por la Gracia. Existe una semejanza entre el fundamento y la amistad por lo cual no es suficiente que existan unas relaciones interpersonales; se requiere una comunicación en la misma vida, una comunicación vital. Lo que une es un bien común, aquello que por su propia naturaleza será más amado que los bienes particulares. Por eso, siendo Dios el bien común a todos, será el más amado. Y la Bienaventuranza Eterna, que es la propia vida de Dios, es el fundamento de la amistad de todos los hombres en quienes se da la vida racional, así como también en los ángeles. Lo propio de la vida racional es el conocimiento de los fines naturales y el conocimiento y autodeterminación sobre otros fines que el mismo sujeto elija; de esta naturaleza racional todos los hombres participan y funda la comunicación de vida que está en la base de toda amistad, no como algo estático sino en el nivel del ser y, desde este, en el nivel accidental de las operaciones, actividades o conductas y en la vida en común. La Caridad es amistad con Dios y en Dios; Él nos amó primero ofreciéndonos participar en Su vida.

¹³ *Sum. Theol.*, II-II, 23,1; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In II-II, *De Caritate*, Disp. 14,1, 3

3. La reciprocidad en el amor de benevolencia

He aquí la esencia misma de la amistad. El amigo es considerado una persona, un bien subsistente e incommunicable en sí mismo y es amado con amor de benevolencia o *dilectio*, acompañado por la unión de los afectos. Aquí la moralidad se considera desde el amor ordenado o desordenado, como en la cuestión del amor a sí mismo y al otro¹⁴.

¿Qué bienes se quieren para los amigos? Responde Santo Tomás, recogiendo el pensamiento de Aristóteles: 1, la existencia de su amigo y que viva; 2, quiere bienes para el amigo; 3, le hace el bien; 4, convive con él plácidamente; 5, coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior; quieren que se conserven en su entereza y les desean bienes, que son espirituales, trabajan para alcanzarlos...¹⁵.

¿Y qué es propiamente la reciprocidad? Ante todo, la amistad que, como la justicia, dice relación a algo, *ad alterum*, pero no en el sentido de un débito legal sino en el sentido de un don gratuito, un bien adecuado, que incluye la receptividad de ese bien común cuyo origen está en el Creador; pero lo propio es el acto de voluntad del que ama.

Finalmente, la amistad es una virtud o hábito que dispone a la voluntad en orden a ejercer los actos para otros, convenientes para alcanzar el mejor bien, *sub ratione benefici gratuiti*, expresa Santo Tomás:

El filósofo no niega en VIII *Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que es virtud o que acompaña a la virtud... es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Ésta, efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad o, más aún, a título de beneficio gratuito...¹⁶.

¹⁴ *Sum. Theol.*, I- II, 24: Sobre la moralidad de las pasiones.

¹⁵ *Ibidem*, II- II, 25, 7c

¹⁶ *Ibidem*, II- II, 23, 3ad 1

La expresión «acompaña a la virtud» ha de entenderse en cuanto la amistad verdadera acontece cuando los amigos son virtuosos, se aman o reconocen buenos o virtuosos.

4. Los efectos de la amistad

a. La amistad es unión y convivencia fundada en la concordia

Si todo amor, como expresa Dionisio, es una fuerza unitiva, en la amistad que es relación recíproca amado y amante se convierten en presencia uno para el otro; real unión que mueve a estar juntos, «a compartir uno con el otro, a conversar y a hacer otras cosas semejantes juntos»¹⁷.

Es una unión vital, existencial, íntima; desde el corazón o desde lo profundo de la estructura subjetiva los amigos se interesan por conocer y comunicar la verdad, se quiere convivir, conversar, acordar, dando a conocer los fines asumidos en la vida, los proyectos y el sentido de la vida y la búsqueda y amor de Dios. En la convivencia la experiencia del diálogo es central y la concordia aparece como una manifestación de paz¹⁸. Expresa Santo Tomás que ya en Aristóteles, en Cicerón, en Salustio y en Padres de la Iglesia como San Bernardo de Claraval en sus *Sermones* se encuentran estos conceptos sobre la concordia y agrega que «la concordia tiene como causa la caridad, porque lo propio de la caridad es aunar los corazones de muchos, teniendo por principio el bien divino; y en segundo lugar, el bien del prójimo... la discordia se opone a la concordia... como hemos expuesto en otro lugar (q. 29, 1 y 3 ad 2) la concordia, efecto de la caridad, es unión de voluntades, no de opiniones»¹⁹. Se tiene un mismo corazón, *cum corde*, un mismo afecto, una misma relación con el objeto querido, un mismo querer el mismo bien querido para uno mismo.

¹⁷ *Ibidem*, I- II, 28, 1 ad 2

¹⁸ *Sum. Theol.*, II- II, 29

¹⁹ *Ibidem*, II-II, 37, 1

b. La amistad causa el obrar para los amigos

Es la *dilectio* de la voluntad, acto interior que permite que los amigos se expresen mediante actos externos como la convivencia y la beneficencia, siempre por amor, con gusto y hasta el sacrificio si fuera necesario. Pero no como beneficio mutuo o debido, como ocurre en la virtud de la justicia, sino como amor o don. En este contexto se ubica la virtud de la religión o amistad entre Dios y el hombre, como el querer que Dios sea reconocido como Dios, trabajando y honrándolo.

c. La amistad causa alegría

Alcanzada la unión, que es el bien deseado, se produce la *delectatio* en la potencia o placer ante el bien alcanzado. Puede expresarse también como *gaudio* o gozo o alegría. El gozo, como el apetito en el cual se da, es de naturaleza intelectual y sigue al bien conocido como conveniente, objeto de amor, conocido como bien espiritual por el intelecto, que es potencia espiritual. Y ese gozo es consciente; el sujeto que se deleita tiene conocimiento de esa unión y del placer que el bien adecuado alcanzado le produce al amigo. Y tiene también el gozo de ejercer acciones para el bien del amigo y el gozo de la esperanza de ser retribuido; además, el gozo de la experiencia de actuar para el bien del otro y la experiencia de descubrirse virtuoso; en fin, puede decirse que todo lo que se hace para un amigo, aún el sufrimiento, es motivo de alegría. La perfección del gozo es la fruición en el Bien Supremo, que es Dios, objeto de contemplación, felicidad y reposo. Él es el máximo gozo para el hombre. Aquí, en esta historia, solo es posible por la inhabitación de la Gracia; solo en la Gloria podrá ser pleno. Destacamos dos valores en nuestra vida de amistad:

1. La reciprocidad de la benevolencia favorece, no solo la donación sino también la acogida, la aceptación y la complacencia en la amistad del amigo. Es que el hombre no existe para la soledad y la angustia. Es algo natural y necesario a los hombres. Y, a la vez, como ya hemos dicho, la amistad con Dios y en Dios es Don sobrenatural, es

Gracia. Por eso, el motivo de la caridad humana es el Bien Absoluto, objeto de nuestra felicidad y alegría.

2. Respecto de la consecución del Bien Absoluto, los amigos son una ayuda externa para conseguir las cosas esenciales ligadas a ese fin —supuesta la Gracia—. Siempre los amigos son causa de alegría, entonces también lo serán en el gozo eterno. Su presencia en Dios será causa de gozo no esencial, sino concomitante al gozo de estar con Dios y en Él, con todos sus amigos²⁰. Y, respecto de los bienes temporales, el amor de benevolencia nos mueve a buscarlos, descubrirlos, disfrutarlos y compartirlos con los amigos en esperanza y alegría.

Consideraciones finales

1. Robert Spaemann en su obra *Felicidad y Benevolencia*²¹, para quien el fundamento de su visión antropológica y ética es metafísico-teológico, entiende que percibir al otro como persona, ratificarla en su existencia, procurarle con libertad lo que ella requiere, es propiamente benevolencia. También respecto de los seres inertes y vivientes, por lo cual se puede hablar de una benevolencia universal, similar al *ordo amoris* en San Agustín²², propio de la vida virtuosa del ser racional. Incluye la experiencia del Absoluto, su reconocimiento, adoración y gratuidad, como se ve, dice, tanto en la concepción cristiana, judía o musulmana.
2. El amor y la amistad implican la aprobación que una intimidad hace de la intimidad del otro. La raíz griega ἔντος (*entos*) significa «dentro», de la cual deriva *intus* y de ahí *intimus*. En castellano el término íntimo alude a lo interior-profundo que se distingue de lo exterior-superficial y también expresa lo privado, que se distingue de lo público. La amistad implica también el éxtasis de la intimidad. Hoy es un desafío para todos —académicos, profesiona-

²⁰ *Sum. Theol.*, I- II, 4, 8

²¹ SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, Prólogo y 2ª parte, 146-164

²² SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 14, 6

les, políticos, empresarios, trabajadores, etc.—, como expresa S.S. Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*; allí centra el desarrollo integral de la humanidad actual en Cristo, Dios hecho hombre²³ y en el perenne vínculo del hombre y la Creación y de su vocación de plenitud y de Bien para todos los hombres. Por lo tanto, el desarrollo tiene como finalidad el bien de cada hombre, de los grupos y de los pueblos. En el punto 3 de esta Encíclica se lee: «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. *Solo en la verdad resplandece la caridad* y puede ser vivida auténticamente... Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Este es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad». Con tristeza, cuando nos referimos hoy al obrar en orden al bien común, constatamos que no hablamos de amistad política.

3. ¿Y si preguntamos por el amor para consigo mismo? Expresa Santo Tomás que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo sino algo superior: la misma unión; por eso, se da siempre entre dos o más personas. Sigue a Dionisio, como ya mencionamos, para quien el amor es *poder unitivo*; y en la amistad lo superior es la unión, que cada uno vive²⁴. En consecuencia, tenemos amistad con los demás en la medida en que con ellos actuamos como con nosotros mismos.
4. El ser humano puede conocer por su razón la infinita bondad de Dios, pero por sí mismo no puede alcanzar este Bien y amarlo, tener Caridad. Mas la Gracia sana la naturaleza caída y la eleva al orden sobrenatural y hace al hombre capaz de amar a Dios, a sí mismo y al prójimo por amor a Dios. En este contexto Santo Tomás ubica a la Caridad como virtud única.

²³ *CV*, 8 y 21

²⁴ *Sum. Theol.*, II- II, 25,4

Sobre la amistad en la vida socio-política deseamos destacar: 1, solo la amistad produce la concordia o unión de voluntades en las cosas importantes, afanes e ideales de la comunidad; 2, la paz social es «la unificación de las inclinaciones apetitivas»²⁵; la amistad causa este bien social que es la paz; 3, modernas teorías políticas, tal el decisionismo, definen la política como la determinación del enemigo; el poder del estado decide, determina quién es el enemigo, o sea, decide sobre la paz o la guerra²⁶. Otros, reducen la actividad política a establecer meros cambios sociales o a compromisos fugaces con lo que consideran y acuerdan como el mal menor, etc. Y entonces, el bien común de todos los miembros está ausente, reducido o cambiado.

5. En *Evangelii Gaudium* se lee:

... el Evangelio nos propone la amistad con Jesús y el amor fraterno... ese mensaje hablará a las búsquedas más hondas de los corazones..., n. 265.

Esa convicción se sostiene con la propia experiencia, constantemente renovada, de gustar su amistad y su mensaje, n. 266.

... buscamos lo que Él busca... vivimos y actuamos para «alabanza de la gloria de su gracia (Ef. 1, 6), n. 267.

... como una opción personal que nos llena de alegría y nos otorga identidad, n. 269.

La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo, n. 268.

Es la Alegría del Evangelio (*Evangelii gaudium*) que se renueva y se comunica, en la Iglesia y a los hombres de hoy; es el anuncio del Evangelio ante la angustia esencial y la tristeza, el afán por vanos placeres, la conciencia individualista y aislada.

²⁵ *Sum. Theol.*, II- II, 29, 3 ad 3

²⁶ SCHMITT, C., *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972.

DANIEL TORRES COX

Universidad del Norte
“Santo Tomás de Aquino”
Perú
daniel.torrec@gmail.com

La *synderesis* como fundamento de la ética y la política*

—Una aproximación en base al pensamiento de Tomás de Aquino—

La *synderesis* es hábito de los primeros principios en su función de conocer el primer principio del conocimiento práctico. Dicho principio se formula en los siguientes términos: *todo hombre debe hacer el bien y evitar el mal*. El presente trabajo se propone analizar de qué modo la *synderesis* constituye un fundamento sólido para la ética y la política sobre la base del pensamiento de Tomás de Aquino. En orden a esto, hemos articulado nuestra exposición en dos partes, de cara a responder las siguientes interrogantes: frente a la ética y la política, ¿necesitamos la *synderesis*? ¿Y de qué modo adquirimos su contenido?

En la primera parte del presente trabajo trataremos de responder la primera pregunta indagando acerca de los fundamentos de la política y de la ética. En la segunda parte, dando por sentada la respuesta afirmativa a la primera pregunta, investigaremos a partir del conocimiento de qué realidad captamos intuitivamente en el contenido de la *synderesis*.

Creemos que el propósito del presente trabajo es importante debido a que pretende, en última instancia, fundamentar la ética y la política en una realidad previamente dada y que además es inamovible: la propia naturaleza humana. En ella, el hombre encontrará no solo un criterio de orientación, sino además un límite de cara a lo que puede hacer o no en materia ética y política.

* El presente trabajo constituye una versión revisada y aumentada de una ponencia presentada con el mismo nombre en la XXXIX Semana Tomista (2014).

1. Frente a la ética y la política, ¿necesitamos la *synderesis*?

a. Breves consideraciones generales acerca de la ética y la política

Para Tomás de Aquino, tanto la ética cuanto la política son ciencias. En la primera lección del libro primero de su comentario a la *Ética* de Aristóteles, el Aquinate distingue cuatro clases de órdenes, en función de los cuales es posible elaborar una suerte de mapa general de las ciencias¹. Ubicar la ética y la política en este mapa nos ayudará a entender mejor su estatuto epistemológico y valorar adecuadamente sus contenidos y conclusiones.

Una primera clase de orden es el que la razón no construye, sino solo considera. Tal es el que corresponde a la metafísica, a las matemáticas o a las ciencias naturales. Una segunda clase de orden es el que la razón hace y considera en sus propios actos (juicios, demostraciones, etc.). Tal es el que corresponde a la lógica. Un tercer orden es el que la razón hace y considera en los actos de la voluntad. Es el que corresponde a la filosofía moral o ética. Finalmente, el cuarto orden es el que la razón hace y considera en aquellas cosas de las que ella misma es causa. Es el orden artístico o *técnica* y a él corresponden las artes mecánicas, factivas, las bellas artes, etc.

Lo propio de aquel tercer orden es *saber para obrar*. Se trata, pues, de un orden que se establece en los actos humanos, es decir, en aquellos en los que intervienen inteligencia y voluntad. Esto es importante ya que estos actos son los únicos susceptibles de una calificación moral. Dicho en otras palabras, son los únicos que pueden ser juzgados como buenos o malos. Así, la ética es la ciencia encargada de juzgar la bondad o maldad de los actos humanos.

Ahora bien, Tomás de Aquino agrega que esta ciencia —filosofía moral o ética— se divide en tres partes². La primera considera las operaciones del hombre tomado de manera particular

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, liber I, lectio I, n.1-2.

² Cfr. *Ibidem*, n. 6.

y se llama *monastica*. La segunda, las operaciones de la comunidad doméstica y se llama *oeconomica*. La tercera considera las operaciones de la sociedad y recibe el nombre de *politica*³.

b. ¿En qué se fundamenta la política?

En cuanto parte de la ética, a la política le corresponde juzgar la bondad o maldad de los actos humanos. Pero no de todos, sino solo de algunos: los referidos a la *polis*, es decir, los actos *políticos*. Ahora bien, ¿qué hace que un acto sea político? Para el Aquinate, su referencia al bien común. En efecto, dice de la prudencia que «[...] es llamada política por su orden al bien común⁴».

Es oportuno agregar que el bien común se encuentra íntimamente vinculado al bien particular. Al respecto, el Doctor Angélico señala:

El que busca el bien común de la multitud, también busca de un modo consiguiente el bien particular suyo, por dos razones. La primera, porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad o de la patria. [...] La segunda, porque, siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado en torno al bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo [...]⁵.

Quien busca el bien del todo, busca también el bien de las partes. Así, quien busca el bien de la comunidad, busca también el bien de los hombres que la componen.

Toda comunidad es, en cierto sentido, una unidad. Esta unidad, empero, presenta ciertas particularidades. En efecto, Tomás de Aquino señala que «[...] este todo que es la comunidad civil o la familia doméstica solo posee una unidad de orden según la cual no es algo uno *simpliciter*⁶». Dicho en otras palabras, la unidad propia de la comunidad se da de un modo tal

³ Los términos *monastica*, *oeconomica* y *politica* se derivan de los vocablos griegos *mónos* (solo, único), *oikos* (casa, vivienda, familia), y *polis* (ciudad).

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q47, a11, ad1.

⁵ *Ibidem*, a10, ad2.

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, liber I, lectio I, n. 5.

que las personas que la conforman no se diluyen indiferenciadamente en el todo, sino que mantienen su individualidad. Así, el bien común al que tiende la política encuentra su sentido pleno en referencia al hombre: busco el bien de la *polis* por redundar este en un bien para los individuos que la componen.

De lo expuesto se desprende que lo que se juzgue bueno para la comunidad dependerá de lo que se juzgue bueno para el hombre. Dicho de otro modo, como sea el bien del hombre será el bien de la comunidad compuesta por hombres. En esa línea, la política, para juzgar qué es bueno o malo en atención al bien común, deberá tener en cuenta qué es bueno o malo para el hombre. Y juzgar el bien del hombre considerado en sí mismo le corresponde a la ética y no a la política. De allí que esta es subalternada respecto de aquella, tomando de ella sus principios. De acuerdo con esto, es correcto señalar que la ética es fundamento de la política.

c. ¿En qué se fundamenta la ética?

Según se dijo líneas arriba, para Tomás de Aquino «el orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la filosofía moral⁷». En esa línea, se aclaró también que estas acciones, de las cuales se ocupa la filosofía moral o ética, son «[...] las operaciones humanas, las cuales proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón⁸». Así, al intervenir en ellas inteligencia y voluntad, las acciones que son objeto de análisis de la ética son precisamente aquellas susceptibles de ser juzgadas como buenas o malas.

Ahora bien, una acción será juzgada buena o mala atendiendo al fin de toda la actividad humana, que no es otro que la felicidad⁹. En esa línea, un acto será bueno cuando aproxime al hombre a su felicidad y será malo cuando lo aleje de ella. De allí que el Aquinate señale que el sujeto de la ética es «[...] el hombre según obra voluntariamente en razón del fin¹⁰».

⁷ *Ibidem*, n. 2.

⁸ *Ibidem*, n. 3.

⁹ Cfr: ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, I, 1095a15-25.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, liber I, lectio I, n. 3.

El contenido de la felicidad, pues, permitirá al hombre saber qué es lo bueno y qué es lo malo para él. Y para conocer dicho contenido deberá investigar su propia esencia.

Sin embargo, para alentar una buena acción y censurar una mala no basta con que el hombre sepa qué es lo bueno y qué es lo malo. Necesita además *saber* que debe hacer el bien y evitar el mal. Sin este imperativo, quien obre mal será un infeliz, pero nada podrá reprochársele moralmente, pues aun cuando sepa qué es lo bueno para él, no tendrá la obligación de optar por ello. De ahí que el conocimiento de esta suerte de deber o inclinación es fundamento de la ética —aunque no el único, pues lo es también, por ejemplo, el contenido de la felicidad— y, en consecuencia, también de la política.

Así, la política juzgará alentando una acción buena o reprobando una mala de cara al bien común. Y ello presupone el conocimiento que aporta la ética, la cual juzga alentando una acción buena o reprobando una mala, atendiendo a la esencia del hombre. Y ninguno de estos juicios es posible si el hombre no sabe que debe hacer el bien y evitar el mal.

El conocimiento de este principio —*el hombre debe hacer el bien y evitar el mal*— lo aporta la *synderesis*. Según se verá a continuación, el contenido de esta constituye el primer principio del obrar moral. Necesitamos, pues, la *synderesis* en ética y en política.

La respuesta afirmativa a nuestro interrogante inicial —*¿necesitamos la synderesis?*— nos sitúa frente la pregunta que será el motor de la segunda parte del presente trabajo: *¿de qué modo adquirimos su contenido?* Esta pregunta es importante porque si el contenido de la *synderesis* no se funda en la naturaleza del hombre, no habrá un cimiento sólido en virtud del cual establecer la responsabilidad moral a nivel individual y político.

2. *Synderesis*. La necesitamos. ¿Cómo adquirimos su contenido?

a. Qué es la *synderesis*

En lo referido al conocimiento, el hombre avanza en el descubrimiento de nuevas cosas a partir de las cosas que ya conoce. Ello supone la existencia de un primer principio que sea conocido por sí mismo —y no a partir de algo previo— que sirva de sustento a todo lo que conocemos. Al respecto, Tomás de Aquino señala que:

[...] el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza —a modo de cierto principio inmóvil— y [conocidas] sin necesidad de investigación racional; y termina en otro conocimiento [nuevo]. Esto ya que juzgamos las cosas que descubrimos, razonando a partir de principios evidentes por sí mismos¹¹.

De no existir este principio, todo lo que conocemos dependería de una secuencia infinita de razonamientos. Esto, en palabras de Aristóteles, constituiría un serio problema: «[...] es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por lo tanto, no habría así demostración) [...]»¹². Así, si se sostiene que el conocimiento se apoya en una serie de razonamientos que se extienden hasta el infinito, a aquel nunca le llegaría el punto de apoyo sobre el cual afirmarse y nada podría conocerse. Es necesario, pues, un primer principio del conocimiento.

El conocimiento de estos principios lo aporta la virtud intelectual denominada *hábito de los primeros principios*. Se trata de un hábito que inhiere en el intelecto y que, a decir de Tomás de Aquino, es en parte natural y en parte adquirido:

Así, pues, existen en los hombres hábitos impropia y parcialmente naturales, que son distintos en las facultades cognoscitivas y apetitivas. Y así, en las potencias cognoscitivas,

¹¹ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q79, a12, corpus.

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 1006a8.

pueden existir hábitos naturales incoados, tanto por parte de la naturaleza específica como individual. En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza intelectual humana el conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte; y lo mismo sucede con los demás principios. Mas el conocimiento de la parte y del todo le viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos externos¹³.

Del texto citado es importante rescatar que el hábito de los primeros principios posee un componente natural o subjetivo, que es la facultad de la inteligencia para conocer inmediatamente los primeros principios; y un componente objetivo o adquirido, que está constituido por los principios conocidos. Y es importante destacar también que dichos principios son conocidos a partir de los objetos externos; es decir, no se tienen en el alma como innatos. Así, este hábito no es solo el componente subjetivo o natural, ni tampoco solo el objetivo o adquirido, sino la unidad resultante de ambos.

Decimos que es natural en lo que respecta a su componente subjetivo. Este componente consiste en la capacidad del intelecto para vincular sujeto y predicado de manera intuitiva, es decir, sin que medie un proceso discursivo. El componente subjetivo es, si se quiere, la disposición del intelecto para conocer los primeros principios. Se trata, pues, de la inteligencia operando como *intellectus* en el ámbito de la segunda operación intelectual —juicio— al enunciar verdades inteligibles.

El componente objetivo, en cambio, son los principios conocidos. Se trata del contenido del hábito¹⁴ y es lo que determina que el hábito de los primeros principios se aboque a una función especulativa o práctica, según la naturaleza del principio conocido. Sobre esto último, seguimos a Fosbery al distinguir dos funciones de un mismo hábito de los primeros principios y no dos hábitos de los primeros principios distintos¹⁵.

¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q51, a1, corpus.

¹⁴ Cfr. FOSBERY, A., *El hábito de los primeros principios*. Tucumán, ediciones UNSTA, 1983, pp. 48-53.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 64-67.

En el orden especulativo, es decir, aquel en el que se busca el conocimiento por sí mismo, el contenido del hábito de los primeros principios es el principio de no-contradicción. Este es el primer principio del conocimiento especulativo y se enuncia: «[...] es imposible [...] ser y no ser al mismo tiempo [...] y según lo mismo [...]»¹⁶. En el plano especulativo, todo lo que conocemos, en última instancia, se apoya en este principio.

Ahora bien, la ética y la política se desenvuelven en el orden del conocimiento práctico, que es aquel en el que se conoce para obrar. En la medida en que este conocimiento tiene como fin dirigir la acción —diferenciándose así del conocimiento especulativo—, el plano práctico reclama un primer principio propio. La formulación de este primer principio es: *todo hombre debe hacer el bien y evitar el mal*.

La *synderesis* se presenta así como el hábito de los primeros principios aplicado a su función de conocer el primer principio del conocimiento práctico. De ahí que Tomás de Aquino señale que a aquella le corresponde «[...] instigar al bien y renegar del mal [...]»¹⁷. En suma, su contenido lo compone el principio en el cual se fundamenta todo cuanto conocemos con miras a dirigir nuestro comportamiento hacia el bien.

b. El contenido de la *synderesis*, ¿cómo lo adquirimos?

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, señala que los primeros principios deben reunir tres características: (1) que respecto de ellos no se pueda errar por ser evidentes; (2) que sean aceptados sin condiciones, y (3) que no sean adquiridos por alguna demostración¹⁸. Se llega a ellos, pues, mediante un acto de conocimiento intuitivo, el cual recae sobre proposiciones *per se notae* —evidentes por sí—, que «[...] son las que se conocen inmediatamente conocidos los términos [...]»¹⁹. Esto

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, liber IV, lectio VI, n. 600.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q79, a12, corpus.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, liber IV, lectio VI, n. 597-599.

¹⁹ *Ibidem*, lectio V, n. 595.

ocurre cuando «[...] el predicado está incluido en la definición del sujeto, o el predicado se identifica con el sujeto²⁰».

En el orden del conocimiento especulativo, esto no presenta mayores dificultades. Por ejemplo, al conocer *ente* —y, por negación, *no-ente*— conozco que este *no puede ser y no ser al mismo tiempo y respecto de lo mismo*. De igual modo, al conocer algo compuesto por partes, conozco que *el todo es mayor que las partes*.

En el orden del conocimiento práctico, en cambio, se presenta una dificultad, la cual se puede formular a modo de pregunta: ¿qué realidad conozco que me haga saber sin posibilidad de errar, de modo incondicional y sin que medie demostración, que debo hacer el bien y evitar el mal? Si no hay respuesta, no habrá *synderesis*, pues esta carecerá de contenido; y la ética y la política se quedarán sin un fundamento sólido.

Entonces, ¿qué realidad conozco?

Conozco mi propia naturaleza.

Esto último reclama una explicación. Dicha explicación, empero, se hará con la salvedad de que se trata de un intento de exponer razonadamente algo que se da de modo intuitivo.

Decimos que aquello de lo cual se capta intuitivamente el contenido de la *synderesis* es la propia naturaleza humana. Cuando el hombre conoce su propia naturaleza esta le revela una nota que necesariamente acompaña su humanidad: la tendencia hacia su fin último.

En efecto, Tomás de Aquino señala que «todo lo que el hombre quiere o desea es necesario que sea por el fin último [...]»²¹. Este fin último es la felicidad, en la cual radica la perfección del hombre. De ahí que el Aquinate señale expresamente que el fin último del hombre consiste en su propia perfección:

[...] apeteciendo cada uno su perfección, tiene como último fin aquello que considera como bien perfecto y completo de sí mismo. Por eso dice San Agustín: «Llamamos ahora fin de un bien, no a lo que se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser plenamente»²².

²⁰ *Idem*.

²¹ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q1, a6, corpus.

²² *Ibidem*, a5, corpus.

Y complementando lo expuesto, el propio Doctor Angélico señala que «[...] todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquel consiste [...]»²³.

De ahí que, al ver su propia naturaleza, el hombre reconoce en él la tendencia a buscar su fin último, que es su propia perfección. Dicho en otras palabras, viendo su propia naturaleza, el hombre sabe que debe obrar en orden a perfeccionarse.

Ahora bien, ¿cómo llegamos de aquí a la formulación del primer principio del obrar moral: *todo hombre debe obrar el bien y evitar el mal*? Estableciendo la relación entre perfección y bien.

Al respecto, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al señalar que *bien* es «[...] *quod omnia appetunt [...]»*²⁴; es decir, *aquello que todos apetecen*. Líneas arriba hemos señalado que el propio Aquinate establece que *todos apetecen el cumplimiento de su perfección*. De ahí que *bueno* para el hombre es aquello que lo acerca a su fin último; es decir, aquello que lo perfecciona.

En esa línea, decir que *todo hombre debe obrar buscando su perfección* equivale a decir que *todo hombre debe obrar buscando el bien*, lo que conlleva *evitar el mal*²⁵. Se trata, pues, de formulaciones equivalentes, con las cuales puede plantearse de manera indistinta el primer principio del obrar moral, que es el contenido de la *synderesis*.

²³ *Ibidem*, q1, a7, corpus.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata De Veritate*, q1, a1, corpus; y *Summa Theologiae*, I, q5, a1, corpus

²⁵ Esta estrecha vinculación entre perfección y bien tiene un importante trasfondo metafísico. En efecto, para Tomás de Aquino, *bien* y *ente* se identifican, diferenciándose sólo racionalmente (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q5, a1, corpus). En efecto, *bien* dice *ente* en relación con la voluntad (Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata De Veritate*, q1, a1, corpus), pues, según se dijo ya, *bueno* es aquello que todos apetecen. ¿Y por qué todos lo apetecen? Porque, dada la identificación entre *bien* y *ente*, *bueno* es *todo aquello que es*; y lo que *es*, al poseerlo, me hace ganar *esse*: me perfecciona. De allí que el Doctor Angélico señale que: «[...] cada uno es apetecible en cuanto es perfecto, porque todos apetecen su perfección. Pues bien, cada uno es perfecto en cuanto está en acto, de donde es manifiesto que algo es bueno en cuanto es ente, porque el *esse* es la actualidad de toda realidad.» (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q5, a1, corpus).

Ahora bien, no queremos decir con esto que el bien quede librado a consideraciones de índole subjetiva. En efecto, Juan, Pedro, Pablo y los demás hombres buscan todos ellos su propia felicidad o perfección. Sin embargo, la perfección que les corresponde viene determinada por lo que todos ellos son: *individuos de la especie humana*. Así pues, en cuanto hombres, *tener alas y volar o respirar bajo el agua mediante branquias* no son perfecciones a las que puedan aspirar. Su perfección viene determinada por una realidad objetiva: la naturaleza humana, la cual se individúa en cada uno de ellos.

Así, cuando sostenemos que es equivalente decir: *todo hombre debe obrar el bien y evitar el mal y todo hombre debe obrar buscando su perfección*, hablamos de la perfección que a cada uno corresponde *en cuanto individuo de la especie humana*. De ahí que la inclinación o deber de obrar el bien que conozco a partir de la *synderesis* es el bien que me corresponde *en cuanto hombre*. Dicho en otras palabras, aquello que es bueno para el hombre se fundamenta en una realidad objetiva, que es la naturaleza humana.

De esta manera se explica cómo el hombre, conociendo su propia naturaleza, puede captar intuitivamente el contenido de la *synderesis*. Y dado que la naturaleza del hombre es invariable y la misma para todos, el contenido de la *synderesis* es sólido y exigible para cualquier hombre. Queda firme y a salvo, pues, el fundamento de la ética y la política.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo se vio cómo a la política, en cuanto es parte de la ética, le corresponde juzgar la bondad o maldad de los actos humanos en lo referente al bien común. La consideración de lo que es bueno o malo para el hombre en orden al bien común, empero, depende de aquello que es bueno o malo para el hombre considerado en sí mismo. Y esto último se descubre atendiendo a la naturaleza del propio hombre, de cuyo examen, en el plano moral, se ocupa la ética. De allí que la política se fundamenta en la ética.

Ahora bien, ningún acto bueno puede ser alentado, ni alguno malo censurado, si es que el hombre no sabe que debe hacer el bien y evitar el mal. El conocimiento de esto último lo aporta la *synderesis*, que es el hábito de los primeros principios aplicado a su función de conocer el primer principio del orden moral. Su contenido, en cuanto primer principio, se conoce intuitivamente y es tomado del examen de la propia naturaleza humana. En efecto, esta revela al hombre una nota distintiva de su humanidad: la tendencia hacia su fin último. Este fin último es su felicidad, en la cual radica su propia perfección en cuanto hombre. De ahí que esta tendencia puede formularse en los siguientes términos: *todo hombre debe obrar buscando su propia perfección en cuanto hombre*.

Ahora bien, se vio también que la perfección del hombre constituye un bien para él. De ahí que obrar buscando la propia perfección en cuanto hombre equivale a obrar buscando el bien, lo cual conlleva evitar el mal. En esa línea, la inclinación que el hombre conoce a partir de su propia naturaleza puede formularse indistintamente: *todo hombre debe obrar buscando su propia perfección en cuanto hombre, o todo hombre debe obrar el bien y evitar el mal*.

Así, la *synderesis* aporta el conocimiento del imperativo que hace que el hombre tienda a perfeccionarse; es decir, a obrar bien. Por ello, la *synderesis* es fundamento de la ética y, en consecuencia, de la política. Y es un fundamento sólido debido a que se sustenta en la naturaleza del hombre, que es invariable.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982.
- FOSBERY, ANÍBAL, *El hábito de los primeros principios*, Tucumán, Ediciones UNSTA, 1983.
- TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Taurini, Marietti, 1964, 3ª edición.
- TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros Metahpysicorum Aristotelis expositio*, Taurini, Marietti, 1977, 3ª edición.
- TOMÁS DE AQUINO, «Quaestio disputata De Veritate, q1», en IDEM, *Opúsculos y cuestiones selectas*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, I-II, II-II, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947 (Tomo I), 1954 (Tomos IV y V), 1956 (Tomo VIII), y 1959 (Tomo III-2).

IGNACIO SERRANO DEL POZO

*Centro de Estudios Tomistas de
la Universidad Santo Tomás
Chile
iserrano@santotomas.cl*

¿A quién esperar en tiempos de crisis? Entre Benedicto XVI, MacIntyre, San Agustín y Santo Tomás

Introducción

El propósito primero de este trabajo es analizar la encíclica social *Caritas in Veritate* teniendo como clave interpretativa de este documento la noción de *globalización*¹. Nos parece que esta idea, si se entiende en sus múltiples dimensiones, puede contribuir a desentrañar las complejidades de la tercera y última encíclica de Benedicto XVI. Fechada el 29 de junio de 2009, este documento se presenta como una relectura de la carta *Populorum Progressio* a más de cuarenta años de su publicación y, en la misma línea del documento de Pablo VI, pretende dar las orientaciones pastorales para el desarrollo integral de la humanidad en una época cuya principal característica es «el estallido de la interdependencia planetaria, ya comúnmente llamada globalización» (nn. 8,10, 33).

¹ Si bien el título de la encíclica (lo mismo que su introducción) pueda hacernos creer que el objetivo de este documento consiste en profundizar en la idea de caridad, presente en *Deus est caritas*, sin embargo, en su dimensión moral y política, lo cierto es que no pocos autores han visto más bien en la globalización la idea matriz de todo el documento. Cfr. SOWLE, L. «*Caritas in Veritate*: Benedict's global reorientation», *Theological Studies*, 71 (2010), pp. 291-319. NICHOLAS, J. «Local Communities and Globalization in *Caritas in Veritate*», *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 1/1 (2011), pp. 11-15. CHRISTIANSEN, D. «Metaphysics and Society: A Commentary on *Caritas in Veritate*», op. cit, p. 15: «*Globalization is one of the major contemporary trends that Benedict addresses. In doing so, he takes up a characteristically Catholic theme with resonances back to John XXIII's exposition of "universal common good" and Vatican's definition of the church as a sacrament "of the unity of the human family" with the concomitant duty to foster the processes of 'socialization' at work in the contemporary world.*».

Artículo recibido el 28 de mayo de 2015; aceptado el 15 de junio de 2015

SAPIENTIA / AÑO 2015, VOL. LXXI, FASC. 237 - PP 191 - 202

En vista de una mejor comprensión del enfoque geopolítico emprendido por Benedicto XVI, nos interesa, en una segunda parte de este trabajo, comparar la propuesta de esta encíclica social con el proyecto político de las *pequeñas comunidades* de Alasdair MacIntyre. MacIntyre es un filósofo escocés radicado en Estados Unidos, ampliamente conocido por su obra *After Virtue*, crítico del liberalismo y de la modernidad post ilustrada y el más destacado representante de la restitución de la *ética de las virtudes* aristotélica frente a la deontología kantiana y el utilitarismo inglés.

La tesis de este trabajo es que ambas visiones (la de Benedicto XVI y la de MacIntyre), aunque son diametralmente opuestas, no obstante las dos tienen en común la preocupación por el desarrollo humano en una cultura donde ha primado la lógica de la utilidad y la eficiencia por sobre la política del bien común y la ética de la solidaridad y la gratuidad. Y esta oposición no solo proviene de una diversidad de disciplinas (teología y filosofía) o de intenciones (pastoral y crítica) sino que, fundamentalmente, porque estas propuestas están inspiradas en orientaciones y cosmovisiones diferentes: «Agustinismo» en el caso de Benedicto XVI, «Tomismo Aristotélico» para MacIntyre².

Benedicto XVI y la perspectiva planetaria de la globalización

Caritas in Veritate no ha dejado indiferente prácticamente a nadie, ni al mundo público ni al académico. Mientras para algunos autores Benedicto XVI ofrece en esta carta la «más radical enseñanza que un pontífice haya dado sobre economía en tiempos modernos»³, otros le han criticado fuertemente su

² La comparación no es especialmente novedosa, pues ya lo intentó Jeffery Nicholas en un interesante artículo del 2011. Sin embargo, nos parece aquí que se profundiza poco en la filosofía y la teología que sustenta tanto la postura de Benedicto XVI como la de Alasdair MacIntyre, tema sobre el que nosotros pretendemos ahondar. NICHOLAS, J. «Local Communities and Globalization in *Caritas in Veritate*», *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 1, 2011, pp. 1-12.

³ CHRISTIANSEN, D. «Metaphysics and Society: A Commentary on *Caritas in Veritate*», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 4: «He offered the most radical teaching on

condescendencia con ciertas ideologías, particularmente con la ideología liberal y el capitalismo⁴. Esto sería particularmente grave cuando esta encíclica habría sido retrasada —supuestamente— para poder abordar más reflexivamente la crisis financiera del 2008 causada, entre otros factores, por la desregulación económica propia del sistema económico liberal⁵.

Para sortear muchas de estas críticas, conviene precisamente atender la idea de globalización. Incluso esta noción puede iluminar los aspectos formales de la encíclica, pues nos enfrentamos con un documento denso, demasiado largo y con una multitud de aristas⁶. Y esta idea es además suficientemente potente para explicar el silencio que existiría sobre la ideología liberal.

Aunque suene aventurado, creemos que el liberalismo no aparece en *Caritas in Veritate* pues Benedicto XVI parece ver la globalización como la nueva ideología del tiempo presente, corriente que bien puede reemplazar la época de los dos gran-

economic life any modern pope has given, calling for an economy marked by gratuity and communion.»

⁴ Bernardo Pérez llega a sostener que esta encíclica revela un verdadero giro en la enseñanza social de la Iglesia Católica, de aceptación tácita al capitalismo y de legitimación del lucro, lo que no había pasado con Pablo VI o Juan Pablo II, que siempre se habían mostrado críticos frente a concepciones individualistas de la economía. PÉREZ ANDREO, B. «*Caritas in veritate*: la 'kehre' de la Doctrina Social», *Veritas*, 22, 2010, pp. 33-51. Una crítica menos tajante, pero de la misma índole, la podemos encontrar en LAURENT, B. «*Caritas in Veritate* a Social Encyclical: a Modest Challenge to Economic, Social, and Political Institution», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 518: «*Caritas in Veritate offers no critical reading of economic liberalism or capitalism –the words are never mentioned. He does not see the economic failing and social traumas of contemporary society as caused primarily by inadequate social structures...»*

⁵ Decimos supuestamente porque no conocemos información oficial que explique el retraso de esta encíclica, aunque su sentido era que apareciera dos años antes, fecha en que se celebraba el cuadragésimo aniversario de *Populorum Progressio*. Crepaldi, G. «*Awaiting the New Encyclical of Benedict XVI: What does it mean to say the social doctrine of the Church is timely?*», en http://web.archive.org/web/20090712142225/http://www.vanthuanobservatory.org/p_en/news.php?id_news=689.

⁶ Para el mismo Christiansen el problema no solo es su prosa complicada, sino que esta encíclica retomaría una exposición demasiado deductiva, la *via doctrinae* preconiliar, por sobre la *via inventionis* de carácter inductivo de Pablo VI. CHRISTIANSEN, D. «*Metaphysics and Society: A Commentary on Caritas in Veritatis*», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 10.

des bloques, marxista y capitalista. Siendo, además, precisamente la globalización la ideología que encierra el peligro de sobredimensionar la lógica del intercambio económico y la competencia, por sobre la lógica del don sin contrapartida (n.37). Y es la globalización la que esconde un peligro más eminente aún: la de empoderar la técnica planetaria para hacer de la eficiencia y la utilidad los únicos criterios de acción y de verdad (n. 70). Ello no quiere decir que la globalización sea el enemigo de esta carta, la complejidad y riqueza de este documento radica precisamente en que la globalización, en palabras de Benedicto XVI (citando a Juan Pablo II), «no es *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella» (n. 42). Nos corresponde entender, entonces, «qué hace» el sucesor de Pedro con la globalización.

Lo primero que importa señalar es que entenderíamos mal la carta si supusiéramos que la preocupación del Pontífice en esta encíclica es el fenómeno de la globalización como un acontecimiento socioeconómico propio de la edad contemporánea. Aunque pueda sonar paradójico, los documentos sociales de la Iglesia, lo mismo este texto, siempre han pretendido distanciarse de aspectos técnicos o de política contingente. La mirada de esta carta está puesta en el proceso invisible que late detrás de la globalización. Pues detrás de este proceso se esconde precisamente una integración planetaria de la humanidad, entendida en este contexto como la gran familia humana (n. 42). En esa línea, conviene comprender los diversos y múltiples niveles en que se mueve esta idea de globalización.

En un primer nivel, quizás el más simple, podemos decir que la noción de globalización puede considerarse como el foco que ilumina una serie de temas específicos, pero extremadamente prácticos, que son abordados en este documento. Se trata de aquellas cuestiones más marcadamente sociales: la preocupación que evidencia Benedicto XVI es que en un mercado globalizado y sin fronteras se reduzcan las redes de seguridades sociales y las organizaciones sindicales pierdan influencia (n. 25), la responsabilidad global por custodiar, cultivar y hacer productivos los recursos naturales (n. 50), o bien los fenómenos del turismo internacional y el de las migraciones (nn. 60, 62).

A esta primera consideración sobre la globalización e interdependencia se añade una segunda de mayor importancia. Como lo señalamos en párrafos atrás, no hay que perder de vista que *Caritas in Veritate* aparece por el deseo de Benedicto XI de rendir un homenaje y recordar a Pablo VI, particularmente el mensaje de su encíclica social *Populorum progressio* sobre una humanidad en vías de unificación. Para el autor de *Caritas in Veritate*, Pablo VI es el pontífice que capta la relación que existiría entre un fenómeno social y el ideal ético-social que este encierra: «Pablo VI entendió claramente que la cuestión social se había hecho mundial y captó la relación recíproca entre el impulso hacia la unificación de la humanidad y el ideal cristiano de una única familia de los pueblos, solidaria en la común hermandad (n. 13)». En otras palabras, lo que está en el meollo de este mensaje es la constatación de que estamos en una época verdaderamente planetaria, en la que la humanidad avanza hacia la unificación y la sociedad avanza hacia la globalización, por lo que todo esfuerzo social necesariamente debe considerar esta oportunidad de que la humanidad se constituya como verdadera comunidad de naciones (n. 7). A esta ocasión conmemorativa se une además la situación económica internacional que rodea la publicación de esta encíclica y que pone más de manifiesto aún la centralidad de la globalización. Pues si bien Benedicto XVI no ahonda en las causas ni en los efectos de esta crisis que llama actual, no duda que esta ha adquirido dimensiones planetarias, con fenómenos económicos y políticos cada vez más interrelacionados y con implicaciones recíprocas (n. 21).

Además de todo lo dicho, no debe olvidarse que Benedicto XVI escribe esta encíclica no solo como pastor, preocupado por la situación económica vigente y el desarrollo integral de la humanidad, sino además como un teólogo y filósofo, por lo que las razones de fondo para hacer pivotar toda su encíclica social en la globalización son metafísicas. Es difícil menospreciar la importancia de estas bases, pues estas raíces son justamente —como ha señalado Ruzsala— las que permiten discernir lo positivo y lo negativo de un proceso considerado neutral

para Benedicto XVI⁷. Para él, la unidad de la comunidad de los pueblos y las naciones es una «anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras (n. 7)». En esto se revela la influencia agustiniana del Pontífice. Benedicto XVI entiende la metafísica en un sentido amplio, como ontología y teología, inspirada en la razón y la revelación. La globalización revela el mismo carácter relacional del hombre, fundado en la comunidad Trinitaria. Este es el modelo divino que es capaz de iluminar, incluso, un proceso mundano como la globalización.

Llegado a este punto podemos comprender por qué para el santo Padre «oponerse a la globalización sería una actitud errónea, preconcebida, que acabaría por ignorar un proceso que tiene también aspectos positivos, con el riesgo de perder una gran ocasión para aprovechar las múltiples oportunidades de desarrollo que ofrece (n. 42)». Benedicto hace un llamado así a aceptar estos desafíos de manera confiada, más que de forma resignada o de modo fatalista (n. 21). Este aprovechar la globalización consiste, en definitiva, en valorarla como expresión y camino de unidad y orientarla precisamente hacia una humanidad más solidaria, atendiendo sus dimensiones culturales, éticas, metafísicas y teológicas (n. 42). Es cierto que —como señala el Santo Padre— hay mucho que discernir, «costras que limpiar y sombras que despejar»; la misma globalización, como dijimos, puede presentarse como un poder ideológico de dominio técnico sobre la persona y las comunidades, que acreciente en lugar de disminuir la pobreza material y espiritual; pero en todo el documento parece prevalecer más bien la confianza cristiana de que este fenómeno, visto en sus múltiples dimensiones, e insuflado por la caridad en la verdad, es capaz de anticipar la ciudad de Dios en la tierra. «La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de la *ciudad de Dios* universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana» (n. 7).

⁷RUSZALA, M. «The Methaphysics of *Caritas in Veritate*: Augustinian Theology and Social Thought as an Interpretive Key», *The Catholic Social Science Review*, 16, 2010, pp. 135-148.

Las pequeñas comunidades locales en A. MacIntyre

Resulta ilustrativo comparar el enfoque de Benedicto XVI con la postura de Alasdair MacIntyre, quien se caracteriza por ser un agudo crítico de la modernidad. Marxista primero, aristotélico después, tomista en sus últimos años, considera que la modernidad ha fracasado en su proyecto ilustrado de alcanzar un ideal común y consensos de racionalidad y objetividad en el ámbito de la moral y la política. Para este pensador existen consensos retóricos o simulados, que denotan las incoherencias de una modernidad liberal hecha de varias tradiciones, muchas veces incompatibles unas con otras; pero en realidad la sociedad se ha compartimentalizado en una serie de intereses y proyectos que denotan más bien emotivismo e individualismo como notas distintivas⁸.

Ahora bien, ello no solo constituye una crítica, sino que hay en MacIntyre una declaración explícita de la necesidad de superar esta amalgama mal armada de visiones propias del liberalismo, mediante su reemplazo por una tradición verdaderamente robusta, la aristotélico-tomista. Solo en ella es posible recuperar la práctica de las virtudes que posibilitan el desarrollo del hombre y la comunidad⁹.

Hasta donde nosotros conocemos, MacIntyre no hace referencia a la globalización, pero consecuente con su invectiva a la modernidad liberal, él es un agudo crítico de las ideas de estado y nación, y un férreo defensor de las pequeñas comunidades locales como el único espacio que permite alcanzar el bien común y desarrollar la tradición aristotélico-tomista de las virtudes. Así cierra su más famoso libro *AfterVirtue*: «Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida

⁸ Cfr. MACINTYRE, A. *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985. MCMYLOR, P. *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge, 1994. PINKARD, T. *MacIntyre's Critique of Modernity*, Alasdair MacIntyre, Ed. Marc Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

⁹ La superioridad del tomismo aparece en una obra posterior a *AfterVirtue*, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, y será desarrollado en los trabajos sucesivos. MACINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen sobre nosotros¹⁰». Mientras Benedicto XVI pretende aprovechar la globalización como una oportunidad, MacIntyre da cuenta de la aguda compartimentalización que afecta a las sociedades modernas, en las cuales aflora una marcada heterogeneidad de valores y diversidad de intereses que impiden a sus miembros compartir una noción común de bien a gran escala. Solo es posible, en ese escenario, pensar en una idea de bien común para pequeñas comunidades, mayores que la familia y menores que el estado: escuelas, parroquias, universidades, clubes deportivos, asociaciones profesionales y agrupaciones de ese estilo¹¹. Solo estas sociedades pequeñas e idealmente autosuficientes posibilitan mantenerse inmunes a los poderes impersonales y burocráticos del estado y a las fuerzas económicas del mercado¹². No es que MacIntyre idealice a la comunidad en sí, él es consciente de que estas pequeñas comunidades pueden también ser caldo de cultivo para ciertos vicios: la complacencia y el prejuicio, por ejemplo, el rechazo arbitrario a los extraños, incluso el mismo culto a la comunidad¹³. Sin embargo, la pequeña comunidad posibilita dos características que resultan fundamentales para el desarrollo del bien común: la primera es la deliberación racional sobre lo que se quiere, realizada por medio de la conversación y discusión. La segunda es que es el desarrollo de “prácticas”, en un sentido bien preciso, actividades en las que sus integrantes desarrollan bienes de excelencia y aprenden las reglas no de un modo teórico o meramente reflexivo. El filósofo anglosajón está pensando en la *polis* griega o en comunidades políticas más o menos aristotélicas, donde es posible el encuentro cara a cara para deliberar sobre el bien común y desarrollar la vida buena.

¹⁰ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, Traducción castellana Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 322.

¹¹ Sobre estas pequeñas formas de comunidad, puede verse MACINTYRE, A., «Politics, Philosophy and the Common Good», *TheMacIntyre Reader*, pp. 235-252. MACINTYRE, A., *Dependent rational Animals: Why Human Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, pp. 129 ss.

¹² MACINTYRE, A., «Politics, Philosophy and the Common Good», *The MacIntyre Reader*, p. 248.

¹³ MACINTYRE, A., *Dependent rational Animals: Why Human Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, pp. 142.

En el contexto de nuestro tema, importa decir que solo en estas comunidades es posible recrear la virtud de la solidaridad y generosidad, particularmente hacia aquellos más dependientes y necesitados —niños, viejos y discapacitados. El estado o la nación participan de otra lógica que no está centrada en la gratuidad y dependencia, sino más bien en la lógica de la utilidad y la eficiencia.

Lo que resulta interesante de todo esto es reparar en que mientras Benedicto XVI parecía inspirarse en la idea agustiniana de la ciudad de Dios, MacIntyre apela a la tradición tomista para defender su política de las pequeñas comunidades locales¹⁴. En efecto, para Alasdair MacIntyre estas comunidades locales requieren una tercera característica en vista de alcanzar su bien común, se trata de reconocer la obediencia a ciertas reglas comunes conocidas por todos. Entre una lista de virtudes podemos pensar en la veracidad, el respeto a los otros, la confianza en el cumplimiento de las promesas. Pero más allá de este listado, importa destacar la relación que existiría entre estas virtudes con los principios contenidos en la ley natural de Santo Tomás. Para MacIntyre la ley natural se constituye como la única regla que puede ser compartida por todos los que pertenecen a la comunidad, sin extrañamientos frente a su poder coercitivo, pues su fuerza es la fuerza de lo «habitual», no del arbitrio de un poder distante. Las entidades como el estado y la nación son extrañas a la naturalidad de este tipo de reglas, pues justamente ellas se constituyen desde parámetros diferentes: marcados por la burocratización y profesionalización de sus distintas instancias, o bien por intereses económicos y fuerzas mercantiles. Eso es lo que hace subversiva a la ley natural¹⁵. Esa es la razón, además, porque para MacIntyre Tomás de Aquino no considera que la autoridad central debe incursionar

¹⁴Dejo aquí el punto de si es efectivamente tomista esta concepción. Para esta discusión remito a COLEMAN, J. «MacIntyre and Aquinas», HORTON, J. Mendus, S. (ed.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Oxford: Polity Press, 1994, pp. 65-90. HIBBS, T. «MacIntyre, Aquinas and Politics», *The Review of Politics*, 66/3, 2004, pp. 357-383. OSBORNE, T., «MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good», *Analyse&Kritik*, 30, 2008, pp. 75-90.

¹⁵MACINTYRE, A., «Natural law as subversive: the case of Aquinas». *Ethics and Politics: selected essays*, Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 41-63.

en todos los niveles, pues basta que la ley sancione los más graves vicios, aquellos que son conocidos por la mayoría y que atentan realmente contra el bien de la comunidad: homicidio, robo y cosas semejantes¹⁶. Para lo demás, basta el poder de la costumbre, que solo debe ser alterado por muy fuertes razones. «La costumbre tiene fuerza de ley y contribuye a su observancia», es la frase que MacIntyre utiliza de Santo Tomás, cuya referencia es la cuestión 97, a. 2¹⁷.

No deja de ser paradójico que MacIntyre escribiera en su famoso escrito de 1984, inmediatamente después de haber hecho referencia a las necesidades de las pequeñas comunidades locales, que para restituir la tradición de las virtudes solo queda esperar a un nuevo San Benito que detenga a los bárbaros que están aguardando desde dentro. Ahora podemos decir que seguramente no es al Benito Pontífice al que están esperando¹⁸.

¹⁶ *Suma teológica*, I-IIae q. 96 a. 2 co.: «La ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes».

¹⁷ *Suma teológica*, I-IIae q. 97 a. 2 co.: «El cambio de las leyes comporta ciertos riesgos para el bien común. Porque la costumbre ayuda mucho a la observancia de la ley, tanto que lo que se hace en contra de la costumbre ordinaria, aunque sea más llevadero, parece más pesado. Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre».

¹⁸ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Traducción castellana Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 322.

JULIÁN IGNACIO LÓPEZ

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
j.ignaciolopez@hotmail.com*

Agustín de Hipona: bienes creados y felicidad

1. Introducción

En el siguiente trabajo nos proponemos indagar ciertas cuestiones correspondientes a uno de los problemas esenciales de toda la filosofía: ¿cuál es el fin último del hombre y en qué consiste su felicidad? Dada la inabarcabilidad de dicho propósito, entraremos en diálogo únicamente con el pensamiento de Agustín de Hipona y su postura frente a la problemática que nos atañe. Conforman el eje central de nuestro estudio la postura del Hiponense respecto de los bienes terrenales, agrupables bajo el concepto de *mundo*, y su relación con el fin último del hombre.

En primer lugar intentaremos presentar qué entiende Agustín por felicidad y cuál es el objeto más propio de dicho deseo. A continuación presentaremos el concepto de *mundo* desarrollado por el autor, dejando en evidencia el conjunto de bienes que este abarca. Más adelante abordaremos la tensión que se genera en el pensamiento del Hiponense entre el mundo y Dios, trayendo a colación las posturas adoptadas por Romano Guardini y Victorino Capánaga. Superada esta instancia, intentaremos refutar, desde el pensamiento del Hiponense, la tesis maniquea correspondiente al mal ontológico, lo cual nos permitirá hablar del mundo desde los trascendentales, fundamentalmente entendido como ontológicamente bueno. Habiendo llegado a dicho punto, intentaremos exponer los principales peligros que se siguen al reconocer al mundo como bueno,

Artículo recibido el 23 de abril de 2015; aceptado el 12 de mayo de 2015

SAPIENTIA / AÑO 2015, VOL. LXXI, FASC. 237 - PP 201 - 216

siempre en relación con el fin último del hombre. Finalmente, previo a las conclusiones, es nuestra intención analizar la propuesta que el mismo Agustín parece dar frente a esta concepción del mundo, es decir, cómo debemos vivir en él; para ello presentaremos la conocida doctrina del *ordo amoris* y la correspondiente al *homo viator*, ambas propuestas por el Hiponense.

2. El concepto de felicidad y su objeto propio: origen, sede y naturaleza del deseo.

Ya intuyó Aristóteles que nuestra voluntad se ve atraída naturalmente hacia el bien¹. A su vez, todo lo que el hombre realiza se encuentra orientado hacia un bien superior, funcionando al modo de fin respecto de los demás bienes, que es querido por sí mismo y responde a nuestro deseo más profundo: el anhelo de plenitud y felicidad². Por lo tanto, la felicidad debe consistir en la adquisición del bien más noble y perfecto, únicamente deseado por sí mismo. En este sentido, la felicidad sería aquel bien según el cual todo lo demás es perseguido y anhelado, es la plenitud máxima de la misma esencia humana. Luego de adquirida la felicidad, no queda nada por desear sino simplemente gozar de ella³.

A su vez, todo hombre indefectiblemente desea ser feliz, pues «¿quién puede, pudo o podrá jamás encontrar a alguno que no quiera ser feliz?»⁴, pero el que es capaz de volver sobre

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Gredos, 2008, Libro I, p. 19

² «Establecido el sumo bien en filosofía, todo queda bien cimentado. Porque en las demás cosas, si se descuida o desconoce algo, el daño es proporcional al valor de las mismas. Pero si no se sabe dónde está el sumo bien, se oscurece toda la razón y significado de la vida. De aquí dimanar tantos errores, que los hombres andan a la deriva de sus opiniones, sin saber a qué puerto acogerse. Al contrario, cuando se determina y conoce el fin de las cosas y dónde están los bienes y los males, se ha hallado el camino de la vida y la ordenación de los deberes». *De finibus bonorum et malorum*. V 6. M. TULLII CICERONIS, *Opera II* (Genevae 1758), citado por CAPÁNAGA, V. en *Obras de San Agustín I*, BAC, 1979, p. 537.

³ «Sólo en la posesión acaba, en verdad, el aislamiento, y este final es una misma cosa que la felicidad. Pues nadie que no esté disfrutando de lo que ama, es feliz. Incluso quienes aman lo que no debieran, se piensan felices no porque lo amen sino porque disfrutan de lo que desean.» ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 37

⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*. 118, I, 1. Todas las obras del Hiponense se

sí mismo⁵ es quien descubre la verdad de su naturaleza, el camino acertado de realización y perfección al cual todo hombre está llamado. Por lo tanto, el camino propuesto por el Agustín converso parte de la interioridad, dado que muy dentro del hombre se encuentra la respuesta a la pregunta por qué es este deseo y qué bien lo puede colmar. Más allá de esta breve mención a la vida interior, lo que es evidente es que no se puede negar aquí el deseo de felicidad ni el objeto capaz de saciarlo, debiendo aclararse cuál es dicho bien.

Respecto a la naturaleza de este anhelo de la naturaleza humana, en primer lugar, se percibe una distinción en relación con el resto de las creaturas mundanas por el hecho de ser el hombre capaz de infinito. San Agustín desarrolla esto en su obra juvenil *De beata vita*, en donde busca profundizar la idea misma de felicidad. En esta obra el santo comienza por preguntarse si la felicidad en tanto fin último del hombre puede hallarse en los bienes más inmediatos y propuestos por el mundo, pero comprende que «es así que aquellos bienes de fortuna pueden perderse; luego el que los ama y posee, de ningún modo puede ser dichoso»⁶. Consecuente con esto, de aquí mismo surge la concepción del Bien Sumo como un bien que necesariamente debe ser infinito y que se debe poseer sin la posibilidad de perderse: «Quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna»⁷.

Por tanto, una preocupación importante para Agustín no es tanto la existencia de bienes sino la posesión ininterrumpida de ellos, por lo cual se resiste a pensar la felicidad basada en bienes temporales no tanto por su carga de bondad (a pesar de que su finitud es sin duda una nota excluyente en la búsqueda de la felicidad), sino más bien por su inestabilidad⁸. Por tanto, de la insuficiencia del mundo surge el anhelo de infinito presente en el hombre, quien resulta no solamente capaz sino también

toman de la colección de la BAC. Los tomos y los años de edición correspondientes se explicitan en la bibliografía.

⁵ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, 39, 72

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De beata vita*. 2, 11.

⁷ *Idem*.

⁸ Cfr. ARENDT, H., *op. cit.* p. 26

necesitado de algo superior al mundo y a lo que este ofrece; de las características que debería poseer aquel bien capaz de saciar al hombre (infinitud, perfección del bien y posesión ininterrumpida en el tiempo) surge la intuición de Dios como fin último del hombre, y por ello afirma San Agustín: «nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que repose en Ti»⁹.

3. El concepto agustiniano de mundo

Antes de abordar el rol que ocupan los bienes finitos en la consecución de este Sumo Bien inagotable, es importante preguntarnos qué entiende San Agustín por mundo. En primer lugar y en sentido amplio diríamos que el mundo es el conjunto de bienes terrenales y corruptibles que adornan y acompañan nuestra existencia. Estos bienes pueden ser materiales, como el dinero, la comida, el placer, la salud; o bien pueden ser inmateriales, como la fama, el prestigio, el honor, etc. Resulta evidente que no todos ellos tienen la misma carga ontológica de bondad, sino que más bien se ordenan jerárquicamente, oscilando entre los bienes necesarios y los prescindibles¹⁰. Dadas estas características de lo que de ahora en más denominaremos mundo, parece que el Bien Sumo del que hablamos no es capaz de ser poseído en esta vida terrenal para San Agustín, motivo por el cual él mismo nos aconseja: «[La felicidad] no la busquéis en la tierra. Es grandiosa, pero no es de aquí»¹¹.

De este modo, en un primer momento parece haber una disociación entre el mundo y la felicidad. En continuidad con esto, podríamos preguntarnos por qué tal menosprecio por parte de Agustín hacia el mundo, algo que intentaremos responder a partir de cierto análisis que realiza Romano Guardini en su obra *La conversión de San Agustín*. Allí mismo Guardini

⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. 1,1.

¹⁰ «El conjunto de las esencias eternas, y de las cosas temporales que participan de esas esencias, forma una jerarquía de realidades superiores e inferiores las unas a las otras; las relaciones que nacen de esta jerarquía constituyen lo que el hombre llama orden.» GILSON, E., *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], Trad. de Courrèges (inérita), p. 121.

¹¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*. 233, 4. Los corchetes son nuestros.

parece sugerir un principio de respuesta a esta cuestión, reconociendo en el Obispo de Hipona una corporeidad débil, sobre todo en temas de salud:

La imagen de la afectividad de Agustín se hace más clara cuando se toma conocimiento de que su salud no habría sido muy fuerte. [...] Vale decir entonces que se trata de una poderosa vida instintiva en un cuerpo de complejidad delicada y sensible¹².

Sin duda este factor podría interpretarse como un claro incentivo a la división de planos, generando una fuerte tensión entre la espiritualidad y la corporeidad en su propia vida¹³. De igual modo, el mismo Guardini nos previene del peligro que esconde esta tensión que se comienza a percibir en los pensamientos del Hiponense; él advierte en la obra en cuestión que «en cuanto el pensamiento se acostumbra a remontarse, ante cualquiera realidad finita, directamente a Dios, a su acción, eternidad, plenitud de sentido, etc., lo terrenal corre el riesgo de perder su importancia...»¹⁴. Por lo tanto, podríamos decir que Romano Guardini encuentra justificativos al menosprecio del mundo y la vida terrenal, en parte en la endeble consistencia de la realidad temporal, incluida la salud de Agustín, y en parte en la intuición de las realidades eternas e inmutables a partir de la lectura del *Hortensio* y de su contacto con la sabiduría por medio de la filosofía.

Por otro lado, paralelo al análisis de Romano Guardini y en relación con las influencias intelectuales que recibió San Agustín, encontramos la lectura realizada por el célebre traductor y comentarista del Hiponense, Victorino Capánaga, quien da una justificación del alejamiento del mundo a partir del contacto con la filosofía neoplatónica en el pensamiento del santo.

El neoplatonismo fue una ayuda real en la ascensión dialéctica de San Agustín; pero el descubrimiento del reino superior de la hermosura y del destino espiritual del hombre, que

¹² GUARDINI, R., *La conversión de San Agustín*, Buenos Aires, Ágape, 2008, p. 53.

¹³ *Ibidem.* p. 52

¹⁴ *Ibidem.* p. 155

debe aspirar a su contemplación, aumentó la tensión entre el mundo sensible e inteligible¹⁵.

La distancia entre el neoplatonismo y San Agustín es notable en muchos puntos, análisis que no nos compete desarrollar aquí y que simplemente nos limitaremos a mencionar, pero no podemos negar ciertos elementos comunes, entre los cuales podemos incluir esta distinción tajante entre el mundo sensible y el inteligible, fundamentalmente en cuestiones de carga ontológica, consistencia y valor para el hombre y su camino por alcanzar la felicidad. En otras palabras, reiteradas veces salta a la vista a lo largo de toda su obra la contraposición entre lo eterno y lo temporal, lo corruptible y lo inmutable, lo mudable y lo estable, si bien para el Hiponense todo es parte de una misma creación.

4. Dios y el mundo: la bondad ontológica

Si bien V. Capánaga y R. Guardini parecen reconocer en Agustín una fuerte oposición del mundo frente Dios, a pesar de que la opinión de tales autores resulta consistente y respetable, podríamos extraer la misma conclusión de la pluma de San Agustín¹⁶. Por todo ello, no podemos evadir el siguiente interrogante: si efectivamente debemos soportar más que gozar de la vida presente, ¿por qué nos encontramos altamente seducidos por los placeres mundanos? Efectivamente, debe existir algo de esta realidad temporal, algo propio de la constitución del mundo en sí mismo que capte la atención del hombre, que lo provoque y lo seduzca; debe existir en él algo de verdad que llame su inteligencia, algo de bondad que incentive su voluntad.

En primer lugar, es importante mencionar que esta desvalorización de la vida terrenal no parece estar dirigida a la esencia misma del mundo y considerando a este como algo malo en sí mismo. Muy por el contrario, San Agustín parece referirse al

¹⁵ CAPÁNAGA, V., «Introducción general», en: *Obras de San Agustín I, op. cit.*, p. 17.

¹⁶ «Más bien que amarlas, debemos soportar las cosas presentes; a las claras está la maldad de las cosas adversas y la engañosa felicidad de las prósperas». AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*. 19, 6; además, Cfr. *Enarrationes in Psalmos*. 119, 9 y *Enarrationes in Psalmos*. 124, 1

mundo con aires de menosprecio en cuanto impedimento u obstáculo para el hombre en sus anhelos por alcanzar la perfección, es decir, en cuanto intenta ser verdaderamente feliz; y precisamente se convierte en obstáculo para el hombre por ser los bienes creados de algún modo buenos. Por tanto, el problema se identifica con un desorden de prioridades, en donde lo inferior interfiere en la consecución de lo superior. En esta línea advierte el Hiponense:

Todas las cosas que existen, es Dios quien las ha creado: que el espíritu del Señor te ilumine para que conozcas que todas son buenas; pero, ¡ay de ti, si amas las cosas creadas y abandonas al Creador! Dios no te prohíbe amarlas; lo que no quiere es que las ames con miras a la felicidad, sino que las consideres y alabes amando en ellas al Creador¹⁷.

De este modo, si el mismo Dios no prohíbe amar el mundo, siempre que lo hagamos como medio para amarlo a Él, entonces debe necesariamente poseer cierta bondad, la cual es condición necesaria para seducir la voluntad del hombre. En concordancia con esto se comienza a dilucidar la apreciación precisa y el modo certero de cómo concibe el mundo el Hiponense, no como una realidad mala y que nada tiene para el hombre que no sea miseria sino más bien como un bien inferior capaz de confundir y estorbar la felicidad plena de aquellos que no logren amarlo en su justa medida¹⁸.

Por lo tanto, si bien no caben dudas de que siempre se elegirá entre bienes, tampoco podemos evadir el hecho de que, en algún momento, el hombre deberá definir para su vida qué clase de bienes prioriza y en dónde asienta su morada para realizarse; en otras palabras, para San Agustín existen dos grandes opciones: o se pertenece al mundo o se pertenece a Dios¹⁹. El Hiponense no pretende darle una connotación negativa al mundo en sí mismo sino en cuanto se lo compare con Dios, y dado que debemos elegir entre uno u otro, no exclusivamente,

¹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Epistolam Ioannis*, 2, 8-14. De igual modo sostiene el santo en otra obra que «Los bienes más imperfectos y terrenos también son obra de Dios.» *De Natura Boni*, 30.

¹⁸ *Cfr.* AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*. 21, 3.

¹⁹ *Cfr.* AGUSTÍN DE HIPONA, *In Epistolam Ioannis* 2, 8.

pero sí ordenándolos jerárquicamente, no se debe perder de vista qué es lo superior y qué lo inferior²⁰. En este sentido, recordemos que para Agustín la realidad es obra de Dios y toda en su conjunto conforma un orden, una cosmología integrada armónicamente, ontológicamente buena, obra del Creador. A propósito de esto se afirma en la introducción al *De Ordine* que:

San Agustín no ha predicado ni practica una fuga universal del mundo exterior, como si el demonio se hallase agazapado en todas las cosas para poner trampas al hombre. Tiene el ojo del espíritu abierto a todas las hermosuras y armonías que son medios de unión con el Creador. Las criaturas tienen una medida, una hermosura y un orden. Esta es la ontología profesada en Casiciaco²¹.

Así todo, si bien se rechaza una oposición ontológica y radical entre Dios y el mundo, podemos no obstante hablar de una oposición relativa en tanto orden de prioridades y sede de realización del hombre. Por otra parte, es evidente que, a pesar de saberse con claridad que Dios es el Sumo Bien, no por ello el hombre debe fugarse de la realidad temporal, puesto que los bienes creados se encuentran aquí para ser utilizados y aprovechados como escalera hacia Dios²². Por lo tanto, no nos encontramos frente a una disyuntiva de *amar-no amar*, sino más bien frente a una cuestión de orden de prioridades, pues en tanto son bienes todo debe ser amado, estando el corazón de la cuestión en cómo se debe amar a cada cosa²³.

Como ya dijimos el fin último del hombre es Dios y Él no se encuentra en este mundo pero, al mismo tiempo, como menciona Gilson, los bienes terrenos no deben ser menospreciados en sí mismos sino prudentemente jerarquizados, dado que son de mucha utilidad y gozo ordenado para nosotros, sumado al hecho de que a través de ellos podemos contemplar al Creador. Ya hemos anticipado en San Agustín un claro optimismo metafísico respecto al mundo, manifestado también por Victorino

²⁰ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*. 32, 3, 15.

²¹ CAPÁNAGA, V. «De Ordine. Introducción», en: *Obras de San Agustín I, op. cit.*, p. 590

²² Cfr. ARENDT, H., *op. cit.* pp. 53

²³ Cfr. GILSON, E., *op. cit.* pp. 155

Capánaga: «La bondad del universo es verdad fundamental y primera del pensamiento agustiniano, y descansa sobre una estructura vestigial o trinitaria, pues toda criatura es vestigio de Dios, huella de la omnipotencia, de la sabiduría y del amor infinito». Y completa más adelante: «ante todo, no se pierda de vista el optimismo metafísico agustiniano, que es también fundamental en la filosofía del cristianismo». Por tanto, al menos en Agustín, la visión cristiana del mundo es siempre positiva y optimista.

5. El *homo viator* y el *ordo amoris*

Dada la evidencia para todo hombre de que la vida en la tierra es inevitable, solamente estamos en condiciones de elegir cómo vivirla, pues no podemos evitarla. Una de las imágenes preferidas de San Agustín para hablar de esta vida es la del hombre peregrino. Según el Hiponense, todo ser humano vive en este mundo en un estado de peregrinación, es decir, de no reposo y en continuo movimiento: «Está claro que nuestra vida no es estable en ninguno de sus períodos. Y en todos ellos hay fatiga, en todos agotamiento, todos ellos se destruyen»²⁵. El reconocimiento de la vida temporal como una larga peregrinación no es una convicción trivial, de hecho, determina en gran parte el modo de vida del hombre en el mundo. A propósito de ello, el Obispo de Hipona recomienda al hombre peregrino:

El dinero te será bagaje para el exilio, no incentivo de la codicia; has de usarlo según la necesidad, no disfrutarlo para deleite. Ama a Dios, si lo que oyes y alabas ha obrado en ti algo. Usa el mundo, no te cace el mundo. Porque has entrado, estás de viaje; has venido para salir, no para quedarte; estás de viaje, posada es esta vida²⁶.

Por lo tanto, la invitación del Hiponense es clara: se invita al *homo viator* a vivir con entusiasmo su estadía en este mundo, a usar de todos los bienes que la Providencia le ofrece,

²⁴ CAPÁGANA, V. «Introducción general», en: *Obras de San Agustín I, op. cit.*, p. 48

²⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*. 62, 6

²⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Evangelium Ioannis*. 40, 10

pero siempre en vistas al Sumo Bien, siempre caminando hacia la morada eterna. El hecho de encontrarse peregrinando hacia Dios necesariamente obliga al hombre a ordenar sus prioridades, es decir, sus amores. En otras palabras, amorosamente deberá usar del mundo para gozar de Dios, pues sólo en Él reposa, sólo en Él descansa, sólo en Él concluye su camino.

Todo caminante se vincula con aquellos bienes que se encuentra en el camino en categorías de necesidad y utilidad según el fin hacia el cual camina y los obstáculos que deberá sortear para llegar a él. De igual manera, quien camina hacia Dios y tiene su meta clara en Él, desechará muchos bienes temporales y peleará por otros, buscando escalar a través del uso del mundo hasta Dios²⁷. Si el hombre no fuese un peregrino hacia la patria celestial, no habría razón para no asentarse y hacer de la vida terrenal el fin último de su existencia, siendo la insaciabilidad en tal caso un problema sin solución, pues no habría promesa de eternidad, necesaria para la satisfacción plena de la naturaleza humana.

Cabe decir, además, que la tesis del *homo viator* no propone una vida apática ni una actitud de indiferencia frente al mundo. De hecho, el hombre prudente es quien mejor ama lo creado, pues lo ama en su justa medida, como lo que es. El peregrino no espera de tales bienes más de lo que pueden darle, lo cual no lo priva de su disfrute en cuanto tales. Por tanto, se aleja del camino de la felicidad el orientar nuestra voluntad a la persecución de los bienes terrenos, una vez más, no porque sean malos sino porque hay bienes mayores y más duraderos.

Por lo tanto los bienes temporales parecen desvalorizarse únicamente frente a los bienes celestes²⁸. Ambos deben ser amados, si bien los primeros únicamente en cuanto a su uso; por ello aconseja el Hiponense lo siguiente: «No te digo: no ames los bienes de la tierra, sino que los ames moderadamente y con relación al Creador, a fin de que este afecto no te sirva de lazo y no ames para gozar lo que solo debes tener para usar»²⁹. Y es justo aquí donde se introduce la concepción del *ordo amo-*

²⁷ «Acércate a Cristo; Él es tu fin; todo lo demás no es más que el camino» AGUSTÍN DE HIPONA, *In Epistolam Ioannis* 10, 5

²⁸ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. 13, 8.

ris propuesta por el Hiponense, sintetizada en su afirmación de «ama y haz lo que quieras»³⁰. A propósito del amor ordenado, en la relación entre bienes de uso y bienes de gozo, podríamos agregar que:

Al amar a Dios a causa de su propia valía, le subordina el alma cualquier otro bien. Respeta y conserva, pues, el orden ontológico que rige en el cosmos, en virtud del cual somete en sí misma todas las otras funciones a la razón contemplativa y, en relación con las realidades externas, de las inferiores hace medios de los que servirse en vista a disfrutas de las superiores³¹.

Aquí, por razones de extensión y finalidad de nuestro trabajo, simplemente nos limitamos a mencionar muy brevemente tales propuestas de la filosofía agustiniana, a saber, el *homo viator* y el *ordo amoris*, ambas íntimamente relacionadas y consecuentes entre sí. Por tanto, a modo de conclusión general, pareciera que en la filosofía de Agustín no estamos llamados a despreciar el mundo o a fugarnos de él, pues es obra de Dios y por lo tanto algo bueno que debe ser apreciado y aprovechado, sino que más bien somos invitados a hacer recto uso de los bienes terrenos a lo largo de nuestra peregrinación por medio del amor ordenado, buscando alcanzar así el verdadero Bien para el cual estamos creados, pues «nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que repose en Ti».

6. Conclusiones

Llegando al final de nuestro escrito, intentaremos exponer algunas conclusiones fundamentales. En primer lugar, podemos decir que San Agustín es un amante de la Creación, pues a pesar de ser un autor de expresiones cargadas de un cierto menosprecio por lo mundano, defiende un claro optimismo metafísico respecto a la obra de Dios. Por lo tanto, podríamos

²⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Epistolam Ioannis* 2, 13.

³⁰ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. III, 1.

³¹ OROZ RETA, J. – GALINDO, R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, Valencia, Edicep, 2012. p. 341

decir que el mundo no es ontológicamente malo, pero puede ser peligroso.

En segundo lugar, a pesar de ciertas expresiones del santo, creemos que no estamos invitados a fugarnos del mundo, sino que estamos llamados a usar de todos los bienes que nos rodean, ordenándolos siempre a nuestro fin último. El recto uso y la prudente jerarquización del mundo es el camino de acceso a Dios, pues a través de sus bienes podemos llegar a Dios con mayor facilidad. Resulta de fundamental importancia para ello la claridad del hombre en la distinción entre medios y fines, punto de llegada y camino.

En tercer lugar, debemos recordar que la subordinación del mundo y sus bienes temporales al Bien Sumo, es decir, Dios, no equivale a cultivar una actitud de indiferencia o apatía del hombre frente a lo terrenal. Muy por el contrario, Agustín considera no solamente que tales bienes fueron creados para ser usados y gozados en su respectivo orden y jerarquización, sino que además, por medio del amor ordenado y en carácter de peregrino, es como mejor se aprovechan y se disfrutan los bienes finitos. En otras palabras, no es su propuesta respecto a lo mundano una restricción del goce, sino más bien un acceso al goce perfecto de los bienes temporales, el cual se logra por medio del orden en el amor.

Bibliografía

a) Fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín I, Introducción general, De ordine, De beata vita*, BAC, Madrid, 1979.

———, *Obras de San Agustín II, Confesiones*, BAC, Madrid, 1979.

———, *Obras de San Agustín III, De Natura Boni*, BAC, Madrid, 1947.

———, *Obras de San Agustín IV, De Vera Religione*, BAC, Madrid, 1948.

———, *Obras de San Agustín VII, Sermones*, BAC, Madrid, 1981.

———, *Obras de San Agustín XIII, BAC, In Evangelium Ioannis* Madrid, 1955.

———, *Obras de San Agustín XVIII, In Epistolam Ioannis* BAC, Madrid, 1959.

- , *Obras de San Agustín XIX, Enarrationes in Psalmos*, BAC, Madrid, 1967.
- , *Obras de San Agustín XX, Enarrationes in Psalmos*, BAC, Madrid, 1967.
- , *Obras de San Agustín XXI, Enarrationes in Psalmos*, BAC, Madrid, 1967.
- , *Obras de San Agustín XXII, Enarrationes in Psalmos*, BAC, Madrid, 1967.
- , *Obras de San Agustín XXIII, Sermones*, BAC, Madrid, 1981.
- , *Obras de San Agustín XXIV, Sermones*, BAC, Madrid, 1981.

b) Fuentes secundarias

- ARENDETT, HANNAH, *El concepto de amor en San Agustín*, Edición encuentro, Madrid, 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985.
- GILSON, ETIENNE, *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], traducción de Courrèges (inérita).
- GUARDINI, ROMANO, *La conversión de San Agustín*, ÁGAPE, Buenos Aires, 2008.
- OROZ RETA, JOSÉ – GALINDO, RODRIGO, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, Edicep, Valencia, 2012.

Bibliografía

Hugo Marcos Ortiz, «Muerte e inmortalidad» de Sciacca, Firenze, Leo S. Olschki, 2014, xi-121 pp.

En el siglo XX la filosofía ha meditado intensamente sobre la muerte, pero pocos filósofos lo han hecho con tanta profundidad y rigor argumentativo como Michele Federico Sciacca. Seguramente motivado por su maestro Gentile, para quien el hombre se inmortaliza solo en la subjetividad trascendental, no en la propia. Sciacca cuestiona a fondo dicha postura y propone una visión rigurosa y de una seriedad existencial probablemente sin par en la filosofía contemporánea.

El autor del trabajo aquí reseñado demuestra con solvencia que la clave de lectura del pensamiento de Sciacca sobre la muerte es entenderla de modo que el hombre resulte ni más ni menos que hombre. Es decir, que la manera de afrontar la muerte y la inmortalidad responda a la verdad sobre el ser humano, sin elevarlo más allá de sus límites ni rebajarlo a menos de lo que es. La mencionada clave se justifica por la estructura dialéctica del hombre que exige, por un lado, una meditación atenta para no desbalancearlo y es ocasión, por otro, de ambos errores contrarios. El hombre es síntesis de elementos contrapuestos: es sentimiento corpóreo y en cuanto tal un ser de la naturaleza, pero es también espíritu en tensión hacia lo infinito gracias a la presencia del ser como Idea. Es una síntesis ontológica primitiva de sentimiento vital corpóreo y de sentimiento intelectual, de vida y existencia, a lo que hay que agregar el sentimiento volitivo, la tendencia a unirse al ser en su infinitud. Dicha síntesis constituye un desequilibrio esencial, ya que plantea una tensión permanente entre la finitud del ser-en-el-mundo y la aspiración a lo infinito, que no puede negarse sin degradar al hombre.

Por el espíritu el hombre puede y debe personalizar la vida que también es. Entre los seres de la naturaleza solamente el hombre es persona, es decir un ser que puede afirmarse a sí mismo como existente. El espíritu es actualidad, un finito que por su tensión hacia lo infinito es también potencia de ser —no ser en potencia— y de dar ser. Por su sentimiento el hombre es finito, pero la Idea del ser que lo constituye como ser inteligente y que es a la vez objetiva e infinita, le está indisolublemente unida mediante el acto de inteligir. El espíritu no es él mismo infinito, pero lo infinito le está presente. De ahí que todos los actos naturales del hombre queden traspuestos, es decir tras-naturalizados, ya que son también actos de un espíritu. El espíritu personaliza todos los aspectos del hombre, actualizándolos por su relación dialéctica con el ser, que le está presente como Idea. Lo natural se tras-naturaliza en el hombre gracias a su ser persona. Y

la presencia del acto objetivo del ser en su inteligencia es a la vez garantía de la indestructibilidad del espíritu y argumento de conveniencia para la resurrección, ya que el acto personal del espíritu, por el cuerpo, da a la vida en este mundo una finalidad trascendente.

La muerte no es entonces un simple hecho de la naturaleza sino un acto del espíritu. Por eso la inmortalidad es personal o no es. La inmortalidad es supervivencia a esta vida, no perpetuidad en el tiempo, ni «infuturación», como solo pueden proponer el naturalismo y el historicismo respectivamente. Ambas posiciones disuelven el desequilibrio que es el hombre a favor de su finitud y hacen que el hombre sea menos que hombre. Para no ser menos que hombre la actitud ante la muerte no puede ser, principalmente, aceptación de lo irremediable sino que debe ser vista como una victoria metafísica. Y también como una liberación, ya que permite el cumplimiento de fines que la vida no puede satisfacer. Aunque es más frecuente tomar al hombre por menos de lo que es, también cabe exaltarlo indebidamente, identificando su conciencia con el Espíritu Absoluto, al modo por ejemplo en que Hegel entiende que el Espíritu se hace autoconsciente en cada espíritu finito, al que sacrifica en aras de su desarrollo en la historia. Pero una operación así degrada tanto a Dios como al hombre, quien quedaría reducido, a pesar de todo, a su manifestación histórica y, por consiguiente, a menos que hombre.

Sciacca propone tres clases de argumentos sobre la inmortalidad: el metafísico, el psicológico y el moral. Los dos últimos reciben su fuerza del primero, que se apoya en la naturaleza del espíritu anteriormente esbozada, ya que propuestos independientemente se reducen a una expresión de deseo o a una mera exigencia sin fundamento.

En su tratamiento del problema del suicidio, el autor resalta la lúcida distinción de Sciacca entre razón ética e inteligencia moral. La razón ética considera un fin natural en el hombre y puede incluso entender el suicidio como algo bueno. La inteligencia moral, en cambio, mide el valor de cada acto en relación al Ser infinito. El suicidio consiste en el perderse del hombre, ya en la horizontalidad de su vida mundana, ya en la errónea verticalidad por la que se coloca por encima del mundo intentando adueñarse del infinito. Del primer caso son ejemplos el suicidio por locura, por deseo de prestigio o fama o por motivos estéticos. Del segundo, lo son el suicidio por despreciar u odiar la finitud o por una orgullosa afirmación de la propia libertad. El martirio, en cambio, no es una forma de suicidio ni es contrario a la naturaleza del hombre. Es aceptable para la inteligencia moral, porque el mártir pone su finitud al servicio de lo infinito.

A la luz de las tesis de Sciacca es fácil ver que la comprensión heideggeriana del hombre como ser-para-la-muerte, muerte que sería la posibilidad última que hace vanas todas las otras posibilidades, reduce la muerte del hombre a la de un animal. Es cierto que tanto Sciacca como Heidegger distinguen entre perecer (*vergehen*) y morir (*sterben*). Pero no basta con decir que solamente el hombre muere, si ese morir es el fin absoluto de su existencia. Sciacca ve más hondo cuando advierte que no es posible tener verdadera conciencia de la muerte si no se participa de una existencia que va más allá de esa vida que se abandona. Un puro ser-en-el-mundo no sería capaz de morir, simplemente perecería y una existencia auténtica no podría consistir únicamente en la conciencia de la muerte futura así entendida. La antropología y la ontología de Sciacca revelan la vanidad de la pretendida superación heideggeriana del naturalismo, que quiere reconocer un modo de ser particular al hombre frente a los demás seres vivos sin admitir la dimensión trascendente del espíritu. A pesar de las protestas de Heidegger y de gran parte de la filosofía contemporánea, la muerte no sería un problema para la filosofía si se prescindiera de la inmortalidad. La muerte es un verdadero acto del espíritu, no algo que le ocurra, mientras que el perecer es un hecho y como tal no plantea ningún problema especial a la filosofía.

La rigurosa conclusión que se puede obtener de la filosofía de Sciacca, a la cual este libro conduce con maestría, es la paradoja de que el hombre muere por que es inmortal.

JUAN F. FRANCK

LABÈQUE, Marcelo Horacio, *En busca del Dios de la vida: Una travesía filosófica por el mundo de las religiones*, Buenos Aires, Agape Libros, 2014, 128 pp.

El Doctor Marcelo Horacio Labèque, profesor titular de *Filosofía de la Religión* en la Pontificia Universidad Católica Argentina, nos trae en su último libro una síntesis de su planteo filosófico respecto a la religión, un escrito accesible y significativo no solo para los especialistas en filosofía sino para cualquier persona que tenga un interés en adentrarse en la compleja tarea de pensar la experiencia religiosa. El sugestivo título muestra, desde un primer momento, la intención del autor por develar el sentido humano de la experiencia de Dios, es decir, la significación vital que debiera ser la huella de toda experiencia auténtica de lo sagrado. La tensión epistemológica

no tarda en aparecer con el subtítulo de su obra: *una travesía filosófica por el mundo de las religiones*. Esta precisión tiene un doble valor: primero, advierte al lector que se tratará de una búsqueda *filosófica*, es decir, que se moverá en el orden del concepto y la definición; segundo, que la vitalidad del Dios de las religiones no tiene por qué ser inaccesible al discurso filosófico. Respecto a lo primero, es necesario hacer notar que la obra no tendría demasiado interés para quien, por ejemplo, quiera encontrar en ella una descripción y una presentación de las diversas religiones pero que, sin embargo, lejos de mantenerse fuera de las experiencias históricas y concretas de lo sagrado, esta obra filosófica se moverá *por el mundo de las religiones*. En otras palabras, la filosofía de la religión que propone Labèque tendrá un anclaje definitivo en las ciencias humanas que abordan la experiencia religiosa (la historia, la sociología, la psicología, etc.) pero, sobre todo, se aferrará a la experiencia religiosa en su irreductibilidad, es decir, en el sentido y el valor de lo religioso como tal. Así, el método filosófico que el autor ha adoptado es el de la *fenomenología hermenéutica*, el cual se atiene a la experiencia entendida a la vez en su dimensión eidética e histórico-genética, es decir, en tanto que busca la esencia misma de lo religioso y, a la vez, su inserción en una tradición y, por lo tanto, en la necesidad de una interpretación de los símbolos y textos que la constituyen. Respecto a lo segundo, es necesario subrayar la audacia de la apuesta de Labèque, en tanto que se enfrenta a una tradición que acompaña a la filosofía desde sus inicios, que consiste en una radical separación entre el discurso teológico/religioso y el discurso filosófico. Ya sea desde una óptica más bien racionalista, de una crítica de la tradición religiosa a partir de exigencias racionales de la definición de lo divino (postura ya presente en Jenófanes de Colofón), ya sea desde una óptica más bien fideísta de un rechazo del discurso conceptual para dar cuenta de la significancia vital de Dios (como reza la oposición ya clásica entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de Abraham...», que inmortalizó Blaise Pascal), pareciera que no puede haber sino un definitivo divorcio entre la filosofía y la fe. La postura de Labèque es audaz justamente en tanto que propone que, en rigor, no puede haber una experiencia filosófica de Dios sin el suelo de la experiencia religiosa histórica ni una experiencia religiosa auténtica que no cuente con el gesto crítico de la filosofía. Lejos de oponerse, los discursos filosóficos y religiosos se encuentran y maridan para acercarnos al *Dios de la vida*.

La travesía filosófica por el mundo de las religiones comienza en la obra de Labèque por una descripción de las formas históricas de lo sagrado, por un lado, y las figuras históricas de lo divino, por la otra. La primera diferencia que habría que trazar en orden a la aproximación a la experiencia religiosa es la que se establece entre lo *profano*, lo *sagrado* y lo *divino*. En toda experiencia religiosa encontramos elementos tomados de la experiencia humana del mundo que son resignificados y que se presentan como mediadores respecto a lo divino, en sí mismo inaccesible e indisponible. La dialéctica que propone Mircea Eliade (uno de los pensadores más presentes en la obra y reflexión de Labèque, junto a Paul Ricoeur y Ricardo Ferrara) entre lo profano y lo sagrado debe ser, sin embargo, completada con el tercer elemento de lo divino: «lo divino, de alguna manera, “opera” el proceso de “conversión” de una realidad a lo sagrado para que, haciéndose presente en él —esta es la cuestión fundamental—, lo sagrado se torne “eficaz” en su intento de poner al hombre en contacto con esa dimensión o nivel para él inalcanzable» (p. 21). La introducción de este tercer elemento permitirá, por un lado, garantizar el puente entre ciencias de la religión y filosofía (en tanto que la crítica filosófica de lo religioso será de orden *teo*-lógico, y no *hierol*-lógico, si se me permite este vocablo nuevo) y, por otro lado, mostrar la vida de Dios que late detrás de todos los símbolos y elementos sagrados, permitiendo de ese modo también una crítica a lo sagrado, en tanto que es eficaz en su mostración de lo divino (crítica más bien religiosa que filosófica y que podríamos encontrar ejemplarmente en el caso del profetismo, allí donde lo mítico y lo ritual han perdido su savia que los mantenía vivos). De este modo, en orden a una comprensión de lo religioso en lo que lo define como tal, habrá que detenerse, por un lado, en la *morfología de lo sagrado* y, por otro, en la *tipología de lo divino*. Respecto a lo primero, se examinan los modos en que el espacio y el tiempo se sacralizan a través del rito, y se presentan los elementos del mundo que han sido simbolizados desde los primeros tiempos como sagrados (el cielo, la tierra, el sol, la luna y el agua). Respecto a lo segundo, se recorren los diversos *tipos* que lo divino ha asumido en la pluralidad de las experiencias religiosas: el ser supremo, el politeísmo, el dualismo, el monismo religioso, el silencio de lo divino (budismo), el monoteísmo profético. Es central subrayar que tanto una morfología de lo sagrado como una tipología de lo divino se encuentran atravesadas por la diferencia entre la experiencia religiosa de *tendencia cósmica* y aquélla de *tendencia histórica*. Esta diferencia resignifica la experiencia religiosa radicalmente,

aunque de todos modos es preciso mantenerlas dialécticamente relacionadas: las religiones del libro privilegian la experiencia histórica sobre la del cosmos, pero «no se trata de una negación de lo cósmico sino más bien de una asunción transformadora que implica un paso de negación “purificadora”» (p. 26). En este punto, Labèque se encuentra más cercano a Paul Ricoeur que a Mircea Eliade, en tanto que el último tiende a reconducir la experiencia religiosa histórica a su suelo cósmico, mientras que el primero subraya la diferencia entre la fenomenología de lo sagrado y la hermenéutica de la proclamación, aunque mantenga su continuidad.

Luego de esta caracterización de lo sagrado y de lo divino, Labèque aspira a acceder a una definición de lo religioso (tarea eminentemente filosófica), intentando el paso de los fenómenos religiosos a la naturaleza de la religión. La dificultad de esta empresa radica en el peligro de unificar la pluralidad de las experiencias religiosas en un género común que las englobe y que termine por reducir las en su originalidad propia. Por esta razón, siguiendo a su maestro, Ricardo Ferrara, el autor propone comprender la diversidad de las religiones desde una *unidad analógica*, que respete a la vez la similitud y la diferencia entre ellas. Esta unidad analógica se muestra, primeramente, en aquello que les es común a todas las religiones: por un lado, los ritos o gestos culturales; por otro, su referencia a lo divino «en sentido analógico». Respecto a lo segundo, lo divino se presenta en un sentido negativo como aquello que es *indisponible* para el hombre en tanto que se halla fuera del alcance de las capacidades humanas y, en un sentido positivo, como fuente absoluta de toda vida, es decir, el «el dios viviente» (p. 57). Así, la definición descriptivo-analógica de la religión, tomada de Ferrara, consiste en entender la experiencia religiosa desde la noción de *culto*, es decir como el conjunto de actos humanos por los cuales el hombre busca relacionarse con un término intencional al que se le atribuye el carácter de divino a fin de adorarlo y de obtener su auxilio. Y es aquí donde Labèque avanza un poco más, puesto que el culto no podrá disociarse de la dimensión moral del ser humano, en tanto que un auténtico culto no puede estar escindido de la «vida virtuosa» del creyente. Pero, a la vez, esta compenetración de los órdenes de la religión y de la moral, motiva también la aparición del elemento *crítico* de la religión. Este pasaje, aún más interesante a mi modo de ver que el anterior, se centra en Labèque en la noción de *servicio al otro hombre*. Con la impronta clara del fenomenólogo judío francés, Emmanuel Levinas, el autor nos lleva desde la reducción eidética de

los fenómenos religiosos en orden a la definición, a la reducción ética en orden a su crítica. De esta manera, a mi modo de ver, se evita caer en la violencia simbólica que implicaría tomar alguna experiencia religiosa como típica o normativa y llevar adelante una crítica de la pluralidad de las experiencias religiosas a partir de una definición unívoca de lo divino (deudora en última instancia de una tradición determinada). Por el contrario, la crítica de la religión se sostiene sobre la afirmación de que «la religión es para el hombre y no el hombre para la religión» (p. 59) y, por lo tanto, que la vida religiosa no apunta a una existencia meramente ritual.

Se trata en cambio del corazón de la vida religiosa en cuanto existencia moralmente comprometida por la que, cada uno a su manera, dioses y hombres, se ponen a disposición los unos de los otros, emprendiendo un camino que apunta a un estar a cada paso enteramente al servicio del otro (p. 68).

Así, «el ideal de toda religión auténtica es estar al servicio de la felicidad del hombre», y este ideal de la religión auténtica solo puede tener sentido «en la medida en que ella es movida, en su búsqueda de la felicidad, por un ideal ético, ideal capaz de un permanente auto-superarse por la apertura a la alteridad del “otro hombre” y a la alteridad del misterio divino» (p. 71). Esta búsqueda de la propia felicidad en la felicidad de los demás, este servicio al otro hombre no se contradice, para Labèque, con la concepción esencial de la religión como «servicio de lo divino», sino todo lo contrario. «Desde esta visión de la “humanidad” y “divinidad” de la religión, la filosofía puede servir a la religión viva como fuente de una seria y fecunda autocrítica racional» (p. 72).

En la segunda parte de la obra, más breve que la primera, Labèque pasa de los fenómenos religiosos a la hermenéutica de las religiones a partir de la circulación semántica e identificación —en última instancia— entre fenómeno y símbolo: «el fenómeno es un símbolo y por ello “me habla” y, más precisamente, me habla con múltiples voces ya que —a diferencia de un simple signo— lleva en sí *múltiples sentidos*» (p. 83). La fenomenología, entonces, es también hermenéutica, tal como propone. Y la verdad del símbolo abre, a la vez, un campo para la reflexión filosófica no reductiva, es decir que atiende a sus múltiples e inagotables sentidos. Labèque se detendrá en esta segunda parte en una hermenéutica de los mitos de salvación, como contrapartes de los mitos relativos al origen del mal, siguiendo los análisis de Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*. Por un lado, tratará estáticamente los cuatro

tipos de mitos de salvación siguiendo una *tipología*, para luego examinar *dinámicamente* cómo los diversos mitos se compenetran entre ellos siguiendo el hilo conductor del mito adámico. Esta segunda parte lleva a la conclusión de la obra, en la que Labèque rescata el mito adámico y su mito de salvación por su clarividencia en afirmar la presencia y necesidad de la libertad del hombre en el curso de la historia, apostando a una *ética de la responsabilidad*. A la vez, el Dios que aparece aquí es de un orden que Ricoeur llama «supra-ética», es decir, de un orden que escapa al del humano y cuya trascendencia sobrepasa toda lógica, que a la vez guarda una relación de oposición- semejanza con la imagen de lo humano que termina en una paradoja y, que en el colmo de las paradojas y misterios, se hace persona y cuya omnipotencia se revela plenamente en la humillación en cruz. Esta opción por el monoteísmo, aunque no deje de tener sus razones y conveniencias, no deja de ser una opción, siendo imposible presentar racionalmente una religión *verdadera* sobre todas las otras (en ese caso, estaríamos en el orden del gnosticismo o de un deísmo). Ahora, una consideración filosófica en torno a la naturaleza de Dios, afirma Labèque, ya no corresponde a una Filosofía de la Religión, sino a una Teología Filosófica, que tendrá a su cargo los diferentes desafíos que conlleva una meditación sobre el Dios del monoteísmo: distinguir las figuras y diferenciar el monoteísmo del henoteísmo y del dualismo zoroastriano; pensar los atributos de la divinidad; problematizar la relación entre lo divino y lo no-divino; y enfrentar el dilema de la «hiper-eticidad» de lo divino en su relación con el mal, padecido y cometido por el hombre.

«La travesía iniciada como pregunta por la naturaleza del fenómeno religioso se cierra, pues, con la pregunta por aquello a lo que lo religioso apunta como meta última; y ya no solo en relación con el hombre sino en relación con aquello que lo supera en todos los sentidos: la divinidad. La travesía se descubre entonces como búsqueda y, más aún, como búsqueda de la posibilidad de la vida, la vida humana plena en la plenitud de la vida divina ofrecida en el camino de la religión» (p. 121). Con estas palabras inicia el autor el epílogo que da cierre a su hermosa obra, que más que cierre es un nuevo modo de apertura, una apertura cuyo sello es el de la *esperanza*. Y es que, al fin y al cabo, termina observando Labèque, el Dios de la vida es aquel en quien esperamos, aquel hacia quien la humanidad propia y la del prójimo se encaminan fraternalmente en pos de su realización y cumplimiento.

MARTÍN GRASSI

Índice

Índice del Volumen LXXI

Fascículo 237

ARTÍCULOS

- EUDALDO FORMENT, El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino 5-38
- ENRIQUE MARTÍNEZ, *Verba Doctoris*: La fecundidad educativa de las palabras del maestro 39-56
- MARCO JONAS MIKALONIS, Las fuentes modernas del concepto de religión en Cornelio Fabro 57-84
- HUGO F. VELÁZQUEZ, Filosofando en medio del caos 85-118

CÁTEDRA DERISI

- LEO J. ELDERS, El Espíritu Santo en la Teología de Santo Tomás de Aquino 121-146

NOTAS Y COMENTARIOS

- BOEDER HERIBERT, El mandamiento supremo 149-162
- ÁNGELA GARCÍA DE BERTOLACCI, La angustia esencial y alegría del amor. 163-176
- DANIEL TORRES COX, La synderesis como fundamento de la ética y la política 177-190
- IGNACIO SERRANO DEL POZO, A quién esperar en tiempo de crisis 191-200
- IGNACIO LÓPEZ, Bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona 201-214

BIBLIOGRAFÍA

- HUGO MARCOS ORTIZ, «*Muerte e inmortalidad*» de Sciacca. (Juan F. Franck) 217-219
- MARCELO HORACIO LABÈQUE, *En busca del Dios de la vida: una travesía filosófica por el mundo de las religiones*. (Martín Grassi) 219-224

ÍNDICE 227

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 229-232

FE DE ERRATAS 237



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el espíritu de Sapientia.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación.

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en **idiomas**: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, **deben ser completamente inéditos**. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de los mismos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser presentados en formato Word (y acompañados del mismo documento en formato PDF), tamaño A4; fuente Times New Roman 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página; interlineado 1,5. La **bibliografía** deberá ser incorporada tanto al pie de página como al final del artículo, en el segundo caso en orden alfabético y siguiendo el formato especificado en el punto 11b. Sapientia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables del contenido de los mismos y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su *curriculum vitae*.
5. Junto con cada artículo ha de enviarse un **resumen** o *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión, uno en el idioma original y otro en inglés.
6. 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.
- 6a. Debajo del *abstract*, se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 6b. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.
 7. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente **título**. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (**1, 2, 3**, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber **a, b, c**, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
 8. Las **comillas** que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». **Las citas intertextuales en el cuerpo** del texto deben ir «entre comillas». Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». **Las citas de caja menor** deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 9. Para los términos del texto que estén en un **idioma diferente al original del artículo** se debe utilizar letra *itálica*.
 10. Las **citas a pie de página** en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en *itálica*». Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse «entre comillas» y sin *itálica*.
 - 11a. La bibliografía en las notas de pie de página debe seguir este formato:
 - a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), *Título* (en *itálica*), lugar, editorial, año, edición, página/s. Ejemplo:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en *itálica*), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Referencias abreviadas*: si una cita sigue inmediatamente a otra en la cual todo es exactamente igual a la anterior, se utilizará *Idem*. Si una cita sigue inmediatamente a otra y todo es igual a la cita anterior con excepción de la página, se usará *Ibidem*. Las abreviaturas *v.gr.*, *cfr.*, *op. cit.*, *vid.*, etc. se harán en *itálica*.

- 11b. La bibliografía presentada en el **apéndice bibliográfico** al final del artículo, bajo el título de “Bibliografía”, debe seguir este formato:
- a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año. Ejemplo:
CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, JOSÉ MARÍA, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Sección o capítulo de libro*:
SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
12. Los **números volados o superíndice** se colocarán antes de los signos de puntuación, siempre en letra recta aun si el texto estuviese en itálica.
13. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de un mes, como máximo, el Editor 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.
14. **Fecha de presentación de los trabajos**: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
15. Los **árbitros o evaluadores externos** recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
16. Con 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.
17. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA,

postmast@maggi.cyt.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. Papers should demonstrate originality, scientific quality & strict methodology in research. Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese are **accepted languages**.
2. All collaborations intended to be published, articles, notes or recensions, should **be completely unpublished**. These collaborations will be submitted for an evaluation process, and during this period and until final publication the authors are not allowed to submit this paper to any other Institution, Journal or similar for publishing. Once the Revista Sapientia has been eventually printed, authors will be free to use of it, under the condition of being accurately referenced to Revista Sapientia.
3. Papers should be in **Word format** according to the following: A4 size, fonts Times New Roman for body text and 10 in footnotes and in-text citations, 1.5 space between lines. Together with Word document an exact copy in PDF format should be provided. **References** should be included in footnotes as well as in list of references at the end of the manuscript, according to format specified in item 11b. Sapientia can make changes in order to adapt papers to these requirements.
4. Authors will assume complete responsibility for the content of articles and all of the reference items and citations. Please, attached to the paper and in a separate file provide a **CV**.
5. All articles should specifically be sent together with two **abstracts** or resumes, which will not be longer than 250 words, one in English and other in Spanish.
6. **Keywords** must be also present in the article, no more than 5, in English and in Spanish. Such keywords will be placed at the end of the abstracts, no capital letters and with a hyphen between each word.

- 6a. Under the Spanish abstract, which will be named as “Resumen”, 5 keywords will be placed separated by hyphens under the title of “*palabras clave*”.
- 6b. Consequently, the order of appearance must be: heading, author, abstract, keywords, “*resumen*” and “*palabras clave*”.
7. The main **heading** in the manuscript must be visible in black style fonts and no underlining. The next heading level will be numbered from 1 and on, and up to 3 heading levels will be allowed. The 3rd level must be formatted and organized from “a”, “b” and so on. No italics or underline are allowed in headings. All headings and titles must be in bold letters.
8. **Quotation marks** to be used will be those known as «Guillemots». **In-text citations** will be placed between «quotation marks». For citations in language other than English (such as Spanish, Ancient Greek or Latin, etc.) «*quotation marks and italics*» should be used. **Long citations** will be indented, and as established in paragraph #3, formatted with Times New Roman 11 and no quotation marks, with a left margin of 1.25 cms (or equivalent in inches).
9. Any word in other language than English must be formatted in italics and no quotation marks.
10. For citations inside a **footnote** and in a language other than English, «*quotation marks and italics*» should be used. Citations inside a footnote in English should be formatted between «quotation marks» and no italics.
- 11a. The references in footnotes should follow this format:
 - a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name initial/s), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37).
Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name initial/s), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», in MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link.
Example:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (eds.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Short references*: If a reference follows a previous and identical one, use the Latin expression *Idem*. If the previous reference is identical but different page, use *Ibidem*. Other abbreviations, such as *v.gr.*, *cfr.*, *op. cit.*, *vid.*, should formatted in italics.

- 11b. The references in the final list or **appendix** should follow this format:
- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espiritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
12. **Superscript numbers** will be located before punctuation and no italics will be allowed.
 13. As said, all articles will be submitted for accurate evaluation in an anonymous and external peer double-blinded review. In case of disagreement, a third party opinion will be requested. Revista Sapientia may decide with no evaluation not to publish an article. The deadline to communicate to authors acceptance of articles will be no longer than one month. If accepted, a date of publishing will be also informed.
 14. There are two **deadlines** during the year to submit articles and collaborations: April 30th for the first number, and September 30th for the second number.
 15. **External evaluators** will not be informed about authors' identity, in order to preserve impartiality.
 16. In order to avoid conflict of interest, it is strongly desirable that recensions will not be written by individuals close to the author or those who have been part of publishing process.
 17. Articles and recensions must be sent to: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, and copied to sapientia@uca.edu.ar.

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

FE DE ERRATAS

Comunicamos a los señores lectores de la Revista Sapientia que debido a un error de edición, en el número 234, volumen LXIX del año 2013, en el artículo firmado por Olga Larre e intitulado “El problema de la eternidad del mundo en Siger de Brabante”, desde la página 83 hasta la página 84, debe sustituirse el fragmento que arranca en “Siger asume como propia [...]” y termina en “[...] conservación del ser”, por el fragmento que se transcribe a continuación, incluyendo sus notas al pie de página. Lo restante no sufre ninguna modificación.

Siger asume como propia las enseñanzas de Averroes quien rechaza que la creación pueda ser considerada como un momento determinado tras el cual el mundo empieza a existir y, con ello, empieza a existir el tiempo. Precisamente en contra de esta idea va la concepción del Cordobés, quien dirige todos sus esfuerzos a romper la identificación que se produce entre creación y temporalidad³⁴:

La creación, para Averroes, no tiene lugar *ex nihilo*, es decir, el mundo no surge de la nada, sin que haya algo previo a su existencia. El agente, Dios, «no hace sino el compuesto de materia y forma; y esto lo hace moviendo la materia y transmutándola hasta actualizar lo que en ella está en potencia»³⁵.

El agente, por lo tanto, opera a partir de lo que está en potencia para ser de una determinada manera. Y si está en potencia, dado que el acto es anterior a la potencia, Dios no opera desde la nada³⁶. Además, nos dice Averroes que

³⁴ Alfonso García Marqués, «La teoría de la creación en Averroes», *Anuario Filosófico*, 1986 (19), p. 45. Disponible en <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2248/1/03.%20ALFONSO%20GARC%3%8DA%20MARQU%3%89S%2c%20La%20teor%3%ADa%20de%20la%20creaci%3%B3n%20en%20Averroes.pdf>; Fecha de consulta: 28 de noviembre/2013.

³⁵ AVERROES, *Aristotelis cum Averroiscommentarium*, In XII Metaphys. Commentarium 18, fol. 304 H.

³⁶ AVERROES, *Fas al Maqâl*, pp. 175-176 en: ALONSO M., *Teología de Averroes*, Comillas 1947. Reimpresión: Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

«no consta en la revelación divina que Dios coexistiese con la pura nada; eso no se halla textualmente en parte alguna de la revelación»³⁷, con lo cual aflora un concepto entitativo de la nada.

En efecto, la creación es un comienzo en el ser, pero no desde lo no existente, no desde la nada absoluta, sino una recepción o constitución del ser que implica, a la vez, su conservación. Averroes nos dice: «Este ser que percibimos por la demostración apodíctica es Dios, el Hacedor de todas las cosas, que a todas les ha dado el ser, y su Conservador»³⁸.

Las cosas tienen tal relación de dependencia con Dios, sin el que no sólo no serían lo que son, sino que no serían en absoluto, pues el efecto depende de la causa. La creación, desde esta perspectiva, no debe entenderse como una novedad en el orden del ser, como una innovación, sino como una relación de dependencia y conservación del ser³⁹.

³⁷ *Ibidem*, p. 174.

³⁸ *Ibidem*, p. 175.

³⁹ HERRAIZ, PILAR, «De Aeternitate Mundi: la propuesta averroísta», 1^{er} Congreso Internacional de Nuevos Investigadores en Historia del Pensamiento, 8 de marzo de 2012, U. Complutense. Disponible en: http://www.academia.edu/1717277/De_aeternitate_mundi_la_propuesta_averroista. Fecha de consulta 28 de noviembre/2013.

Se terminó de imprimir el 7 de diciembre de 2015,
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,
Talcahuano 277, 2º piso A, Buenos Aires - Argentina
(+54 11) 4381-8000
erreeme@fibertel.com.ar

COMITÉ EDITORIAL

Francisco Leocata
Juan Francisco Franck
Luis Baliña
Carlos Taubenschlag
María Liliana Lukac de Stier

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

CONTENIDO del Volumen LXXI

Fasc. 237

ARTÍCULOS

- EUDALDO FORMENT, *El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino*
ENRIQUE MARTÍNEZ, *Verba Doctoris: La fecundidad alusiva de las palabras del maestro*
MARCO JONAS MIKALONIS, *Las fuentes modernas del concepto de religión en Cornelio Fabro*
HUGO F. VELÁZQUEZ, *Filosofando en medio del caos*

CÁTEDRA DERISI

LBO J. ELDERS, *El Espíritu Santo en la Teología de Santo Tomás de Aquino*

NOTAS Y COMENTARIOS

- BOHDIK HERIBERT, *El movimiento supremo*
ÁNGELA GARCÍA DE BERTOLAOCI, *La angustia, ansiedad y alegría del amor*
DANIEL TORRES COX, *La synderesis como fundamento de la ética y la política*
IGNACIO SERRANO DEL POZO, *A quién esperar en tiempo de crisis*
IGNACIO LÓPEZ, *Bienes creatos y felicidad en Agustín de Hipona*

BIBLIOGRAFÍA

- HUGO MARCOS ORTIZ, *«Muerte e inmortalidad de Sócrates»* (Juan F. Franco)
MARCELO HORACIO LABÓQUE, *En busca del Dios de la vida: una travesía filosófica por el mundo de las religiones* (Martín Grassi)

ÍNDICE

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN