

TEOLOGIA

EN EL VII CENTENARIO
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO
1274 - 1974

EDUARDO BRIANCESCO - RICARDO FERRARA
DOMINGO M. BASSO - OSVALDO D. SANTAGADA
ROMÁN BUSTINZA:

CINCO ENSAYOS SOBRE LA II PARTE
DE LA *SUMA TEOLOGICA*

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XI, Nº 23/24 AÑO 1974

En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino
1274 – 1974

*Cinco ensayos sobre la II Parte
de la Suma Teológica*

SUMARIO

<i>La Dirección: Presentación</i>	5
<i>Eduardo Briancesco: Tomás de Aquino, maestro de vida social</i>	7
<i>Ricardo Ferrara: "Fidei infusio" y revelación en Santo Tomás de Aquino</i>	24
<i>Domingo M. Basso: La Ley eterna en la teología de Santo Tomás</i>	33
<i>Osvaldo D. Santagada: Ley Antigua y culto. Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino</i>	64
<i>Román Bustinza: La religión y el actuar humano en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino</i>	118
<i>Pablo VI: El arte del bien pensar. Discurso en el Congreso Internacional Tomista</i>	133
<i>Ricardo Ferrara: Santo Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Congreso Internacional en el VII Centenario de su muerte</i>	136
<i>Juan Carlos Scannone: El acontecimiento, lugar teológico</i>	148
<i>Notas bibliográficas</i>	151
<i>Libros recibidos</i>	156
<i>Índice del Tomo XI</i>	157

PRESENTACION

Pensar es "pensare"; es, literalmente, pesar las cosas, medirlas, llegar a tener una idea cabal de las mismas. Pensamiento es, consecuentemente, la capacidad de pesarlas, pero no ya en su apariencia mensurable, en su φαινόμενον, sino en su núcleo imponderable, en su νοούμενον, en su naturaleza, en su sentido, en su finalidad, en sus relaciones.

Según las espontáneas leyes de la filosofía del lenguaje, así hablaba hasta ayer el hombre. Creía pesar las cosas porque las pensaba. Hoy pareciera que un terremoto cultural hubiese invertido completamente esta noción de lo que es el pensamiento. Nada sería ya pensado sino lo que pudiese ser pesado; es decir, lo experimentado. Y sin pensarlo mucho, y, sin pesar mucho menos las consecuencias de ese cambio de actitud mental, el hombre, que creyó abrirse con el experimento a las infinitas fronteras de la ciencia, pareciera cerrarse progresivamente al sentido evidente de las cosas más próximas.

Como en un trágico suplicio de Tántalo, el hombre moderno toca casi todas las cosas pero no las alcanza nunca. Las analiza, por poco las disuelve (ἀνα-λύω) con su raciocinio, pero no las sintetiza (σύν-θεσις), no atina a ver cómo una parte corresponde y se ensambla con la otra, no sabe en qué o en quién consisten (con-sistere), ni de qué constan (con-stare). Se enloquece así fabricando infinidad de cosas, sin lograr crear ninguna realidad; se agota en la πρᾶξις, sin que nunca le quepa el gozo de la ποιήσις. Sólo mareados por esta inversión de lo que es el pensamiento, nos quedamos ufanos con las estadísticas que nos dicen que son contemporáneos nuestros el noventa por ciento de los científicos de todos los tiempos. Pero ¿existirá hoy siquiera un solo sabio?

El tipo de pensamiento moderno empirista y fenomenológico, en cuanto propugnado como manera cabal de comprender la realidad, amenaza con llevar a la ruina, quizás definitiva e irreversiblemente, a la civilización humana.

Ante este cuadro, el cristiano sabe que, como en toda realidad humana, también en el renglón del pensamiento actúa el misterio del pecado. Pero sabe también que en ese renglón es posible la redención. Incluso más. Sabe que hay una correspondencia maravillosa entre pensamiento y salvación. Porque el hombre piensa, por lo mismo el Logos, o Pen-

samiento, o Palabra de Dios, puede hablarle y salvarlo. Si no pensase, ni Dios lo salvaría (Rom, 1, 18 ss.)

Este enunciado es una verdad elemental de la antropología cristiana. Aquí estriba la secreta razón del optimismo católico frente a la inteligencia humana, pues sabe que aun cuando ésta yerre lejos de la verdad, de algún modo ésta siempre acierta en sus tanteos, y nunca se halla demasiado lejos de Aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos (Hechos, 17, 28). Sabe, sobre todo, que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia (Rom, 5, 20); y que, por lo mismo, el pensar en las tinieblas del puro raciocinio humano, Dios lo redime mediante un pensar nuevo en la luz de la fe.

~

La celebración, este año, del VII Centenario de Santo Tomás de Aquino, cuyo pensamiento ha ido reviviendo y actualizándose a través de los siglos, es una expresión de ese optimismo católico al que recién aludimos.

Es, en especial, invitación a una urgente tarea, que mucho tiene que ver con la evangelización: "Ayudar a bien pensar", como dijera Pablo VI en el discurso al Congreso Internacional Tomista¹.

Ofrecemos, a continuación, cinco ensayos de los profesores de la Facultad de Teología de la U.C.A. Coincidieron todos casualmente en estudiar la II Parte de la Suma Teológica. Podríamos, quizás, intitularlos "Pensar Bien para Obrar Bien".

LA DIRECCION

¹ Santo Tomás de Aquino en el VII centenario de su muerte, en "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 28 de abril de 1974, n^o 17 (278).

TOMAS DE AQUINO, MAESTRO DE VIDA SOCIAL *

Nada parece más adecuado para conmemorar a Santo Tomás de Aquino, con ocasión del séptimo centenario de su muerte, que encararlo como maestro de vida social. No por ceder a un fácil conformismo de actualidad sino por la convicción de que, en una época socialmente polarizada como la nuestra, no estará de más esforzarse por volver a oír la voz de un gran maestro que, en su época y con sus categorías, planteó no pocos de los problemas que hoy se agitan y entregó pautas de considerable valor que no deben ser echadas en el olvido por cuantos trabajan por la construcción de un mundo más humano.

Dos reflexiones preliminares de tipo *metodológico*. La primera se refiere al tipo de análisis encarado, la segunda intentará circunscribir su contenido.

a) No pretendemos, en *primer* lugar, limitarnos a un esfuerzo de exégesis del maestro medieval: no se trata de un trabajo de crítica interna ni externa. No porque consideremos inútiles esos aspectos que han dado y siguen dando sus resultados. Se trata simplemente de una opción. No deseamos entregar un Santo Tomás "intemporal" presentando el esquema de lo que podría ser aproximadamente su "doctrina" sobre el ámbito social. Tampoco queremos establecer un trabajo comparativo con fuentes históricas que permitiera eventualmente hacer resaltar la originalidad del doctor medieval. En otros términos, no nos ceñiremos ni a la "historische Methode" ni al "systematische Verfahren" legitimamente propugnados hace ya tiempo por Grabmann y generalmente respetados en adelante por todo medievalista digno de ese nombre ¹.

Queremos, pues, hacer una lectura más libre de Santo Tomás, una hermenéutica quizás. Pero no tal que, por evitar la pura sistematización doctrinal o el esquema historicista, caiga a su vez en los defectos de lo que podríamos llamar el método apologético. Hace ya tiempo que Ser-

* Publicado en "Criterio", 25 de julio de 1974, nº 1696.

¹ M. GRABMANN, *Einführung in die "Summa Theologiae" des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freib. in Br., 1928 (2ª ed.), pp. 116-315. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII.^e et XIII.^e siècles*, Gembloux, Louvain, tomo III/2, 1949, pp. 579-580. La mejor introducción al estudio histórico de Santo Tomás sigue siendo el todavía insustituible trabajo de M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1950.

tillanges, uno de los más lúcidos tomistas en lo que va del siglo, caracterizó bien esa manera de “leer” al maestro de Aquino, tentación a la que todo discípulo del mismo que intente dialogar con su época está presto a sucumbir².

Se trata, por lo tanto, de no caer en las redes de un engañoso “deductivismo”, pretendiendo extraer modernas conclusiones de principios elaborados en un universo mental que no es más el nuestro; así como hay que evitar ceder al peor de todos los vicios metodológicos: el concordismo, estéril y yuxtaposición de aportes heterogéneos, los cuales, lejos de enriquecer o confirmar el valor de una doctrina, la privan de su savia propia, de su unidad vital, transformándola en un autómatas artificial o, al menos y por decirlo en un lenguaje más actual, en una especie de *collage*.

¿Qué hacer entonces? Mostrar, en la medida de lo posible, que el pensamiento social de Santo Tomás es capaz, no sólo de enfrentar la problemática actual, sino también de discernirla, de criticarla cuando es necesario, y sobre todo de asimilar los aportes positivos, entroncándolos en su propio cuerpo doctrinal que se ve así intrínsecamente enriquecido por la elaboración secular del pensamiento humano. Trataremos, pues, de *dialogar*. En ese marco y con ese espíritu.

Ahora bien, para dialogar hay que situarse exactamente. ¿Con quién debe hoy dialogar Santo Tomás? El mismo acontecimiento de la celebración conmemorativa facilitará la tarea. En realidad, festejar el séptimo centenario de la muerte de Tomás de Aquino no sólo nos retrotrae, como es natural, al siglo XIII sino que hace entrar en relación dos fechas: 1274 y 1974. Esto conduce a la interrogación siguiente: ¿cuáles son para nosotros los grandes acontecimientos, la significación de ambos siglos?

Comencemos por el siglo XIII. 1274 trae el eco de una serie de aniversarios: no exclusivamente la muerte de Santo Tomás sino también la de su amigo colega y a veces adversario académico, San Buenaventura, jefe de fila del agustinismo medieval³. Ese solo hecho basta para traer hasta nosotros el recuerdo del *pluralismo* teológico imperante en esa época. Pluralismo entre teólogos —y ciertamente los mayores— incomprendible si no se lo enmarca en el ámbito interfacultativo de la Universidad de París, donde artistas (léase filósofos) y teólogos reñían apasio-

² A. D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, 1940 (2.ª edición), tomo II, pp. 267-268 (trad. esp. *Santo Tomás de Aquino*, D.D.B., 1945, tomo II, p. 340).

³ F. VAN STEENBERGHEM distingue tres manos en el agustinismo del siglo XIII: la de Buenaventura (el inspirador), la de Juan Peckham (el fundador) y la de Guillermo de la Mare (el codificador). Cf. *Le mouvement doctrinal du IX.º au XIV.º siècle*, tomo XIX de la *Histoire de l'Église* de FLICHE-MARTIN, Bloud et Gay, Paris, 1951, p. 300.

madamente sobre el sentido y la función de la doctrina aristotélica en el mundo intelectual cristiano. Aristóteles descubrió, en efecto, a los medievales, la consistencia de la "Naturaleza", y así surgió en el panorama cristiano una doctrina, aparentemente total y ligada racionalmente, sobre el mundo, el hombre y Dios mismo, la cual se afirmaba, en el mejor de los casos, como ajena al saber revelado⁴. Del pluralismo a la sospecha de herejía, a la herejía real, a las condenaciones no hay sino un paso. Tal es el clima que nos recuerda el aniversario del Aquinate, encuadrado entre las dos condenaciones más importantes del siglo (1270 y 1277: fruto y signo de una época) de las que él mismo fue parcialmente víctima⁵.

Hasta aquí el siglo XIII. ¿Qué hay del nuestro? Evidentemente no es cuestión de entrar, aquí y ahora, en una pintura del mundo contemporáneo o, como hoy se estila decir, de los "signos de los tiempos". Baste recordar dos hechos. El primero es también un aniversario reciente, de extraordinaria importancia en sí aunque pasó casi inadvertido entre nosotros. 1973 ha conmemorado el XXV aniversario de la Declaración de los *Derechos del Hombre*, poniendo simultáneamente de relieve su valor humano como exigencia esencial de la conciencia humana. La necesidad perentoria de su promoción incesantemente obstaculizada en los hechos, y la no menor evidencia de su imprescindible dinamismo que debe llevar a incesantes reajustes y a un enriquecimiento constante de la tradición adquirida⁶.

Por otra parte, y esto vale en particular para los cristianos, 1974 es la antesala del *Año Santo* puesto bajo el signo de la reconciliación y en él tendrá lugar, además, el *III Sínodo Romano*, consagrado a la evangelización en el mundo contemporáneo. Ninguno de estos datos debe dejar indiferente al cristiano, máxime cuando reflexiona, aunque sea brevemente, sobre la profunda resonancia que el término "reconciliación", directa o indirectamente, ha tenido y tiene en el mundo filosófico contemporáneo, en especial aquel que más ha incidido en el orden socio-

⁴ Cf. P. VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*, Colin, Paris, 1958, pp. 73-123. Sobre la naturaleza en la edad media, ver M. D. CHENU, *La théologie au XII.^e siècle*, Vrin, Paris, 1957, capítulo I: "La nature et l'homme. La Renaissance du XII.^e siècle", pp. 19-51.

⁵ Por lo que toca a 1274 habría que recordar algo más de importancia, pero en razón de la brevedad sólo lo mencionaremos. Tomás de Aquino muere en camino al Concilio de Lyon, donde se dan tímidos pasos hacia la reconciliación de las Iglesias Oriental y Occidental. La importancia ecuménica de este hecho interconfesional no debe ser pasada por alto. Toma así relieve, esta vez a nivel específicamente cristiano y religioso, otro aspecto del diálogo y del pluralismo. En ese sentido puede verse un reciente artículo de Y. CONGAR, *Valeur est portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de Saint Thomas d'Aquin*, "Revue de Sc. Phil. et Théologiques", 1973, pp. 611-626.

⁶ Cf. R. COSTE, *Le droit d'être un homme. En l'honneur du XXV.^e anniversaire de la Déclaration universelle des Droits de l'homme*, "Nouvelle Revue Théologique", 1973, pp. 1094-1118. No debe olvidarse que la Iglesia se hizo eco de este aniversario en su Documento Conmemorativo de la *Pacem in terris*, 1973.

político⁷. Por otro lado, el mismo texto preparatorio al Sínodo indica claramente, a nuestro parecer, que su interés está centrado en los problemas de la *cultura*, terreno donde se dan cita “las concepciones hodiernas del hombre”⁸.

Este rápido recorrido de las dos fechas relacionadas por la conmemoración de Santo Tomás parece, pues, apuntar a una determinada perspectiva centrada en el hombre. Perspectiva *antropológico-moral*, y precisamente moral porque no se trata de la pura contemplación especulativa de ciertos caracteres, naturales o históricos, que pueden delinear la fisonomía humana, sino de captar las características que la conciencia humana experimenta como fundamentales frente a las diversas coyunturas en que le toca vivir.

b) Somos así llevados como de la mano a la *segunda* reflexión metodológica. Ella hace al contenido y propone una nueva opción, bien justificada por cuanto se lleva dicho. Nos ocuparemos de Tomás de Aquino *el moralista*, lo cual será quizá la mejor manera, al menos desde nuestra perspectiva, de manifestar su capacidad de diálogo con el mundo contemporáneo.

Esta opción puede ser todavía más y mejor justificada. No es ajeno a la tradición tomista considerar que la grandeza de Santo Tomás reside antes que nada en su genio moral. Cayetano, el gran comentador de la escuela, era, como lo recuerda Sertillanges, de esa opinión⁹. Lo interesante es notar por qué. No se trata de proponer alternativas. Un buen moralista debe, por supuesto, ser buen metafísico, pero debe, además, añadir un sentido humano y una aguda observación de las realidades humanas. La más alta inteligencia debe en él darse la mano con los más ricos valores del alma humana. De todo esto es un ejemplo el autor que conmemoramos, para quien la prudencia, la más rara y compleja de las virtudes morales, incluye, cuando desempeña su función de manera excelente, la totalidad de las virtudes. Y lo que Tomás enseñó, lo vivió. No en vano fue calificado —por Jacques Maritain, si la memoria no nos traiciona— de “*prudētissimū frater Thomas*”.

Así, pues, Tomás de Aquino el moralista. Lo que vale decir el antro-

⁷ Cf. J. SOMMET, *Éthique et politique aujourd'hui. Héritages éclatés de Hegel et Marx*, “Nouvelle Revue Théologique”, 1973, pp. 539-547.

⁸ Citamos un párrafo de las orientaciones propuestas en la III parte del documento sobre *La evangelización del mundo contemporáneo*: “... d) Para anunciar eficazmente la fe es necesario que la Iglesia esté activamente presente en aquellos centros donde se elaboran los conceptos sobre el mundo, el hombre y su historia (en el campo de las ciencias naturales, humanas, filosóficas y también de las artes), para que los cristianos cooperen al progreso cultural, de manera que las mentalidades determinantes para la vida humana se abran a los problemas religiosos y a los valores trascendentes” (los subrayados son nuestros). El texto del documento puede leerse en “Criterio” (1680), 22 de noviembre de 1973, p. 643.

⁹ A. D. SERTILLANGES, *ibid.*, pp. 261-262 (trad. p. 332).

pólogo, ya que, en visión cristiana, hablar del hombre significa contemplarlo como imagen de Dios. Ahora bien, basta abrir el Prólogo de la sección moral de la *Suma Teológica* (1ª I-II) para leer:

...nos queda volcarnos sobre la imagen, es decir el hombre, en cuanto es principio de sus obras, como que está dotado de libre albedrío y posee dominio sobre todo lo que opera (*quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*).

Así, pues, poder y libertad configuran el horizonte antropológico de la reflexión ética de la *Suma*, cuyo tratado fundamental ha sido muy justamente calificado hace no mucho tiempo como "*tratado de la libertad cristiana*"¹⁰.

Hasta aquí, simples pautas para apoyar nuestra reflexión. Al adentrarnos ahora en ella, deseamos proponer una especie de tesis que ponga de relieve en la doctrina de Tomás de Aquino una capacidad tal de afrontar el diálogo con el mundo contemporáneo que signifique y realice al mismo tiempo ese poder vital, esa energía asimiladora que corre por sus entrañas. Empresa modesta en sus proporciones ya que las relaciones que podamos establecer serán necesariamente limitadas, sea por las exigencias razonables que impone el espacio, sea por el condicionamiento insuperable de nuestra propia incompetencia. Empresa sin embargo ardua que arremetemos no sin inquietud, contando de antemano con el beneplácito del lector. Las líneas que siguen son sólo el rudimentario ejemplo de un trabajo de mayor envergadura, fruto de la eventual colaboración de un equipo especializado.

El enunciado de la tesis podría ser el siguiente: la estructura ética del pensamiento de Santo Tomás, tal como se articula particularmente en la *Suma Teológica*, es capaz de establecer un diálogo fecundo con el mundo contemporáneo a diversos niveles: desde las ciencias humanas, en especial sociológicas, hasta la filosofía (del hombre y de la sociedad) y las nuevas teologías. Sin hablar del más moderno magisterio social, cuyas exigencias se ven plenamente satisfechas por el pensamiento del Doctor Angélico.

La exposición constará de dos partes: primeramente se expondrá la estructura básica de la ética tomista para proponer luego un ensayo de diálogo con la problemática contemporánea.

I. - ESTRUCTURA BASICA DE LA MORAL TOMISTA (LA I-II)

Un texto sugestivo del tratado sobre la ley permite orientar la reflexión. Tratando de la ley natural, Santo Tomás se esfuerza por iluminar las inclinaciones más profundas del hombre: las que conddivide ante todo

¹⁰ G. LAFONT, *Structures et méthode dans la "Somme Théologique" de Saint Thomas d'Aquin*, D.D.B., Paris, 1960, pp. 261, 480. Ver también pp. 174, 245, 255 (trad. esp. *Estructuras y método en la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid).

con los seres vivos, luego con los animales, en fin las inclinaciones propias que lo definen como ser específicamente humano. Ahí afirma lo que sigue:

Es inherente al hombre la inclinación al bien racional propio de su naturaleza específica: así tiende naturalmente a *conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad*. De acuerdo con eso, pertenecen a la ley natural las realidades que corresponden (*quæ spectant*) a esas inclinaciones, como por ejemplo la tendencia humana a *evitar la ignorancia*, a no ofender a aquellos con quienes se debe convivir y a otras cosas semejantes...¹¹

Síntesis del pensamiento de su autor, este texto es notable por su densidad: implica toda una filosofía según la cual el hombre pasa por el hombre y por Dios, sin que esa bipolaridad fragmente su esencia, puesto que inversamente ella la realiza en concreto.

Tres cosas deben ser notadas para mejor comprenderlo:

a) La teoría del hombre como ser social, no es sino la aplicación de un esquema más universal que Tomás ve verificarse en todo el orden creado: un doble orden religa a las cosas entre sí y con relación a Dios¹². Correspondiendo a esa doble ordenación —una de ellas inmanente a la creación y constituyéndola precisamente en *un* mundo, la otra que introduce dos bienes diferentes, que lejos de oponerse entre sí, se encadenan y se hacen mutuamente posibles: el "*bonum in ipsis rebus existens*" y el "*bonum a rebus separatum*"¹³. El primero no es sino la perfección de un mundo ordenado y unificado en sí mismo; el segundo consiste en la referencia del mundo a Dios, fin y bien objetivos, extrínsecos al mundo.

Esta primera observación, a la vez que permite captar las profundas raíces *metafísicas* del pensamiento social tomista, conduce a afirmar el valor de *mediación* que posee la sociedad política: del mismo modo como el orden que unifica a la creatura y a Dios pasa por el orden que unifica al mundo en sí, así también el orden de la persona a Dios pasa por el orden que unifica a los hombres entre sí, el orden socio-político. Ese es el significado de la afirmación clásica: el hombre es un animal político. En otros términos, el hombre es naturalmente social así como la sociedad es naturalmente humana.

b) El segundo punto digno de ser destacado consiste en las conexiones de esta doctrina con la *antropología* de Tomás de Aquino. La esencialidad de lo político-social no es sino un aspecto de la ley general según la cual el hombre no es tal sino afrontando y superando una determi-

¹¹ I-II, q. 94, a. 2, c (en el fin de la solución).

¹² Cf. "est duplex ordo considerandus in rebus" (I, q. 21, a. 1, ad 3); "quæcumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (*Ibid.*, q. 47, a. 3, c; q. 11, a. 3, c). Una excelente exposición se encontrará en G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nauwelaerts. Louvain-Paris, tomo II, 1958, pp. 51-85.

¹³ Cf. I, q. 22, a. 4, c; q. 103, a. 2, c.

nada *alteridad*. El mismo esquema que permite comprender las relaciones entre razón y sensibilidad está aquí en obra: la razón que hace al hombre lo que es, no puede establecerse inmediatamente por sí misma; debe salir de sí, extenderse a un ámbito originalmente ajeno, retomar y establecerse en el seno de esa alteridad que llamamos "mundo". Así como el hombre es el mundo por su conocimiento y su acción, así esa alteridad se realiza de manera privilegiada en el nivel socio político que, por eso, aparece como el mundo humano por excelencia, a un título mucho más elevado que el ámbito de objetos naturales o técnicos. A título precisamente no ya de otra cosa sino de otro yo (*alter ego*), es decir, como razón, persona y libertad.

c) Un último punto debe ser considerado. El carácter mediador de la sociedad no es *ilimitado*. El texto inicialmente citado lo dejaba entrever al hablar de la tendencia natural del hombre al conocimiento de Dios, conectándolo con la búsqueda de la verdad, con todo el orden del saber. En términos más afines con los arriba empleados, para Tomás de Aquino es necesario afirmar que la mediación socio-política no encuentra en sí su perfección: la identificación progresiva del "mismo" y del "otro" no se cierra en sí misma sino que se abre a su *superación trans-histórica*. Decir, pues, que la política es mediadora equivale idénticamente a afirmar que, siendo un elemento históricamente insuperable del hombre, lo constituye con todo en relación a un Absoluto *trans-histórico* y *trans-mundano*. En otros términos, lo constituye *como persona*. Sólo el rechazo de la síntesis inmanente permite salvaguardar al mismo tiempo la esencialidad de lo político y la inalienabilidad de la persona. He ahí el significado de un texto de la *Suma*, capital para su moral fundamental:

...el hombre no se ordena a la sociedad política según la totalidad de su ser y de lo que tiene (*secundum se totum et secundum omnia sua*)... Pero todo lo que el hombre *es*, lo que *puede* y lo que *tiene*, *debe ser ordenado* a Dios (*ordinandum est ad Deum*)...¹⁴

No cabría exagerar la importancia de esta perspectiva: sea *antropológicamente*, por su concepción del hombre centrada en el aspecto "spiritus", juego de interacciones entre inteligencia y voluntad; sea desde el ángulo *moral*, por la jerarquía que plantea entre las diversas actividades humanas (cf. la tradicional problemática de la división de las virtudes que privilegia entre todas a las virtudes intelectuales); sea, en fin, *teológicamente*, desde la óptica de la historia salvífica, por la extraordinaria conveniencia que presenta con las exigencias del mensaje cristiano.

Por el momento sólo cabe indicarlo; ulteriores desarrollos ayudarán, esperamos, a mejor captarlo.

Así, pues, el esquema básico de la ética tomista se centra simplemente

¹⁴ Cf. I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

en tres realidades: el hombre libre, la sociedad, Dios, íntima y dinámicamente coordinadas entre sí. Sobre tal fundamento puede avanzarse.

1. — En cuanto al *hombre*, el acento su actividad específicamente libre no ignora sus condicionamientos psicofísicos ineludibles; el llamado tratado de las "*pasiones*" se ocupa de dichas infraestructuras. ¿Qué otra cosa designan el "concupiscibile" y el "irascibile" sino las fuerzas del apetito de posesión y disfrute, por una parte, y de agresividad y combate, por el otro?

Esas como grandes áreas del condicionamiento de la actividad libre se refieren a la totalidad de las realidades que forman el "mundo": las cosas, uno mismo, los demás. Sobre ellas se vuelca necesariamente el hombre pero no siempre de manera humana. La necesidad de impregnar de espíritu, de racionalidad, esas energías, plantea al doctor medieval la cuestión de la *moralidad*: valor, sentido, norma, podrían ser los términos adecuados para traducirla hoy.

En dicha perspectiva ubica Tomás la reflexión sobre las *virtudes*, encargadas de lograr en el hombre una perfecta interiorización del bien en el hombre, su connaturalización, de manera que las opciones libres sean no sólo correctas sino impecables, fluidas, espontáneas, brillantes: el sello de un alma grande enamorada del bien. Surge así espontáneamente la imagen del hombre *prudente* en cuyo horizonte debe incluirse como rasgo esencial —de acuerdo con las condiciones personales y con las circunstancias de la época en que se vive— la posibilidad y la exigencia de abrirse a la búsqueda de la verdad. El acento en la primacía "objetiva" (*ratione obiecti*) de las virtudes intelectuales parece tener esa significación fundamental, llamada a acentuarse en periodos históricos como el nuestro donde la cultura se convierte quizá en la primera preocupación de la humanidad.

2. — Con el tratado de la *Ley* se da paso al aspecto *comunidad*. El carácter de principio extrínseco de la actividad humana que le asigna Santo Tomás no hace sino subrayar la introducción de la "alteridad" a que antes aludimos.

Toda esta sección está dominada por la idea madre de *bien común* cuya riqueza, cuanto más se analiza, se presenta tanto más inagotable. Es allí, creemos, donde el diálogo con el pensamiento contemporáneo se revela más fructuoso. Por el momento retengamos sólo estas consideraciones: en primer término, como la misma terminología lo indica, la noción de bien común dice tanto comunidad de bienes como el bien de la comunidad misma, del hecho comunitario en cuanto tal. En segundo lugar, las relaciones del bien individual al bien común se rigen, según nuestro autor, de acuerdo con un doble principio: "Idem bonum est uni homini et toti civitati" (hay una identidad básica de naturaleza entre el bien individual y el bien común); y luego: "Alia enim est ratio boni

communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis" (hay una diferencia no sólo cuantitativa sino formal, por su idea misma, entre los dos tipos de bienes) ¹⁵.

Dicho con otras palabras: el hombre es originalmente social y la sociedad es humana. El rol mediador de la comunidad implica que el momento de negatividad expresado en la diferencia formal de los dos tipos de bienes, individual y común, admite una cierta superación positiva: el bien de la comunidad *es* en cierta manera el bien de cada uno de sus miembros. Sabemos, sin embargo, que esa superación es limitada y que nunca se alcanza la identificación plena del "mismo" y del "otro". La búsqueda de una síntesis perfecta, de una perfecta reconciliación, abre al hombre a una perspectiva transhistórica.

3. — Es aquí donde Tomás de Aquino introduce la dimensión propiamente *teologal del cristianismo*. Sus tratados acerca de las leyes Antigua y Nueva, prolegómenos indispensables de su reflexión sobre la gracia, prueban, a quien sabe leerlos en esa perspectiva, que el afán de plena reconciliación insito en el corazón del hombre ha comenzado a recibir su respuesta en la historia a través de la economía de salvación cristiana. Así se enlazan el comienzo y el fin de la I-II. El deseo de Dios, fin último y bienaventuranza plena, que cual inmensa utopía abrió la meditación, desemboca en la posibilidad concreta, real de lograrla: posibilidad histórica asentada en los dos Testamentos, posibilidad ontológica por la divinización gratuita del hombre, convertido así en perfecta imagen de Dios, mejor aún, en instrumento dócil de su Espíritu. Las prolongaciones concretas de esta idea forman el ámbito de toda la moral especial de la *Suma*, lo que se conoce como la II-II.

Con estas consideraciones sobre la estructura fundamental de la doctrina ética de Tomás de Aquino podemos comenzar nuestro intento de diálogo.

II. — ENSAYO DE DIALOGO

La visión del Aquinate sucintamente expuesta puede entrar en diálogo con la problemática contemporánea en el triple nivel indicado que seguiremos a continuación.

I. — *En torno al problema del hombre*

De acuerdo con la moderna *filosofía* de la voluntad dialéctica de la sociedad, "tener—valer—poder" son como las dimensiones constitutivas que abrazan los diversos terrenos de la actividad humana: campo económico, profesional o político se presentan como posibilidades de creati-

¹⁵ Cf. *In I Ethic.*, lect. 2 (1.º texto) y II-II, q. 58, a. 7, ad 2 (2º texto).

vidad personal [valer, de dominio (poder), de usufructo (tener)]¹⁶. El lenguaje mismo del conocimiento y de la afectividad traicionan igualmente esa impronta.

Tomás de Aquino acogería con gusto esa visión, significativa en términos modernos —y también tomistas¹⁷— de ese múltiple amor (o "appetitus") que se diversifica a través del ansia de disfrutar y de la agresividad conquistadora extendiéndose a todas las realidades del "mundo" [el amor de sí mismo (sui), de las cosas (rerum), de los otros (aliorum)].

Tendríamos así el esquema siguiente:

• concupiscencia	}	amor rerum	→	tener
		amor sui	→	valer
• irascibilidad	}	amor aliorum	→	poder

Esquema que traiciona su insuficiencia. No sólo porque deja de lado lo atinente al nivel pre-humano de la supervivencia y la reproducción, sino porque, limitándonos a lo expresado, esos tres niveles no hacen sino plantear el problema del ser humano. Remiten a la cuestión del cómo y del por qué deben emplearse esas energías, es decir, al qué es el hombre.

Para el maestro medieval, "tener—valer—poder" conducen como de la mano al "deber", es decir a la racionalidad que debe impregnar los citados condicionamientos psicofísicos. Deber, dijimos: traduzcamos por normatividad, pero tal que esté preñada de sentido, de valor, de fecundidad (los análisis sobre el fin, el objeto moral y el mérito se ubican en esa línea). Aparece la exigencia del sello humano en las multiformes actividades y ahí, como antes dijimos, irrumpe la problemática de la virtud, interiorización del deber ser, mejor aún, plena personalización del bien auténticamente humano.

Antes de pasar al aspecto comunidad, y con el fin de enriquecer algo más nuestra reflexión, recurramos a una observación bastante común en las ciencias *sociológicas*¹⁸. Quizá sobre la base que el mundo ha conocido dos grandes revoluciones, la neolítica y la industrial, suele dividirse a la historia en cuatro fases:

a) La primera se caracteriza por la *supervivencia*, abarcando todas aquellas actividades y necesidades propias del hombre que no ha llegado

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, tomo I: *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960, p. 160 y ss. (trad. esp. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 171 y ss).

¹⁷ Cf. texto citado en la nota 14: "... todo lo que el hombre *es*, lo que *puede* y lo que *tiene*, *debe* ser ordenado a Dios".

¹⁸ Cf. C. MERTENS, *La responsabilité des chrétiens dans la lettre de Paul VI au cardinal Roy*, "Nouvelle Revue Théologique", 1972, pp. 173-184, especialmente la nota de la página 186, donde se insinúa el esquema histórico-sociológico que desarrollamos por nuestra cuenta.

todavía al descubrimiento técnico industrial y a las posibilidades que éste ofrece. Agricultura, artesanía, explotación primitiva de minas, se situarían en esta fase.

b) La segunda comenzaría con el fenómeno de la *industrialización*. Se salta hasta los siglos XVIII y XIX, donde eclosiona la dimensión técnica, en el sentido moderno de la palabra, que abre los procesos de transformación industrial.

c) La tercera, continuación de la anterior y dependiendo en gran parte del vertiginoso desarrollo técnico ocasionado por la segunda guerra mundial (1939-1945), se centra en el hecho de la *socialización*, el cual, a través de diversos servicios, lleva el intercambio entre los hombres a dimensiones absolutamente inéditas (comercio, viajes, informaciones, medios de comunicación en general...)

d) La cuarta y última, la que nos toca vivir, no parece todavía configurar un modelo definido, único y característico. Suelen señalarse ciertos aspectos que se imponen aceleradamente a la atención mundial, reflejando de alguna manera necesidades y nuevas aspiraciones humanas. Entre esos rasgos cabría citar: el problema del ocio (tiempo libre), la cultura, relaciones interpersonales en general, la urbanización y sus secuelas, problemas de contaminación y de biosfera, etcétera...

Semejante esquema arroja luz, y a su vez es fecundado, por cuanto se lleva dicho. Si la primera fase se acantona en el ámbito de la mera supervivencia, ya pone con todo de manifiesto lo que se polarizará en el segundo período: el "tener" se acentúa con el fenómeno de la industrialización. No en vano la problemática centralmente económica de Marx fluye de ese contexto crítico. El "poder", por su parte, tiene particular afinidad con la tercera fase. El fenómeno de la politización que hoy cunde es la última y más radical expresión de la socialización que caracteriza al tercer período. Ahora bien, el campo predilecto de la voluntad y del ejercicio del poder, aunque se lo atenúe bajo los epítetos de participación, cogestión, autogestión, es ciertamente la política. Estrictamente hablando, la política es el ámbito del poder.

Queda el "valer": afán de desarrollarse, de lograr la perfección personal y social. El campo de la "*magnanimidad*", como decían los antiguos. Es una actitud personal omni-comprehensiva: no se limita a una sola de las fases sino que, de manera más o menos acentuada, las invade todas. Es el hombre que va buscando de diversas maneras y en distintos terrenos la realización personal (en la economía o en la política). Y es ella precisamente, que, por la razón apuntada, conduce del "tener" y del "poder", comprobados insuficientes, al "deber". Si, como insinuamos, una posible traducción moderna del deber es el "sentido", esa búsqueda apasionada de nuevos valores capaces de devolver su significación a la existencia del hombre, ese "deber" entra plenamente en las carac-

terísticas de la cuarta fase. Todavía insuficientemente bosquejada, ella parece ir centrándose en los problemas de la *cultura*, con lo que coincidimos con la dimensión propiamente moral del esquema tomista: las virtudes son, por esencia y definición, el cultivo de las energías múltiples del hombre (cultura en *sentido general*). Por otra lado, ellas están de tal modo relacionadas entre sí que suponen una determinada jerarquía. La primacía de las virtudes intelectuales adquiere entonces relieve, poniendo de manifiesto el *sentido estricto* de cultura, lo que hace al conocimiento del hombre, con lo que se abre —según insinuaba el texto capital citado al comienzo de nuestra reflexión— el amplio campo de la educación y con ello el horizonte de la búsqueda de Dios. Traduzcamos: se despeja el campo para que el hombre se plantee críticamente los interrogantes últimos de la existencia.

Podemos, pues, completar nuestro esquema:

1ª fase	→ supervivencia	}	concupiscencia irascibilidad
2ª fase	→ tener → amor rerum [valer → amor sui]		
3ª fase	→ poder → amor aliorum		
4ª fase	→ deber → sentido (moral y cultura)	}	virtudes (morales e intelectuales)

2. — *En torno al problema de la comunidad*

Se habló antes de la mediación de la sociedad: hay un orden de los hombres entre sí que es camino al fin último. También este nivel se presta a un diálogo con la problemática contemporánea, en particular con la específicamente socio-política. Sobre todo en este punto debería irrumpir la imagen de Tomás de Aquino como maestro de vida social.

No nos apartaremos de cuanto llevamos dicho. Sólo se mostrará más plenamente su fecundidad refiriéndolo a la problemática medieval y tomista del *bien común*.

De acuerdo con nuestras intenciones inicialmente subrayadas, no entraremos en un análisis histórico-textual de esta noción. Recordaremos lo que toda persona medianamente instruida no ignora: para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, de quien en esto depende estrechamente, el bien común es la felicidad, el bienestar humano (el “bene vivere humanum” latino, el “eu zen” griego) que sólo la Ciudad (“civitas – polis”) puede asegurar al hombre y cuyas leyes tienen como finalidad promover.

Todo el problema —y no es pequeño incluso entre los discípulos del doctor medieval— comienza cuando se trata de desentrañar el contenido y el sentido de esa felicidad común. Para lograrlo nos serviremos, por una parte, de la doble distinción etimológica mencionada arriba (comunidad de bienes, bien de la comunidad), y por otra, del esquema que acaba de elaborarse con relación al hombre, utilizándolo con suficiente

elasticidad para mejor captar la especificidad de la reflexión a nivel social.

a). Primero, la *comunidad de bienes*. Es evidente que la felicidad terrena de los hombres supone el mayor y mejor conjunto posible de bienes. La integralidad le es un carácter indispensable. ¿Cuáles son esos bienes?

El esquema anterior ayudará a entenderse. Esos bienes van desde lo que se necesita para la simple supervivencia y lo que constituye al hombre a nivel físico-biológico (por ejemplo la raza, el sexo . . .) hasta al plano del deber. Se puede dibujar la serie siguiente, acotando que la posición de cada bien trae aparejada la exclusión de toda actitud contraria:

raza	→	segregación
economía	→	desigualdad injusta
poder	→	dependencia injusta
cultura	→	predominios o monólogos culturales
religión	→	intolerancia, sectarismo

Hasta aquí no hay mayor problema. Otra es la cuestión cuando se encara el bien común como bien de la comunidad en cuanto tal. Hoy se diría: formar una sociedad responsable, he ahí el fin de la actividad socio-política. Aspecto actual y complejo que exige mayor concentración.

b) Decir: la *comunidad es un bien* que en cuanto tal es digno de ser promovido, requiere, si se quiere superar la simple afirmación del carácter natural de la sociedad humana, un esfuerzo por captar *en qué* consiste esa bondad de lo comunitario como tal. Los hombres se agrupan siempre para promover uno o varios bienes a cuyo servicio se ponen. De entre los múltiples bienes que pueden desear y buscar, siempre hay uno que acaba por dar el tono, la coloración, el sentido, a la totalidad. Esa preferencia y el predominio que la compañía implican de por sí una interpretación al menos vivida de lo que es "el bien" de la comunidad y, por lo mismo, de lo que hace que la comunidad misma sea un bien. La experiencia histórica, por lo que se refiere al fenómeno político, no hace sino confirmar la evidencia de dicha aserción¹⁹.

Procediendo progresivamente se logra el siguiente esquema:

— si el bien que da el tono a la comunidad es la *raza*, se tiene una sociedad racista. El bien de la comunidad se busca a nivel *biológico*;

— si el bien es la *nación*, la sociedad es nacionalista. El bien se busca a nivel *histórico-geográfico* (de donde surgen lengua, cos-

¹⁹ En este punto es útil la lectura de los libros de G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Aubier, Paris, 1946, y *De l'actualité historique*, D.D.B., Paris, 1960, 2 tomos.

tumbres, folklore, mentalidad, determinado grado de cultura localista . . .);

— si el bien es la *clase*, la sociedad es clasista. El bien escogido es *económico* (el “tener”);

— si el bien es el “*pueblo*”, en cuanto estructura social como tal, la sociedad es política, en cuanto *ejercicio del poder*. El bien es el “poder”, sea lo que fuere del modo como esto se verifique en concreto;

— si el bien es la *religión*, la sociedad es confesional o sacra. El bien se busca entonces a un nivel que desborda la pura racionalidad humana en la que deben coincidir los hombres como tales y que la sociedad humana debiera servir limitándose a crear respetuosamente el área adecuada para libre expansión y prosecución de ese valor *supra-humano*;

— si el bien de la comunidad es la *cultura*, la sociedad está totalmente orientada a la búsqueda de valores, del sentido de la existencia, que sin embargo sólo puede lograrse en el respeto de la libertad, evitando todo tipo de intolerancia o sectarismo, especialmente ideológico o religioso.

Se perfila así el horizonte de una sociedad *abierta a la utopía*, con lo que nuestra reflexión se encuentra con el último paso de la estructura ética de Santo Tomás: el “*ordo ad Deum*”.

Antes de entrar en ese último tramo de nuestro recorrido, acentuemos algunos aspectos de lo que se acaba de exponer.

En primer término, su correspondencia con las distintas fases sociológicas ya descritas: sólo una sociedad cuyo bien es la cultura (en el sentido indicado) es capaz de enfrentarse con las exigencias del momento histórico por que atravesamos. Una sociedad que no se funda sobre la raza, ni la nación, ni la clase, ni el poder ejercido, ni la religión, sino sobre los valores de la cultura es la única capaz, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, de satisfacer a las exigencias del hombre racional y, como lo confirma el cuadro sociológico, la única también capaz de responder al momento actual.

En segundo lugar, la superación de los estratos intermedios corresponde a ciertos síntomas típicos de actualidad. La crisis de la sociedad de consumo, por ejemplo, recientemente agudizada por el problema petrolero y la consiguiente escasez de energía, pone de relieve, cualesquiera sean las maquinaciones de trastienda que la hayan provocado, la necesidad de lo que, desde un tiempo a esta parte, ha comenzado a llamarse “*ética de la moderación*”: contradicción de la primacía de lo económico, del “tener”, de la clase, como valor absoluto.

En tercer término, la superación del “poder” como bien que debe eventualmente fundar la sociedad política, muestra que el solo recurso a

términos evocadores como participación, cogestión, etc., no es suficiente para cimentar una praxis social racional. O se sabe a qué nivel humano uno se refiere, en cuyo caso se cimenta el ser social sobre el "poder", o simplemente se ignora lo que se dice, y las palabras se transforman en *slogans*, nueva forma y no la más feliz de la retórica tradicional. Por otra parte, la doctrina del Aquinate pone bien de relieve la necesidad de asumir el poder en un espíritu de *servicio* al auténtico y definitivo bien de la sociedad: la cultura.

En último lugar, el acento cultural en el sentido dicho muestra su afinidad con diversas inquietudes actuales. La preocupación por el modo de vida, por el estilo, el arte de vivir; el interés (al menos teórico) por la calidad antes que por la cantidad material de bienes, corresponden sin esfuerzo a cuanto llevamos dicho sobre la preeminencia de las virtudes en el terreno ético. Añadamos ahora que la prudencia personal que domina el enredado conjunto de las tendencias y actividades humanas se hace prudencia social (o política, como dice Santo Tomás) cuando el hombre piensa los valores humanos en su conjunto, no sólo en función de sí mismo sino en orden a la totalidad en que se integra. Pero es la misma escala de valores, de bienes, la que prima: sea lo que fuere de las inclinaciones personales, siempre respetables, lo que cuenta como bien que los hombres deben promover en conjunto es el bien cultural, bienes que entre todos aquellos que hacen a la *felicidad terrestre del hombre histórico*, obtienen preeminencia por constituir el nivel más elevado de la vida humana. No nos equivocariamos ubicando en este terreno a la filosofía, al arte y a la religión. Son el equivalente —no obstante el sabor algo hegeliano de su formulación— de lo que el maestro medieval enseña sobre las virtudes intelectuales, sobre el arte de lo bello que se eleva hasta el nivel de los mismos fines (el "splendor veri"), y en especial sobre la religión como terreno de apertura y de posible encuentro con el Absoluto que se revela. Ese triple nivel *trans-moral* es el que da su pleno sentido a la totalidad ética y, por lo mismo, a la vida social humana ²⁰.

3. — *La relación a Dios: el "ordo ad Deum"*

Pasando al último y definitivo aspecto de la estructura de la I-II, se presenta el problema de Dios. La mediación de la comunidad, simultáneamente necesaria e insuficiente, desemboca sobre un horizonte abierto, sobre un espacio libre, sobre una variedad de caminos que cada una de las personas que integran la comunidad social debe afrontar libremente. El aspecto *libre* del acto humano moral, eje de todo el discurso

²⁰ Santo Tomás nos parece ser en esto el heredero de San Agustín: cf. R. HOLTE, *Béatitudo et sapientia. Saint Agustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* ("Études Aug."), Paris-Worcester (U. S.), 1962, p. 296, donde se insiste en el fin *supra-moral* de la moral agustiniana.

ético, encuentra su culminación en tierras de *utopía* y su expresión en el *pluralismo* de los encuentros ²¹.

No hay voluntaria ni artificial paradoja en estas afirmaciones. Si Tomás de Aquino introduce su meditación moral por la consideración sobre el fin último —Dios como felicidad del hombre— leyendo en sus dinamismos esenciales un deseo omnipresente y extático hacia la trascendencia que da sentido a la actividad humana en su totalidad, eso significa que su visión está imbuida de utopía. No otra cosa implica la dialéctica de la finalidad que funda la moral del Angélico. Que el hombre tienda por naturaleza a lo supra-humano, implica reconocerle no sólo una estructura abierta en sus horizontes (el “*verum et bonum in communi*”) sino un apetito de novedad radical; aun lo cualitativamente diferente es insuficiente para expresarlo, es el salto de lo finito a lo Infinito lo que está en juego ²². Nada es de extrañar que, a partir de semejante audacia, las novedades intramundanas, inmanentes, que el hombre puede acordarse en el seno de la historia, tanto a nivel personal como social, puedan encontrar cabida sin incoherencia en semejante doctrina. Incluso en una época como la suya, marcadamente conservadora tanto en lo eclesial como en lo civil, el Aquinate dio prueba, modesta pero seguramente, de valorar la importancia de las evoluciones en la vida eclesial y política. Quien lea con inteligencia su tratado de leyes (en particular todo lo atinente al derecho de gentes) y la aplicación que hace a la sociedad de las relaciones entre naturaleza y gracia, socavando las bases del agustinismo político, comprenderá con facilidad lo que estamos diciendo.

Pues bien, ese Dios-Fin último que abre la meditación cual inmenso ideal utópico hacia el que se proyecta la actividad del hombre, cierra también el ciclo de la reflexión ética fundamental: el tratado de la gracia divina, precedido de su introducción bíblica sobre los dos Testamentos, muestra cómo, a través de la transformación ontológica operada por la divinización del cristiano, la utopía comienza a hacerse realidad concreta. Aquello que Bloch bautizó como lo todavía no alcanzado, lo aún no logrado (“*noch Ungewordene, noch Ungelungene*”) ²³ pasa a ser, en el más alto nivel imaginable, vida del hombre.

Para preservar ese espacio abierto al encuentro con el Absoluto, la

²¹ Sería interesante hacer comparaciones por ejemplo con la postura de Eric Weil. Cf. su *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1971, pp. 257-259.

²² Leer un importante texto de la I-II, q. 10, a. 1, c: “...es necesario que el principio de los movimientos voluntarios sea algo naturalmente querido. Esto es el *bien en común* (“*bonum in communi*”), al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier potencia, hacia su objeto, y también *el mismo fin último*, que en el orden de lo apetecible se comporta como lo hacen los primeros principios de la demostración en el nivel intelectual; y universalmente todas las cosas que convienen naturalmente al sujeto que apetece”.

²³ Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Tübingen, 1958, tomo I, p. 148.

sociedad política debe, pues, ser una *sociedad libre y pluralista*. Evidentemente, Tomás de Aquino no defendió explícitamente esto y mal podría haberlo hecho en épocas de cristiandad. No se trata, por lo tanto, de repetir aquí lo que pensó el Santo Tomás histórico ni de acomodar su doctrina para hacerla aceptable o al menos pasablemente moderna. Se trata de comprender que "todo problema bien puesto permite acceder a una verdad que a su vez introduce a muchas otras: esto no es imposible salvo que se desespere de la verdad y de la unidad fundamental del espíritu humano"²⁴. Eso quiere decir: la concepción ética fundamental del Aquinate lleva a concebir las relaciones entre lo político y religioso de manera tal que su última y madura expresión sea la sociedad pluralista plenamente respetuosa de la libertad de religión.

Que ambos poderes, el civil y el religioso, deban trabajar en colaboración y no como adversarios, suponiendo que cada uno de ellos se mueve en su terreno propio, implica en buena lógica el abandono del esquema de cristiandad medieval y el paso al respeto a la libertad religiosa, en el sentido pleno de la palabra, como culminación de la apertura del hombre a las dimensiones utópicas de la verdad, largo camino que debe ser recorrido por las filosofías, el arte y las religiones.

Así se vislumbra nuevamente, al concluir, la importancia del problema de la cultura comprendida en toda su profundidad. Y por lo mismo también, de esos recintos o laboratorios de cultura que deben ser las universidades. Que esto interese hoy a nuestro país es innecesario repetirlo. Como argentinos y como cristianos, sólo nos queda imitar la grandeza ejemplar de Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia y lumbrera de París, la más grande universidad de su tiempo, para estar presentes, en esta hora de la Iglesia y de nuestro país, en los problemas esenciales del hombre actual, problemas que, creemos, se resumen en una sola palabra hoy por desgracia terriblemente manoseada: la cultura.

Por todos estos motivos, y muchos otros que han quedado tácitos en el trayecto, ha parecido oportuno y razonable detenerse a reflexionar con ocasión del VII centenario de su muerte, sobre el testimonio de Tomás de Aquino, maestro de vida social.

EDUARDO BRIANCESCO

²⁴ Debemos esta excelente formulación a M. M. LABOURDETTE, en su crónica sobre *Anthropologie théologique et péché originel*, "Revue Thomiste", 1973, p. 645.

"FIDEI INFUSIO" Y REVELACION EN SANTO TOMAS DE AQUINO (*)

Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 4 ad 1^{um}.

Las siguientes reflexiones giran en torno a un breve texto de la *Summa*, que no he visto utilizado para ilustrar la doctrina tomista de la fe, de la revelación y del conocimiento de Dios. El texto podría también arrojar alguna luz sobre el problema de la fe de los no-evangelizados, en conexión con la agenda del Sínodo de los obispos que se celebra este año 1974 sobre *La evangelización de los pueblos*. De ahí su interés.

En la primera parte nos introduciremos en el contexto general, que es el tratado de la *lex divina* (I-II, q. 98-108). En la segunda parte presentaremos el texto desde su contexto inmediato y trataremos de desentrañar su sentido, manteniéndonos dentro del pensamiento de Santo Tomás en la *Summa*. En una tercera parte aludiremos a problemas que hoy puede plantearnos ese pensamiento de Santo Tomás.

I. - EL CONTEXTO GENERAL: DE LA REVELACION COMO *PROPHETIA* A LA REVELACION COMO *LEX DIVINA*

Por "revelación" entendemos aquello que los manuales de teología llaman revelación sobrenatural *pasiva*, sea inmediata, sea mediata. Es decir, la revelación sobrenatural vista desde el sujeto que la recibe, ya sea inmediatamente de Dios, ya sea mediante su enviado humano. Ahora bien, en la *Summa*¹ Santo Tomás emplea el vocablo "revelatio" para designar a la revelación *inmediata*, dejando a otros vocablos la tarea de designar la revelación mediata. Vaya como ejemplo el texto de II-II, q. 6, a. 1 c.: "Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitate credat... Sed quibusdam quidem *revelantur immediate* a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem *proponuntur* a Deo mittente fidei prædicatores..."

(*) Comunicación presentada al Congreso Internacional "Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario", Roma-Napoli, 1974, sezione 21: *Il problema teologico*.

¹ "Revelatio" e "inspiratio" tienen matices diversos dentro del vocabulario de la *Summa* (cf. P. BENNETT, *Somme Théologique. La prophétie*, Paris, 1947, pp. 287 s.) Sin descuidar esos matices, podemos decir que en la *Summa* "revelatio" tiende a recubrir el campo significativo que tenía "inspiratio" en el *Comentario a las Sentencias*. En ambos casos se refiere a la revelación inmediata, cuyos destinatarios son los autores de la Sagrada Escritura, los profetas y los apóstoles (cf. J. DE GUIBERT, *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, pp. 55 s.)

En síntesis: lo que nosotros denominamos revelación inmediata, Santo Tomás en la *Summa* lo denomina también "revelatio" y lo estudia en concreto en el tratado de la "prophetia" (II-II, q. 171 s.); lo que en cambio nosotros llamamos revelación mediata, Santo Tomás lo designa con *otros vocablos* como "propositio", "instructio", "promulgatio", y lo estudia en concreto en el tratado de la "lex divina" (II-II, q. 98 s.), como veremos a continuación.

1. "PROPHETIA"

El lugar clásico donde suele ubicarse la doctrina sobre la revelación, en el sistema de la *Summa*, es el tratado de la profecía. Y ello con razón, porque allí encontramos diversas dimensiones de la revelación, que nos limitaremos a enumerar muy brevemente.

Ante todo, porque allí tenemos los datos más interesantes sobre la dimensión *cognoscitiva* de la revelación pasiva, esto es, de la revelación vista desde el sujeto que la recibe inmediatamente: el profeta o, a veces, el hagiógrafo. Valga a título de ejemplo la distinción entre el elemento representativo ("acceptio specierum") y el dinámico-judicativo ("lumen ad iudicandum") del conocimiento profético (II-II, q. 173, a. 2 c.) Distinción fecunda para iluminar problemas actuales sobre la inspiración escriturística, tal como felizmente lo hiciera el Padre Pierre Benoît, o.p.²

Además, porque allí se rescata cierta dimensión *eclesiológica* permanente de la revelación. En efecto, la categoría de profecía agrupa en torno suyo a todas las gracias "gratis datæ" (ad cognoscendum, ad loquendum, ad faciendum). Ahora bien, es lo eclesial lo que especifica a estas gracias. Porque, mientras que la gracia "gratum faciens" ordena al "bonum commune *separatum* quod est *Deus*", las gracias "gratis datæ" ordenan al "bonum commune *Ecclesiæ* quod est *ordo ecclesiasticus*" (I-II, q. 111, a. 5 ad 1.^{um}). Y de ahí la vigencia y permanencia de la profecía en el tiempo de la Iglesia, "non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem" (II-II, q. 174, a. 6 ad 3.^{um}).

Finalmente, y en cierta conexión con lo anterior, porque en el tratado de la profecía se pone de manifiesto la dimensión *histórica* de la revelación, de acuerdo con el proceso de los tiempos (II-II, q. 174, a. 6 c.).

2. "LEX DIVINA"

Pero dicho y admitido lo anterior, hay que agregar que, en el sistema de la *Summa*, la categoría de profecía no cubre todos los aspectos de la revelación. O, tal vez mejor, ella se recubre de otros aspectos estudiados antes, particularmente en el tratado de la "lex divina" (I-II, q. 98 s.) En

² A partir de la obra citada en nota 1.

este tratado, junto a alguna de las dimensiones antes enumeradas, hay una que es particularmente puesta en relieve: la dimensión *mediata y pública* de la revelación, en cuanto que, como ley, ella configura a un *pueblo*, al pueblo de Dios. Vista desde este ángulo, la revelación reviste el carácter público, comunitario y objetivo de la ley (“*quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis, promulgata*”, I-II, q. 90, a. 4, c.) Gracias a ese carácter, la revelación puede contrastar mejor con el carácter inmediato y personal del “*lumen fidei*”, como veremos en el texto que motiva este trabajo. Allí veremos que lo que es promulgado por la ley divina se contrapone a lo que es alcanzado por la infusión de la fe como, respectivamente, lo *preceptuado* por la ley a lo *presupuesto* por la ley como preámbulo o motivo, como principio o fin de la ley misma. Esto es: a aquella actitud que constituye al súbdito de la ley en cuanto tal; a la obediencia y la justicia legal en el orden sobrenatural y a las virtudes teologales en el orden sobrenatural. Con lo cual podemos pasar ya al contexto inmediato.

II. – INFUSION DE LA FE Y REVELACION, EN I-II, Q. 100, A. 4 AD 1^{um}.

I. EL CONTEXTO INMEDIATO

En I-II, q. 100 se trata de los preceptos *morales* de la Ley Antigua. Estos preceptos representan lo no-caducable de la Ley Antigua, lo que la Ley Nueva recobra y proclama. Entre estos preceptos el *Decálogo* (de *Ex*, XX, 1 s.) representa la síntesis y resumen de lo que hay que promulgar a *todo* el pueblo de Dios³. Además, hay que tener en cuenta la doctrina del Angélico sobre los preceptos morales: ellos pueden reducirse a los primeros principios del orden moral y por ello pertenecen al orden de la ley natural (I-II, q. 100, a. 1 c)⁴, aun cuando alguno de estos preceptos no puedan ser discernidos por la sola razón natural y sea

³ Cf. I-II, q. 100, a. 11 c: “*Quædam sunt certissima et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quæ sunt quasi fines præceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editiones indigent: et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron...*”

⁴ En consonancia con esta doctrina, S. Tomás dice tranquilamente: “*lex nova... est contenta præceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiæ... Cætera vero, quæ pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus... prælatis Ecclesiæ et principibus christiani populi determinanda*” (*Quodl.*, IV, a. 13 c). Sobre la vigencia de esta doctrina, ver: J. M. AUBERT, *Loi de Dieu. Lois des hommes*, Tournay, 1964, pp. 70 s.

necesaria la ayuda de la "instructio divina", tal como acaece con aquellos preceptos del Decálogo: "no te forjarás ídolos", "no tomarás en vano el nombre de tu Dios" (*ib.*)

En I-II, q. 100, a. 4 el problema es: cómo enumerar y distinguir los preceptos del Decálogo. Ahora bien, el texto de *Ex*, XX no se presta fácilmente a ser reducido a diez preceptos y existen diversos criterios para operar esa reducción. Contra Orígenes, Santo Tomás prefiere el criterio de San Agustín, quien reduce a un solo precepto el "no dar culto a dioses ajenos" y el "no forjarse ídolos" (*ib.* c.)

En la primera objeción se observa que aquí entran en juego dos virtudes distintas: la de fe ("no dar culto a dioses ajenos") y la de latría o religión ("no forjarse ídolos"). Por consiguiente, también tendrían que darse dos preceptos y no un solo precepto.

A esta objeción el Angélico responde de dos maneras. Primeramente, observando que la latría puede reducirse a la fe como su acto exterior. En consecuencia se da un solo precepto, relativo a la fe.

Sin embargo, esta respuesta no es del todo satisfactoria, porque la latría es formalmente acto de la religión, virtud distinta de la fe⁵. En consecuencia, si aquí se trata de un solo precepto, éste tiene que ser relativo más bien a la latría o religión que a la fe ("potius tamen sunt danda de latría quam de fide").

Pero así la dificultad, lejos de reducirse parece aumentar: en esa síntesis de la moralidad que hay que promulgar a todo el pueblo, en el Decálogo, ¿no hay entonces lugar para un precepto relativo a la fe? Así es, efectivamente. Pero no hay que preocuparse por ello. Porque el "creer en Dios" no necesita ser promulgado por la Ley, ya que es su mismo presupuesto y principio, de la misma manera que la ley humana no promulga sino que presupone los principios "comunes" de la ley natural, los cuales son evidentes para todo el mundo. He aquí nuestro texto:

...præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem et promulgatione non indigent; ita et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem: "accidentem enim ad Deum oportet credere quia est" ut dicitur ad *Heb.* XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

2. LA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO

Varios son los elementos a discernir aquí:

a) "Per se notum ei qui habet fidem"

"Per se notum" es el principio que causa nuestro asentimiento sin que sea necesaria la mediación objetiva de una demostración aun cuando

⁵ Cf. II-II, q. 81, a. 5 c y ad 1 m.

sea necesario comprender y comparar los términos que lo enuncian. Análogamente, “per se notum ei qui habet fidem” (comparar con el artículo 3 ad 1.^{um}) es aquel principio de la fe al que asentimos por la luz sobrenatural de la fe, sin que sea necesaria la mediación objetiva de la revelación, sea ésta mediata (“non indiget *alia* promulgatione nisi infusione fidei”), sea ésta inmediata (representada por el vocablo “revelatio” que está aquí ausente y que no puede incluirse en la “infusio fidei”). Para el “*credere in Deum*” parece que no hace falta la revelación porque es un “per se notum”⁶. Pero ¿qué entender por este “*credere in Deum*”?

b) “*Credere in Deum*”

Si nos referimos a II-II, q. 2, a. 2 c., tenemos que el “*credere in Deum*” es aquel aspecto del acto de fe por el que se subraya la adhesión voluntaria a Dios Verdad Suma bajo la razón de *Fin*: la decisión de orientarme a Dios Verdad Suma como a mi fin y valor supremo. Ciertamente con ello nos referimos a un fin real, existente, no ideal, puesto ése es el sentido que se desprende de la cita de *Heb*, XI (“quia est”). Pero ¿se trata de una mera tendencia apetitiva hacia Dios o de un verdadero conocimiento, esto es, de un juicio que de algún modo sea reductible a una proposición?

c) La analogía invocada en el texto

La analogía establecida aquí con los primeros principios del orden moral (principia *communia*) puede brindarnos una ayuda si la profundizamos refiriéndonos a I-II, q. 94, a. 2 c.: “. . . quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus: et huiusmodi sunt propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut «omne totum est maius sua parte». . . Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus; qui terminos propositionum intelligunt quid significant. . .” Si proseguimos la lectura de ese texto y urgimos la analogía, tendremos que agregar que se trata de una proposición de orden *práctico* y no simplemente especulativo. En efecto, refiriéndose a los principios “comunes” de la ley natural, el texto agrega: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita et bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. . . Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum. . .” Si trasladamos ahora la analogía al “*credere in Deum*”, como nos autoriza el texto que analizamos, tenemos como resultado esta proposición que se formula no ya en simples términos de ser sino de

⁶ Para prevenir malentendidos no estará de más recordar que aquí no tratamos de un “per se notum” para la razón natural, claramente excluido en *Summa*, I, q. 2, a. 1 c. En I-II, q. 100, a. 3, ad 1.^{um} Santo Tomás advierte los dos sentidos: “per se nota rationi humanæ, vel per naturam vel per fidem”. Nuevamente hay que tener presente la complejidad de la doctrina tomista sobre la ley natural.

deber ser: "*Debo adherir a Dios Verdad Suma como a mi Fin último*". Con lo cual el "*credere in Deum*" se asemeja al juicio de "*credentidad*" sobrenatural, el cual es evidente para el que tiene la luz de la fe, como afirma el Angélico en II-II, q. 1, a. 4 ad 3.^{um}:

Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt recte fidei et non aliis ⁷.

En II-II, q. 1, a. 4 ad 3.^{um} Santo Tomás no tiene dificultad en admitir que por el hábito de fe tenemos una evidencia (videre), práctica y sobrenatural, de la credentidad de los dogmas o enunciados de la fe. En I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} tampoco tiene dificultad en admitir que el "*credere in Deum*" es algo evidente (per se notum) como lo son los primeros principios de la moralidad. En ambos textos se habla de evidencia, en ambos se trata de un juicio práctico. ¿Se trata de pura casualidad?

d) El precepto de la fe

Se podrá objetar: ¿No habría que relativizar lo que en I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} dice el Aquinate sobre el precepto de la fe?

Si recurrimos a II-II, q. 16, a. 1, tendremos más bien la impresión de que se trata de una doctrina firme de Santo Tomás. Ya en el *sed contra* repite: "*in lege veteri non fuerunt danda præcepta de fide*". Y en el *corpus* vuelve a la distinción entre lo preceptado y lo presupuesto por la ley, refiriéndose a la Ley Antigua: "...*præcepta legis cuiuslibet præsupponunt subiectionem recipientis legem... Et propter hoc Ex. XX id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta...*" Pero en el *ad 2.^{um}* la distinción se aplica a la misma Ley Nueva, con tanta mayor decisión cuanto más expresa era la objeción ("*in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide*"). Santo Tomás contesta: "...*ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit creditis in Deum: et aliquid præcipit, scilicet fidem Incarnationis... et ideo subdit: et in me credite.*"

Concluyendo: en el objeto de la fe, no todo necesita pasar al creyente por la mediación de la revelación (*credere Deo*). Hay algo *inmediato*, evidente, "per se notum" en el objeto de la fe para aquel que tiene el hábito infuso de fe: el "*credere in Deum*". Así como hay algo

⁷ Santo Tomás concede la premisa de la *obj.* 3 ("*quolibet lumine aliquid videtur*"). Por tanto retiene que la fe es luz y que brinda cierta evidencia. Si recurre a la analogía del hábito virtuoso no es para abandonar la idea de evidencia sino para interpretarla como evidencia de orden práctico. Lo que es evidente para el creyente no es la materia del juicio especulativo de la fe, sino la materia del juicio práctico de credentidad. Lo contrario sería echar por tierra la doctrina expuesta en el *sed contra* y el *corpus articuli*. Quizá por ello el Codex Palatinus 355 (s. XV) transcribe: "*Lumen fidei facit videre esse ea credibilia quæ creduntur*" (cf. ed. Leonina, p. 14).

inmediato, evidente, "per se notum" del orden moral para aquel que tiene el uso de razón. En ambos casos se trata de una inmediatez de orden *práctico*, de una cierta forma de juicio práctico. En el caso del creyente este juicio es semejante al juicio de "credentidad" sobrenatural. Este último también goza de una evidencia de orden práctico, referida a los dogmas revelados (ea quæ creduntur). En el "credere in Deum" esa evidencia práctica va referida a Dios Verdad Suma en cuanto Fin. Se puede formular en esta proposición: "Tengo que poner mi Fin último en Dios Verdad Suma".

Hasta aquí, cuanto hemos creído discernir en el texto que nos propusimos interpretar. A partir de aquí, los problemas.

III. - ALGUNOS PROBLEMAS

Varios pueden ser los malentendidos, pero varios también los problemas reales que pueden plantearse a partir de lo dicho hasta aquí. No es posible abarcarlos dentro de los límites de esta nota, que se da por satisfecha con atraer la atención hacia el texto de *Summa*, I-II, q. 100, a. 4 ad 1.^{um} Ensayemos al menos enunciar algunos de estos problemas.

1. EVIDENCIA Y OSCURIDAD DE LA FE

Siguiendo a Santo Tomás concedemos que la luz de la fe tiene que brindarnos alguna evidencia, de lo contrario ella no sería luz (II-II, q. 1, a. 4, obj. 3). Pero con ello no creemos que se destruya la oscuridad esencial de la fe. Porque la evidencia de la que hablamos, así como la del juicio de "credentidad", es de orden práctico. En cambio la oscuridad de la fe, como el mismo acto de fe, es de orden especulativo. Por lo demás, hay una escuela respetable según la cual la oscuridad del acto de fe queda salvada con la oscuridad de su "objeto terminativo" (*credere Deum*), no siéndole esencial la oscuridad de su "objeto motivo" (*credere Deo*). A lo que podríamos agregar, de nuestra parte, ¿por qué entonces la oscuridad de la fe no puede ser compatible con una cierta evidencia del "credere in Deum"?

2. NECESIDAD DE LA REVELACIÓN

Hemos dicho que para el "credere in Deum" no hacía falta pasar por la mediación de la revelación sino que bastaba la infusión de la fe. Pero en modo alguno hemos con ello excluido la necesidad de la revelación, sea inmediata, sea mediata, en orden a creer *explícitamente en los dogmas* o "credibilia", conforme a la doctrina de II-II, q. 6, a. 1 c., que citamos al comienzo. Para creer explícitamente hace falta la revelación, sea mediata, sea inmediata. No basta la "fidei infusio" ni el "instinctus interior", aun cuando éste pueda llamarse el elemento principal de la fe.

3. NECESIDAD DE LA FE EXPLÍCITA

Queda en pie la pregunta: la fe explícita ¿es necesaria *siempre*? Para salvarse, ¿no podría bastar la fe implícita, por ejemplo, en el "credere in Deum"?⁸ Con ello abordamos un verdadero problema: el de la salvación y la fe de los no-evangelizados. Problema que no reviste las mismas dimensiones en la época de Santo Tomás que en la nuestra. Por lo que tenemos que distinguir la problemática de Santo Tomás de la nuestra.

Por lo que toca a Santo Tomás, nos limitamos aquí a su pensamiento en la *Summa*, que es por otra parte su pensamiento definitivo en este punto. Ahora bien, el Angélico es terminante en cuanto a afirmar la necesidad de la fe explícita en todo tiempo de la historia de la salvación (II-II, q. 2, a. 5 c.; cf. a. 6-8), aun cuando esa explicitación haya tenido sus variantes "según los tiempos y las personas". Consiguientemente, conforme a la doctrina de II-II, q. 6, a. 1 c., para esa fe explícita ha sido necesaria la revelación, al menos la revelación mediata, a través de los predicadores de la fe. Si se le objeta que hay quienes no pueden llegar a esa fe explícita mediante los predicadores de la fe (II-II, q. 2, a. 5, obj. 1), Santo Tomás ya no recurre a medios supletorios milagrosos. Sin vacilar aplica la doctrina de San Agustín: la misma predicación o evangelización es una gracia que puede ser justamente denegada a quien se ha hecho indigno de ella, al menos por el pecado original⁹.

Ahora bien, hoy día hay al menos un punto de esta doctrina de San Agustín y de Santo Tomás que no podemos seguir: después de Pío IX en su encíclica *Quanto conficiamur mœrore* (D. S. 2866) no podemos decir que Dios niega su gracia a quien tenga la sola culpa del pecado original ("qui *voluntarie* culpæ reatum non habeant"; *ib.*) Si esto es así, y si tenemos en cuenta la lógica de la teoría tomista, no podemos dejar de lado un elemento de la misma sin una revisión de sus otros elementos. En este caso me parece que se impone revisar su teoría sobre la fe *explícita* y, por tanto, su teoría sobre el acto de fe. Pero para ello no considero

⁸ Entenderíamos la cosa así: en la decisión de constituir mi Fin última en la Verdad Suma de Dios (*credere in Deum*), se halla implícita la actitud de regularme por el Testimonio de la Revelación divina (*credere Deo*) y de aceptar, en virtud de ese Testimonio, aquello que Dios me revele de Sí mismo y de mi salvación (*credere Deum*). El "credere Deo" y el "credere Deum" pasan por la mediación de la revelación, no así el "credere in Deum" para el cual basta la infusión de la fe. El que estas tres relaciones del acto de fe (cf. II-II, q. 2, a. 2 ad 1^m) se den explícitamente, depende de que el creyente reciba la revelación. Ella sería la estructura normal y ordinaria de la fe. Como diremos luego, no presentamos esto como interpretación de Santo Tomás sino como teoría personal frente a la problemática actual de la fe de los no-evangelizados.

⁹ Al respecto interesa poco la relación cronológica entre *Summa*, II-II, y *Lectura ad Romanos*, X, lectio 3 (Marietti, 1953, n. 347-349), ya que la doctrina es la misma, como puede verse en el n. 849: "...excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quæ nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt..."

necesario incorporar elementos extraños a la inspiración tomista sino desarrollar intuiciones que se encuentran en el mismo Santo Tomás, como la que ofrece el texto que ha sido objeto de la presente nota. En efecto, si para el “credere in Deum” no hace falta pasar por la mediación de la revelación sino que basta la gracia de la fe, ¿no podríamos concebir la posibilidad de salvación mediante una fe implícita en el “credere in Deum”? Interesante y grave problema que invita a una investigación más amplia que la presente ¹⁰.

RICARDO FERRARA

¹⁰ Habiendo concluido este trabajo, he podido consultar J. TONNEAU, O.P., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La loi ancienne*, tomo I, Paris, 1971. En su comentario a I-II, q. 100, a. 4 ad 1 m no hemos encontrado nada de particular, salvo una buena analogía (“il s'agit d'une sorte de naissance”, p. 183) para entender la inmediatez del “credere in Deum”.

LA LEY ETERNA EN LA TEOLOGIA DE SANTO TOMAS

I. — LAS FUENTES DE SANTO TOMAS

El concepto tomista de “ratio divina” o ley eterna no es de origen directamente aristotélico, aun cuando muchos elementos de este concepto hayan sido extraídos de la sistemática aristotélica. El Angélico es más bien tributario de San Agustín y de la escolástica que inmediatamente lo precede.

Alois Schuber, s.v.d., ha analizado el concepto de ley eterna en San Agustín y las vinculaciones que lo ligan a los autores clásicos griegos y latinos y de los que depende —sólo en parte— su pensamiento. A fin de situar con mejor exactitud la doctrina de Santo Tomás, que ahora nos interesa, utilizaremos parcialmente los resultados de la investigación del mencionado autor ¹.

El concepto, al menos vago, de ley eterna es antiquísimo, porque ya se encuentra en *Heráclito* (536—470 a.C.) ² y no sería difícil que fuese anterior a él. Naturalmente, no lo encontramos allí con la propiedad que nos hablan de él los autores inspirados del primer siglo cristiano, San Pablo y San Juan, San Agustín o la escolástica medieval.

Heráclito ³ habla de una ley divina (*νόμος θεῖος* — p. 82, n.º 114 [t. I, 176]), de un fuego eterno (*πῦρ αἰώνιον* — p. 75, n.º 64 [I, 165]), de una razón que siempre existe (*λόγος ὃ ἀεὶ* — p. 66, n.º 1 [I, 150]) y que todos conocen (*γιννομένον γὰρ πάντων κατα τὸν λόγον τόνδε* — p. 66, n.º 1 [I, 150]), norma que ha de sorprender a los fautores y testigos de lo falso (*Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας* — p. 71, n.º 28 [I, 157]). También habla de una ley universal (*ὁ λόγος ὁ κοινός* — p. 66, n.º 1 [I, 150, n.º 2]) o de una mente o razón común (*νοῦς ξενός* — p. 82, n.º 114 [I, 176, n.º 113, 114, 115]).

Como puede verse, hay aquí un cierto sentido de la eternidad o inmovilidad de una razón divina remuneradora; pero, además de no ser clara la distinción entre ley eterna y natural, no es tampoco clara la distinción entre esa mente o razón divina y el mundo mismo. Toda la

¹ A. SCHUBER, s.v.d., *Augustinus Lex-Aeterna lehre nach Inhalt und Quellen*, en “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, Band 24, Heft 2. Münster, Aschendorff, 1924.

² Cfr. G. FRILE, o.p., *Historia de la filosofía*, B.A.C., tomo I, Madrid, 1956. p. 133—142.

exposición de Heráclito está bañada de monismo panteísta, aunque es difícilísimo determinar el exacto significado de su concepto del *lógos*.

Expresiones similares se encuentran en los escritos fragmentarios de la *escuela estoica antigua* (336–207 a. de C.)⁴, fundada por Zenón de Kition (\pm 264/3). Hablan⁵ de una ley o razón universal o común (*ὁ νόμος ὁ κοινός* – I, n^o 162), que es también recta (*ὁ λόγος ὀρθός* – I, n; 162^o); expresión que se encuentra ya en Platón y Aristóteles. Para los estoicos es, además, necesaria o fatal (*εἰμαρμένη* – n^o 175) y se encuentra fundada en una ley que siempre existe (*λόγον αἰεὶ εὐόντα* – I, n^o 537; II, 300; III, 78, 27) y que gobierna o dirige todas las cosas (*νόμον μετὰ πάντα κυβερνῶν* – I, n^o 537) y es eterna (*λόγον καὶ εὐόντα αἰδίων* – II, 300) y providente (*πρόνοια* – I, n^o 176). Tampoco aquí deben engañarnos los términos, su contenido dista mucho del que estamos acostumbrados a darles en la escolástica, y aunque Cicerón hizo esfuerzos para corregir y elevar estas nociones, ni en él siquiera dejan de estar viciadas por los crasos errores politeístas de la época.

Estas expresiones son divulgadas en Roma por *Séneca* (4–65 d.C.), el padre del estoicismo latino, pero ya antes por *M. T. Cicerón* (106–43 a.C.)⁶, más ecléctico que estoico y más enemigo de Epicuro que de los estoicos, de quien —por su considerable influjo posterior— nos ocuparemos un momento. Es conocida la formación helénica de Cicerón; en dos de sus obras, principalmente, *De Legibus* y *De Natura Deorum*, desarrolla Cicerón sus ideas importadas de Grecia con frecuentes citas de autores y términos griegos, que encontramos diseminados aquí y allá en sus discursos y restantes obras filosóficas⁷. No solamente encontramos en él la noción de ley eterna y la de ley natural, razones seminales, conciencia, recta razón, orden del universo, y de las causas, sino que también encontramos relacionados los conceptos de recta razón y ley eterna. Para Cicerón, la ley, natural o positiva, “recta ratio” humana, procede de la ley eterna, “recta ratio” divina, causa del orden del universo y gobernadora del mismo, como puede observarse en el siguiente texto, característica muestra del vigor de la expresión ciceroniana:

MARCUS: Videamus igitur rursus, priusquam adgrediamur ad leges singulas, uim naturamque legis, ne quam referenda sicut ad eam nobis omnia, labamur interdum errore sermonis, ignoremusque uim nominis eius quo iura nobis definienda sit.

QUINTUS: Sane quidem hercle, et est ista recta docendi via.

³ El texto de Heráclito en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a ed., Berlín, 1903. Las citas corresponden a esta edición; la primera cifra es de la página, la segunda, del fragmento; a continuación, entre corchetes, se indica la página del tomo I, *Heráclito*, de la edición 1951–1952 (3 tomos).

⁴ Cfr. FRAILE, *o.c.*, p. 577–606; bibliografía en p. 606–608.

⁵ Los textos de la *Stoa* en J. S. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903–1905, 1924. La primera cifra indica el volumen, la segunda el número del fragmento.

⁶ Cfr. FRAILE, *o.c.*, p. 639–655; bibliografía en p. 655–656.

⁷ SCHUBER ha reunido y catalogado numerosos textos; *o.c.*, p. 21–39.

MARCUS: Hanc uideo sapientissimorum fuisse sententiam, *legem neque hominum ingenii excogitatam, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.

QUINTUS: Aliquotiens iam iste locus a te tactus est. Sed antequam ad populares leges uenias, uim istius cælestis legis explana, si placet, ne æstus nos consuetudinis absorbeat et ad sermonis morem usitati trahat.

MARCUS: A paruís enim, Quinte, didicimus: "si in ius uocat", atque alia eius modi leges (alias) nominare. Sed uero intelligi sic oportet, et hoc et alia iussa ac uetita populorum non uim habere ad recte facta uocandi et a peccatis auocandi, quæ uis non modo senior est quam ætas populorum et ciuitatum, sed æqualis illius cælum atque terras tuentis et regentis dei.

Neque enim esse mens diuina sine ratione potest, nec ratio diuina non hanc uim in rectis prauis sancientis habere; nec quia nusquam erat scriptum, ut contra omnis hostium copias in ponte unus adsisteret a tergoque ponte interscindi iuberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam fortitudinis lege atque imperio putabimus, nec si regnante L. Tarquinio nulla erat Rome scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sex. Tarquinius uim Lucretiæ Tricipitini filia: attulit. Erat enim ratio, profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto auocans, quæ non tum denique incipit lex esse quam scripta est, sed tum quam orta est. Orta autem est simul cum mente diuina. Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta Summi Iouis.

QUINTUS: Adsentior frater, ut quod est rectum uerumque, æternum quoque sit, neque cum litteris, quibus scita scribuntur, aut oriatur aut occidat.

MARCUS: Ergo ut illa diuina mens summa lex est, item quam in homine est perfecta ratio, sedet in mente sapientis.

(De Legibus, L. II, c. IV, 8-11; ed. s. c.)⁸

Es de lamentar que estas tan verdaderas y profundas razones se encuentren inficionadas por el politeísmo de la religión romana, como puede verse por la serie de consideraciones sobre la legislación religiosa que propone en los párrafos siguientes de ese mismo libro.

Más tarde hallamos en el neoplatonismo, cuyo principal representante en Roma es Plotino (204-270 d.C.)⁹, nociones semejantes pero ya más influenciadas por el cristianismo, agnósticas sin embargo, y que han de gravitar de un modo más cercano y directo que las anteriores en la doctrina de San Agustín¹⁰.

Plotino admite la existencia de una ley o razón de la que eternamente manan las cosas (*τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος καὶ αἰεὶ ἀπορρέει - Ennéada, III, 2, 2*), que es providente (*πρόνοια ἐξ ἀρχῆς, εἰς τήλος κατιούσα - Enn., III, 3, 5*), que nos ilumina (*εἰλλάμπεσθαι - Enn., VI, 4, 15*) y se halla impresa en nosotros (*περιλλάμπεσθαι - Enn., V, 1, 6 y 3, 15-17*), a la

⁸ SCHUBER ha confeccionado un interesante parangón entre los textos de San Agustín y los de Cicerón; cfr. *l.c.*

⁹ Cfr. FRAILE, *o.c.*, p. 703-729.

¹⁰ El texto de Plotino en F. A. MÜLLER, *Plotini Ennéades*, Berolini, 1888. Citamos por esta obra. Cfr. PLOTIN, *Ennéades, texte établi et traduit par E. Bréhier (C.U.F.)*, Paris, 1924-1927.

manera de una imagen ejemplar o impronta (τύπος - *Enn.*, II, 3, 17) como un sol para nuestra inteligencia (σὺν ἡλίῳ τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον - *Enn.*, V, 1, 6). Estas ideas, de nítida reminiscencia platónica, son características del plotinismo.

San Agustín, que conoció los escritos de Plotino como los de Cicerón¹¹, tratará de transformarlas en una teoría ortodoxa de iluminismo cristiano, reducida luego por Santo Tomás a la sistemática aristotélica sobre la que establece su teología.

Tributario de las corrientes anteriores, pero sobre todo del contenido revelado de las Sagradas Escrituras, San Agustín es el verdadero formulador del concepto de ley eterna, creando una tesis teológica que significa la síntesis de los aportes filosóficos paganos y las verdades sobre la vida íntima de Dios exclusivas de la religión verdadera y revelada. Los lineamientos generales de su doctrina, precisados y sistematizados por el Angélico, se han conservado casi intactos en la tradición teológica, ya que es muy poco lo agregado posteriormente.

Habiendo ya Schuber¹² realizado un buen análisis de las enseñanzas de San Agustín, que el P. Rolland Gosselin¹³ se ha encargado de condensar, nos vamos a ocupar aquí únicamente de señalar la dependencia de la exposición de Santo Tomás frente a los textos del Hiponense. Este habla con frecuencia de la ley eterna¹⁴, pero es en *De libero arbitrio*¹⁵ donde nos ha dejado más egregiamente expuesta su doctrina. La de Santo Tomás depende, en el grueso de su contenido, principalmente de este lugar; y, como lo prueban las numerosas citas, depende de él directamente, sin que nuestra afirmación signifique que no dependa también de otras exposiciones. San Agustín concibe la ley eterna como una ordenación de la razón divina, aunque no está muy claro lo que atribuye a la razón y lo que atribuye a la voluntad¹⁶; quizás sea este punto el que más ha aclarado y perfeccionado Santo Tomás. Transcribimos, pues, el

¹¹ Cfr. *M.L.*, tomo 46, *Índice agustiniano* en las palabras "Cicero" y "Plotinus".

¹² Cfr. *o.c.*, p. 1-20. Podrá encontrarse en esta obra un amplio desarrollo de lo que aquí brevemente consignamos.

¹³ ROLLAND GOSSELIN, O.P., *La morale de Saint Augustin*, París, 1925, p. 21-34.

¹⁴ Textos en SCHUBER, *o.c.*, l.c.

¹⁵ S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio libri tres*, *M.L.*, tomo 32, col. 1222-1310.

¹⁶ Con relativa frecuencia se encuentra esta afirmación: "Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans" (*Contra Faustum manicheum* -libri 33-, l. 22, c. 17; *M.L.*, 42, 418). Cfr. en la misma obra: c. 30, col. 420; c. 61, col. 438; c. 73, col. 446; "Voluntas Dei ipsa est lex Dei" (*Ennarrat. in psalm.*, ps. 36, sermo 3, n.º 5; *M.L.*, 36, 386). Otra cosa que no está clara en San Agustín es el sentido preciso del concepto de "Summa Ratio" con que define la ley eterna; parece tener un sentido muy amplio, es decir, no reducido únicamente al orden moral. Este es el sentido que le da en *De libero arbitrio*, como puede deducirse del texto transcrito a continuación y de lo que dice un poco más adelante: cap. 15, col. 1238. En otros textos le da un sentido más universal, que encontraremos también en Santo Tomás; véase la nota siguiente.

texto fundamental del de Hipona subrayando los pasajes citados por el de Aquino y consignando al margen los lugares en que lo hace:

I-II, q. 93, a. 1, s.c. AUGUSTINUS. — Quid? Illa *lex quæ summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illam quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis æternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat?*

I-II, q. 91, a. 1, s.c. EVODIUS. — Video hanc æternam esse atque incommutabilem legem.

I-II, q. 93, a. 3 corp. A. — Simul etiam te videre arbitror *in illa temporali nihil esse iniustum atque legitimum, quod non ex hac æterna homines derivaverint*, nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit quodam rursus iuste non dedit; haec vicisitudo temporalis ut iusta esset, ex illa æternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare; levem non dare: an tibi aliter videtur?

E. — Assentior.

I-II, q. 93, a. 2, s.c. A. — Ut igitur breviter, *æternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*: tu si aliter existimas prome.

I-II, q. 91, a. 2, ob.1,

a. 3, ob. 1;

I-II, q. 93, a. 2,

ob. 2, a. 3, ob. 2

E. — Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo.

A. — Cum ergo sit una lex, ex qua illæ omnes temporales ad homines regendos variantur, num illa ideo variari nullo modo potest?

E. — Intellego omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.

(*De Lib. Arb.*, I, c. 6, nº 15; *ML.*, 32, 1229)

De este texto se extraen varias nociones sobre el concepto de ley eterna: *summa ratio*, su inmutabilidad y eternidad, su ejemplaridad con respecto a las otras leyes (I-II, q. 93, a. 3) y su participación en nosotros (I-II, q. 93, a. 2; q. 91, a. 2), su eficiencia con respecto a todo lo que es recto y ordenado, su unidad e invariabilidad. Santo Tomás completará esta exposición con otras afirmaciones de San Agustín perteneciente a ésta o a otras obras; la relación entre la verdad divina y la ley eterna (*Octog. trium.*, qq. *Liber.*, q. 46, nº 2; *ML.*, 40, 30 = I-II, q. 93, a. 1, ob. 2; *De vera relig.*, c. 30, *ML.*, 34, 147-48 = I-II, q. 93, a. 1, ob. 2); la soberanía de la ley eterna frente al juicio humano (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 148 = I-II, q. 93, a. 2, ob. 3); la apropiación al Verbo del concepto de ley eterna (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 147; XV de *Trin.*, c. 14, *ML.*, 42, 1076 = I-II, q. 93, a. 4 ad 3 y a. 1 ad 2); la participación de toda verdad con respecto a la ley eterna (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 147 = I-II, q. 93, a. 2 c); la dependencia de todas las cosas humanas con respecto a ella (XIX de *Civ. Dei*, c. 12, *ML.*, 41, 640; *De lib. arb.*, c. 15, n. 31, *ML.*, 32, 1238; *De cathech. rudibus*, c. 18,

ML., 30, 333 = I-II, q. 93, a. 6, sed. c. y corp.)¹⁷. Como puede verse, se puede afirmar que la exposición del Angélico es una sistematización de los principios enseñados por San Agustín. El haz de citas consignado al final del texto transcrito se debe a una serie de objeciones provocadas por la frase de San Agustín "ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima". Si la ley eterna ha ya ordenado todo no se vería la necesidad de otras leyes ordenadoras; mas Santo Tomás explica en todos esos lugares cuál es el sentido verdadero de la frase agustiniana.

Las enseñanzas de San Agustín llegan casi sin mutaciones a la edad media, época en que se comienza a sistematizarlas. O. Lottin se ha ocupado de historiar la evolución del tratado llegando a conclusiones de considerable interés¹⁸. Según el erudito benedictino se dan solamente tres tratados sobre la ley eterna en la edad media: uno, de origen franciscano y de autor anónimo titulado *De legibus et præceptis*, fuente de la exposición que se encuentra en la *Summa Teológica* de Alejandro de Hales o.f.m.; el segundo, perteneciente a uno de los más insignes representantes de la primitiva escuela dominicana, Pedro de Tarantasia, o.p., después Papa Inocencio V, quien es "sensiblemente" independiente del anterior pero siempre en vinculación con San Agustín; el tercero, finalmente, sería el de Santo Tomás, más dependiente de la corriente franciscana que de la exposición de su hermano de hábito. Entre las cuestiones propuestas por el tratadito *De legibus et præceptis* y las que Santo Tomás analiza existe un interesante parangón útilmente consignado por Lottin (pág. 64). Mas, si bien esta dependencia puede aceptarse sin dificultades, también es clara la relación con San Agustín comprobada anteriormente, ya que los escritos de este Padre de la Iglesia son la fuente original de las tres exposiciones mencionadas por el citado autor. Por ello concluye con razón: "La escuela franciscana tiene el mérito de haber creado el tratado de la ley eterna, sintetizando los textos de San Agustín. El mérito de Santo Tomás es el de haber perfeccionado la síntesis, eliminando ciertas cuestiones puramente verbales, y reduciendo al estado de objeciones las cuestiones secundarias, y sobre todo definiendo la ley eterna y sus propiedades en función de la que ha creado el mismo de la ley en general. De esta manera, la *Summa Ratio* de San Agustín cobra su pleno sentido: la ley eterna, obra de la razón divina, es a la vez norma suprema de la moralidad y principio del orden uni-

¹⁷ San Agustín parece identificar, a veces, la ley eterna con la verdad divina: "Hæc autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ Veritas dicitur" (*De vera religione*, c. 30, nº 56; *ML.*, 34, 147). De este texto se ocupó Santo Tomás, interpretándolo como suena, probando por él la diferencia entre el entendimiento humano y el divino respecto al conocimiento de la verdad (I-II, q. 93, a. 1 ad 2).

Cfr. *QQ. in Heptateucum*, L. 2, LXVII; *ML.*, 34, 618.

¹⁸ O. LOTTIN, o.s.b., *La loi éternelle chez Saint Thomas et ses prédécesseurs, en Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, tomo II (1º), 1948, 51-67.

versal, tanto físico como moral. El afinamiento de conceptos que se puede admirar en Santo Tomás no ha alterado, sin embargo, las grandes líneas de la síntesis franciscana: el tratado de Santo Tomás sobre la ley eterna es uno de los capítulos donde se ha mantenido más fielmente el genio del pensamiento agustiniano" (pág. 67).

II. - LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS

A) LEY ETERNA = RATIO DIVINA ORDINANS

En un artículo anterior¹⁹ dijimos que para Santo Tomás la primera noción de "ratio recta" es la de razón ordenadora, porque la *ordinatio* o *collatio* es propia de la inteligencia. También explicábamos en qué sentido puede aplicarse a Dios el término "razón";²⁰ ahora, le aplica también el concepto de orden, pero, frente a la ordenación propia de la inteligencia humana, limitada y pasiva, la ordenación de la divina inteligencia tiene alcances universales y razón de primer principio absoluto de todo orden y rectitud, concepto también expuesto ya por San Agustín²¹. Lottin observa que el tratado de la ley eterna es una innovación propia de la *Suma*, no hallándose en el resto de sus obras lugares paralelos como suele suceder con otras cuestiones, sino breves, aunque numerosas, alusiones de la ley eterna como norma suprema de la moralidad. Sin embargo, este tratado de la ley eterna debe ser vinculado y completado con las cuestiones sobre la providencia y la gobernación divinas, por los motivos que señalaremos. Quizás sea debido precisamente a sus estrechas relaciones con el concepto de providencia, frente al cual pocos son los detalles que se necesitan para precisarlo, el que no haya dedicado más frecuente atención al de ley eterna.

Antes de ocuparnos de ella como razón recta divina y norma suprema de la actividad humana, aspecto que principalmente nos interesa, seguiremos a Santo Tomás en la descripción de su íntima naturaleza como atri-

¹⁹ DOMINGO M. BASSO, O.P., *Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomás*, "Estudios Teológicos y Filosóficos" (Buenos Aires), 5 (1963), p. 37-70.

²⁰ "Deus potest dici rationalis natura, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam..." (I, q. 29, a. 3 ad 4); "Rationalis est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo. Boëtius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et angelis et hominibus" (*De potentia*, q. 9, a. 2 ad 10)

²¹ Cfr. SCHUBER, o.c., p. 3-4. Para el concepto de ley eterna en Santo Tomás cfr. principalmente: G. M. MANSER, O.P., *Das naturrecht in seinem Wesen und seinem Hauptstufen*, en *Divus Thomas* (Frib.), 11 (1933), 369-396; T. L. BOUSCAREN, *Law: eternal, natural, civil*, en "Modern Schoolman", 17 (1939), 9-13; I. RIGHETTI, *Legge eterna e legge naturale in S. Tommaso*, en "Studium" (Romæ), 36 (1940), 86-94; C. SORIA, O.P., *De la ley eterna* (introd. a la q. 93 de la I-II), en *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica*, edición bilingüe, B.A.C. tomo VI (1956), 77-88; S. A. TURIENZO, *La doctrina tomista de la ley eterna en relación con San Agustín*, en "Thomistica morum principia", Roma, 1960, tomo I, p. 9-14; etc...

buto de la esencia divina y de cuya consideración manará espontáneamente la idea de su función propia con respecto a la obra de la creación.

Define la ley eterna como "ratio gubernationis rerum in Deo" (I-II, q. 91, a. 1), siguiendo en esto a San Agustín, para quien la ley eterna no parece reducirse exclusivamente al campo de la normalización de la actividad moral humana, sino que abarcaría todo el ámbito del universo creado, llamándose ley en un sentido más bien lato. Es ley porque es un dictamen de la razón práctica divina, y es eterna "quia divina ratio nihil concipit ex tempore" (*ibidem*).

Cuando el Angélico analiza la naturaleza de la ley eterna, suponiendo que todos nuestros conocimientos acerca de Dios son analógicos ("ea quæ de Deo dicuntur propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quæ apud nos sunt" – *De veritate*, q. 5, a. 1), sea que la compare con la providencia, sea que la compare con la voluntad, la gobernación o cualquiera de los otros atributos divinos, lo hará siempre en conformidad con las analogías más adecuadas en el campo del conocimiento humano. Dichas analogías serán nuestro punto de partida y como el mojón que señale el camino por donde debe ir el desarrollo de nuestro tema, ahora para lograr un claro concepto de los distintos atributos, y más tarde comprender la estructura de la "recta ratio" en nosotros.

1) Sabiduría y ley eterna

La primera distinción, lograda mediante una analogía, es la que establece entre la sabiduría de Dios considerada como idea ejemplar de las esencias creadas, y la sabiduría de Dios considerada como la razón del orden que gobierna las relaciones entre esas mismas esencias.

En la inteligencia humana el orden puede darse según dos consideraciones distintas: la primera, en cuanto en la razón humana preexisten las ideas que corresponden a las obras que se realizan exteriormente (pone el ejemplo del artista y su obra porque es el más claro); y la segunda, en cuanto también preexiste en nuestra mente la razón del orden de los actos y mociones que pertenecen a los seres sujetos a nuestro gobierno.

En la Sabiduría de Dios, análogamente, podemos considerar asimismo ese doble aspecto: como arte, ejemplar o idea de todos los seres creados por Dios; como ley o razón del orden de todos los movimientos de las creaturas hacia su fin que la misma sabiduría divina les señala:

$$\frac{\text{ratio artificis}}{\text{res artificata}} = \frac{\text{Sapientia divina}}{\text{entia creata}} = \text{Idea exemplaris}$$

$$\frac{\text{ratio gubernatoris}}{\text{acciones subditorum}} = \frac{\text{Sapientia divina}}{\text{motiones creaturarum in finem}} = \text{Lex}$$

Es que en el ámbito abarcado por la sabiduría divina no entra solamente el conjunto de seres que constituyen —si podemos expresarlo así— el orden *estático* o entitativo del universo, sino también todo lo que forma parte del orden *dinámico* u operativo de las creaturas, es decir, toda clase de mociones y operaciones por o hacia un fin. En otros términos, preexisten en Dios las ideas ejemplares de todo cuanto existe en su realidad ontológica y la razón del orden esencial de las cosas o idea que la armonía de la causalidad final supone.

Esta doctrina de Santo Tomás (I-II, q. 93, a. 1) señala bien la naturaleza de la ley eterna y la diferencia que se puede establecer entre:

2) *La ley eterna y las ideas ejemplares*

Desde el primer momento, analizando la analogía propuesta, vemos que se trata de dos cosas distintas: las ideas ejemplares se refieren al ser de las creaturas, mientras que la ley eterna es la razón de su gobierno. Gonet²² ha sintetizado en pocos puntos las diferencias entre una y otras, confrontando las enseñanzas del santo en uno y otro caso:

- a) Las ideas contemplan las esencias como creables, la ley eterna las considera en cuanto gobernables;
- b) La ley eterna connota y supone la voluntad o el libre decreto de crear las esencias, prescribiendo el modo según el cual debe realizarse; las ideas preceden al decreto;
- c) La ley eterna versa sobre las creaturas futuras presentes a Dios en su eternidad; las ideas pueden versar también sobre las meramente posibles;
- d) La idea es como el determinante del agente en la especificación de la obra por parte del objeto; la ley eterna determina al agente obligando la ejecución de la obra;
- e) Finalmente, aunque las ideas en Dios puedan ser consideradas como análogamente múltiples, la ley eterna es una, porque las ideas dicen orden a las diversas creaturas según sus propias y específicas razones, mientras que la ley eterna contempla las acciones de todas las creaturas bajo una raza común, es decir, en cuanto ordenadas al bien común del universo.

En buen tomismo, empero, habría que poner reparos a la segunda de las diferencias señaladas por Gonet, pues tal como está expresada constituye una confusión entre la ley eterna y la providencia y se acerca a la concepción suareciana de la primera, según vamos a explicar. La última de las diferencias es la más formal y la señala el mismo Santo Tomás²³.

²² T. GONET, O.P., *Clypeus theologie thomisticae*, tomo IV, disp. II, art. I, § 2, nº 6, ed. Vives, París, 1876, p. 468.

²³ "Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum: et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secun-

Ahora bien, cuando decimos que existe una diferencia entre las ideas ejemplares y la ley eterna, ¿significa esto que de ninguna manera le corresponde a la segunda el ser ejemplar? Si fuese así, no tendría sentido lo que afirma de la participación de la ley eterna en la ley natural (I-II, q. 91, a. 2), o en todo conocimiento de la verdad (I-II, q. 93, a. 2) y de que toda ley es una derivación de la ley eterna (I-II, q. 93, a. 3) inclusive la misma ley divina positiva (I-II, q. 93 a. 4, ad 1). La respuesta se halla en la consideración de la misma analogía sobre la que se funda para establecer la naturaleza de la ley eterna y que podemos formular también de la siguiente manera:

ratio artificis	ratio gubernatoris
res artificiatæ	actiones subditorum
=	
Idea exemplares	lex æterna
entitates rerum	ordinem universi

Es decir que, como las ideas ejemplares son a las esencias de los seres creados considerados individualmente, así es la ley eterna al orden universal de la creación. Precisamente porque en la razón divina preexiste la idea ejemplar del orden y de lo recto es por lo que podemos afirmar que todo lo ordenado y recto es en algún sentido una participación de la ley eterna, como diremos luego. Esto también explica por qué la ley eterna es una, ya que dirige todos los movimientos de la creatura hacia el bien común del universo que es uno; las cosas que son en sí mismas diversas se consideran como una sola en cuanto están ordenadas a algo común, y la ley eterna es precisamente la razón de esa ordenación (I-II, q. 93, a. 1 ad 1). Por otra parte, el que la razón de la gobernación divina o ley eterna pueda ser considerada como ejemplar del orden nada dice ni contra la simplicidad del ser divino ni contra la unidad de la ley eterna; eso sería si atribuyésemos al entendimiento divino, como al nuestro, un conocimiento por especies diversas y complejas y no un conocimiento intuitivo y simple en su misma esencia ²⁴.

dum diversos respectus ad res, ut etiam Primo (I, q. 15, a. 2) dictum est. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex æterna est una, quæ est ratio huius ordinis" (I, q. 93, a. 1 ad 1).

Santo Tomás está explicando la siguiente frase de San Agustín: "Deus singula fecit propriis rationibus" (*Liber octoginta trium QQ.*, q. 46, nº 2; *M.L.*, 40, 30).

²⁴ "Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma huius domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum ad cuius similitudinem domus in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formarentur. Unde plures idæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso, quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum

Admitido que la ley eterna es la idea divina ejemplar y fontal del orden universal, es relativamente fácil entender por qué Santo Tomás la atribuye a la ciencia o razón práctica divina. “Dios respecto de sí mismo no puede tener más que ciencia especulativa, ya que su esencia no es operable sino únicamente contemplable. Pero respecto de todas las cosas tiene ciencia no solamente especulativa sino también práctica: especulativa en cuanto al modo, porque todos los conocimientos especulativos que nosotros podemos adquirir de las cosas por definiciones y análisis, los tiene El de un modo mucho más perfecto. De las cosas que puede hacer y no hace no tiene ciencia práctica, en cuanto así se llama por razón del fin, pues en este sentido sólo tiene ciencia práctica de todo lo que hace en el tiempo” (I, q. 14, a. 16 c). Al parangonar, luego, la ley eterna con la providencia introduciremos una pequeña precisión en estos conceptos, porque si bien la ley eterna pertenece a la razón práctica de Dios, no es ni la ciencia, ni la providencia, ni la potencia ejecutiva: Santo Tomás la compara al hábito natural de los primeros principios prácticos, analogía que descubre a la perfección el papel desempeñado por ella en la obra de la creación. Siendo esto así, tampoco habría dificultad en poder sostener que también es causa eficiente de todo lo recto, ordenado y armónico ²⁵.

3) La ley eterna y la providencia

El atributo que mayor semejanza aparenta con la ley eterna es el de la providencia de Dios, y tal semejanza se debe a los lazos estrechos que las vinculan. Si comparamos el artículo en el que Santo Tomás describe la naturaleza de la ley eterna (I-II, q. 93, a. 1) con aquellos que consagra a la definición de la providencia (I, q. 22, a. 1; *I Sent.*, d. 39, q. 2,

secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquomodo participat divinæ essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quæ sunt plures ideæ” (I, q. 15, a. 2 c). Cfr. I, q. 44, a. 3 c; q. 47, a. 1 ad 2; *De veritate*, q. 3, a. 2 c; C. G., I, l. c. 154; *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 12 et 13; *Quodl.*, IV, q. 1; etc. . .

²⁵ “. . . in quolibet effectu, illud quod est ultimus finis, proprie est intentus a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII *Metaphys.* (XI, c. 10, nº1, 1075 al 3). Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam [alude a AVICENA en *Metaphysica*, tract. 9, cap. 4] dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus a Deo, et intentus ab ipso, *neesse est quod habeat ideam ordinis universi*. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut ædificator speciem domus concipere non potest nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius” (I, q. 15, a. 2 c).

a. 1) notaremos de inmediato el parecido de la argumentación: sabiduría—ser = providencia—orden. Esto ha confundido a más de un comentarista, porque el parecido es tan grande que hasta identifica las definiciones de ambas:

Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. (I, q. 22, a. 1.)

definición que relaciona con la de Boecio:

Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit. (IV de *Consol. Philos.*, prosa 6; *M.L.*, 63, 814.)

y se puede comparar con la de la ley eterna:

Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet ratinem... huiusmodi legem oportet dicere aeternam. (I-II, q. 91, a. 1.)

Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. (I-II, 93, a. 1.)

Cayetano, quien no ha dedicado mayor atención a la ley eterna, parece identificarla con la providencia²⁶, si es que no hemos interpretado mal sus palabras. Lo mismo parece hacer Gonet a estar por la afirmación antes señalada. Pensamos que quizá también Suárez, aunque su atribución de la ley eterna a la voluntad de Dios parece deberse más bien a su preconcebida noción voluntarista del concepto de ley.

Santo Tomás es más explícito al tratar de la providencia en *De veritate* (q. 5, a. 1), donde proporciona todos los elementos para distinguir la ley eterna, ya sea de la providencia (afirmada además expresamente), ya sea de la voluntad y de la ciencia de Dios. El fundamento es siempre la analogía con el entendimiento humano.

Por tanto, esta exposición tiene considerable importancia para fijar más adelante las relaciones entre los elementos que configuran la estructura del concepto de recta razón en nosotros. Por ahora, únicamente nos interesa la analogía por él empleada.

Nuestra prudencia es la recta ratio agibilium. En el orden de lo operable es menester tener en cuenta dos aspectos: por un lado, el orden de los actos al fin; por otro, el orden de los medios al fin. Los actos propios de la prudencia: consejo, juicio discretivo e imperio, no versan sobre el fin propiamente, que es lo característico de los dos actos de la voluntad precedentes: simple voluntad e intención, sino sobre los medios. A la prudencia corresponde dirigir las virtudes morales ("auriga virtu-

²⁶ Dice Cayetano: "...in articulo primo quaestionis nonagesimae primae, nihil aliud notandum occurrit nisi quod ipsa providentia Dei, quae est ratio gubernationis rerum, pro quanto est mensura et regula obligativa rerum omnium in suos actus et fines ad finem ultimum, legis rationem induit: quamvis legi subiecta non eodem modo ab illa regulentur et obligentur, dum alia rationabiliter ut intellectum habentia, alia naturaliter ut intellectu carentia, subduntur" (Comm. in I-II, q. 91, a. 1; ed. Leon. tomo VII, Romae, 1892, p. 153).

tum”) en la determinación del justo medio virtuoso, y no señalarles sus propios fines ²⁷.

Esos fines preexisten de algún modo naturalmente, sea en la inteligencia contenidos por el hábito de la *syndéresis* (“*scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet. . . , qui est principium operabilium sicut et speculabilem; principia autem operabilium sunt fines. . .*”), sea en la voluntad como un orden natural participado (no en cuanto tendencia apetitiva sino en cuanto tendencia determinada) de la *syndéresis*, ya que la voluntad apetece espontáneamente esos fines necesarios que la inteligencia le presenta (“*alio modo quantum ad affectionem, et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum, vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium*”).

Así, pues, la prudencia depende como virtud intelectual de la *syndéresis*, y como virtud moral del apetito recto natural que constituye seminalmente las virtudes morales.

Su objeto propio será la rectificación del apetito singular y concreto de los medios al fin, perfeccionado por el consejo en lo intelectual y por la elección en lo apetitivo (“*similiter etiam ad ea quæ sunt ad finem perficimur, et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentia dirigimur*”).

Con la *providentia* o *prudentia* divina sucede algo análogo:

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quæ de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen in cognitione essentialiter manet, non quidem speculativa sed practica.

Parece aquí atribuir a la ciencia de Dios el papel que representa en nosotros la *syndéresis* o conocimiento de los fines rectos, mas en la respuesta ad sextum asigna expresamente esa función a la ley eterna:

Providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens. Lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiæ, sive providentiæ; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sea providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ, sicut et omnis effectus demonstrationis principis indemonstrabilibus attribuitur.

Mas si la ley eterna ocupa en Dios el lugar de la *syndéresis* en nosotros, ¿qué diferencia se da entre ella y la ciencia divina, de la que parecería afirmar lo mismo en el texto citado? Santo Tomás ha distinguido alguna vez entre la ley natural y la *syndéresis* como entre los principios

²⁷ Cfr. II-II, q. 47, aa. 6 y 7; etc. . .

y el hábito que los contiene²⁸. ¿Será esta misma diferencia analógica la que se da entre la ley eterna y la ciencia de Dios? Sin embargo, en nosotros la *syndéresis* y la ciencia práctica son dos hábitos distintos, y la primera, por ser de los principios, es anterior a la segunda, que es de las conclusiones. Por otra parte, aquí dice Santo Tomás que la ciencia de Dios abarca el conocimiento del fin y de los medios, mientras que la *syndéresis* versa solamente acerca de los fines naturales o primeros principios prácticos que son con respecto a los medios como los principios especulativos con respecto a las conclusiones²⁹. Por tanto, la analogía que aplica, lejos de establecer una equivalencia entre la ciencia de Dios y nuestra *syndéresis*, la ley eterna y la ley natural, más señalaría una diferencia.

En el *Comentario a las Sentencias* (*In 1 Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1) se ocupa de establecer la naturaleza de la providencia por comparación a la ciencia práctica de Dios; distingue allí tres cosas en Dios: *dispositio*, *scientia* y *providentia*, y afirma que se relacionan y distinguen adicionándose una a otra. Para explicarlo utiliza la ya conocida analogía del arte: el artista al concebir su artificio considera en primer lugar el fin, en segundo lugar el orden de las partes del artificio entre sí y de todo el artificio a su propio fin y, finalmente, los medios para conseguir el fin que se propone con su artificio. Todo este proceso análogamente considerado en Dios es lo que se llama ciencia, solamente por razón del conocimiento que supone y no en cuanto pueda indicar una operación. Por tanto a la ciencia pertenece la consideración del fin y de los medios; por razón del orden excogitado en la obra se llama disposición (*dispositio ordinem quendam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio*) y por razón del orden impuesto a los medios con relación al fin se llama providencia (*providus enim dicitur qui bene coniectat de conferendis in finem et de his quæ impedire possunt*). Por tanto —concluye—, la *ciencia de Dios* es la que incluye el conocimiento de sí mismo (el fin) y de las cosas que hace (los medios), siendo, por consiguiente, no solamente práctica sino también especulativa; ³⁰ *disposición* se dice “*ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum*”; *providencia* “*secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant, et propellit omnium inordinationem*”. En la respuesta *ad secundum*, comparando la providencia con la disposición, afirma: “*providentia includit dispo-*

²⁸ Cfr. II Sent., d. 24, q. 2, a. 3c y ad 3; a. 4c; *De veritate*, q. 16, a. 1c y ad 5 et 9.

²⁹ Este es un principio frecuentemente formulado por Santo Tomás como propio de Aristóteles; cfr. I, q. 82, a. 1; I-II, q. 8, a. 2; q. 9, a. 3; etc... En cuanto a la interpretación tomista de la doctrina aristotélica cfr. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, tomo I, p. 178.

³⁰ Ver el texto citado en la página 24: I, q. 14, a. 16c.

sitionem et addit, et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur”.

Todo pareciera inducirnos a una identificación entre esta noción de disposición y la ley eterna, si no fuese que el mismo Santo Tomás se ocupó en *De veritate* de disuadirnos de ese intento, ya que afirma:

...in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur in finem. *Dispositio* pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed *providentia* importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiatum. Sed quia ex fine artificiatu colligitur quidquid est in artificiatu; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et *quodammodo causa eius*; ideo *providentia quodammodo est dispositionis causa*, et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiae attribuitur. (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 9.)

Aquí parece, además, existir un cambio de doctrina con respecto al anterior pasaje analizado del *Comentario a las Sentencias*, porque allí afirmaba que la providencia supone y agrega algo sobre la disposición, por lo cual se dice que también la providencia dispone, mientras que aquí afirma que la providencia es en cierto modo causa de la disposición por el cual motivo a veces se atribuye a la providencia el acto de la disposición como se atribuye a la causa el acto de su efecto; además, allí dijo que a la disposición pertenece el doble ordenamiento —de las partes entre sí y del todo al fin—, mientras que aquí dice pertenecerle uno solo: el de las partes entre sí. Pero, por sobre todo, el hecho de que ponga la disposición en el orden de la producción de los seres y no en el de su ordenación al fin común del universo, es suficiente para hacernos desistir de la idea de identificarla con la ley eterna. Difícil es pues situar con exactitud este atributo en la doctrina tomista. Lo que podemos decir, con cierta seguridad, es que no se trata ni de la ciencia de Dios, ni de la providencia, ni de la disposición y menos aún de la potencia divina, que pertenece al orden de la producción “in tempore”, mientras la ley eterna es eterna justamente. Lo que parece más exacto es compararla análogamente con el hábito de la syndéresis, aunque, es menester reconocerlo, Santo Tomás no la compara propiamente con ella, en el texto antes citado (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 6), sino con los principios en ella contenidos; poca es la diferencia, pero es una diferencia.

Volviendo, pues, a las relaciones entre providencia y ley eterna, podemos esquematizar de la siguiente manera la doctrina de Santo Tomás:

Syndéresis	=	Ley eterna
Prudencia		Providencia
Apetito recto natural	=	Voluntad divina
Prudencia		Providencia

Esto explica, en primer lugar, el parecido de las definiciones de la providencia y de la ley eterna y de que se atribuya a veces a la primera lo que es propio de la segunda, como se atribuye a la prudencia lo que es propio de la *syndéresis* que la engendra; en segundo lugar, nos da la pauta para distinguir entre:

1) *La ley eterna y la voluntad divina*

Siguiendo la analogía de Santo Tomás, podemos distinguir la ley eterna de la voluntad de Dios, como distinguimos en nosotros la *syndéresis* del apetito recto natural, y establecer entre ellas relaciones semejantes. En nosotros la *syndéresis* es anterior al apetito recto que es en realidad una participación de la misma, mientras que la prudencia —según señaláramos— supone el apetito recto de los fines y de él depende. De modo semejante, la ley eterna es anterior a la voluntad de Dios mientras que la providencia la supone, como queda de manifiesto en el esquema que propusimos.

Por otra parte, la analogía nos permite profundizar más en la naturaleza intrínseca de estas relaciones; así como el conocimiento práctico de los fines naturales dice un orden de activa rectificación con respecto al apetito, permaneciendo siempre en el campo de lo universal y necesario, la ley eterna dice a la voluntad de Dios una ordenación activa permaneciendo también en el campo de lo universal, eterno e inmutable, mientras la providencia alcanza todo el orden de las acciones creadas, contingentes y mudables, pues es posterior al decreto creador “*in tempore*”, en el que interviene la voluntad. Sin embargo, así como el apetito recto natural no participa su rectitud a la prudencia sino suponiendo la que ha recibido él mismo por participación de la *syndéresis*, así la voluntad divina no es supuesta en la providencia sino en conformidad con el orden universal establecido por la razón divina que es la ley eterna. Esto explica por qué a veces se atribuye a la voluntad los actos de la ley eterna, en un sentido menos propio; no es que la ley eterna sea un acto de la voluntad de Dios, sino que la voluntad, en el acto de creación y producción de los seres, debe conformarse con los dictámenes de la ley eterna, de modo semejante a como se acomoda el apetito con los dictámenes de la *syndéresis*. Este sería el sentido que tiene la afirmación de que todo es una participación de la ley eterna, no como si ésta fuese directamente creadora sino en cuanto que todo lo creado, creado con un orden y armonía perfectos, es la realización temporal del orden eterno preestablecido por la razón divina desde toda la eternidad. La providencia, en cambio, es posterior al decreto creador y al acto de la voluntad divina, y constituye la ordenación “*in singulari*” de todas las mociones de las creaturas hacia el bien común y el fin último del universo que es el mismo Dios. Estas afirmaciones, en lo que respecta a la ley eterna (en lo que respecta a la providencia, sí) no están expresadas en Santo

Tomás, pero las creemos conclusiones lógicas, salvo meliori iudicio, de lo anteriormente expuesto.

Suárez incurrió en la identificación entre la ley eterna y el acto libre de la voluntad divina. Aunque es cierto, como ya decía el Angélico hablando de la providencia, que si ésta incluyera por igual la voluntad y el entendimiento divino sería ello sin detrimento alguno de la simplicidad de Dios, ya que en Dios voluntad y entendimiento se identifican en la unidad de su esencia³¹. Pero como no se trata ahora de ello sino de nuestro conocimiento analógico, estas distinciones deben tomarse según el modo complejo de las creaturas. Según Suárez la ley es más un acto de la voluntad que de la razón, concepto que aplica a la ley eterna³². Normalmente los tomistas colocan la ley en el acto de imperio, lo cual es aceptable tratándose de la ley positiva y aun de la misma ley natural, haciendo las debidas salvedades, pues la ley natural no es estrictamente una formulación imperativa sino en sentido lato, en cuanto toda ordenación racional puede llamarse imperio por analogía³³. El imperio, propiamente, es un acto de la prudencia, mientras que los principios de la ley natural, ley en sentido formal, pertenecen a la *syndéresis*³⁴ que es anterior a la prudencia³⁵; casi sería más exacto conservar la terminología de Santo Tomás (ley = *ordinatio rationis*), que evita confusiones y define todo tipo de ley, ya que no todos dicen una dependencia con respecto a la voluntad como el acto de imperio que constituye la ley positiva. La ley, en su mismo concepto, no incluye necesariamente la intervención de la voluntad como puede verse en el caso de la ley eterna y de la ley natural. Dijimos que la ley eterna es a la voluntad de Dios como la *syndéresis* a la voluntad humana; luego no es un acto

³¹ "Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem" (I, q. 22, a. 1 ad 3). Cfr. I, q. 19, a. 1; a. 4, ad 2; etc. . .

³² F. SUÁREZ, S.J., *De legibus*, libro III, cap. 3, ed Vives, París, 1856; tomo V, p. 93-97. Cfr. E. JOMBART, S.J., *Le volontarisme de la loi d'après Suárez*, en "Nouvelle Revue Théologique", 59 (1932), 34-38.

³³ Cfr. vgr. GONET, *o.c.*, tomo IV, a. 1, disp. 1, § 2, p. 450-451; LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, p. 224-26; SORIA, *o.c.*, p. 16-20; etc. . . Se discute entre los tomistas cuál de los juicios de la estructura general del acto humano es el que corresponde a la *syndéresis* que es, precisamente —al menos con respecto al orden práctico moral—, la formulación de un postulado de la ley natural. El P. GARDEIL, O.P., lo coloca en el acto del entendimiento que precede a la intención (cfr. *D.T.C.*, tomo I: *Acte humain*; tomo IV: *Élection*), llamado generalmente por los autores "iudicium de possibilitate". Ciertamente no se trata del *imperium* en sentido estricto, aunque se lo pueda considerar en sentido lato en cuanto la voluntad se mueve siempre bajo la "impresión" de la razón.

³⁴ "...in ipsa [la razón] est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium quæ sunt prima principia iuris naturalis; quæ quidem habitus ad *synderesim* pertinet" (*De veritate*, q. 16, a. 1); "...universalia iuris non inscribuntur cynderesi quasi habitus potentia, sed magis quasi collecta in habitu scribuntur ipsi habitui, sicut principio geometricalia geometriae inscribuntur" (In II Sent., d. 24, q. 2, a. 3 ad 3).

³⁵ Cfr. II-II, q. 47, a. 6 ad 3; etc. . .

libre de la voluntad de Dios sino que lo antecede, al menos según la doctrina de Santo Tomás³⁶. Dijimos asimismo que la ley eterna es la idea ejemplar del orden del universo y que observa con respecto a éste la misma relación que las ideas ejemplares con las esencias de los seres individuales; por tanto, así como las esencias no dependen de la voluntad de Dios sino que preexisten en la sabiduría divina a la manera que existe la idea de la obra en la mente del artista, tampoco la idea del orden o ley eterna depende de esa misma voluntad libre sino que preexiste en la mente divina como razón de la gobernación del universo, de la misma manera que los fines naturales, tales como preexisten en la *syndéresis*, no dependen del apetito recto natural y es más bien éste el que con ellos se conforma³⁷.

Por otra parte, el mismo Santo Tomás enseña expresamente esta distinción:

...de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ipsam voluntatem: et sic cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinæ neque legi æternæ, sed est idem quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas: quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione suisipsius, magis dicenda est ipsa ratio. (I-II, q. 93, a. 4, ad 1.)

Es evidente que cuando hablamos de distinción entre la ley eterna y la voluntad divina no estamos tomando la voluntad en el primer sentido, lo cual equivaldría a admitir en Dios distinciones reales entre sus potencias y atributos. Lo mismo podemos decir de otros problemas aquí tratados. Luego nos referiremos a la segunda de las consideraciones propuestas por el Angélico; así, por ejemplo, cuando Santo Tomás se refiere a la voluntad de Dios como norma de los actos humanos (I-II, q. 19, aa. 9 y 10) no está estableciendo una norma divina distinta a la que ha señalado párrafos antes (a. 4) o sea la ley eterna; tampoco, sin embargo, se trata de una total identificación. La ley eterna, con cuya ordenada disposición se conforma la creación entera, es conocida naturalmente por nosotros a través de la ley natural; las disposiciones positivas de la voluntad divina, en cambio, solamente pueden ser conocidas por revelación; se trata del contenido de la ley divina positiva, que es norma sobrenatural.

³⁶ Esto es precisamente lo que niega Suárez, pues intenta fundar su tesis en las afirmaciones de Santo Tomás; cfr. *o.c.*, *l.c.*

³⁷ Algo análogo parece sostener con respecto a la voluntad de Dios, que se conformaría a la ley eterna: "...cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipse est lex" (I, q. 21, a. 1 ad 2).

No teme, pues, aplicar la analogía en todos sus alcances.

5) *La ley eterna y la verdad divina*

Santo Tomás se ha ocupado de este punto "per transennam" respondiendo a una objeción provocada por una frase de San Agustín "apparet supra mentem nostram legem esse quæ veritas dicitur"³⁸, de donde se podría deducir la adecuada identificación entre la ley eterna y la verdad divina. El Angélico parece admitir la identificación (I-II, q. 93, a. 1 ad 3), pero es claro que Santo Tomás se refiere a la identificación formal y real de todos los atributos en la naturaleza de Dios "ut est in se" y no a nuestro modo de entender. Para nuestro modo de conocer no puede darse una adecuada identificación, porque la verdad divina alcanza o abarca todos los conocimientos divinos y es no solamente práctica sino también especulativa, mientras que, como dijimos, la ley eterna pertenece a la razón práctica divina en cuanto que es razón del orden universal. Aunque Santo Tomás no lo diga expresamente, podemos afirmar aquí lo que antes afirmamos sobre las relaciones entre la ley eterna y la ciencia e ideas divinas; aunque la ley eterna no abarca adecuadamente todo el ámbito de la divina verdad, como no abarca todo el de la ciencia y las ideas, sin embargo es la verdad divina que se refiere al concierto y armonía de la creación; toda idea verdadera y práctica divina, es decir, la que se participa en el universo por creación, lo es según las determinaciones de lo que llamamos ley eterna. Luego volveremos sobre esto, al hablar de la ley eterna como norma del universo creado.

6) *La ley eterna y el Verbo de Dios*

También de este punto se ocupa porque ya antes había sido tratado por San Agustín³⁹. Se trataba, sobre todo, de resolver el problema de la promulgación de la ley eterna. La promulgación pertenece a la razón de la ley; la ley eterna, por lo mismo que es eterna, no puede haber sido promulgada ya que no existirían los sujetos para quienes se debiera promulgar (I-II, q. 91, a. 1, ob. 2).

Aun posteriormente, no han faltado teólogos que negasen a la ley eterna el carácter de verdadera ley⁴⁰. Esta no es ciertamente la opinión de Santo Tomás que se esmera por explicar la misma eternidad de su promulgación:

...promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio æterna. (*Ibidem*, ad 2.)

³⁸ Cfr. nota 17.

³⁹ S. AGUSTINUS, *De trinitate*, L. 15, cap. 14, *M.L.*, 42, 1076; L. VI, n. 10, *M.L.*, 42, 931; *De vera religione*, c. 31, *M.L.*, 34, 117; etc...

⁴⁰ Cfr. A. MOLLIER, *Lois* ("D. T. C.", tomo IX (19), 1926, ool. 877). GONET (*o.s.c.*, disp. 2, a. 2, p. 470-73) dedica un extenso artículo al análisis de la ley eterna como verdadera ley.

Estas palabras podrían sugerir el equívoco de una identificación entre la ley eterna y el Verbo increado, por ello explica más adelante:

...circa verbum quodcumque duo possunt considerari: scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter et de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum quod est conceptio paterni intellectus personaliter dicitur: sed omnia quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in *XV de Trinitate* (c. 14; *M.L.*, 42, 1076). Et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum. (I-II, q. 93, a. 1 ad 2.)

El Verbo de Dios precede, por consiguiente, la ley eterna, y ésta se le atribuye por apropiación como generalmente todo lo que pertenece a la inteligencia divina (I, q. 34, a. 3; q. 39; a. 7), aunque no exista una identificación entre ambos, ya que la ley eterna no es una de las relaciones divinas. No dejará de insistir en esta idea:

Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ; sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem. (I-II, q. 93, a. 4 ad 2.)

B) LEY ETERNA = MENSURA MENSURANS (cf. *De veritate*, q. 23, a. 7)

Dos son las características principales de la "recta ratio": ser en sí misma ordenada y ser ordenadora. La razón humana, decíamos, no puede ser ordenadora sin ser antes ordenada. Razón recta equivale a razón verdadera; luego para definirla es menester analizar sus relaciones con la verdad. La ley eterna es la "ratio recta" divina, pero, por oposición a la recta razón humana, cuya rectitud es primariamente pasiva ("intellectus enim humanus est mensuratus a rebus"), y participada; es una razón esencialmente recta, ordenadora y participante ("intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum" - I-II, q. 93, a. 1 ad 3).

Después de haber analizado la naturaleza íntima de la ley eterna, comparándola con los otros atributos divinos que se le parecen, vamos a analizar ahora la doctrina de Santo Tomás respecto de las relaciones entre las creaturas (lo regulado) y la ley eterna (la norma). Esto tiene gran importancia para fijar exactamente la naturaleza de la "recta ratio" humana.

En una primera lectura de la q. 93 de la Prima Secundæ da la impresión que Santo Tomás está haciendo depender de la ley eterna todo lo creado, como si se tratase no ya de la razón del gobierno divino sino de las mismas ideas ejemplares en conformidad con las cuales son creados los seres. Algo semejante se nota en las cuestiones dedicadas a la provi-

dencia. Ya dijimos que la providencia (= prudencia) es la razón de la gobernación divina “in singulari”, mientras la ley eterna lo es “in universalis” (= syndéresis). Ahora bien, para que no parezca que estamos contradiciendo las anteriores distinciones examinadas, es bueno tener en cuenta la siguiente doctrina que explica bien de qué se trata:

...in divinis attribuitis invenimus duplicem viam causalitatis.

Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona; et haec ratio causandi est communis attributis.

Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causa: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita. Et per hunc modum providentia Dei causam omnium ponitur; unde, quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna. (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 7.)

La argumentación de la objeción que aquí responde intenta demostrar que siendo la providencia de Dios causa de la ley natural en nosotros y dado que toda causa produce su efecto “per viam similitudinis” (la bondad, causa de la bondad; la esencia, de las esencias; la vida, de la vida) la providencia tendría que ser la ley eterna. Santo Tomás responde, haciendo esa distinción, que si bien la perfección ejemplar participada en nosotros por la ley natural es la ley eterna, la participación se realiza “in singulari” por las disposiciones de la divina providencia “secundum ordinem ad obiectum attributi” y no “per viam exemplaritatis”.

Estas relaciones que Santo Tomás establece entre la providencia y la ley eterna, dado el paralelismo que existe entre ambas, la primera en lo contingente y temporal, y la segunda en lo necesario y eterno, creemos que puede establecerse entre la ley eterna y las ideas ejemplares y los otros atributos divinos que se participan “per viam exemplaritatis” en las creaturas. No estamos, pues, identificando la ley eterna con los otros atributos e ideas divinas cuando decimos que todas las cosas son una participación suya pues estaríamos hablando “secundum ordinem ad obiectum attributi”. Siguiendo la analogía del Angélico se podría decir que, así como en la actividad humana se pasa del conocimiento especulativo a la ejecución concreta del acto por distintas etapas progresivas que van añadiendo algo sobre la anterior, así concebimos en Dios las relaciones entre sus atributos por analogía con lo que sucede entre las potencias humanas y sin que esto signifique introducir secciones en la actividad indivisible de Dios. Resultaría el siguiente esquema:

Conocimiento especulativo → syndéresis → apetito recto natural →
→ prudencia → uso

Ideas ejemplares → ley eterna → voluntad divina →
→ providencia → potencia ejecutiva

Las ideas ejemplares son, por tanto, participadas en las creaturas según las determinaciones inmutables y eternas de su ley o razón de gobierno, realizadas "in tempore" por los designios de su voluntad, dispuestas por su providencia y ejecutadas por su potencia. Pero, como en Dios esta sucesión es solamente analógica y no real como en el hombre, a veces los teólogos y especialmente las Sagradas Escrituras atribuyen las actividades propias de unos atributos a los otros, tal como hacen San Agustín y Santo Tomás en algunas ocasiones, según señaláramos.

Otra cosa conveniente de observar es la aplicación del concepto de ley a la "ratio gubernationis rerum in Deo". Podemos entenderlo de dos maneras: *en sentido lato*, en cuanto todo orden y rectitud, aun ontológicos, existentes en la creación son una participación de la razón divina como norma de toda norma y así puede aplicarse el concepto de ley a todas las creaturas, aun a las irracionales, y afirmarse la participación de la ley eterna en todo conocimiento humano que, en cuanto descubre la verdad de las esencias de sus objetos y de las íntimas relaciones que las gobiernan, puede decirse que participa a través de ellos de la sabiduría con que Dios ha ordenado el universo; y *en sentido estricto*, en cuanto al concepto de ley tiene una aplicación primaria en el orden moral y así la ley eterna es participada estrictamente en la creatura racional, fundamentalmente a través de la ley natural y por ella en toda ley moral recta, convirtiéndose en la *norma suprema* que dirige los actos humanos hacia su último fin. Es éste el sentido más importante y el modo cómo la ponemos en relación con nuestra "recta ratio", que es moralmente recta precisamente cuando con ella se conforma. Santo Tomás, comentador de San Agustín, en quien ya encontrábamos este doble significado, conserva a menudo el modo de hablar del obispo de Hipona, refiriéndose a la ley eterna en el primer sentido señalado; lo cual, lejos de ser una incongruencia, demuestra bien a las claras la analogía del concepto de recta razón. Teniendo esto en cuenta, será relativamente fácil resolver la aparente incongruencia de algunos puntos de la exposición del Santo Doctor que expondremos en las páginas siguientes. Para no prolongar esta ya larga exposición, nos eximiremos de la tarea de señalarlo en cada caso ⁴¹.

1) *Todo conocimiento de la verdad es participación de la ley eterna*
(I-II, q. 93, a. 2)

Santo Tomás se plantea este problema con San Agustín ⁴² al preguntarse si la ley eterna es por todos conocida. Distingue dos modos de conocimiento: *en sí misma*, y así no pueden conocerla más que los bien-

⁴¹ Cfr. C. SORIA, *La ley eterna, el orden universal y el orden moral*, en *a.c., l.c.*, p. 86-88.

⁴² S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 31, nº 57 y 58, *M.L.*, 34, 117-148; *QQ. in Heptateucum*, libro 2, LXVII, *M.L.*, 34, 618.

aventurados viendo la esencia de Dios; o *en sus efectos*, modo propio de conocerla de las creaturas racionales que la alcanzan por una irradiación mayor o menor. Y agrega:

Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est Veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro *De vera religione* (c. 31; *M.L.*, 34, 147). Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principium communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam. (*Corp.*)

Ya en nuestro citado artículo señalábamos la diferencia que establece Santo Tomás entre la recta razón humana y la divina; la primera es norma regulada, la segunda, en cambio, norma regulante. Esto tiene relaciones con el concepto de verdad: mientras la razón divina es la verdad por esencia, la humana posee la verdad pero no la hace⁴³, aunque puede transmitirla.

Santo Tomás ha explicado ampliamente⁴⁴ la verdad como un algo que se relaciona directamente con el entendimiento, por lo cual se define como "adæquatio rei et intellectus". Lo que agrega el concepto de verdad sobre el de ser, que es el primero en caer bajo la aprehensión de nuestro entendimiento, es el orden al conocimiento, así como el de bien es el orden al apetito. La verdad está pues principalmente en el entendimiento; mas la cosa entendida puede decir al entendimiento un orden *per se* o *per accidens*. *Per se* cuando depende de él en su mismo ser, *per accidens* cuando simplemente se encuentra en un entendimiento que la conoce pero no la hace; así, una cosa será o no absolutamente verdadera según el orden que dice al entendimiento del que depende⁴⁵. Esta es la primera distinción que establece basándose sobre la distinción entre entendimiento especulativo y práctico⁴⁶. Entre el entendimiento práctico humano y el divino media una diferencia abismal, pues el primero, si bien puede ser medida de las cosas artificiales que el hombre realiza, de ningún modo puede serlo de las naturales, mientras que el segundo es medida y norma de toda la naturaleza⁴⁷.

⁴³ Cfr. I-II, q. 93, a. 1 ad 3.

⁴⁴ I, q. 16, a. 1; in *I St.*, d. 8, q. 1, a. 3 c; d. 19, q. 5, a. 1; *De veritate*, q. 1, a. 1 c; *C.G.*, L. I, c. 60; in *Perih.*, L. I, lect. 3; in *Metaphys.*, L. IV, lect. 4; etc. . .

⁴⁵ "Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est" (I, q. 16, a. 1 c).

⁴⁶ "... sed sciendum est, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita mensurant ipsum" (*De veritate*, q. 1, a. 2 c). Cfr. I, q. 16, a. 1 c; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c; *C.G.*, L. I, c. 60; *Periherm.*, I, lect. 3; *Metaphys.*, VI, lect. 4; etc. . .

⁴⁷ "...ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X *Metaphy.*: sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectum artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans et non mensuratus; res autem

Más aún, el entendimiento divino es únicamente norma, pues las cosas naturales —medidas por el entendimiento divino— miden a su vez el humano; solamente después puede ser éste norma de las operaciones morales y de las acciones externas. *Razón recta* es el entendimiento tanto cuando es medido como cuando mide; normalmente —en el caso del humano— significa lo segundo en dependencia de lo primero, por lo que decimos que el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión. Esta es la razón profunda de la dependencia de la razón humana con respecto a la ley eterna. La analogía de la obra artística, frecuentemente empleada por el santo, ilumina con claridad esta doctrina; mas también podría ponerse como ejemplo la actividad de la prudencia, “*recta ratio agibulum*”⁴⁸. Una de las definiciones que da de la verdad es la de San Anselmo: “*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*”⁴⁹, que explica diciendo: “*nam rectus est quod principio concordat*”⁵⁰.

Esto supuesto, se puede afirmar que todas las cosas son verdaderas con una única verdad, la del entendimiento divino, que es causa ejemplar y eficiente de toda verdad, a pesar de que las cosas creadas son en sí mismas muchas verdades distintas. Como la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento, divino o humano, en las cosas se encontrará únicamente según las relaciones que tengan con ambos. En el entendimiento divino la verdad se encuentra propia y principalmente; en el humano propia y secundariamente; en las cosas naturales y artificiales impropia y secundariamente, pues su verdad se afirma en orden a las dos anteriores. La verdad del entendimiento divino es única, porque es su misma esencia, y de ella se derivan, según la ejemplaridad de sus ideas y las determinaciones de la ley eterna, muchas verdades distintas al entendimiento humano porque son muchas las verdades de las cosas que corresponden a las entidades creadas.

La verdad que se afirma de las cosas con relación al entendimiento humano es en cierto modo accidental, porque aun cuando el entendi-

naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum” (*De veritate*, q. 1, a. 2 c).

⁴⁸ Cfr. in *I Ethic.*, lect. 1.

⁴⁹ S. ANSELMUS, *De veritate*, c. XI, *M.L.*, 158, 480; cfr. S. TOMÁS: I, q. 16, a. 1; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1. En *De veritate* explica así la definición de San Anselmo: “*Rectitudo enim ista secundum adæquationem quandam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaphys. dicit quod definiens verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est*”. Es interesante lo que afirma en el comentario a las sentencias sobre esta misma definición: “*Rectitudo dicitur de bonitate, iustitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quædam æqualis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram æqualitatis iustitiæ servat, vel mensuram præcepti legis, dicitur rectitud o iustitiæ; secundum quod aliquid non egreditur commensurationis finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis*” (*l.c.*, ad 4). El término “*metafórica*” parece equivaler aquí a “*analógica*”, ya que los dos primeros tipos de *rectitud* dependen de la última.

⁵⁰ I, q. 16, a. 1 c. in fine.

miento humano no existiese o pudiese no existir, las cosas seguirían siendo lo que son por sus esencias y, por ende, verdaderas en conformidad con el divino entendimiento. Y es que la verdad que de ellas se afirma por relación a este último les pertenece de una manera inseparable: no podrían existir independientemente de aquello precisamente que les comunica el ser. Por consiguiente, la verdad existe en las cosas primariamente por comparación al entendimiento divino, secundariamente por comparación al humano, ya que con el divino se comparan como con su causa y con el humano como con su efecto, en cuanto éste recibe de las cosas todos sus conocimientos verdaderos. Si se considera la verdad en un sentido propio, según el que todas las cosas son principalmente verdaderas, así todas son verdaderas con una sola y única verdad que es la del entendimiento divino y es lo que quiere significar la definición de San Anselmo. Si la verdad se toma en un sentido propio y formal, pero secundario, existen muchas verdades según el número de las inteligencias existentes. Y, finalmente, si se considera el concepto de verdad en un sentido impropio, existen muchas verdades conforme al número de entidades de las cosas, aunque no existe más de una para cada cosa ⁵¹.

De lo expuesto podría deducirse que la verdad que rectifica la razón humana proviene de Dios únicamente a través de las cosas u objetos del conocimiento; para evitarnos ese error el Angélico se adelanta con una nueva explicación más amplia y profunda del problema: toda verdad, tanto objetiva como subjetiva, proviene de la primera verdad; es decir, no solamente la verdad que se encuentra en las cosas como proviniendo del entendimiento divino, a la que llama impropia y secundaria, sino aun la misma verdad que está en el entendimiento como derivada de los objetos y a la que denomina propia pero secundaria. La perfección de una cosa o de una potencia, según los principios de Aristóteles ⁵²,

⁵¹ Toda la doctrina expuesta se encuentra casi literalmente contenida en *De veritate*, q. 1, a. 4 c y completada con los lugares paralelos I, q. 16, a. 6; *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 c; C.G., L. I, c. 47; *De veritate*, q. 21, a. 4 ad 5; q. 27, a. 1 ad 7; *Quodl.*, X, q. 5, a. 1; etc... El artículo de *De veritate* es uno de los pasajes donde se apoya RAMÍREZ —En torno a un famoso texto...—, "Sapientia", 29 (1953), p. 178— para demostrar la existencia de la analogía de atribución intrínseca, porque efectivamente distingue allí el Angélico entre la analogía de la salud (que se predica por analogía de atribución extrínseca) y la de la verdad (que, por tanto, se predica por analogía de atribución intrínseca).

⁵² ARISTÓTELES, *I Ethic.*, c. VI, 1098 a 7-20. El texto esencial dice: "καὶ ὁλος ὡ ἐστιν ἔργον τι καὶ πράξις ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὖ" (et omnino iis qui opus aliquod efficiunt actionemque aliquam obeunt, in opere ipso bonum suum suusque finis et perfectio consistere videtur). SANTO TOMÁS traduce: "bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius" (*De veritate*, q. 1, a. 8 c in fine) y comenta: "cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem illa est bonum suum, et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione... et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est eis ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda" (In *I Ethic.*, c. VI, lect. 10); principio que explica más claramente en otro lugar: "Duplex est creaturæ actus: scilicet primus et secundus. Primus

consiste en la operación perfecta de esa misma cosa o potencia; no puede darse perfecta operación en el entendimiento sin el conocimiento de la verdad, que es su propio objeto y su propio bien; y todo bien, como toda forma y todo acto, debe necesariamente proceder directamente de Dios, y, por lo mismo, también toda verdad. La verdad, por tanto, sea que se halle en las cosas, sea en el entendimiento, en cuanto perfección, procede de lo que es sumo en el género de verdad o sea de la verdad primera⁵³.

Lo que Santo Tomás quiere expresar con esta doctrina es el principio metafísico general de la absoluta dependencia de la creatura con respecto a Dios, lo mismo en el orden del ser que en el de la operación y en cualquier género de perfecciones que podamos descubrir en ella. La verdad del entendimiento humano, en cuanto perfección del dinamismo intelectual⁵⁴, depende de Dios, Verdad por esencia, ya sea de un modo *indirecto* a través de las cosas conocidas, cuyas perfecciones han sido creadas a imagen de las divinas perfecciones, ya sea de un modo *directo* en cuanto provienen de la fuente de toda perfección, entre ellas la de la misma verdad⁵⁵. Más adelante veremos qué entendemos por participación directa, pues nada está más lejos del verdadero pensamiento del Angélico que un iluminismo de tipo plotiniano.

Nótese en el texto antes transcrito de Santo Tomás cómo, al hablar de la participación de la ley eterna en todo conocimiento de la verdad, se refiere principalmente al conocimiento de los principios de la ley natural; éste es el sentido más preciso y estricto según el cual concebimos a la ley eterna principalmente como norma suprema de la actividad moral humana; aunque, en un sentido lato y analógico, todo conocimiento, en cuanto por conocimiento entendemos la revelación o el descubrimiento del orden universal, pueda decirse una participación de la ley eterna, que es la razón misma de ese orden. La participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que constituye fundamental-

autem est forma et esse quod forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; secundus autem actus est operatio" (*De veritate*, q. 5, a. 8, obi. 10). Cfr. ARISTÓTELES, *I Ethic.*, c. XI, 1100 b 11-17; c. XIII, 1102 a 5-6; *S. T.*, lect. 16 y 19; *II de Caelo*, c. III, 286 a 8-9, *S. T.*, lect. 1; etc. . . La primera asimilación del hombre a Dios es por la operación (cfr. *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 2, arg. 2 sed contra y corp.)

⁵³ "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut est primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse. . . Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera" (in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c). Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 8 c; etc. . .

⁵⁴ I, q. 16, a. 15; I-II, q. 3, a. 7; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *C.G.*, L. I, c. 59; L. III, c. 51; etc. . .

⁵⁵ "Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est" (I, q. 16, a. 5, ad 3); "... non enim nisi a Deo esse possit talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat" (in *II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2 ad 1). Cfr. in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c; in *X Metaphys.*, lect. 2; etc. . .

mente la recta razón humana⁵⁶, precisamente por las relaciones que existen entre la recta razón y el conocimiento de la verdad. En el orden natural primero, y en el sobrenatural después, la razón humana recta

⁵⁶ Sin pretender citar todos los pasajes donde Santo Tomás establece la doble fórmula de la moralidad, consignamos un haz importante de textos, a fin de señalar la constancia de esta línea doctrinal en sus escritos morales. Esos textos los podemos dividir en cuatro grupos:

1) *donde habla de la razón humana y de la ley eterna*: "Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quæ est ratio divina" (I-II, q. 19, a. 4); "...in his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum rationis et legis aeternæ ordinem, tunc actus est bonus" (q. 21, a. 1 c); "...quidquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producit. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam" (q. 71, a. 2 ad 4); "Regula humanorum actuum est ratio humana et lex aeterna" (II-II, q. 23, a. 3 c); etc...

2) *donde habla de la razón humana y de la ley de Dios o divina*: "In moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei" (I-II, q. 34, a. 1 c); "Oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est: scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quodquod regulatur ratione humana, reguletur etiam lege divina, sed non convertitur" (q. 63, a. 2 c); cfr. q. 72, a. 4 c; a. 8 c; q. 74, a. 7 c; q. 75, a. 1 c et ad 3; a. 2 c; q. 78, a. 1 c; q. 86, a. 2 c; *De malo*, q. 1, a. 3 c; q. 2, a. 1 c; a. 2 c; a. 4 c; q. 8, a. 2 c; q. 16 a. 2 c; etc...

3) *donde habla de la razón humana y de la voluntad divina*: "Omnis autem voluntas cuiuslibet creature rectitudinem in suo actu non habet nisi secundum regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus" (I, q. 63, a. 1 c); "...ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur a voluntate divina, quæ est prima et summa regula" (II-II, q. 154, a. 2 c); cfr. I-II, q. 19, aa. 9 y 10; etc...

4) *donde habla de la razón humana y Dios*: "Humanorum actuum... duplex est mensura: una quidem proxima et homogœnea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus" (II-II, q. 17, a. 1 c); cfr. II-II, 23, a. 3 c; q. 23, a. 6 c; *De virt. card.*, a. 2 c; etc...

La variedad de las fórmulas utilizadas por Santo Tomás: *lex aeterna*, *lex divina*, *voluntas divina*, *Deus*, responden a las distintas consideraciones, teológicas o filosóficas, según contemple la norma de moralidad. La fórmula "razón y Dios" es la más general y vale tanto para el campo teológico como para el filosófico; la fórmula "razón y ley eterna" es también común a ambos órdenes, pero más precisa y exacta como se desprende de todo lo expuesto; finalmente, las dos restantes, "razón y ley divina" y "razón y voluntad divina", son equivalentes y se refieren únicamente a la moralidad sobrenatural. En *De malo* (q. 16, a. 2 c) identifica la ley divina con la sabiduría de Dios ("in homine autem duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam"), que a su vez identifica con la gracia en I-II, q. 86, a. 1 c. ("Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam homo perficitur ad bene et decenter agendum"); la ley divina es la sabiduría de Dios o ley eterna ("ratio divinæ sapientiæ" - I-II, q. 93, a. 1) participada en el orden sobrenatural "ex parte obiecti" (I-II, q. 91, a. 4 ad 1), o sea que se trata de la gracia externa de la revelación, y supone, para ser del hombre obedecida, una participación sobrenatural "ex parte subiecti" o una gracia interna.

será la norma de nuestro actos en estrecha dependencia siempre de esta primera y fundamental.

2) *Toda ley deriva de la ley eterna* (I-II, q. 93, a. 3)

Esta tesis es una secuela de lo dicho en las páginas anteriores. Hablando de la existencia de la ley natural, Santo Tomás sostiene que “omnia aliquo modo participant legem æternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines” (I-II, q. 91, a. 2). Esto, que es cierto de una manera genérica y amplia para todos los seres, aun los irracionales, se da de una manera más estricta y perfecta en la creatura racional que, por su poder cognoscitivo, puede proveer por sí misma según las disposiciones de la ley eterna y de la providencia divina: “inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subiacet, in quantum et ipsa fit providentiæ participans, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem” (*ib*). Esa participación constituye primariamente la ley natural o razón natural, según se la considere en cuanto principios o en cuanto hábito que los contiene. Es la primera noción de “recta ratio” humana, primer analogado en el hombre de toda rectitud. Supuesta esta primera rectitud participada de la ley eterna, puede ahora decir que toda ley es una derivación de ella, pues toda ley —si es recta— se conforma con la ley natural y a través de ésta con la eterna. Por una razón muy simple de subordinación de causas, puede Santo Tomás decirnos que “omnes leges in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna” (q. 93, a. 3).

Para saber si aquí se refiere únicamente a las leyes morales o también a todas las leyes humanas en cualquier campo que se las considere, habría que ponerse de acuerdo primero en el contenido del concepto de “recta ratio”. Si por recta ratio entiende únicamente la razón que es norma próxima del orden moral, entonces aquí se refiere únicamente a las leyes morales en sentido estricto. Si, en cambio, por esta ratio entiende toda ordenación racional recta, entonces abarcaría todo el campo de lo que analógicamente puede ser considerado ley.

Hemos expuesto ya la analogía del concepto de recta razón; cuando Santo Tomás habla de ella al parecer la considera casi siempre en un sentido más bien amplio, que abarcaría tanto lo intelectual cuanto lo moral. A menudo sucede lo mismo con el concepto de ley.

Generalmente, los comentaristas aceptan esta analogía pero se inclinan a reducirla únicamente al campo moral. De esta manera, las demás aplicaciones que puede soportar cada uno de estos conceptos deberían ser tomadas en un sentido lato o impropio. Se trata de una cuestión de matices que, a nuestro juicio, no tiene mayores consecuencias.

Sin embargo, puesto que se están considerando nociones sumamente

análogas; lo más lógico parecería aplicar la analogía en toda su amplitud y de una manera formal, lo que no traería aparejado ningún menoscabo para la aplicación fundamental de los conceptos de recta razón y ley como normas del orden moral⁵⁷. De todas maneras, para evitar confusiones y malos entendidos, es conveniente conservar la distinción antes formulada (sensu lato –sensu estricto), que señalaría los dos modos como consideraría el Angélico los conceptos aludidos.

En el comentario al artículo citado, Vitoria⁵⁸ reprocha a Cayetano⁵⁹ el haber reducido la participación de la ley eterna tan sólo a la ley natural, excluyendo las demás leyes; según él, la ley positiva divina también es una participación de la ley eterna.

En realidad, participación directa solamente puede serlo la ley divina, que es revelada; las otras leyes, inclusive la natural, se participan en el orden del proceso cognoscitivo propio del hombre, y, por tanto, no pueden ser consideradas participaciones directas de manera absoluta.

En los siguientes artículos de la q. 93 analiza algunos puntos complementarios acerca de la extensión de la ley eterna que no atañen necesariamente nuestra exposición sobre el concepto de "recta ratio".

3) *El modo de la participación*

Antes de terminar queremos esbozar someramente algunos detalles. Dijimos que la recta razón es una participación de la ley eterna; esta participación puede efectuarse en un doble orden, natural y sobrenatural, y en ambos, ya por parte del objeto conocido, ya por parte del sujeto cognoscente.

⁵⁷ La dificultad estaría en que Santo Tomás define la ley "quædam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata" (I-II, q. 90, a. 4), que es una definición de la ley moral por sus cuatro causas, de las cuales la específica es la *final*: "ad bonum commune", lo propio del orden moral. Ahora bien, la *forma* de la ley es ser una "ordinatio rationis"; ¿por qué toda "ordenación racional" no podría considerarse ley en sentido *formal* análogo, aunque se distinguiese por el *fin* de la ley moral? Lo propio de las predicaciones análogas es ser "simpliciter diversæ, secundum quid eadem".

⁵⁸ Dice Vitoria: "Dubitatur quomodo lex divina positiva derivetur a lege æterna, Caietanus videtur hic intelligere quod per legem æternam debeat intelligi solam legem naturalem. Sed quantum ego possum capere [per] legem æternam intelligit Sanctus Thomas absolute omnem legem divinam", y más adelante agrega: "ex isto loco (q. 93, a. 6) potestis inferre quod Sanctus Thomas per legem æternam non intelligit solum legem naturalem. Ponit conclusionem, quod quantum ad inclinationem omnia subduntur legi æternæ, sed quantum ad cognitionem, sola creatura rationalis" (FR. DE VITORIA, *Comentarios a la segunda secunda de Santo Tomás* ed. Beltrán de Heredia, tomo VI, Salamanca, 1952, Apéndice I, *De lege*, comentarios a la q. 93 a. 3, p. 423; a. 6, p. 424).

⁵⁹ Hemos leído y releído el texto —muy breve— de Cayetano aludido por Vitoria; no podemos descubrir la opinión que le atribuye el gran burgalés, más bien parece decir lo contrario, pues concluye: "inter æternam et alias hæc est differentia, quod æterna est in Deo, ac per hoc est ipse Deus; aliæ autem non sunt in Deo, sed effectus eius in creaturis rationalibus. Ac per hoc, illa est causa, ceteræ sunt participationes illius: illa æterna, reliquæ temporales" (CAYETANO, in I-II, q. 93, a. 3, n.º 2; ed. Leon., tomo VII, Romæ, 1892, p. 164). Esto, a nuestro juicio, está bien.

a) *En el orden natural:*

— *Por parte del objeto:* La verdad del entendimiento humano es causada por los objetos, cuya verdad la participan ontológicamente por creación. Cuando la inteligencia conoce las cosas, necesariamente participa las perfecciones que las cosas contienen y siendo éstas una derivación de la perfección divina, a través de ellas alcanza el entendimiento una participación de Dios en sus semejanzas. Mas siendo el conocimiento intelectual una perfección superior a las cosas ¿cómo es posible que éstas puedan participarle una perfección? Santo Tomás soluciona la dificultad aplicando un principio aristotélico: “non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris”; y continúa: “manifestum est autem quod forma lapidis vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum, scilicet lumine intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se.” Está planteando aquí el problema de la posibilidad de alcanzar la beatitud a través del conocimiento de Dios por las ciencias especulativas, lo cual explica la siguiente frase, útil para lo que estamos tratando: “sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis” (I-II, q. 3, a. 6), con lo cual admite la parte de verdad que existe en la teoría aristotélica sobre el constitutivo de la beatitud formal⁶⁰, y por eso dice en otro lugar que el conocimiento de la verdad es cierta incoación de la beatitud perfecta⁶¹. Aquí no nos interesa ahora el problema de la beatitud, sino simplemente señalar cómo, a través de los objetos, participa la razón humana de la rectitud fontal de la Verdad primera, conforme a lo anteriormente visto.

— *Por parte del sujeto:* La participación objetiva, de la que acabamos de hablar, no basta porque es indirecta, y toda verdad o rectitud debe ser una directa participación de la verdad primera, según también dijimos. Esta participación subjetiva de la ley eterna es colocada por Santo Tomás en el hábito de los primeros principios, mediante la luz del entendimiento agente de que aquél es como un efecto. Señalamos simplemente este hecho, que pensamos desarrollar con toda amplitud, analizando los problemas o incógnitas que plantean las afirmaciones de Santo Tomás, en un próximo trabajo.

⁶⁰ Cfr. I-II, q. 3, a. 6, C.G., L. III, c. 48; *Comp. theol.*, c. 104; ver RAMÍREZ, *De hominibus beatitudine*, tomo III, Matriti, 1947, p. 240-275; hace una amplia exposición de la doctrina de Aristóteles.

⁶¹ “Tum etiam quia sunt [virtutes speculativæ] quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit” (I-II, q. 57, a. 1 ad 2); “...secundum eas quo dammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis” (I-II, q. 66, a. 3 ad 2); etc...

b) *En el orden sobrenatural:*

– *Por parte del objeto:* En el orden natural encontramos una primera participación de la ley eterna por parte de las cosas que rectifican o miden el entendimiento con su verdad participada de Dios; los objetos y la luz natural del entendimiento agente bastarían para rectificar la inteligencia del hombre y convertirla en norma suficiente para conducir al hombre hacia su fin último natural. Pero, puesto que Dios es también fin último sobrenatural del hombre, y esto excede la capacidad natural de la inteligencia como norma de sus actos en cuanto medios para alcanzar el fin, es menester admitir un orden de rectificación de la razón también sobrenatural. Paralelamente al orden natural, en el orden sobrenatural encontramos una participación de la ley eterna en primer lugar por parte de los objetos del conocimiento sobrenatural, que son los principios contenidos en la ley divina positiva. Es que a la insuficiencia intrínseca y esencial de la razón humana para dirigir al hombre hacia su fin sobrenatural debemos agregar la insuficiencia circunstancial, y accidental si se quiere, de esa misma razón en el presente estado de naturaleza caída, constantemente sujeta al error como una pena del pecado original, aun para lo que se refiere al mismo orden moral natural o al conocimiento de las verdades primarias de la ley natural.

– *Por parte del sujeto:* Como en el orden natural no basta el conocimiento o, mejor, la existencia de los objetos para el conocimiento de la verdad, sino que es necesaria además la participación de la luz inteligible divina, en el orden sobrenatural tampoco basta la simple proposición del objeto por la gracia externa de la revelación; es necesaria también una luz interior, sobrenatural y subjetiva, que conduzca la inteligencia al asentimiento en esas verdades. Son los hábitos intelectuales infusos que constituyen la recta razón sobrenatural.

Estas últimas afirmaciones, empero, son sólo el esbozo de un estudio más completo que esperamos poder presentar algún día a los cultores del tomismo.

DOMINGO M. BASSO

LEY ANTIGUA Y CULTO

Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino

La investigación tomista ha dejado hasta ahora sin colmar amplias lagunas sobre todo en el tratado de la Ley, y en particular todo lo concerniente a los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua.

Por lo mismo, en el estudio que presentamos, hemos intentado realizar una cuidadosa encuesta del tema, procurando captar cómo, a pesar de su aparente arcaísmo veterotestamentario, posee una profunda significación teológica, muy importante —creemos— para el análisis o la comparación con la noción de culto en el tratado de la religión; los sacramentos de la Nueva Alianza; el sacrificio de Jesús; la Ley Nueva definida por sus relaciones a los ceremoniales; la tipología bíblica empleada por Santo Tomás; las edades de la historia salvífica o de la "oikonomía"; la tensión entre la marcha hacia la consumación y el pecado, en el culto israelita; la manera cómo usa Tomás el tema patristico de la "condescendencia"; el modo como se integra la visión beatífica en una teología del culto.

I. — LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA: DIVISION POR SU FORMA

Nuestra meta aquí consiste en establecer cuál es la distinción formal de los preceptos *en cuanto* preceptos. Partimos entonces de la noción de precepto. Para Santo Tomás el precepto es la expresión de un deber. Ese deber es el principio que obliga a la acción, y manifiesta la noción formal de precepto, de tal suerte que los actos humanos que implican un deber caen bajo preceptos.

A) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU OBLIGATORIEDAD: «DEBITUM MORALE ET LEGALE»

Dado que el precepto se basa en un deber, trataremos de buscar cómo entiende y divide Santo Tomás este deber. Para eso habremos de referirnos al texto de I-II, 99, 5.

Siguiendo a Aristóteles, nuestro autor concibe un doble deber, y así lo expone en un pasaje de la cuestión de los preceptos de la Ley Antigua:

Las acciones humanas caen bajo precepto sólo en cuanto implican alguna razón de deber. El deber es doble: uno fundado en la regla de la razón, otro fundado en la regla determinada por una ley.

De esta manera, Aristóteles distingue un doble deber de justicia: moral y legal.¹

En este texto Santo Tomás propone así la división del deber: *a)* un deber racional, y *b)* un deber determinado legalmente. Además, estos dos deberes están relacionados con la justicia. El Doctor Común lo señala simplemente así:

Lo bueno, considerado en cuanto *es debido*, pertenece propiamente a la justicia. Y si ese deber proviene de una ley divina o humana, pertenece a la justicia legal.²

Por eso, será oportuno confrontar las afirmaciones del contexto de la Ley, con lo que el autor expresa en el tratado de la justicia. En la cuestión de las partes potenciales de la justicia, el Aquinate escribe:

Hay un doble deber: moral y legal. Por esto Aristóteles distingue un doble deber de justicia. El deber legal es el que *debe* cumplirse por la obligación de una ley y pertenece a la virtud principal de la *justicia*.

El deber moral es el que *se debe* por la *equidad* de la virtud.³

Santo Tomás retoma esta división y este vocabulario en muchas otras cuestiones relacionadas con las virtudes que participan de la justicia, por ejemplo al exponer la observancia⁴, la gratitud⁵, la veracidad⁶, la amistad⁷, la liberalidad⁸ y también al hablar de la avaricia⁹.

Los textos citados nos indican los siguientes elementos:

- todo *deber* pertenece a la justicia,
- el deber legal proviene de la justicia legal,
- y el deber moral se funda en la equidad extralegal.

Debemos precisar entonces cuál es *la diferencia en la obligación* de estos dos deberes, para comprender así cuál es la obligatoriedad de los preceptos de la Ley Antigua.

1. - "Epieikeia" y "justitia legalis"

Santo Tomás estudia la virtud de *la equidad* como una de "las partes subjetivas" de la justicia¹⁰ bajo el nombre de "epieikeia"¹¹. Es decir, que la "epieikeia" o equidad, en cuanto parte subjetiva de la justicia, realiza en sí esencialmente toda la noción de justicia:

¹ I-II, 99, 5 in c.

² II-II, 79, 3 in c.

³ II-II, 80, un. in c.

⁴ Cfr. *ibidem*, 102, 2 ad 2.

⁵ Cfr. *ibidem*, 106, 1 ad 2 - 4 ad 1.

⁶ Cfr. *ibidem*, 109, 3 in c.

⁷ Cfr. *ibidem*, 114, 2 in c.

⁸ Cfr. *ibidem*, 117, 5 ad 1.

⁹ Cfr. *ibidem*, 118, 3 ad 2.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 81, prol.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 120, 1-2 *passim*.

La "epieikeia" es una parte de la justicia común. Según Aristóteles, es "una cierta especie de la justicia". De donde se deduce que es parte subjetiva de la justicia. La "epieikeia" se llama justicia mucho más apropiadamente que la justicia legal, pues ésta es dirigida por la "epieikeia".

Por lo tanto, la "epieikeia" es como una regla superior de los actos humanos.¹²

Ya sabemos que la regla fundamental de los actos humanos es la razón¹³ por ser el primer principio y la medida de los actos humanos. La ley es también una cierta regla y medida de los actos humanos. Pero la "epieikeia" por ser "como una regla superior de los actos humanos" está en relación con la finalidad racional más que con las palabras de la ley.

Es imposible que exista una ley absolutamente universal que tenga en cuenta todas las contingencias de las acciones humanas. He aquí las palabras de Santo Tomás:

Es imposible establecer una norma legal que no falle nunca.¹⁴

La razón de esta afirmación es evidente: las leyes se refieren a las cosas contingentes, de las cuales no se puede afirmar algo verdadero de manera universal, como es el caso en las cosas necesarias¹⁵. Puede suceder que en algún caso, una ley esté en contra

- de la igualdad de la justicia,
- y del bien común, que es la intención del legislador¹⁶.

En tales casos, según Santo Tomás, la función de la equidad consiste en

... pasar por encima de la letra de la ley y cumplir lo que dictan la razón y el bien común.¹⁷

Lo que pasa por alto la equidad no es un deber de justicia común, sino el deber de justicia establecido por una ley¹⁸. El deber de la equidad es moral, y no legal: se basa en el principio natural del obrar humano que es la razón.

Conviene precisar aquí la noción de equidad en relación a la justicia legal. La *justicia legal* es una virtud general porque se refiere al bien común¹⁹. Hay, pues, dos elementos en la justicia legal:

- 1º La conformidad a las leyes que expresan un deber, y
- 2º La intención de construir y mantener el "bonum commune".

1º) Considerada en su primer aspecto, la justicia legal es inferior a la equidad. En efecto, la finalidad de la equidad es permitir la acción moral, cuando no se debe cumplir la letra de la ley, sino la intención del legislador.

¹² *Ibidem*, 2 in c.

¹³ Cfr. I-II, 1, 1 in c. - 90, 1 in c.

¹⁴ II-II, 120, 1 in c.

¹⁵ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 16, n. 1084.

¹⁶ Cfr. I-II, 96, 6.

¹⁷ II-II, 120, 1 in c. Cfr. *III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, ql a. 5 ad 5.

¹⁸ Cfr. II-II, 120, 1 ad 1.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 58, 5 in c.

20) En cambio, si consideramos a la justicia legal en cuanto conforme a la *letra de la ley y a la intención del legislador*, la equidad es parte principal de la justicia legal²⁰. Así dice Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*:

...la justicia legal dirige mediante las palabras de la ley, pero la equidad dirige mediante la intención del legislador.²¹

Digamos también que esta equidad no desvaloriza la ley, sino solamente la *suple* en un caso particular:

La "epieikeia" es directiva de la ley, cuando la ley es deficiente en algún caso particular.²²

Por eso, la "epieikeia" realiza el bien común mucho mejor que la ley, ya que mantiene el bien común intentado por la ley, cuando fallan las palabras de esa ley. Así lo expresa el Aquinate en su *Comentario a la "Ética" de Aristóteles*:

Mediante la "epieikeia" se obedece de manera más excelente, al cumplir la intención del legislador cuando fallan las palabras de la ley.²³

Resulta claro entonces que tanto la justicia legal como la equidad intentan respetar el bien común, pero se diferencian *en el deber* que originan:

El deber de equidad es mejor que el deber legal, pero pertenece al deber natural... La equidad expresa un deber, pero no legal, sino en cierta manera dirige el deber legal.²⁴

En consecuencia, la equidad extralegal origina un deber basado en la razón natural, y no en la determinación legal, que puede fallar en algún caso particular. El deber de la equidad es un deber moral, porque se refiere a *los principios y a los fines* del obrar humano.

Lo dicho hasta aquí nos ilustra suficientemente sobre la extensión del otro deber: el deber legal. Y el Doctor Común resume esta división del deber de la siguiente manera:

Hay un doble deber de justicia.

Uno, que no es escrito, sino *racional*, que se llama deber de justicia natural.

Y otro es el deber de justicia *según la ley escrita*, que se llama deber de justicia legal.²⁵

El *deber legal* es, entonces, el que se refiere a la justicia legal, en cuanto establece una *obligación por las palabras de una ley*: es decir, por una norma positiva de la conducta humana. Y aquí precisamente está la diferencia entre deber legal y moral. En efecto, el *deber moral* establece una *obligación por la razón natural*.

20 Cfr. *ibidem*, 120, 2 ad 1.

21 *III Sent.*, d. 33, q. 3. a. 4, q1a. 5 ad 5.

22 *In V Ethic.*, lect. 16, n. 1087.

23 *Ibidem*, n. 1078.

24 *Ibidem*, n. 1081-1082.

25 *In VIII Ethic.*, lect. 13, n. 1733.

A veces la acción humana puede realizarse sin una norma positiva, o sea, sin una ley escrita que la rija. Pero *siempre* habrá que actuar de acuerdo con la razón. Es eso lo que queremos expresar cuando decimos que la razón es el principio y la primera norma o regla de las acciones humanas.

El deber moral basado en la razón natural es así superior y diferente al deber legal. El primero quiere *observar la intención* o el espíritu de la ley. El segundo sólo requiere el cumplimiento estricto de la letra de la ley.

El análisis de la "epieikeia" y de la justicia legal nos ha servido así para establecer netamente esta diferencia. Ahora se entiende bien por qué la equidad (cuyo deber es moral) es *superior* a la justicia legal (cuyo deber es legal) ²⁶.

2. - La obligación de los preceptos de la Ley

Acabamos de indicar cómo el *deber moral* saca su obligación de la razón y es confirmado por la equidad extralegal; y cómo el *deber legal* toma su obligación de las palabras de la ley y establece un derecho estricto en base a la justicia legal.

Ahora debemos aplicar esta distinción en la obligación de los preceptos, a las tres categorías en que Santo Tomás divide los preceptos de la Ley Antigua. ¿Cuál es la obligación propia de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales?

En el contexto de la Ley Antigua, hay varios pasajes que nos ilustran sobre el origen de la fuerza obligatoria de esos preceptos.

En la cuestión de los preceptos morales I-II, 100, nuestro autor expone claramente el papel de la *razón* en el deber moral, oponiéndola a la *institución* positiva o legal:

La fuerza de los preceptos judiciales y ceremoniales viene únicamente de la *institución*, ya que antes de ser establecidos era indiferente hacerlos de esta o aquella manera.

Pero la eficacia de los preceptos morales viene sólo del dictamen de la *razón natural*, aunque nunca sean establecidos en la ley. ²⁷

De este modo, en los *preceptos morales* hay siempre una obligación que brota de la razón: es lo que denominamos el "deber moral". Dijimos antes que este deber moral quiere ante todo *observar la intención* del legislador ²⁸. Por lo tanto, los preceptos morales, cuyo deber es moral o natural, manifiestan la intención del legislador.

Sabemos además que los preceptos morales pueden reducirse a los preceptos del Decálogo ²⁹. Por eso, Santo Tomás dice que el Decálogo

²⁶ Sobre la noción de justicia legal, cfr. ODÓN IOTTIN, O.S.B., *Morale fondamentale*, Tournai París, p. 196; A.-D. SERTILLANGES, O.P., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1942, p. 171 s.

²⁷ I-II, 100, 11 in c.

²⁸ Cfr. II-II, 120, 1 in c.

²⁹ Cfr. II-II, 100, 3 in c. - 11 in c.

contiene la intención del Supremo Legislador. Consideremos sus palabras:

La intención de cualquier legislador se ordena primaria y principalmente al bien común; secundariamente al orden de la justicia y de la virtud, mediante el cual se conserva el bien común y se llega al mismo.

Si entonces se dan preceptos que tengan la misma conservación del bien común, o el mismo orden de la justicia y de la virtud, estos preceptos contienen la intención del legislador y por lo tanto no son dispensables...

Los preceptos del Decálogo contienen la misma intención del legislador, es decir, de Dios. Pues los preceptos de la primera tabla, que *ordenan hacia Dios*, contienen el mismo orden al bien común y final que es Dios; los preceptos de la segunda tabla contienen el mismo *orden de la justicia* que debe ser observada entre los hombres, por ejemplo, que a nadie se le haga lo indebido, y a todos se otorgue lo debido.

De acuerdo con esta razón deben comprenderse los preceptos del Decálogo. Por eso, los preceptos del Decálogo no pueden ser dispensados jamás.³⁰

Este análisis nos hace comprender exactamente el papel de los preceptos morales. En efecto, se confirma su relación con la virtud de equidad que asegura la justicia común buscando la intención más que la letra de la ley.

En el caso de los preceptos morales, esa intención está dada por las dos ordenaciones fundamentales del hombre: "ordo ad Deum" y "ordo inter homines". Y así como el deber de la equidad es natural, fundado en la razón, de la misma manera es natural el deber de los preceptos morales.

A este deber moral u obligación natural se añade a veces una obligación legal que brota de la institución. Por eso, algunos preceptos morales también pertenecen a la justicia³¹. Especialmente los del Decálogo³².

Los otros preceptos —judiciales y ceremoniales—, por el contrario, carecen de la obligación moral o natural. Su deber es legal, porque proviene de las palabras de una ley, es decir, de una institución positiva. Santo Tomás lo resume de la siguiente manera:

Algunos preceptos de la ley tienen fuerza obligatoria por el mismo dictamen de la razón, porque la razón natural dicta que *se debe* hacer o evitar algo. Estos son los preceptos morales...

En cambio, la fuerza obligatoria de otros preceptos no proviene del mismo dictamen de la razón, ya que en sí mismos carecen absolutamente de una razón de deber o no deber; y obligan a causa de una *institución* divina o humana...³³

Por lo tanto, los preceptos ceremoniales y judiciales tienen una obligación o deber legal, que es doble, por causa de quienes tienen derecho a la deuda: Dios y los hombres. Así se establecen los preceptos ceremoniales como determinaciones referidas al *culto debido* a Dios, y los pre-

³⁰ *Ibidem*, 8 in c.

³¹ Cfr. *ibidem*, 99, 5 ad 1.

³² Cfr. II-II, 122, 1 in c.

³³ I-II, 104, 1 in c.

ceptos judiciales como determinaciones referidas a una *debida ordenación* en la comunidad humana. Estos preceptos dirigen la acción humana determinando por la Ley los dos órdenes principales de la intención del Legislador divino: el orden a Dios y al prójimo. Nuestro autor lo afirma como sigue:

El deber determinado por la ley, si se refiere a cosas humanas, pertenece a los preceptos judiciales; si se refiere a las cosas de Dios, a los preceptos ceremoniales.³⁴

Lo que se manda cumplir en esos preceptos es principalmente la letra de la ley establecida: el deber legal es conforme a la expresión de una ley positiva. En ese sentido, decimos con Santo Tomás que esos preceptos judiciales y ceremoniales pertenecen a la *justicia legal*, que es secundaria con respecto a la intención del legislador.

B) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU DERIVACIÓN DE LA LEY NATURAL:
«PER MODUM CONCLUSIONIS ET DETERMINATIONIS»

Hemos dividido a los preceptos de la Ley Antigua según su diferente obligación. Eso nos ha dado una primera distinción en las categorías preceptuales. Los preceptos morales originan un deber moral, al cual puede añadirse un deber legal. Los preceptos judiciales y ceremoniales establecen exclusivamente un deber legal.

Ahora deseamos precisar más la distinción de las categorías de preceptos, indagando acerca de su *modo de derivación* de la ley natural. En efecto, para Santo Tomás todo precepto humano tiene verdadero valor de ley, en cuanto deriva de la ley natural, que es la primera regla de la razón. Así leemos en la cuestión sobre la ley humana I-II, 95:

Como dice San Agustín en *De libero arbitrio*: "No puede existir una ley que no sea justa".

Por lo tanto, una ley tiene valor en la medida en que participa de la justicia. Ahora bien, en las cosas humanas se dice que algo es justo cuando es recto, conforme a la regla de la razón.

La primera regla de la razón es la ley natural, como quedó establecido en la cuestión 91, 2 *ad* 2. Por eso, toda ley humana tiene valor de ley en la medida en que deriva de la ley natural. Si en cualquier punto se desvía de la ley natural, deja de ser ley para ser corrupción de la ley.³⁵

Para el Aquinate, por consiguiente, todos los preceptos legales deben derivar de algún modo de la ley natural. El texto nos plantea los siguientes interrogantes que deseamos aclarar:

- ¿Cómo derivan los preceptos de la ley natural?
- ¿Qué analogías usa Santo Tomás para explicar esa derivación?
- ¿Cómo se explica, analógicamente a la Ley divina, lo que pertenece al contexto de la ley humana?

³⁴ *Ibidem*, 99, 5 *in c.*

³⁵ *Ibidem*, 95, 2 *in c.*

— ¿Bajo qué modalidad de derivación deben inscribirse los preceptos morales, judiciales y ceremoniales de la Ley Antigua?

A las primeras preguntas, nuestro autor responde en la continuación del texto que acabamos de citar:

Es necesario saber que algo puede derivarse de la ley natural de dos modos:

- como las conclusiones derivan de los principios;
- como determinaciones de ciertas nociones comunes.

El primer modo es semejante al del discurso científico, que saca conclusiones demostrativas de los principios.

El segundo se parece al del arte, que concretiza las formas generales en algo particular; como el arquitecto debe determinar la forma genérica de casa, en tal o cual modelo de casa.

Por lo tanto, algunas cosas se derivan de los principios universales de la ley natural por vía de *conclusiones*. Por ejemplo, el precepto "No se debe matar" puede derivarse como una conclusión del principio "No se debe hacer mal a nadie".

Otras cosas se derivan por vía de *determinación*. Por ejemplo, la ley natural prescribe que quien peca sea castigado. Pero que sea castigado con tal o cual pena, eso es una determinación de la ley natural.

Encontramos estos dos modos de derivación en las leyes humanas.

Los preceptos que se derivan del primer modo, están contenidos en la ley humana no sólo como prescriptos por esta ley, sino que además una parte de su fuerza obligatoria procede de la ley natural.

Los que se derivan del segundo modo, tienen sólo la fuerza que les da la ley natural.³⁶

Este largo pasaje del contexto de la ley humana nos presenta una doble modalidad para la derivación de los preceptos: a manera de conclusiones y por vía de determinación. Pero además nos permite establecer dos elementos importantes para responder a nuestras preguntas:

- 1^o La derivación por vía de conclusión puede compararse a la manera de proceder del silogismo especulativo en cualquier *ciencia*, mientras que la derivación por vía de determinación tiene su analogía en el silogismo práctico del *arte*.
- 2^a Mediante el ejemplo que ilustra la derivación por vía de conclusión, se nos permite relacionar los preceptos derivados de ese modo, con los preceptos del Decálogo. Y asimismo, las conclusiones son puestas en conexión con el deber moral, y las determinaciones con el deber legal. Dichos deberes —según hemos establecido en el párrafo anterior— se refieren, en el plano de la Ley divina, a los preceptos morales por una parte, y a los judiciales y ceremoniales, por otra.

Trataremos de constatar estos elementos, verificando su exactitud, delimitando o ampliando su verdadero alcance.

1. — Analogía con el proceder del "discurso" y el arte

El texto de I-II, 95, 2 nos brinda una analogía para comprender

³⁶ *Ibidem*.

mejor el modo como algo se deriva de la ley natural. Así nos presentó a las *conclusiones* deducidas de los principios, en relación con el silogismo especulativo que saca conclusiones demostrativas de los principios; y a las *determinaciones* de los principios universales, en relación con el silogismo práctico que concretiza en algo particular las formas generales (por ejemplo, en el arte).

La analogía nos ayudará a precisar el papel de los preceptos morales, ceremoniales y judiciales de la Ley Antigua.

Ante todo, digamos que cuando Santo Tomás habla de "ciencia", debemos entenderlo en el sentido medieval del término, evitando la trasposición a otro concepto, expresado en el lenguaje moderno con la misma palabra. Nosotros hemos traducido "ciencia" por "discurso", para impedir el equívoco.

Las *conclusiones* siguen la modalidad discursiva, que consiste en proceder de algo abstracto, para llegar a una conclusión también abstracta. Recordemos lo que dice nuestro autor:

En la inteligencia especulativa de los principios indemostrables conocidos naturalmente se deducen las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es naturalmente innato, sino obtenido por el raciocinio...³⁷

En el "discurso" de una ciencia, los principios primeros y universales son el origen de conclusiones demostrativas, obtenidas por el raciocinio, que participan del mismo carácter general, abstracto y especulativo³⁸. Por medio de un silogismo se obtiene una conclusión de conocimiento, que se refiere a *cosas necesarias*, o sea, del dominio de la razón especulativa.

De esa manera discursiva derivan los preceptos morales de los principios de la ley natural, manteniendo un carácter universal. Y es legítimo afirmar que derivan "per modum scientiæ".

Las determinaciones, en cambio, siguen una modalidad semejante a la del arte, que va de lo abstracto a lo concreto. ¿En qué consiste esta semejanza? Las determinaciones están en el dominio de la inteligencia práctica que se refiere a lo *contingente*, y no a lo necesario. Esa aplicación de los principios generales a formas particulares contingentes: a) si se refiere a las cosas materiales (obras); la realiza el arte; b) si se refiere a las acciones humanas, la *prudencia*. Veamos cómo lo aclara el Doctor Común:

El arte y la prudencia versan sobre lo contingente. Pero el arte sobre *las cosas a hacer* ("circa factibilia") que se realizan en la materia exterior, por ejemplo una casa, un cuchillo, etc.

La prudencia, en cambio, sobre *las acciones a realizar* ("circa agibilia") que están en el mismo agente.³⁹

³⁷ *Ibidem*, 91, § in c.

³⁸ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12 - I-II, 90, 1 ad 2.

³⁹ II-II, 47, 5 in c.

Si bien tanto el arte como la prudencia se refieren a lo contingente y a lo particular, hay entre ellos una *diferencia* expresada en estos dos verbos: "facere" y "agere". Santo Tomás la pone de relieve de la siguiente manera:

El arte es la recta ordenación de las cosas.

La prudencia es la recta ordenación de las acciones.

Hacer y *actuar* difieren en esto, como dice Aristóteles: la *obra* es un acto que "pasa" a la materia exterior, tal como edificar, cortar, etc.; la *acción* es un acto que "permanece" en el que actúa, tal como ver, querer, etc.⁴⁰

Lo fundamental en el arte es saber *cuál* es la obra que hace, y no *con qué voluntad* la hace. El arte realiza una obra aplicando ciertas normas generales y determinadas para la consecución de un objetivo particular, una casa por ejemplo. La acción que concluye en la obra está determinada de antemano, y no a través de la misma cosa singular. La prudencia, en cambio, dirige la acción siempre en base a *las circunstancias* particulares que cambian en cada acción humana; no tiene una regla universal que deba ser aplicada *tal cual* en todas o casi todas las acciones.

Hecha esta distinción, pasemos ahora a los preceptos. Cuando en el campo de las leyes hablamos de *determinaciones*, no nos estamos refiriendo a la aplicación de normas generales a las cosas materiales, sino a las acciones personales. Evidentemente la modalidad semejante al arte de que habla Santo Tomás es, en nuestro caso, *la modalidad de la prudencia* que dirige los actos humanos, y tiene relación con los preceptos⁴¹.

Los preceptos *ceremoniales* y *judiciales* de la *Ley mosaica*, en cuanto son determinaciones de los preceptos universales de *culto* y de *justicia*⁴², proceden con la modalidad de la prudencia. En efecto, la prudencia permite las realizaciones prácticas, temporales, mutables, de los deberes inmutables y universales.

2. - Derivación de los preceptos de la Ley Antigua

El texto de I-II, 95, 2, que venimos analizando, está íntimamente vinculado a lo que establecimos en el párrafo anterior. En efecto, primero dividimos los preceptos por su obligatoriedad: legal o moral; luego, aplicamos esa división a los preceptos de la Ley Antigua: los morales poseen un deber moral; los judiciales y ceremoniales, un deber legal.

Ahora, el texto que citamos presenta también

- a algunos preceptos con una obligación natural, que pueden tener también una obligación legal, y
- a otros preceptos con una obligación exclusivamente legal.

⁴⁰ I-II, 57, 4 in c.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 3,-4 - II-II, 47, 4 ad 2 - *Ibidem*, 5 in c.

⁴² Cfr. I-II, 99, 4 in c.

Los primeros derivan de la ley natural a manera de *conclusiones*; los otros, por vía de *determinación*.

En el plano de la ley humana hay una relación de los preceptos que tienen un deber moral, con el modo de derivación por vía de conclusión. Ahora bien, sabemos que en el plano de la Ley divina los preceptos morales obtienen su fuerza de la razón natural y pertenecen a la ley natural: son prescriptos por el Legislador divino como debidos naturalmente. Por lo tanto, nos parece adecuado aplicar analógicamente el modo de derivación de los preceptos debidos naturalmente, a los preceptos morales de la Ley Antigua.

De manera semejante, creemos posible relacionar la derivación por vía de determinación con los preceptos judiciales y ceremoniales, cuyo deber es legal.

Los ejemplos que usa Santo Tomás aclaran las afirmaciones del texto de I-II, 95, 2 sobre las conclusiones sacadas de los principios ⁴³.

El Aquinate presenta:

- como *conclusión natural* del principio "No hacer mal a nadie" el precepto "No matar", y
- como una *determinación positiva* la especificación de un castigo merecido.

El ejemplo señalado en primer lugar nos ubica en el contexto del Decálogo de la Ley mosaica, ya que "No matar" es uno de los preceptos de ese Código. Esta relación no es arbitraria.

En efecto, el mismo Doctor Común dirá que los preceptos del Decálogo son como conclusiones de los principios universales de la ley natural, que son los preceptos de amor a Dios y al prójimo:

Esos dos preceptos [de caridad] son los primeros y universales de la ley natural, evidentes a la razón humana, o bien por la naturaleza, o bien por la fe. Por eso, todos los preceptos del Decálogo se refieren a esos dos como conclusiones de principios generales.⁴⁴

El Decálogo se refiere así a los principios de amor a Dios y al prójimo ⁴⁵. Por eso, contiene preceptos, conclusiones: unos en orden a Dios, y otros en orden al prójimo, para realizar la intención de la Ley divina, que es la comunidad humana en Dios. Todo lo cual es indicado por el Aquinate:

Los preceptos de la Ley divina ordenan al hombre hacia una comunidad o república humana bajo Dios.

Para que alguien pueda convivir en alguna comunidad se requieren dos cosas:

- Primero, que tenga buenas relaciones con el jefe de la comunidad;
- Segundo, que el hombre esté bien ordenado a los demás compañeros y miembros de la comunidad.

⁴³ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12.

⁴⁴ I-II, 100, 3 ad 1.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 5 ad 1.

Por eso, conviene que en la Ley divina se den *primero* ciertos preceptos que ordenan al hombre hacia Dios, y *luego* otros preceptos que ordenen al hombre con los demás prójimos que conviven bajo Dios.⁴⁶

Podemos decir entonces que el Decálogo deriva del precepto del amor, como preceptos ordenados al doble fin de la Ley:

- El bien común y final, que es Dios: así hay preceptos del Decálogo en orden a Dios;
- El bien de la justicia y de la virtud: así hay preceptos del Decálogo en orden al prójimo⁴⁷.

Ese doble orden de los preceptos del Decálogo deriva de los principios de la ley natural por vía de conclusión. Ahora bien, para nuestro autor tanto los principios universalísimos de la ley natural como las conclusiones deducidas de esos principios son *preceptos morales*⁴⁸.

Los preceptos del Decálogo son, pues, preceptos morales derivados de la ley natural a manera de conclusiones, es decir, que pertenecen a la misma ley natural. Y para reafirmar el carácter natural de los preceptos morales, el Doctor Común repetirá muchas veces que los preceptos del Decálogo son como los principios primeros y universales de la Ley⁴⁹.

Los preceptos morales —sean principios o conclusiones— en cuanto pertenecen a la ley natural son *universales*: rigen siempre, para todos, y en todo lugar, aunque no los mande la ley positiva. Especialmente los preceptos negativos, que son más universales. Por eso, necesitan una *determinación* que permita aplicarlos a las situaciones *particulares* de la actividad humana. Así se expresa Santo Tomás:

Los preceptos de la ley natural son universales y necesitan determinación. Se determinan ya sea mediante la ley humana, ya sea mediante la Ley divina.

Y así como las mismas determinaciones que son hechas por la ley humana no son de la ley natural sino del derecho positivo; del mismo modo, las mismas determinaciones de los preceptos de la ley natural que son hechas por la Ley divina *se distinguen de los preceptos morales*, que pertenecen a la ley natural.

Dar culto a Dios es un acto de virtud y pertenece al precepto moral. Pero la *determinación* de este precepto, es decir que se dé culto con tales sacrificios y tales oblationes, pertenece a los preceptos ceremoniales.

Y por eso los *preceptos ceremoniales se distinguen de los morales*.⁵⁰

Los preceptos morales están en un plano general que prescinde de lo concreto. Los preceptos judiciales y ceremoniales, en cambio, determinan los principios o conclusiones generales de la ley natural a los casos particulares y específicos. Esa determinación origina un deber legal, cuyo sentido ya hemos explicado.

Dentro de los preceptos del Decálogo, el del sábado presenta la difi-

⁴⁶ *Ibidem*, in c.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 100, 5 ad 1.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 99, 2 ad 2.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 100, 5 ad 6 - II-II, 122, 1 in c. - 3 ad 4 - 4 in c. - 6 in c.

⁵⁰ I-II, 99, 3 ad 2.

cultad de ser moral y ceremonial *a la vez*. Santo Tomás soluciona la dificultad afirmando que el tercer mandamiento está en el Decálogo *en cuanto* precepto moral, es decir, en cuanto manda algo de manera general, permanente y absoluta:

El precepto del sábado, en cuanto prescribe que el hombre dedique algún tiempo a las cosas divinas, es *moral* [...] y pertenece al Decálogo.

Pero en cuanto prescribe la fijación de un tiempo *determinado* para el culto, es *ceremonial*.⁵¹

Nuestro autor sintetiza su opinión con suma nitidez en el contexto de los preceptos de la justicia II-II, 122:

El precepto de santificar el sábado, en su significado literal, es en parte *moral* y en parte *ceremonial*.

Moral, en cuanto manda que el hombre establezca algún tiempo de su vida para dedicarse a las cosas de Dios. Hay en el hombre una inclinación natural a dedicar algún tiempo a cualquier cosa necesaria: por ejemplo, al alimento corporal, al sueño, etc. Por lo tanto, también para el alimento espiritual, por el cual el alma humana se nutre en Dios, el hombre dedica algún tiempo *según el dictamen de la razón natural*. De ese modo, que haya un tiempo establecido para el culto, cae bajo precepto moral.

Pero en cuanto en este precepto *se determina un tiempo especial* como signo de creación del mundo, es ceremonial.

También es ceremonial en su significado *alegórico*, en cuanto fue figura del descanso de Cristo en el sepulcro, que tuvo lugar el séptimo día.

También en su significado *moral*, en cuanto significa el abandono de todo acto pecaminoso y el descanso del alma en Dios; y según esto, en cierta manera es un precepto general.

También es ceremonial en su significado *anagógico*, en cuanto prefigura el descanso gozoso de la posesión de Dios que habrá en la Patria celestial.

Por lo tanto, el precepto de santificar el sábado se pone entre los preceptos del Decálogo en cuanto es precepto moral: no en cuanto es ceremonial.⁵²

De manera detallada Santo Tomás expresa que lo mandado en el Decálogo es *moral*, en cuanto proviene del dictamen de la razón natural, que indica, como debido, agradecer cualquier beneficio⁵³. El deber de reconocer a Dios es evidente, o naturalmente o por la fe. Así se encuentra el sábado en el Decálogo. Por eso nuestro Doctor afirma:

Lo primero que existe en el dictamen de la razón, es que el hombre debe manifestar su agradecimiento por un beneficio u obsequio a quienes se lo otorgaron, si aún no lo hubiese hecho.

Hay dos a quienes nadie puede recompensar suficientemente sus beneficios: Dios y el padre carnal.⁵⁴

En este sentido, el precepto del sábado es una *conclusión* de este principio universalísimo: su razón es evidente. Y sigue siendo un precepto universal. Sin embargo, en cuanto está en el Decálogo contiene

⁵¹ *Ibidem*, 100, 3 ad 2, y cfr. *Quodl.*, II, q. 4, a. 8.

⁵² II-II, 122, 4 ad 1.

⁵³ Cfr. I-II, 100, 7 ad 1.

⁵⁴ *Ibidem*.

una nueva razón o nuevas razones (alegórica, tropológica, anagógica) que la determinan y lo hacen ceremonial. No es un precepto puramente moral⁵⁵. Consideremos lo que expresa el Aquinate:

Los preceptos puramente morales tienen una razón evidente: y por eso no era conveniente añadirles otra razón.

Pero a ciertos preceptos se le añade una [razón] *ceremonial*, o un [precepto] *determinativo* del precepto moral universal.

Así, por ejemplo, en el primer precepto, "No harás imágenes"; y en el tercer precepto se determina el día sábado.

Por eso, a esos dos convino asignarles una razón.⁵⁶

Así también el precepto del sábado es una *determinación* que particulariza el principio universal: adquiere un carácter histórico-temporal cuando se hace ceremonial.

Los preceptos morales de la Ley, que de alguna manera pueden ser reducidos al Decálogo⁵⁷, derivan de la ley natural a manera de conclusiones que mantienen el carácter inmutable de los principios universales⁵⁸, porque, como sabemos, su fuerza viene de la razón.

Los demás preceptos de la Ley —judiciales y ceremoniales— derivan de la ley natural a manera de determinaciones, o sea de aplicaciones de los principios a los casos particulares. Esa aplicación se hace por medio de una institución positiva, que en las cosas de Dios origina los preceptos ceremoniales, y en las relaciones humanas los preceptos judiciales. Tal institución determinativa es el principio que establece el valor de estos preceptos⁵⁹.

En síntesis: los preceptos morales, ceremoniales y judiciales pueden ser distinguidos también por su diferente manera de derivarse de la ley natural.

C) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU RACIONALIDAD; «MORALITAS EX OBIECTO ET CIRCUMSTANTIIS - EX FINE»

Hasta aquí hemos distinguido los preceptos de la Ley Antigua por su obligación y por su modo de derivación. Así establecimos que los preceptos morales: *a*) tienen un deber moral o natural, y *b*) derivan de la ley natural a manera de conclusiones; y los otros preceptos: *a*) tienen un deber legal o positivo, y *b*) derivan de la ley natural por vía de determinación.

Todavía podemos delimitar mejor estos preceptos, tratando de precisar cuál es su racionalidad. ¿De dónde sacan su carácter racional los preceptos morales, y los judiciales y ceremoniales?

Santo Tomás no ha tocado este tema en el tratado de la Ley, como

⁵⁵ Cfr. *Ad Heb.*, cap. 7, lect. 2.

⁵⁶ I-II, 100, 7 ad 2.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, 100, 3 in c. -11 in c.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 8 ad 3.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 104, 1 in c - 99, 4 in c.

hicieron otros contemporáneos ⁶⁰. Con todo, lo aplica directamente en una cuestión de los preceptos ceremoniales: I-II, 102, 1.

Vamos a estudiar entonces cuál es el fundamento racional de los diferentes preceptos, partiendo de la distinción que hace el Aquinate en el tratado de los actos humanos, para referirla luego analógicamente a los preceptos de la Ley Antigua.

1. — *La moralidad de los actos humanos*

Así como los seres son especificados por la forma, las acciones morales toman su especie de bondad o malicia, de integridad o carencia, a partir de su finalidad, o de su objeto. Santo Tomás dice:

Algunos actos exteriores pueden llamarse buenos o malos de dos maneras:

1º *Por su género y por las circunstancias* consideradas en ellos, por ejemplo, dar limosna —cumplidas las debidas circunstancias— es bueno.

2º Algo se denomina bueno o malo *por su ordenación al fin*; por ejemplo, dar limosna por vanagloria es malo.

Siendo el fin el objeto propio de la voluntad, es evidente que esta razón de bondad o malicia que tiene el acto exterior por su ordenación al fin, se encuentra antes en el acto de la voluntad, y de él se deriva al acto exterior.

Pero la bondad o malicia que tiene el acto exterior *en sí mismo* por su materia propia y sus circunstancias propias, no se deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. ⁶¹

Dejando de lado la bondad ontológica o genérica, el texto nos reseña sobre los otros tres tipos de moralidad: específica, circunstancial y del fin ⁶². La moralidad específica y la circunstancial provienen de la razón. La del fin, de la voluntad.

Para que un acto sea moralmente bueno, *el objeto* debe ser conforme a la razón. Y esto de dos maneras:

a) En sí mismo (“propter debitam materiam”);

b) Por algo extrínseco (“propter debitas circumstantias”).

Es decir, que en las otras afecciones morales hay una diferente razón de bondad objetiva. En efecto, algunos actos serán buenos porque *su objeto en sí mismo* es razonable, o sea conforme a la razón. Pero otros actos, indiferentes porque su objeto nada dice en orden a la razón, son buenos *por un motivo extrínseco*, al cual Santo Tomás llama “circunstancia”. En el primer caso, la moralidad objetiva es esencial, en el segundo es accidental.

El Doctor Común manifiesta así la conformidad a la razón por el objeto, que origina una moralidad esencial:

⁶⁰ ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica*, L. 3, p. 2, inq. 3, t. 1, q. 2, sol. I, 1-4; IV, 265, p. 387. Es anterior al año 1245. Cfr. V. DOUCET, O.F.M., *Prolegomena Summae fratris Alexandri*, p. LXXX.

⁶¹ I-II, 20, 1 in c., y cfr. *ibidem*, 2 in c.

⁶² Cfr. *ibidem*, 18, 4 in c.

Toda acción se especifica por su objeto.

La acción moral se especifica por el objeto *en relación a la razón*, que es el principio de los actos humanos.

Si el objeto del acto está en conformidad con la razón, el acto será *bueno en su especie*: por ejemplo, dar limosna al pobre.

Puede suceder que el objeto del acto no incluya nada relacionado con el orden de la razón; por ejemplo, levantar algo del suelo, ir al campo, etc. Estos actos son *indiferentes en su especie*.⁶³

Así, el objeto del acto en relación con la razón podrá estar en conformidad (u oposición) o en indiferencia. Por eso, además de esa bondad esencial, puede existir en el acto exterior otra moralidad accidental proveniente de algo extrínseco. Veamos cómo lo expresa Santo Tomás:

La plenitud de la bondad de la acción no consiste sólo en el objeto que la especifica. Esa plenitud se aumenta por ciertos accidentes añadidos, por ejemplo, las debidas circunstancias.

Esas circunstancias no son esenciales a la acción, sino accidentales. Pero si faltara alguna de éstas, la acción sería mala.⁶⁴

En resumidas cuentas, junto a una moralidad esencial originada en el objeto *en sí mismo conforme* a la razón, hay en las acciones humanas una moralidad accidental, originada en las circunstancias de un objeto *en sí mismo indiferente* a la razón, y que por esas circunstancias es hecho conforme a la razón.

Notemos entonces la distinción entre bondad natural y bondad moral. Un acto moralmente indiferente puede ser naturalmente bueno.⁶⁵

La moralidad está siempre en relación a la razón; se llaman precisamente *actos humanos* o morales los que proceden de la razón.⁶⁶ Esto quiere decir que tanto la moralidad esencial como la accidental se consideran en referencia a la razón. Unos actos serán morales por su misma naturaleza razonable. Otros lo serán por una circunstancia que los hace razonables. En este sentido dice Santo Tomás que:

La circunstancia específica como bueno o malo al acto moral, en cuanto mira a un orden racional *especial*.⁶⁷

Este orden racional "especial" es indudablemente el que brota de las circunstancias.

2. — *La racionalidad de los preceptos de la Ley*

Si ahora pasamos a considerar las tres categorías de preceptos de la Ley Antigua, nos encontramos con que Santo Tomás hace una aplicación directa a los preceptos de la doble moralidad, específica y circunstancial. En una frase muy concisa expresa su pensamiento:

⁶³ Cf. *ibidem*, 18, 8 in c.

⁶⁴ *Ibidem*, 3 in c, y cfr. *ibidem*, 11 in c — I-II, 7, 1 in c.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 18, 8 ad 2.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 5 in c.

⁶⁷ *Ibidem*, 11 in c.

Los preceptos morales son razonables *por su naturaleza*, como por ejemplo “No matarás”, “No robarás”. Pero los preceptos ceremoniales son razonables *por su ordenación a otra cosa*.⁶⁸

La expresión “ordenación a otra cosa” quiere significar

- que se ordenen a un fin debido, y
- que ese fin otorga racionalidad a los medios⁶⁹.

¿Cuál es el fin debido en los preceptos ceremoniales? Veamos cómo lo aclara el Doctor Común:

Las observancias de la Ley Antigua no son razonables en cuanto esas cosas no tenían racionalidad *por su naturaleza*: por ejemplo, que no se confeccionase una vestidura de lana con lino.

Sin embargo, podían ser razonables *por su ordenamiento a otra cosa*, en cuanto por esto se figuraba algo o se excluía algo...⁷⁰

Los preceptos morales tienen una racionalidad que brota de su naturaleza: son especificados por su relación objetiva con la razón. En este sentido, su moralidad es semejante a la de los actos humanos especificados por el objeto.

En cambio los preceptos ceremoniales (y judiciales) son razonables por otra cosa agregada. Antes de esas circunstancias, tales preceptos son indiferentes. Así dice Santo Tomás:

Los preceptos judiciales y ceremoniales tienen fuerza por la institución solamente: porque antes de ser instituidos era indiferente hacerlos de esta o de aquella manera.⁷¹

El Aquinate insinúa cuáles son esas circunstancias que dan racionalidad a los preceptos ceremoniales, al decir que por esa ordenación a otra cosa se figuraba o excluía algo. Ese *algo* (“aliud”) es una circunstancia de *tiempo*:

- a) Excluir algo en el *presente*: por ejemplo, evitar en los vestidos ciertas mezclas de tejidos que podían ser consideradas como imitación de la idolatría egipcia;
- b) Prefigurar alguna realidad *futura*.

De este modo, los preceptos ceremoniales tienen una finalidad eminentemente temporal: presente y futura. La circunstancia “tiempo” es lo que les otorga un carácter razonable, aunque por cierto accidental y no esencial.

Es lo que nuestro autor denomina “ratio litteralis” y “ratio figuralis”, retomando una antigua terminología. Consideremos el texto de Santo Tomás:

⁶⁸ *Ibidem*, 102, 1 ad 3.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, in c.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, ad 1, y cfr. *ibidem*, ad 2.

⁷¹ *Ibidem*, 100, 11 in c.

La razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin.

La finalidad de los preceptos ceremoniales es doble: se ordenaban:

1º) Al culto de Dios durante *aquel tiempo*, y

2º) A prefigurar al Mesías...

Así, pues, la racionalidad de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua puede ser considerada de dos maneras.

– Primero, en razón del culto de Dios que debía ser observado en aquel tiempo.

Estas razones son *literales*...

– Segundo, en razón de su ordenación a prefigurar al Mesías. Y así tenemos razones *figurales* y *místicas*.⁷²

Podemos decir, entonces, que los preceptos ceremoniales tienen una razonabilidad histórica, en comparación con los preceptos morales, cuya razonabilidad es universal.

RESUMEN

Para delimitar la noción formal de precepto ceremonial, hemos considerado en primer lugar su diferencia con los preceptos morales de la Ley Antigua. Para ello:

– Establecimos cómo la obligación de los ceremoniales brota de las palabras de una ley: su deber es legal, que exige el cumplimiento de la letra de la Ley. Para comprender mejor el deber moral, que obliga por la razón natural, nos sirvió la analogía con la virtud de la equidad moral o “*epieikeia*”, que pretende adecuar la actividad humana a la intención del legislador, es decir, al “*espíritu*” de su ley.

– Señalamos también cómo los preceptos ceremoniales derivan de la ley natural a manera de determinaciones positivas de los principios o conclusiones de dicha ley. Usamos aquí la analogía con la modalidad de la prudencia que va de lo abstracto para dirigir las acciones concretas, particulares y contingentes de los hombres. Para los preceptos morales, en cambio, nos pareció bien comparar su derivación de la ley natural con el silogismo especulativo en el discurso científico o raciocinio, que saca conclusiones de conocimiento, referentes a cosas generales y necesarias.

– Asimismo, nos pareció oportuno señalar la racionalidad o moralidad circunstancial de los preceptos ceremoniales, aprovechando la analogía con la moralidad de las acciones humanas. En efecto, las acciones morales toman su bondad, o por su fin, o por sus circunstancias (de la voluntad o de la razón). Los preceptos ceremoniales son morales por alguna circunstancia que los hace razonables o durante un tiempo o para una parte de la comunidad. Los morales, por el contrario, son— por su misma naturaleza— razonables.

⁷² *Ibidem*, 102, 2 in c.

II. – RACIONALIDAD DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

Hasta ahora hemos considerado la diferenciación de los preceptos ceremoniales con respecto a los demás preceptos de la ley. Así distinguimos los preceptos morales por un lado, y los ceremoniales y judiciales por otro, según su obligatoriedad: natural o legal. También expusimos el diferente modo de derivación con atinencia a los preceptos de la ley natural: “per modum conclusionis” y “per modum determinationis”. Por último, señalamos la distinta moralidad o racionalidad de los preceptos: “ex obiecto vel fine” o “ex circumstantiis”.

A esta altura, deseamos estudiar la racionalidad circunstancial de los preceptos ceremoniales. Como punto de partida tomamos los textos de I-II, 102,1, donde Santo Tomás manifiesta de qué manera los preceptos ceremoniales son razonables, partiendo del axioma de que la razón de una cosa se toma de su finalidad. Atendamos el desarrollo del texto:

Según Aristóteles, “el orden pertenece al sabio”. Por eso las cosas provenientes de la sabiduría divina deben ser ordenadas, como dice el Apóstol en *Rom.*, 13:1. Para que las cosas estén ordenadas se requieren dos condiciones:

- 1ª Que se ordenen a su debido fin, que es el principio de todo orden en las cosas prácticas. Así decimos que son desordenadas las cosas que
 - a) Suceden por casualidad sin la intervención de un fin;
 - b) o que no se hacen en serio, sino en broma.
- 2ª Que haya proporción entre el fin y lo que está ordenado a dicho fin [los medios]. De donde se sigue que “la razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin;...” como se afirma en el II libro de la *Física* [de Aristóteles].

Es evidente que los preceptos ceremoniales, al igual que los demás preceptos de la Ley, han sido instituidos por la Sabiduría divina (*Dt.*, 4, 6)... Por lo tanto, es necesario afirmar que los preceptos ceremoniales se ordenan a algún fin, del cual brotan también sus causas racionales.⁷³

La primera observación que debemos hacer es la importancia que adquiere en este pasaje la noción de *finalidad*. Santo Tomás se apoya en dos axiomas imperativos: “el fin es el principio de todo orden en las cosas prácticas”, y “la razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin”. Incluso la objeción tercera se basa en otro axioma: “La inteligibilidad de un precepto brota de su causa”.

Para Santo Tomás, pues, los preceptos ceremoniales tienen *por lo menos* algún fin. Esa finalidad es lo que los hace “razonables”: les da una “razón”.

Esta finalidad de los preceptos ceremoniales es especificada en las respuestas del artículo citado. El Doctor Común ha establecido que las acciones de los hombres se llaman morales, en cuanto proceden de la razón⁷⁴. Entonces aparece la objeción:

⁷³ *Ibidem*, 1 in c.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 100, 1 in c.

Si los preceptos ceremoniales tuvieran alguna razón, no se diferenciarían de los morales. Parece así que los preceptos ceremoniales no tienen ninguna causa, porque la razón del precepto se toma de alguna causa.⁷⁵

La respuesta a esta objeción nos permite mantener la afirmación de que los preceptos tienen *alguna* razón, pero precisando que esa racionalidad es diferente a la de los preceptos morales. Leamos el texto:

Los preceptos morales tienen causas racionales según su propia naturaleza, como "No matarás", "No robarás". Pero los preceptos ceremoniales tienen causas razonables por estar ordenados a otra cosa.⁷⁶

Por consiguiente, los preceptos ceremoniales no son razonables *en sí mismos*, como los morales, sino por su ordenación a algo (por ejemplo, algunos fines).

Las respuestas a las objeciones 1 y 2 insisten en que los preceptos ceremoniales tienen causas racionales "por su ordenación a otra cosa", pero carecen de ellas "en su misma naturaleza"⁷⁷.

Sin alejarnos del asunto de este artículo, Santo Tomás nos da la pauta que nos permite analizar este "ordo ad aliud". Veamos por ejemplo este pasaje:

Las observancias de la Ley Antigua carecen de razón, porque esos gestos ("facta") no tienen razón en su misma naturaleza: por ejemplo, que no se hiciesen vestidos con lana y lino mezclados. Sin embargo, podían tener razón por su ordenación a otra cosa, en cuanto mediante este precepto ("per hoc") se *prefiguraba algo* [futuro] o *se excluía alguna realidad* [presente]...⁷⁸

Lo mismo expresa cuando se refiere a la prohibición de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, diciendo que por ese precepto "se prefiguraba algo"⁷⁹.

Según los textos que hemos presentado, ese "ordo ad aliud" se nos manifiesta como doble. Es decir, que los preceptos ceremoniales pueden tener una doble razón:

- Ya sea por su ordenación a la *prefiguración* de algo o alguien;
- Ya sea también por su ordenación a la *exclusión* de algo o alguien.

Santo Tomás ha puesto así el fundamento del edificio que levantará en el segundo artículo de la I-II, 102, donde especificará con precisión esa doble finalidad del culto ceremonial.

Debemos considerar entonces el texto de I-II, 102, 2 que completa nuestros primeros datos:

La razón de las cosas referidas a un fin [medios] debe tomarse de ese mismo fin. Ahora bien, la finalidad de los preceptos ceremoniales es *doble*:

⁷⁵ *Ibidem*, 102, 1, obj. 3.

⁷⁶ *Ibidem*, ad 3.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, ad 1 et ad 2.

⁷⁸ *Ibidem*, ad 1.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, ad 2 - *etiam* I, 102, 1 ad 4.

- se ordenaban al culto de Dios durante aquel tiempo [de la Ley],
 - y a prefigurar al Mesías;
 como también las palabras de las protestas se referían al tiempo presente de modo que también fuesen dichas como prefiguración del [tiempo] futuro, según afirma Jerónimo sobre Oseas.

Por lo tanto, las razones de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se pueden considerar de dos maneras.

I. — De una manera, en razón del culto de Dios que debía tributarse en aquel tiempo. Estas razones son *literales*, sea que se refieran:

- a) A evitar la idolatría;
- b) O a recordar algunos beneficios de Dios;
- c) O a manifestar la excelencia divina;
- d) O también a indicar la disposición espiritual requerida en los que tributaban culto a Dios en ese tiempo.

II. — De otra manera, pueden asignárseles razones [a los preceptos ceremoniales] en cuanto se ordenan a la prefiguración del Mesías. Y así se tienen razones *figurales* y *místicas*, tomadas ya sea

- a) Del mismo Cristo y la Iglesia: lo cual pertenece al sentido *alegórico*;
- b) O de las costumbres del pueblo cristiano: lo cual pertenece al sentido *moral*;
- c) O del estado de la Gloria futura, en cuanto somos introducidos a ella por Cristo: lo cual pertenece al sentido *anagógico*.⁸⁰

Esta pasaje tan completo y preciso nos indica que, efectivamente, los preceptos ceremoniales tienen una doble finalidad, a la cual corresponde su doble racionalidad: *literal* (sentido histórico para el tiempo de la Ley) y *figural* (sentido histórico futuro: de la Iglesia militante y del estado celestial). Esta doble racionalidad literal y figurativa de los preceptos ceremoniales no es inventada por Santo Tomás, sino que proviene de la esencia misma de la revelación bíblica en el Antiguo Testamento. Así, en el argumento "sed contra" de este artículo (que es afirmativo) se retomaron los principios expuestos por extenso en la Primera Parte de la *Suma Teológica*⁸¹.

Siempre manteniéndonos en la consideración general de los preceptos ceremoniales, queremos dilucidar ahora a *qué se debe* que su racionalidad sea *doble*. Para comprenderlo será necesario tener presente la finalidad general de la Ley dada por Dios a un pueblo elegido por El. Porque la Ley Antigua se dirigió a Israel, un pueblo determinado y, por consiguiente, a las diferentes categorías de hombres que lo componían. Atendamos el argumento que con claridad nos presenta Santo Tomás:

Toda Ley se da a algún pueblo.

Ahora bien, en un pueblo hay *dos clases de hombres*:

- Algunos inclinados al mal, que necesitan ser *corregidos* por los preceptos de la Ley (95, 1).
- Y otros inclinados al bien.
 - a) Sea por su naturaleza;

⁸⁰ I-II, 102, 2 in c, y cfr. *etiam ibidem*, ad 2; 3 in c - 4 in c - 5 in c - 6 in c.

⁸¹ Cfr. I, 1, 10 in c. et ad 1.

- b) Sea por educación;
- c) Y más por la Gracia.

Estos tales deben ser *instruidos* por los preceptos de la Ley y *estimulados* a progresar en el bien.

Para estas dos clases de personas convenía que los preceptos de la Ley Antigua fuesen numerosos.

- Había en aquel pueblo hombres inclinados a la idolatría, y a éstos era necesario *retraerlos del culto idolátrico* e inducirlos al culto de Dios mediante los preceptos ceremoniales.

Y como las formas de la idolatría eran muchas, convenía:

- a) Instituir muchas cosas para reprimir las formas idolátricas;
- b) Y además imponerles muchas cargas de preceptos ceremoniales para que, agobiados por ellos, no se dedicasen a la idolatría.

- Para los inclinados al bien era también necesaria la multiplicidad de los preceptos ceremoniales:

- a) Ya sea para que mediante éstos *su mente se elevase a Dios* de muchas maneras y más asiduamente;
- b) Ya sea porque el Misterio de Cristo, *prefigurado por estos ceremoniales*, trajo al mundo muchos beneficios y había que considerar en dicho misterio muchas cosas, que convino prefigurar mediante los distintos ceremoniales.⁸²

Luego, podemos afirmar que hay en los preceptos ceremoniales un sentido literal que atañe más directamente a la categoría de hombres inclinados a la idolatría, tal como se rendía en el tiempo de la Ley Antigua. Pero, asimismo, hay un sentido figural, adecuado más bien a los inclinados a la virtud, para que considerasen "en figura" o a través de signos, la grandeza y la complejidad del Misterio de Cristo⁸³.

Es conveniente tratar de constatar aquí el papel que desempeña la figuralidad en los preceptos ceremoniales según Santo Tomás. El Doctor Común considera que estos preceptos son primariamente figurales. La objeción que se propone es ésta:

Parece propio de los preceptos ceremoniales ser instituidos para prefigurar algo. Si los preceptos judiciales fuesen también figurales, no se diferenciarían de los ceremoniales.⁸⁴

⁸² I-II, 101, 3 in c. Cfr. *etiam ibidem*, 92, 2 *passim* - 6 in c - 5 in c. Con respecto a este texto, notemos de paso que Santo Tomás en *Rom.*, cap. 5, lect. 6, y en otros textos (por ejemplo del *Comentario a las Sentencias*), pone como esquema de la categoría de hombre uno triple y no doble como en la *Suma Teológica*. El esquema tripartito de "duros, mediocres y perfectos", proviene quizás de la Glosa ordinaria de Walafredo Strabon (siglo IX). Sería interesante estudiar por qué Santo Tomás simplifica en la *Suma* dicho esquema.

La línea de textos del Aquinate que hemos citado, nos parece *más conforme y paralela al doble sentido de los preceptos ceremoniales* tal como vimos expuesto en la I-II, 102, 2 in c.

No obstante, hay otra línea de textos que al hacer la división de los hombres a quienes se da la Ley, prefieren considerarlas en base a la distinción "perfectos-imperfectos". Cf. I-II, 91, 5 *passim* - 99, 6 - 107, 1 and 2 (*Galat.*, cap. III, lect. 7).

⁸³ Ya veremos cómo el sentido figural puede referirse a la fe y al obrar de los cristianos.

⁸⁴ I-II, 104, 2, obj. 1.

La respuesta a esta dificultad sintetiza el argumento central de todo el artículo, *el cual reza como sigue*:

Un precepto puede ser figurativo de dos maneras:

- De una manera, *de suyo y de primera intención*, en cuanto instituido para prefigurar algo. De este modo, son figurativos los preceptos ceremoniales, pues fueron instituidos para prefigurar algo perteneciente al culto de Dios y al Misterio de Cristo.

En cambio, otros preceptos son figurales, no de suyo y primariamente, sino *consecuentemente*. De este modo son figurativos los preceptos judiciales de la Ley Antigua, porque fueron instituidos, no para prefigurar, sino para ordenar la vida de aquel pueblo con justicia y equidad.

Con todo, [los judiciales] figuraban algo consecuentemente: en cuanto toda la vida de ese pueblo regida por esos preceptos, era prefigurativa, de acuerdo con *I Co.*, 10 (:11): "Todo les sucedía en figura".⁸⁵

Resulta así que los preceptos judiciales *pueden* tener un sentido figurativo, pero sólo de manera accidental o secundaria, porque su institución primaria responde a una finalidad precisa, que es la ordenación social y comunitaria del pueblo elegido: los judiciales son figurativos de la historia.

Por el contrario, los preceptos ceremoniales ordenados a la actividad religiosa de ese pueblo, son "primo et per se" figurativos: los ceremoniales son figurativos del culto, es decir, son figurativos esencialmente en cuanto profesión de fe-en-espera. Y por eso tienen siempre una causa figural particular.

Así lo establece Santo Tomás en una distinción importante que es menester destacar. Lo afirma con estos términos:

Así como las leyes humanas tienen una *razón en general*, pero no con respecto a sus condiciones particulares, que dependen más bien del arbitrio de los legisladores; de la misma manera, *muchas* determinaciones particulares de las ceremonias de la Ley Antigua, no tienen causa literal [particular], sino *solamente figural*.

Sin embargo, consideradas *en general* [las ceremonias] tienen también causa literal.⁸⁶

Es la respuesta del Doctor Común a la objeción que señalaba que hay muchas cosas indiferentes en los preceptos ceremoniales, que da lo mismo hacerlas de una u otra manera, por ejemplo, ciertas circunstancias particulares. La conclusión, como se ve, está en dependencia del principio de que los preceptos ceremoniales son figurales "primo et per se": por eso son figurativos incluso en las particularidades o detalles del culto ceremonial.

Con todo, el mismo texto nos reseña simultáneamente sobre el sentido literal de los preceptos ceremoniales. Santo Tomás considera aquí que dichos preceptos *siempre tienen una razón literal general* o "universal". Y de manera análoga a lo que sucede con las leyes positivas

⁸⁵ *Ibidem*, in c.

⁸⁶ *Ibidem*, 102, 2 ad 3.

humanas, *muchos* preceptos de orden cultural carecen de razón circunstancial (literal) particular ⁸⁷.

Resumamos los datos que hasta aquí hemos conseguido:

- a) Los preceptos ceremoniales tienen *alguna razón*;
- b) Esa razón no es “*ex natura sua*”, sino “*ex ordine ad aliud*”;
- c) Ese “*ordo ad aliud*” es doble:
 - en cuanto intenta *excluir* del culto los elementos inaceptables;
 - y en cuanto desea *prefigurar* la prosecución histórica del misterio salvador.

Esa doble finalidad se manifiesta en un doble sentido de los ceremoniales: *literal* y *figural*. A su vez, esa doble razón o sentido (literal y figural) está motivada por la *doble categoría de hombres* a quienes se dirige la Ley Antigua.

- d) Los preceptos ceremoniales son *siempre figurales*, incluso en las determinaciones particulares del culto.

Además, *tienen siempre una razón literal*, si se los considera en general. Pero puede suceder que en sus determinaciones particulares *no siempre tengan sentido histórico o literal*.

A) SENTIDO FIGURAL ⁸⁸

Vamos ahora a considerar esa racionalidad de los preceptos ceremoniales, comenzando por el sentido figural, pues es evidente que para Santo Tomás los preceptos ceremoniales son “de suyo y de primera intención” figurativos del culto divino y del Misterio de Cristo ⁸⁹. Es la gran diferencia que hay entre los ceremoniales y los judiciales: unos son figura-

⁸⁷ Cfr. *ibidem*, 96, 1 et 6 *passim*.

⁸⁸ Aquí se podría plantear una cuestión de vocabulario. Al hablar del sentido espiritual de las ceremonias de la Ley Antigua en la I-II, 102, Santo Tomás emplea casi constantemente la expresión “*ratio figuralis*” o “*in figura*”, o “*figurabatur*”, o “*significatur*”. Una sola vez dice “*ratio spiritualis*” (6 ad 11), otra vez “*ratio figuralis et mystica*” (2 in c.), y también una vez “*causa figuralis sive mystica*” (3 in c.). En otras cuestiones de este tratado de la Ley Antigua habla de “*spiritualis intellectus*” (*ibidem*, 103, 4 ad 3), y de “*mystice*” (*ibidem*, 105, 2 ad 12).

El vocabulario referente al sentido literal es complejo y muy poco uniforme. En la mayoría de los pasajes de la q. 102 falta la mención expresa de la causa literal, o se dice escuetamente “*ratio*” o “*conueniens ratio*”. La especificación “*ratio litteralis*” aparece algunas veces (2 in c; ad 3; 4 ad 2; ad 3; ad 6; 5 in c; ad 2; ad 4; ad 10); “*causa litteralis*” (2 ad 1; ad 3; 3 in c; 4 ad 9). Nos encontramos también con expresiones únicas: “*ratio litteralis principalis*” (5 ad 10); “*ratio litteralis in communi, in speciali*” (4 ad 8); “*causa in communi*” (5 ad 10); “*ratio magis litteralis*” (4 ad 6); “*triplex ratio litteralis*” (6 ad 8) y “*ad litteram*” (6 ad 9).

Esta diversidad de vocabulario nos permite usar nuestra propia terminología para evitar equívocos.

⁸⁹ Cfr. I-II, 104, 2 in c.

tivos del culto a través de las etapas históricas, y otros, más bien de la vida del pueblo elegido ⁹⁰.

Para poder comprender el pensamiento de Santo Tomás, es conveniente saber que toda su concepción del culto se apoya en una determinada división de los estados de la historia humana. En efecto, en un pasaje del tratado de la Ley Nueva, resume su opinión de esta manera:

Como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*, hay tres estados de los hombres:

- El primero, el de la Ley Antigua;
- El segundo, el de la Ley Nueva;
- El tercer estado se realiza, no en esta vida, sino en la Patria.

Y así como el primer [estado] era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así también éste [el segundo] es figurativo e imperfecto respecto del estado de la Patria [el tercero]. Cuando llegue este estado, desaparecerá el estado presente, como se dice en *I Cor.*, 13: 12: "Ahora vemos como en un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara".⁹¹

Y dirá casi exactamente lo mismo en un texto del tratado de los sacramentos:

Como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*, el estado de la Ley Nueva es intermedio entre el estado de la Ley Antigua, cuyas figuras se realizan en la Ley Nueva, y el estado de la Gloria, en el cual se manifestará desnuda y perfectamente toda la verdad.⁹²

Estos tres estados de la humanidad nos permiten captar con claridad el esquema de figuración que Santo Tomás otorga a los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua. Para el Doctor Común, los preceptos ceremoniales son doblemente figurales:

- Figurativos del *culto de la Nueva Alianza*, o del segundo estado;
- Y también figurativos del *culto celestial*, o del tercer estado.

Atendamos al texto mismo de Santo Tomás:

Durante el tiempo de la Ley Antigua, ni la Verdad divina se había manifestado en sí misma, ni estaba libre el Camino para llegar a ella... Por eso, convenía que el culto exterior de la Ley Antigua fuese *figurativo no sólo de la futura Verdad que se revelará en la Patria, sino también figurativo de Cristo*, que es el camino que conduce a la Verdad de la Patria.⁹³

Aquí Santo Tomás presenta todo el *culto de la Ley Antigua* con la doble figuración: a) de la Verdad definitiva, y b) del Camino hacia ella. Pero donde el Doctor Común pone de relieve más sintéticamente la doble significación de los ritos de la Ley es en I-II, 103, 3 in c. Ahí se lee:

Todos los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se ordenaban al culto de Dios.

El culto exterior debe estar en armonía con el interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 102, 2 sed c. - 104, 2 ad 2.

⁹¹ *Ibidem*, 106, 4 ad 1.

⁹² III, 61, 4 ad 1.

⁹³ I-II, 101, 2 in c.

Luego, según la diversidad del culto interior debe variar el [culto] exterior.

Se puede distinguir un triple estado en el culto interior:

- El primero, en que se tiene fe y esperanza:
 - a) De los bienes celestiales;
 - b) Y de aquellos que nos introducen en estos bienes; pero de ambos [bienes] en cuanto futuros. Tal fue el estado de fe y esperanza durante la *Ley Antigua*.
- El segundo estado del culto interior es aquel en que tenemos fe y esperanza.
 - a) De los bienes celestiales como cosas futuras;
 - b) Pero de las cosas que nos introducen en aquellos bienes, como cosas presentes o pasadas.

Este es el estado de la *Ley Nueva*.

- El tercer estado es aquel en que unas y otras son ya presentes y nada de lo que se cree es ausente, ni se espera para el futuro.

Es el estado de los santos.

En este estado de los santos, nada habrá figurativo de cuanto pertenece al culto divino...

Por la misma razón,

- a) Las ceremonias del primer estado [la Ley Antigua] figurativo del segundo y del tercero, llegado el segundo estado [la Ley Nueva] debieron desaparecer;
- b) Y hubo que instituir otras ceremonias que correspondiesen al estado del culto divino durante ese tiempo [de la Ley Nueva] en que los bienes celestiales son futuros, pero los beneficios de Dios que nos introducen en el Cielo son presentes.⁹⁴

Así, pues, la figuración de los preceptos ceremoniales es doble: dichas ceremonias prefiguraban *al Mesías* venidero que inauguraría el estado de la Ley Nueva, y al mismo tiempo prefiguraban *el reino* futuro que consistirá en la visión celestial. Para Santo Tomás el culto de la Ley Antigua no es figurativo de manera accidental. Al contrario, nos atrevemos a decir que la figuración es esencial al estado histórico de la Ley Antigua *en cuanto al culto*, por lo menos para los inclinados al bien o los "perfectos".

Hemos querido citar ese largo pasaje de la cuestión 103, porque creemos que Santo Tomás fundamenta todo su análisis del culto antiguo, a partir del *último estado histórico*, es decir, a partir del estado definitivo de la visión beatífica. Esa visión es lo que da sentido a toda la historia de la salvación tal como la conocemos en su primer y segundo estados.

Podemos afirmar entonces que el sentido figural de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua es un sentido *histórico*. En efecto, dicho sentido no está desvinculado de las diversas etapas del plan divino. Santo Tomás comprenderá perfectamente la *unidad de ese plan*, y, por consiguiente, la unidad del culto de Dios a través de la historia. Bastará señalar dos textos que nos parecen sintetizar esta idea:

Nada impide que una cosa, sin ser absolutamente perfecta, lo sea *para un tiempo determinado*, como un niño se dice perfecto, no en absoluto, sino atendida su edad.

⁹⁴ *Ibidem*, 103, 3 in c.

De la misma manera, los preceptos que se imponen a los niños son sin duda perfectos atendida la edad de aquellos a quienes se dan, aunque no lo sean absolutamente.

Tales son los preceptos de la Ley. Así dice el Apóstol que "la Ley fue nuestro ayo para conducirnos a Cristo".⁹⁵

El otro texto reza:

"La Ley Antigua fue reprobada en la edad de la Gracia perfecta, no como mala, sino como débil e inútil para este tiempo."⁹⁶

Esta figuralidad de los preceptos ceremoniales de la Ley se inscribe en el contexto general de *los sentidos* de la Sagrada Escritura. Santo Tomás los ha presentado al comenzar la *Suma Teológica*:

Hay que recordar que el autor de la Escritura es Dios.

Ahora bien, está en el poder de Dios emplear para expresar alguna verdad *no sólo palabras*, lo que también puede hacer el hombre, *sino igualmente cosas*.

Por eso, si es común a todas las ciencias expresarse mediante palabras, esta ciencia tiene como propiedad que las cosas expresadas por las palabras signifiquen a su vez otra cosa.

- a) La primera significación, es decir, la que expresa realidades por medio de palabras, corresponde al primer sentido, que es el sentido *histórico o literal*;
- b) La otra significación, es decir, la que expresa *otras realidades* por medio de las palabras, se llama *sentido espiritual*. Este [sentido espiritual] se funda en el [sentido] literal y lo supone.

A su vez, el sentido espiritual se divide en tres sentidos distintos. En efecto, el Apóstol dice: "La Ley Antigua es una *figura de la Ley Nueva*"; Dionisio agrega en *Ecl. hier.*: "La Ley Nueva es una *figura* de la gloria futura"; en fin, en la Ley Nueva lo que ha sucedido en la Cabeza, son *signos* de lo que nosotros debemos hacer.

Cuando, pues, las realidades de la Ley Antigua significan las de la Ley Nueva, el sentido es *alegórico*.

Cuando las realidades sucedidas en Cristo o concernientes a las figuras de Cristo, son *signos* de lo que debemos hacer el sentido es *moral*.

En fin, en cuanto esas realidades son *signos* de la Gloria eterna, el sentido es *anagógico*...⁹⁷

Este texto tan escueto debe ser entendido a la luz de lo que Santo Tomás expresa en un pasaje que figura dentro de la serie de disputas quodlibetales. Nos servirá para poder comparar mejor la figuración de la Escritura y la del culto. Leámoslo:

⁹⁵ *Ibidem*, 98, 2 ad 1.

⁹⁶ *Ibidem*, ad 2.

⁹⁷ I, I, 10 in c. Con respecto a la división de los sentidos bíblicos, recordemos aquí que existen dos esquemas famosos.

El primero, basado en Orígenes y San Jerónimo, es tripartito: historia, moral o tropología, y mística o alegoría. Esta división aparecerá en Pedro Lombardo referida a tres categorías de hombres: "menores, mediocres y mayores". También la usa Santo Tomás "sentenciario".

El segundo esquema, proveniente de Casiano y retomado por San Beda y Rabano Mauro, es cuatripartito: letra, alegoría o sentido típico (diferente de la alegoría literal), tropología o sentido moral, y anagogía o sentido celestial.

Cf. HENRI DE LUBAC, S.J., *Exégese médiévale*, París, 1959-1963, tomo I, 2, p. 400; M.-D. MAILHIOT, O.P., *La pensée de Saint Thomas sur le sens spirituel* en "RT" 59 (1959), p. 638. Según este último autor, "Santo Tomás retiene exclusivamente la división cuatripartita".

La distinción de estos cuatro sentidos debe ser comprendida de este modo. Como se ha dicho, la Sagrada Escritura revela la verdad que contiene de dos maneras: mediante las palabras y mediante figuras de las realidades.

La manifestación hecha mediante las palabras, crea el *sentido histórico o literal*; por consiguiente, al sentido literal pertenece todo lo que se recibe rectamente de la misma significación de las palabras...

Pero el sentido espiritual [...] se capta o consiste en que algunas realidades son expresadas mediante figuras de otras cosas, pues las cosas visibles suelen ser figuras de las invisibles, como afirma Dionisio. De ahí proviene que este sentido, tomado de las figuras, se llame espiritual.

La verdad que la Sagrada Escritura enseña mediante figuras de las realidades, se ordena a dos [fines]: a *creer bien* y a *obrar bien*.

Si es para obrar bien, entonces es el sentido moral, que con otro nombre se denomina *tropológico*.

Pero si es para creer bien, hay que distinguir según el orden de las cosas creídas, como dice Dionisio en el c. 4 de *Cal. hierar.*, el estado de la Iglesia [militante] es intermedio entre el estado de la sinagoga y el estado de la Iglesia triunfante. Así, la Antigua Alianza fue figura de la Nueva; y la Antigua y la Nueva son figuras de los [bienes] celestiales.

Por consiguiente, el sentido espiritual, ordenado a creer bien, puede fundarse sobre el modo de figuración según el cual la Antigua Alianza prefigura a la Nueva: éste es el *sentido alegórico o típico*, según el cual los hechos sucedidos durante [el estado de] la Antigua Alianza se refieren a Cristo y a la Iglesia.

O bien, [el sentido espiritual] puede fundarse sobre el modo de figuración por el cual la Nueva y la Antigua [alianzas] juntas son signos de la Iglesia triunfante: éste es el *sentido anagógico*.⁹⁸

Aquí Santo Tomás aclara los sentidos de la Sagrada Escritura, distinguiendo los diversos estados históricos, en base a la *fe* y a la *acción humana*. La fe es manifestada a través del sentido alegórico, o bien a través del sentido anagógico. En cambio, la acción humana —que no debe ser necesariamente profesión de fe— se manifiesta mediante el sentido tropológico. Tanto el texto del *Quodlibeto*, como el de la *Suma*, nos han permitido comprender el alcance de los sentidos bíblicos. Santo Tomás aplica concretamente esos principios de su exégesis bíblica cuando se refiere a la figuración o literalidad de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua.

Tratemos de aplicar el contenido de estos textos a la figuración de los ceremoniales. Según el texto de I, 1, 10, para comprender el sentido figural hay que tener presente *tres elementos*:

- Las palabras,
- Las primeras realidades significadas por las palabras, y
- Las realidades ulteriores significadas por las primeras realidades.

⁹⁸ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 in c. Recordemos que la *Suma Teológica* está redactada entre 1266 y 1272. El *Quodlibeto VII*, según Grabmann, sería de 1265-1267. Pero Synave y Mandonnet lo fechan en 1256. Cf. A. WALTZ, o.p., *Thomas d'Aquin. Ecrits*, en "D.T.C.", XV, col. 640; P. MANDONNET et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste, Le Saulchoir-Kain*, 1921, p. xiv-xv. Otros lo consideran una cuestión disputada, cfr. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1950, 2ª ed., p. 242, nota 4.

El sentido literal se inscribe en el primer elemento —las palabras—, que son “fundamento” del sentido espiritual. Y éste, a su vez, se refiere a dos realidades:

- Una que ya es realidad, pero al mismo tiempo es signo: el estado de la Ley Nueva o de la Iglesia militante;
- Otra que es realidad definitiva, donde no hay nada figural: el estado del cielo o de la Iglesia triunfante.

Ser *figura* de algo consiste en ser la *expresión imperfecta* de una realidad futura. Santo Tomás dirá:

...para indicar la imperfección de las figuras de la Ley, fueron instituidas en el templo diversas figuras para significar a Cristo...⁹⁹

Por consiguiente, la razón *figural* de los preceptos ceremoniales brota de las mismas realidades, pero no de las palabras (aunque sean su fundamento). Al referirse a la figuralidad del culto de la Ley, el Doctor Común utiliza y aplica los principios y el esquema de la figuralidad bíblica general, que hemos querido recordar. Por eso afirmará en la I-II, 102, que:

...[los preceptos ceremoniales] en cuanto se ordenan a la prefiguración del Mesías tienen razones figurales y místicas, tomadas ya sea

- Del mismo Cristo y la Iglesia: lo cual pertenece al sentido *alegórico*;
- O bien de las costumbres del pueblo cristiano: cual pertenece al sentido *moral*;
- O bien del estado de la Gloria futura, en cuanto somos introducidos a ella por Cristo: lo cual pertenece al sentido *anagógico*.¹⁰⁰

Ahora estamos en condiciones de verificar, en general, si estos principios establecidos por Santo Tomás están de alguna manera aplicados a la materia de los preceptos ceremoniales, tal como ha sido vista en el segundo capítulo: sacrificios, cosas sagradas, sacramentos y observancias de la Ley Antigua. Tal verificación nos hará tener una idea acerca de los sentidos que prevalecen en la exégesis del Doctor Común.

Antes de entrar en algunos detalles, queremos exponer una ley de hermenéutica tomista no perteneciente a la *Suma Teológica*, pero contemporánea, que restringe mucho el uso de divisiones artificiales en la búsqueda de los sentidos de la Escritura. Esta ley puede aplicarse analógicamente en el estudio de las razones de los preceptos ceremoniales. Santo Tomás no intenta buscar, a una expresión o a un hecho, todos y cada uno de los sentidos expuestos en el esquema general. La razón está dada en el siguiente pasaje del *Quodlibeto*, VII:

Los cuatro sentidos se atribuyen a la Escritura, no de tal manera que se deba dar de todos los pasajes una exposición cuádruple, sino a veces cuatro, a veces tres, a veces dos, y a veces uno solo.

En efecto, en la Sagrada Escritura sucede, sobre todo, que lo que debe seguir en

⁹⁹ I-II, 102, 4 ad 6.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 102, 2 in c.

el orden del tiempo ("posteriora") esté significado por *lo que le precede* ("ex prioribus"). Por lo tanto, a veces en la Sagrada Escritura, lo que se dice en *el sentido literal de lo pasado* ("de priori") *puede exponerse en el sentido espiritual de lo futuro* ("de posterioribus"); pero no viceversa.

Entre todas las cosas que se narran en la Sagrada Escritura:

- Las primeras pertenecen a la Antigua Alianza. Por lo tanto, puede exponerse según los cuatro sentidos indicados lo que según el sentido literal se refiere a los hechos del Antiguo Testamento.
- En segundo lugar, están las cosas que pertenecen al Estado de la Iglesia actual. Entre estas cosas vienen ante todo las que conciernen a la Cabeza, y luego las que se refieren a los miembros [los cristianos]. Porque el cuerpo verdadero de Cristo y lo que en él se realizó, *son figuras del cuerpo místico de Cristo* y de lo que en él se hace; de modo que debemos regir nuestra vida con el ejemplo del mismo Cristo.
- Además, en Cristo se nos prefiguró la Gloria futura.

De todo esto resulta que

I) Lo que según el sentido literal se dice *de Cristo* [nuestra] cabeza, puede interpretarse:

- a) *O bien alegóricamente*, refiriéndolo al cuerpo místico;
- b) *O bien moralmente*, refiriéndolo a nuestros actos que deben seguir su ejemplo;
- c) *O bien anagóricamente*, cuando en Cristo se nos muestra el Camino de la Gloria.

II) En cambio, lo que según el sentido literal se dice *de la Iglesia*, no puede interpretarse alegóricamente, excepto interpretar [así] las cosas de la Iglesia primitiva con respecto a la Iglesia actual. Con todo, pueden interpretarse moral y anagóricamente.

III) Por otra parte, lo que según el sentido literal se dice *de la conducta moral*, se suele interpretar sólo alegóricamente.

IV) En fin, lo que según el sentido literal se dice *del estado de la Gloria*, no se interpreta en ningún sentido, porque no es figura de otra realidad, sino más bien todas las otras [realidades] la prefiguran.¹⁰¹

I. - SENTIDO ALEGÓRICO

Vamos a considerar ahora el primero de los tres sentidos espirituales, o sea el sentido alegórico.

a) Alegoría literal

Ante todo notaremos cómo Santo Tomás quiere diferenciar el sentido alegórico de lo que se podría llamar la "alegoría literal". En efecto, respondiendo a la primera objeción de I-II, 102, 2 dice:

Así como el sentido de la expresión metafórica en la Escritura es literal, porque las palabras se profieren para expresar ese sentido; del mismo modo, los sentidos de las ceremonias de la Ley que fueron instituidas para conmemorar los beneficios de Dios, o también [los sentidos] de otras cosas pertenecientes a ese estado [de la Ley Antigua], no trascienden el orden de las causas literales.

¹⁰¹ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 ad 5. Para los textos del *Quodlibeto* hemos utilizado la edición 8ª de Marietti: S. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici *Questiones quodlibetales*. Cura et studio P. FR. RAYMUNDI SPIAZZI, o.p., Turin (1949), pp. 147-148. El texto latino presentado por el P. Spiazzi se apoya especialmente en la edición de Parma 1852-72. Cf. *IDEM, op. cit.*, p. xix. En nuestra traducción hemos interpretado la puntuación como nos parecía más conforme al pensamiento de Santo Tomás.

Por consiguiente, señalar la causa de la celebración pascual como signo de la liberación de Egipto, y [la causa] de la circuncisión como signo de la alianza que Dios hizo con Abraham, pertenece a la causa literal.¹⁰²

Esta respuesta es importante porque al ampliar el campo del sentido literal, lo distingue netamente del figural. En efecto, el sentido literal puede ser doble:

- *Propio*, cuando las palabras son signos propios;
- *Metafórico*, cuando las palabras son signos figurados. Este sentido literal metafórico es lo que llamamos “alegoría literal”.

b) Alegoría espiritual

En cambio, la *alegoría del sentido espiritual* está tomada de la misma revelación bíblica del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, consideremos este texto donde Santo Tomás encuentra la “ratio figuralis” alegórica, mediante una compulsa de la revelación neotestamentaria:

La razón figurativa de todas estas cosas [los elementos contenidos en el Tabernáculo] puede tomarse de la relación del Tabernáculo con Cristo, prefigurado en ellas.

Conviene advertir que para indicar la imperfección de las figuras de la Ley fueron instituidos en el Templo diversas figuras para significar a Cristo.

- El mismo estaba representado por el *propiciatorio*; porque “El es la víctima de propiciación por nuestros pecados” según *I Ju*, 2 (:2).
- Y era adecuado que el propiciatorio fuese llevado por *querubines*; pues está escrito de él “que todos los ángeles lo adoren”, según *Heb*, 1 (:6).
- Estaba también representado por *el arca*; pues así como el arca está construida de madera de acacia, así el cuerpo de Cristo estaba compuesto de miembros purísimos.
- [El arca] era dorada, porque Cristo estuvo lleno de sabiduría y caridad, simbolizadas en el oro.
- Dentro del arca se guardaba *la urna de oro*, o sea el alma santa [de Cristo], que contenía el *maná*, es decir, “toda la plenitud de la divinidad” (*Col*, 2:9).
- También en el arca estaba *la vara*, es decir, el poder sacerdotal: porque Cristo “fue hecho sacerdote para siempre” (*Heb*., 6:20).
- Y también [estaban] las *Tablas de la Alianza*, para significar que Cristo es el dador de la Ley.
- El mismo Cristo está representado por *el candelabro*, pues él dijo: “Yo soy la luz del mundo” (*Ju*, 8:12)
- Y por los siete brazos [del candelabro se significan] los siete dones del Espíritu Santo.
- También está representado por *la mesa*, porque El es el alimento espiritual, según *Ju*, 6 (:41, 51), “Yo soy el pan vivo...”.¹⁰³

Este pasaje nos parece expresar acertadamente una de las formas como Santo Tomás busca el sentido alegórico. Es posiblemente la forma más importante, porque aquí el sentido figural proviene de la misma palabra de Dios.

¹⁰² I-II, 102, 2 ad I.

¹⁰³ *Ibidem*, 4 ad 6.

c) *Alegoría espiritual de detalles*

Este sentido alegórico es obtenido también hasta en los detalles más mínimos. Para lograrlo, el Doctor Común usa un tipo de simbolismo basado en la analogía metafórica, cuyo ejemplo más claro nos parece ser la razón figural del sacrificio "pro peccato", en el cual se inmolaba una vaca roja. Atendamos al texto:

La razón figurativa de este sacrificio ["pro peccato"] era la siguiente:

- La vaca roja era signo de Cristo, por la flaqueza de la humanidad asumida, designada por el sexo femenino.
- El color de la vaca era signo de la sangre de la pasión.
- La vaca roja era de edad madura, pues todas las obras de Cristo son perfectas.
- No tenía defecto ni llevó yugo, pues [Cristo] no llevó el yugo del pecado.
- Debía ser llevada ante Moisés, porque [Cristo] fue acusado de transgredir la ley mosaica violando el sábado.
- Debía ser entregada al sacerdote Eleazar, porque Cristo debía morir entregado a los sacerdotes.
- Era inmolada fuera del campamento, porque Cristo "padeció fuera de la puerta" (*Heb*, 13:12)...¹⁰⁴

No pretendemos hacer aquí una encuesta exhaustiva del sentido alegórico en los preceptos ceremoniales de Israel. Con todo, nos parece que es éste el sentido buscado con mayor ahinco por Santo Tomás ¹⁰⁵.

2. - SENTIDO ANAGÓGICO

El otro sentido figural ordenado a la fe ¹⁰⁶ es el *anagógico*, referente al estado de la gloria celestial y a la visión de Dios. Santo Tomás lo ha incluido en su esquema de los sentidos de los preceptos ceremoniales y ya lo hemos presentado en comparación a los sentidos de la Biblia. Pero es menester decir que su aplicación concreta es bastante rara: Santo Tomás se muestra parco al hablar del sentido anagógico de las ceremonias.

Una objeción señala que, dado que el estado de la Ley Antigua fue cambiado por Cristo, no debió desaparecer el Tabernáculo (que era de esa Ley) ni ser cambiado por un Templo fijo. La razón figurativa que da Santo Tomás destaca que el Tabernáculo y el Templo fueron signos o figuras de un doble estado:

El Tabernáculo, que era transportable, era signo de la vida presente. El Templo, en cambio, que era fijo y estable, era signo del estado de vida futura que es completamente inmutable.¹⁰⁷

Cuando habla del sentido de las fiestas expresa:

La fiesta de la Asamblea o de las Colectas era figura de la Asamblea de los santos en el Reino de los cielos, por lo cual se llama "la fiesta santísima".¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 5.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, 101, 4 ad 1 - 102 3 in c - ad 1 - ad 2 - ad 5 - ad 8 - ad 12 - ad 13 - 4 ad 1 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 8 - ad 9 - 6 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 9.

¹⁰⁶ Cfr. *Quodl. VII*, q. 6, a. 2, in c.

¹⁰⁷ I-II, 102, 4 ad 2.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 102, 4 ad 10.

Y la razón figurar de los sacrificios "pro peccatis" trae esta frase sugestiva:

La sangre del becerro y del macho cabrío era introducida por el Sumo Pontífice en el "Santo de los Santos", para significar que por la pasión de Cristo queda abierta para nosotros la entrada al Reino de los cielos.¹⁰⁹

Los pasajes citados nos hablan del sentido anagógico. Sin embargo, retengamos especialmente un pasaje que determina mejor el alcance de ese sentido. Es el que se refiere al sentido espiritual del "sancta sanctorum" o tabernáculo interior del templo de Jerusalén:

El tabernáculo interior llamado "Santo de los Santos" era un signo

– O bien de la Gloria celestial,

– O bien del estado espiritual de la Nueva Ley que es un cierto comienzo ("inchoatio") de la Gloria futura en que somos introducidos por Cristo.¹¹⁰

Aquí se nos presenta una realidad del Antiguo Testamento referida a la fe, ya sea mediante el sentido *anagógico* que toma a esa realidad como signo del estado celestial definitivo, ya sea *también* mediante el sentido *alegórico* que considera a esa realidad antigua como signo del estado espiritual del Nuevo Testamento que es ya un cierto comienzo anticipado ("inchoatio") del estado de la gloria futura. El texto ha servido para sintetizar de qué manera una realidad de la Ley Antigua puede interpretarse en los dos sentidos figurales referentes a las cosas de la fe.

Hemos citado algunos pocos ejemplos en los que el Doctor Común utiliza el sentido anagógico o escatológico, manifestando de ese modo que existe la prefiguración de la vida celestial en los preceptos ceremoniales de la Ley.

Con todo, podría pensarse que el Aquinate, al buscar el sentido anagógico de las ceremonias, no quiere penetrar de lleno en los detalles de la realidad celestial, conocida imperfectamente en nuestro estado de vida presente.

3. – SENTIDO TROPOLÓGICO¹¹¹

Analizados ya someramente los sentidos alegórico y escatológico que a través de los preceptos ceremoniales sirven como *profesión de fe*, podemos pasar ahora al sentido moral o tropológico, que a través de tales preceptos sirve como *ejemplo para la vida*.

Recordemos brevemente los principios:

Cuando las realidades sucedidas en Cristo, o concernientes a las figuras de Cristo, son *signos de lo que debemos hacer*, el sentido es moral.¹¹²

La verdad que enseña la Sagrada Escritura mediante figuras de las realidades... si se ordena a *obrar bien*, pertenece al *sentido moral*, llamado también tropológico.¹¹³

¹⁰⁹ *Ibidem*, 5 ad 6.

¹¹⁰ *Ibidem*, 4 ad 4.

¹¹¹ Cf. LUBAC, *Exégese médiévale*, Paris, 1959–1963, tomo I, 2, p. 549–620.

¹¹² I, 1, 10 in c.

¹¹³ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 in c.

...lo que según el sentido literal se dice de Cristo [...] puede interpretarse [...] *moralmente* ("moraliter") refiriéndose a *nuestros actos que deben ser conformes a su ejemplo*.¹¹⁴

[Los preceptos ceremoniales] tienen razones figurales... tomadas... de las costumbres del pueblo cristiano: lo cual pertenece al *sentido moral*.¹¹⁵

Es evidente, pues, que la tropología no pertenece al orden de lo que se cree, sino en cambio al orden de la acción humana. Es el sentido de las costumbres cristianas en cuanto morales, pero no necesariamente culturales. Por consiguiente, *tropología* es toda realidad ordenada a servir de modelo o de ejemplo a los cristianos. A través de este tercer sentido espiritual, *se figura la vida* de los cristianos y no las realidades de su fe. La tropología nos presenta así *signos de nuestras acciones* ("signa eorum quæ nos agere debemus").

En la cuestión 102, Santo Tomás incorpora a su exposición del sentido figurado una catequesis o enseñanza para la fe y el obrar. Así no resulta fácil discernir las tropologías propiamente tales, de dichas catequesis.

Para nuestro propósito, bástenos decir que así como el sentido anagógico aparecía vinculado al alegórico, del mismo modo sucede con el sentido tropológico. Por ejemplo, para explicar la prohibición de *Ex.*, 23: 19 Santo Tomás nos da dos sentidos relacionados con una partícula disyuntiva: "vel".

La razón figurativa de esta prohibición ["No cocerás al cabrito en la leche de su madre"] es que el cabrito prefiguraba a Cristo, que es cabrito por "la semejanza de la carne del pecado" (*Rom.*, 8:3), y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de su madre, esto es, durante su infancia.

O también significa que el cabrito es el pecador, que no ha de ser cocido en la leche de su madre, es decir, que no ha de ser tratado con halagos.¹¹⁶

El mismo procedimiento usa el Doctor Común cuando da la razón figurada de la impureza de los frutos primeros:

La razón figurativa era ésta: que después de los tres estados de la Ley [uno de Abraham hasta David, otro de David hasta el destierro de Babilonia, el tercero hasta Cristo] debía ser ofrecido a Dios el Mesías, que es el fruto de la Ley.

O también que las primeras obras nuestras deben ser miradas como sospechosas por su imperfección.¹¹⁷

Hay varios otros textos de esta cuestión que pueden ser incluidos dentro del sentido tropológico, especialmente en el artículo sexto, referente a las "observaciones" de la Ley, es decir, ciertas ceremonias distintivas que hacen a los israelitas un pueblo "elegido" por Dios.¹¹⁸

¹¹⁴ *Ibidem*, ad 5.

¹¹⁵ I-II, 102, 2 in c.

¹¹⁶ *Ibidem*, 102, 6 ad 4.

¹¹⁷ *Ibidem*, ad 5.

¹¹⁸ Cfr. I-II, 102, 4 ad 8 - 5 ad 8/9 - 6 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - ad 11. Notar cómo las tropologías se encuentran sobre todo en el artículo que trata de las "observancias" ceremoniales.

Nos parece conveniente concluir este aspecto del sentido figural, citando un breve pasaje del *Quodlibeto*, VII, que confirma lo dicho:

El sentido moral no es todo sentido que instruya sobre las costumbres, sino el que instruye a las costumbres por la semejanza ("ex similitudine") de algunas realidades sucedidas.

De este modo, el sentido moral es parte del espiritual, de tal manera que no es lo mismo sentido moral y literal.¹¹⁹

Este texto nos permite afirmar —antes de nuestro desarrollo acerca del sentido literal de los ceremoniales— que el sentido moral o tropológico no debe ser confundido con la moralidad que brota de la "littera" bíblica, pues ésta instruye más bien sobre la actitud moral general hacia el culto de Dios.

B) SENTIDO LITERAL

Hemos dicho con Santo Tomás que los preceptos constitucionales son primariamente figurales, y por eso lo son hasta en sus determinaciones particulares. Afirmamos también que esos preceptos tienen *en general* una razón literal o histórica, que corresponde a su primer significado. Pero muchas ceremonias particulares de la Ley Antigua, según el Aquinate, no poseen una razón literal especial¹²⁰.

Nos interesa comprobar de qué manera el Doctor Común ha aplicado estos principios. Al referirnos al sentido figural de los preceptos ceremoniales, tomamos como punto de partida la exposición de I-II, 102, 2, que concuerda con el texto de I, 1, 10 sobre la figuración bíblica. Ahora procederemos de modo semejante. Analizaremos la "ratio literalis" en base a la q. 102, donde Santo Tomás manifestó la racionalidad del culto de Dios en la Ley Antigua, otorgándonos esta visión general:

[Los preceptos ceremoniales] tienen *razones literales*: ya sea que se refieran:

- a) A evitar la idolatría;
- b) O recordar algunos beneficios de Dios;
- c) O a manifestar la excelencia divina;
- d) O también a indicar la disposición espiritual requerida en los que tributaban culto a Dios en ese tiempo.¹²¹

Ante todo, observemos que hay aquí un intento de explicitar la razón literal de los preceptos ceremoniales, que no encontramos en los pasajes de la *Suma Teológica* referentes a la letra bíblica. Trataremos de establecer si las razones literales presentadas por Santo Tomás en este texto están solamente yuxtapuestas, o bien constataremos en los cuatro restantes artículos de esta cuestión, si las cuatro razones literales aducidas por el Doctor Común responden a un cierto orden.

¹¹⁹ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 ad 3.

¹²⁰ *Cfr.* I-II, 102, 2 ad 3.

¹²¹ *Ibidem*, in c.

En primer lugar, al hablar de los sacrificios Santo Tomás dice:

Las ceremonias de la Ley Antigua tienen dos causas, a saber:

- Una *literal*, según la cual se ordenaban al culto de Dios;
- Y otra *figurativa* o *mística*, en orden a figurar a Cristo.

Por una y otra parte se pueden asignar las causas convenientes a las ceremonias que afectan a los sacrificios.

I. En cuanto ordenados al culto de Dios, la causa de los sacrificios era doble:

- a) La primera mira a los sacrificios como expresión de la *elevación de la mente a Dios* que el oferente avivaba con el mismo sacrificio. [...] mediante las oblationes y sacrificios profesaba el hombre que Dios era el primer principio de la creación de las cosas y el fin último a quien había que referirlas;
- b) Y porque pertenece a la recta ordenación de la mente a Dios que la mente humana no reconozca otro primer autor de las cosas fuera de Dios, ni ponga en otro alguno su fin, por eso en la Ley se prohibía ofrecer sacrificio a otro que a Dios...

De ahí puede señalarse *otra causa* a los sacrificios, a saber, que por ellos *se retraían los hombres de sacrificar a los ídolos*. Por eso, los preceptos sobre los sacrificios fueron dados al pueblo recién *después* que mostró su propensión a la idolatría adorando el becerro fundido...

II. ...Todos los sacrificios de la Ley Antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio [de Cristo], como lo perfecto por lo imperfecto...¹²²

Las respuestas a las objeciones primera y segunda repiten, sinteti-zándolo, este argumento: los sacrificios se ofrecían para excluir la idolatría o para expresar la debida ordenación de la mente humana a Dios¹²³. Notemos que en el argumento transcrito Santo Tomás retoma lo que ha expresado en el artículo 2º de la q. 102, o sea, que los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua tienen una razón doble, literal y figural; pero especifica que la *razón literal de los sacrificios* es también doble:

- En cuanto mediante los sacrificios se profesa la fe en Dios como creador y último fin, la razón literal de los preceptos referentes a los sacrificios es la ordenación de la mente a Dios;
- Y en cuanto por medio de los sacrificios se expresa la fe en un Dios único, entonces la razón literal de esos preceptos es la exclusión de la idolatría y del politeísmo.

En este artículo tercero encontramos, pues, dos de las cuatro razones literales señaladas en I-II, 102, 2: la exclusión de la idolatría¹²⁴ y la disposición espiritual hacia Dios¹²⁵.

¹²² *Ibidem*, 102, 3 in c.

¹²³ *Ibidem*, ad 1.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, 3 ad 1 - ad 2 - ad 6 - ad 8 - ad 14.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*, 3 ad 1 - ad 2 - ad 6.

Cuando expone las causas de las "cosas sagradas" ("sacra"), Santo Tomás escribe:

I. Todo el culto de Dios exterior se ordena principalmente a *despertar en los hombres la reverencia hacia Dios*.

Pues el afecto de los hombres aprecia menos las cosas comunes, que no se distinguen de las demás, y en cambio tiene en mayor respeto y reverencia las que, por alguna excelencia, se distinguen de las otras. Por esto surgió la costumbre que los reyes y príncipes, que deben ser reverenciados por los súbditos, vistiesen vestidos más preciosos y habitasen moradas más amplias y suntuosas.

Por esta misma razón, fue conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales, y un especial tabernáculo, especiales vasos y ministros especiales, para inducir a los hombres a *mayor reverencia de Dios*.

II. Asimismo fue instituido el estado de la Ley Antigua para figurar el Misterio de Cristo...¹²⁶

En este pasaje encontramos con preferencia una de las cuatro razones literales de 102: la manifestación de la excelencia divina. Esta razón es confirmada por las soluciones octava y novena¹²⁷. Sin embargo, a través de estas respuestas a las objeciones hallamos también las otras razones: la exclusión de la idolatría¹²⁸, el recuerdo de algunos beneficios (especialmente por la celebración de ciertas y determinadas fiestas)¹²⁹ y la disposición espiritual para los cultores de ese tiempo¹³⁰.

El artículo quinto, dedicado a los "sacramentos" de la Ley Antigua, establece en su argumento central:

Se llaman *sacramentos* aquellos ritos ordenados a la santificación de los adoradores de Dios, mediante los cuales se consagraban de algún modo al culto divino.

El culto de Dios pertenece *en general* a todo el pueblo, pero de un modo *especial* a los sacerdotes y levitas, que eran los servidores del culto de Dios.

Por eso, de los sacramentos de la Ley Antigua algunos pertenecían *en común* a todo el pueblo, y otros *en especial* a los ministros.

Para unos y otros se necesitaban tres cosas.

- Lo primero, el *rito de iniciación* ("institutio") que les pusiera en estado de dar culto a Dios. El rito común a todos era la circuncisión, sin la cual nadie era admitido a las ceremonias de la Ley; para los sacerdotes era la consagración sacerdotal.
- En segundo lugar, se requería *el uso* de las cosas del culto divino. Para el pueblo era la comida del cordero pascual, a la cual no se admitía a ningún incircunciso, como se ve por *Ex*, 12 (: 43 ss.); para los sacerdotes era la oblación de las víctimas y la comida de los panes de proposición, y de las otras cosas reservadas a los sacerdotes.
- En tercer lugar, se exigía *la remoción* de los impedimentos para el culto de Dios, es decir, de las impurezas. Para el pueblo había purificaciones de las impurezas exteriores y expiaciones de los pecados; para los sacerdotes y levitas había abluciones de pies y manos, y la rasura del pelo.

¹²⁶ *Ibidem*, 4 in c.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, 102, 4 ad 8 - ad 9.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 10.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 10 ("ratio festorum").

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, ad 2 - ad 6.

Todas estas cosas tenían causas razonables:

- a) *Literales*, si se ordenaban al culto de Dios para aquel tiempo;
- b) Y *figurales*, si se ordenaban a figurar al Mesías...¹³¹

También en este artículo, las soluciones nos reseñan detenidamente sobre las causas literales de esos sacramentos mencionados en el cuerpo del argumento. Así vemos cómo con algunos sacramentos se pretendía la exclusión de la idolatría ¹³², o el recuerdo de los beneficios divinos ¹³³, o una mayor reverencia a la excelencia de Dios ¹³⁴, o bien las disposiciones de los cultores tanto en la mente como en el cuerpo ¹³⁵.

Por último, las “observancias” —que son las costumbres especiales del pueblo de Israel y sus sacerdotes para distinguirse de los demás pueblos y realzar el culto de Dios— son consideradas en el artículo sexto de esta q. 102.

Las razones de las observancias pueden asignarse de dos maneras:

- Una, según su conveniencia con el culto de Dios.
- Otra, según que figuraban algo tocante a la vida cristiana.¹³⁶

Si se exceptúa la solución séptima, en la que Santo Tomás indica como razón de una observancia el recuerdo de la Ley, todas las demás respuestas dan como razón literal de las “observancias” la exclusión de la idolatría ¹³⁷ y algunas agregan la disposición espiritual para aquel tiempo ¹³⁸.

I. – LA «RATIO LITTERALIS» EN CUANTO PROFESIÓN DE FE

Al analizar los pasajes que acabamos de citar desde el punto de vista de la “*ratio litteralis*”, notamos enseguida que el Doctor Común propone las razones literales teniendo siempre presente la exposición cuádruple y general de I-II, 102, 2.

La razón literal de los preceptos ceremoniales será, así, o la manifestación de la fe en Dios único y benefactor; o bien el trato respetuoso a las “cosas sagradas”; o la preparación, uso y cosas a evitar en orden al culto de Dios; o también las costumbres de vida especiales del pueblo elegido.

Podemos decir como primer dato que los diferentes preceptos ceremoniales sirven como “*ciertas profesiones de fe*”: algunas ceremonias serán profesiones de fe propiamente tales, y otras, en cambio, lo serán solamente en un sentido muy amplio.

¹³¹ *Ibidem*, 5 in c.

¹³² Cfr. *ibidem*, 102, 5 ad 1 - ad 4 - ad 5.

¹³³ Cfr. *ibidem*, ad 1 - ad 2 - ad 5.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, ad 4 - ad 10.

¹³⁵ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 7 - ad 8/9.

¹³⁶ *Ibidem*, 6 in c.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*, ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - ad 11.

¹³⁸ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 7 - ad 11.

a) Profesión de fe en un Dios único

En primer lugar, se profesa la fe en un Dios único, mediante la exclusión de cualquier aspecto idólatrico en el culto israelita, es decir, excluyendo toda posibilidad de negar el monoteísmo, característica esencial de la religión de Israel. Los textos que confirman esta primera razón literal son numerosos¹³⁹. Nos parece oportuno ejemplificar esta razón, con un pasaje que la aclara convenientemente. Al hablar de la razón por la que se ofrecían ciertos y determinados animales en los sacrificios (verbigracia, bueyes, ovejas, cabras; tórtolas y palomas) y, por el contrario, no se ofrecían otros animales aparentemente más nobles, el Doctor Común expresa:

La primera [razón de conveniencia] era *destrerrar* la idolatría, pues los gentiles ofrecían a sus dioses todos los otros animales o de ellos se servían para sus maleficios; en cambio, para los egipcios, con quienes habían tenido largo trato los hebreos, era abominable sacrificar estos animales y no los ofrecían a sus dioses. según se dice en el *Ex*, 8 (:26 Vg): "Los animales abominables para los egipcios es lo que debemos inmolar a nuestro Dios". Los egipcios, en cambio, rendían culto a las ovejas, veneraban a los machos cabríos, bajo cuya figura se les aparecían los demonios, y a los bueyes los empleaban en la agricultura, que consideraban entre las cosas sagradas.¹⁴⁰

De este modo, una razón literal general es la necesidad de evitar toda referencia a prácticas idólatricas.

b) Profesión de fe en un Dios misericordioso

Luego, se profesa la fe en un Dios lleno de misericordia, proclamando y recordando algunos de sus *beneficios*, ya sea los comunes a toda la humanidad, ya sea a los propios del pueblo de Israel. Varios textos confirman este segundo aspecto¹⁴¹.

Hay, por ejemplo, ceremonias cuya razón es celebrar beneficios comunes a todos los hombres:

De las solemnidades de duración limitada, la primera era la del *sábado*, que se celebraba cada semana en memoria de la creación del mundo. Otra solemnidad que se repite cada mes era la fiesta de la *luna nueva*, que se celebraba para conmemorar la obra del gobierno divino... Estos dos *beneficios* son comunes a todo el género humano y por eso se celebraban con más frecuencia.¹⁴²

Y con respecto al rito de la circuncisión, dice Santo Tomás:

La razón literal principal de la circuncisión fue ciertamente para profesar la fe en un Dios único... Y para que esta *profesión de fe*... se consolidase en los corazones de los judíos, recibieron un signo en su propia carne que no pudiesen olvidar: así dice el *Gen.*, 17 (:13): "Mi pacto será en vuestra carne como alianza eterna".¹⁴³

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, 102, 2 in c. - 3 in c. - ad 1 - ad 2 - ad 6 - ad 8 - ad 14 - 4 ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8/9 - 6 ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 (falta en algunos códices) - ad 11.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 3 ad 2.

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, 2 ad 1 - 4 ad 6 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 2 - ad 5 - 6 ad 7.

¹⁴² *Ibidem*, 4 ad 10.

¹⁴³ *Ibidem*, 5 ad 1.

Leemos también lo que afirma el Doctor Común al referirse a la comida del cordero pascual:

La razón literal del *banquete pascual* era la conmemoración del *beneficio* de la salida de Egipto, y así con tal banquete el pueblo proclamaba que pertenecía a Dios, que los había sacado de Egipto.¹⁴⁴

c) Reverencia ordenada a la profesión de fe

En tercer lugar, hay ciertos preceptos ceremoniales que en su significado más inmediato manifiestan la excelencia divina y la necesidad de reverencia por parte de los hombres¹⁴⁵. Así, v. g.:

La razón literal de las cubiertas [del tabernáculo] era *en general* el ornato y la protección del tabernáculo para que fuese tenido en mayor reverencia.¹⁴⁶

Y también:

La consagración del tabernáculo y sus vasos tenía una causa literal para ser considerados con mayor reverencia, en cuanto dedicados exclusivamente al culto de Dios por medio de esta consagración.¹⁴⁷

Estas ceremonias, sin ser formalmente profesiones de fe, se ordenaban a ella de algún modo.

d) Costumbres ordenadas a la profesión de fe

Por último, los preceptos ceremoniales son, *en ese tiempo* de la Ley Antigua, la preparación espiritual y corporal del pueblo y los ministros para celebrar el culto de Dios. Aparecen así modalidades propias en el vestir:

Como dice el *Ecl* 19 (: 27): "El vestido indica al hombre". Por eso, el Señor quiso que su pueblo se distinguiera de los otros pueblos no sólo en la circuncisión hecha en la carne, sino también por el modo particular de vestir.¹⁴⁸

E incluso hay razones para las normas rigurosas que mantenían la dignidad de los sacerdotes:

Los sacerdotes debían casarse [...] sólo con vírgenes, sea por la reverencia al sacerdocio, cuya dignidad se rebaja con matrimonios [de prostitutas]; sea por los hijos, sobre quienes cae el deshonor de la madre; lo cual había que evitar especialmente *en aquel tiempo* en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos.¹⁴⁹

Estas y muchas otras observancias de la Ley Antigua podrían considerarse también como *un cierto tipo de profesión de fe*, en cuanto por ellas se pretendían desterrar costumbres idolátricas o recordar beneficios de Dios.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 2.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 102, 3 ad 8 - 4 in c. - ad 8 - ad 9 - 5 ad 4 - ad 10.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 4 ad 8.

¹⁴⁷ *Ibidem*, ad 9.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 6 ad 6.

¹⁴⁹ *Ibidem*, ad 11.

2. — LA «RATIO LITTERALIS» EN CUANTO CIRCUNSTANCIAL

Hemos considerado un primer aspecto de la “ratio litteralis” de los preceptos ceremoniales, en cuanto *de alguna manera* todos sirven como ciertas profesiones de fe.

Ahora debemos verificar un segundo dato que se presenta a la lectura de las razones literales de los ceremoniales. Es una observación que se aplica a toda la q. 102: en muchos textos Santo Tomás hace notar la *circunstancialidad* de los preceptos ceremoniales, o sea, de qué manera esos preceptos están limitados por una circunstancia de tiempo o de personas. El Doctor Común recuerda así constantemente la condición histórica del pueblo de Israel a quien iban dirigidos los preceptos ceremoniales: es el “estado de la Ley Antigua” que está llamado a perfeccionarse y plenificarse en otros “estados”.

a) *Los preceptos ceremoniales fueron instituidos para un tiempo determinado*

Santo Tomás deduce la circunstancialidad temporal de los preceptos ceremoniales, de su misma finalidad. Así, afirma:

... la razón de las cosas que se ordenan a un fin es preciso tomarla del mismo fin. Ahora bien, el fin de los preceptos ceremoniales es doble, pues se ordenaban al culto de Dios *en aquel tiempo* y a figurar al Mesías...

Por lo tanto, las razones de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se pueden tomar de dos maneras.

De una manera, en razón del culto de Dios que debía observarse *en aquel tiempo* [de la Ley Antigua].

Estas razones son *literales*... 150

Este argumento, que se refiere en general a las razones de los preceptos ceremoniales es retomado explícitamente por el autor cuando afirma que todos los “sacramentos” de la Ley Antigua

...tenían causas razonables: literales, en cuanto se ordenaban al culto de Dios *en aquel tiempo*... 151

Pero la idea de que esos preceptos pertenecían al culto divino para el tiempo de la Ley mosaica está implícita en los demás artículos. Así, al referirse a los sacrificios dirá que su causa literal se toma “en cuanto se ordenaban al culto de Dios” de la Ley Antigua. Y que los preceptos de los sacrificios

...fueron dados al pueblo judío recién *después* que mostró su propensión a la idolatría, adorando al becerro fundido... 152

Asimismo está implícita la temporalidad en el artículo sobre las “observancias”:

150 *Ibidem*, 2 in c.

151 *Ibidem*, 5 in c.

150 *Ibidem*, 2 in c.

... las razones de estas observancias pueden ser asignadas [...] según la conveniencia para el culto divino [de la Ley]...¹⁵³

Hay otras expresiones que indican lo mismo y que se encuentran en diferentes pasajes. Santo Tomás indica el tiempo de la Ley Antigua a veces con un simple "tunc". Expresa así que los preceptos ceremoniales tienen razones literales

... para indicar la disposición espiritual requerida en los que tributaban culto a Dios en ese tiempo ("tunc").¹⁵⁴

O señala una rigurosa observancia sacerdotal con estas palabras:

Los sacerdotes debían casarse [...] sólo con vírgenes [...] por los hijos, sobre quienes cae el deshonor de la madre; lo cual había que evitar especialmente en aquel tiempo ("maxime tunc") en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos.¹⁵⁵

También para expresar la circunstancialidad de un culto tributado a Dios en un tiempo determinado, aparece esta frase:

... los preceptos ceremoniales [...] dados para honrar a Dios en aquel tiempo ("praesentialiter").¹⁵⁶

En muchos otros pasajes, Santo Tomás se contenta con señalar que tales o cuales ceremonias fueron dadas "in Lege" o "in Veteri Lege"¹⁵⁷, señalando así no solamente la Ley en cuanto tal, sino también *el tiempo de la Ley*¹⁵⁸.

En el mismo sentido, el autor habla a veces del "estado de la Ley Antigua"¹⁵⁹, o describe *ese tiempo* como el de la estada en el desierto ("in deserto")¹⁶⁰, o bien "en la tierra prometida" ("in terra promissionis")¹⁶¹.

b) Los preceptos ceremoniales fueron instituidos para un pueblo determinado

Al comenzar el tratado de la Ley Antigua, el Aquinate estableció por qué la Ley fue dada solamente al pueblo de Israel:

... Dios otorgó a aquel pueblo la Ley y otros beneficios especiales en atención a la promesa, hecha a sus padres, de que de ellos nacería el Mesías...

Además, es evidente que los patriarcas recibieron la promesa y el pueblo nacido de ellos recibió la Ley únicamente por la elección gratuita [de Dios]...¹⁶²

Ahora bien, esa Ley recibida por el pueblo estaba manifestada espe-

¹⁵³ *Ibidem*, 6 in c.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 2 in c.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 6 ad 11.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 2 ad 2.

¹⁵⁷ Cfr. 3 in c - ad 6 - 4 ad 5 - 5 ad 5 - 6 ad 1.

¹⁵⁸ Cfr. I-II, 102, 4 ad 10 - 5 ad 3.

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 4 in c - ad 2 - ad 4.

¹⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2 - ad 6.

¹⁶¹ Cfr. *ibidem*, 3 ad 2 - 4 ad 10.

¹⁶² *Ibidem*, 98, 4 in c.

cialmente en los preceptos ceremoniales, que son los únicos totalmente evacuados por la Ley Nueva¹⁶³.

Por eso, después de haber considerado la institución del culto ceremonial para un tiempo determinado, queremos ahora indicar cómo Santo Tomás tiene siempre presente al “pueblo” al hablar de los preceptos ceremoniales en la I-II, 101-103.

A veces explica claramente cuál era ese pueblo:

Por medio de la celebración de este banquete [pascual, los judíos] profesaban que pertenecían a aquel pueblo que Dios había sacado para sí de Egipto.¹⁶⁴

Hay asimismo expresiones circunloquiales para designar al pueblo elegido: “el pueblo sometido a la Ley”¹⁶⁵, “los beneficios otorgados a aquel pueblo”¹⁶⁶, “su pueblo”¹⁶⁷. Varias veces dice “el pueblo de los judíos”¹⁶⁸, y muchas simplemente denomina a los hebreos con el nombre de “pueblo”¹⁶⁹.

Los preceptos ceremoniales fueron dados no sólo para un tiempo delimitado: el tiempo de la Ley Antigua, sino además para *una categoría de personas determinadas*: la comunidad elegida por Dios y hecha depositaria de su promesa mesiánica.

En este sentido hay aquí una diferencia fundamental entre la Ley Antigua en general y los preceptos ceremoniales de esa misma Ley. En efecto, la Ley contenía también otros preceptos —los “morales”— cuya fuerza provenía de la ley natural y que permanecen obligatorios para siempre¹⁷⁰. Por el contrario, las ceremonias legales estaban destinadas y referidas *exclusivamente* a un pueblo determinado y especial, y no para todos como los morales.

EXCURSUS. — OTRAS RAZONES LITERALES

Los principios referentes a las razones literales de los preceptos ceremoniales que Santo Tomás expuso en I-II, 102, 2 han quedado ampliamente confirmados por su aplicación concreta a la diversa materia de tales preceptos. Sin embargo, a través de toda la lectura de esta cuestión van apareciendo *otras razones literales de los preceptos ceremoniales*.

Esas “razones” se presentarán a veces mediante una simple oposición “in communi—in speciali”¹⁷¹; a veces como “ratio secundum quosdam”¹⁷². Otras veces indica que junto a una “razón literal principal”

¹⁶³ Cfr. *ibidem*, 107, 2 ad 1 - *etiam*, *ibidem*, 103, 3 et 4 *passim*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 2.

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2.

¹⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 4 ad 10.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 6 ad 6.

¹⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 3 in c - 6 in c. - ad 8 - 5 ad 1 - ad 5 - 6 ad 1 - ad 7.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*, 3 ad 8 - 4 ad 2 - ad 6 - ad 7 - ad 10 - 5 in c. - ad 5 - ad 6 - ad 8/9.

¹⁷⁰ Cfr. *ibidem*, 98, 6 *passim* - *etiam*, *ibidem*, 99, 2 ad 2.

¹⁷¹ Cfr. *ibidem*, 102, 4 ad 8 - 5 ad 10 - 6 ad 6.

¹⁷² Cfr. *ibidem*, 4 ad 8.

cierta, pudo haber otras razones literales, y las dice ¹⁷³. En una oportunidad habla de una “*ratio magis litteralis*” ¹⁷⁴, y en otras de que tal “*ratio potuit esse triplex*” ¹⁷⁵, o de las “tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat” ¹⁷⁶.

Es interesante hacer notar cómo el Aquinate utiliza, para su exégesis teológica de los preceptos ceremoniales, diferentes recursos o fuentes. Así, encontrará razones literales de preceptos ceremoniales que se fundan en textos precisos de la Biblia ¹⁷⁷. Otras razones se basarán en las tradiciones rabínicas sintetizadas por la frase “Rabbi Moyses” ¹⁷⁸, o en las elucubraciones cósmicas de Josefo ¹⁷⁹, o también en las interpretaciones de la glosa medieval ¹⁸⁰.

No pretendemos hacer aquí la encuesta de estas peculiaridades de vocabulario, ni verificarlas en su sentido preciso, porque ese trabajo excedería los límites de nuestra intención. Con todo, queremos hacer dos acotaciones —que, por supuesto, deberán ser comprobadas con un estudio más profundo—:

- a) Cuando Santo Tomás presenta razones “*in speciali*”, parecería que no pretende hacer subdivisiones de la razón literal dada, sino más bien presentar algunas “alegorías metafóricas” no figurativas, de los preceptos ceremoniales. Y
- b) Además, no nos parece que la distinción de las razones literales deba buscarse en cuanto a una materia ceremonial diferente, sino más bien en cuanto el autor obtiene nuevas razones brotadas de diferentes fuentes de reflexión.

RESUMEN

Se puede sintetizar nuestra exposición de la racionalidad de los preceptos ceremoniales con estas afirmaciones:

- Los preceptos ceremoniales son razonables por su ordenación a algún fin, y no en sí mismos como los morales.
- Ese fin es histórico, pero de dos maneras:
 - a) Los preceptos ceremoniales son morales (razonables) y tienen vigencia durante el tiempo de la Ley Antigua, para rendir el culto de Dios, mediante la profesión de fe y la exclusión de la idolatría;
 - b) Además su institución tiene una causa razonable, que se

¹⁷³ Cfr. *ibidem*, 5 ad 1.

¹⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 4 ad 6.

¹⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 6 ad 8.

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*, 4 ad 6 - 3 ad 8 - 6 ad 1 - ad 2.

¹⁷⁸ Moisés Maimónides (1135-1204). Cfr. I-II, 102, 4 ad 2 - 3 ad 4 - ad 6 - ad 11.

¹⁷⁹ Flavio Josefo (37-105). Cfr. *ibidem*, 4 ad 6 - 5 ad 5.

¹⁸⁰ *Glossa ordinaria Walafridi Strabonis*. Cfr. *M.L.*, 113.

refiere al desarrollo de la historia: los ceremoniales son prefigurativos del Mesías.

De este modo, los ceremoniales tienen dos *sentidos*: uno literal y otro figural, que corresponden también a las dos categorías de hombres a los que se dirigen: el primer sentido se adecuaba sobre todo a los hombres inclinados al mal, y el segundo, a los proclives al bien.

- Además, hemos distinguido netamente a los ceremoniales de los judiciales, porque los primeros son "primo et per se" figurativos: para eso fueron instituidos, principalmente.
- Luego nos internamos en la engorrosa exégesis figurativa de los ceremoniales que Santo Tomás da en la I-II, 102. Analizamos los diferentes tipos de alegorías, citando algunos de los ejemplos más representativos. Notamos el escaso uso de los sentidos anagógico y tropológico, puestos casi siempre en relación con el alegórico.
- Por último, estudiamos la razón literal de los ceremoniales siguiendo el orden de las cuatro diferencias: sacrificios, "sacra", sacramentos y observancias. Pusimos de relieve dos aspectos de esta "ratio litteralis": su carácter de profesión de fe, y su circunstancialidad, es decir, su limitación a un tiempo, y a una comunidad parcial.

Como un "excursus" creímos conveniente indicar las diferencias de vocabulario en este tema, que aparentemente indican otras razones literales. Pero esas "razones" parecen señalar diferentes fuentes o recursos en la exégesis usada por Santo Tomás.

III. - OBLIGATORIEDAD DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

Cuando estudiamos la obligación de los preceptos de la Ley Antigua en general, señalamos con Santo Tomás que la fuerza de los preceptos ceremoniales no provenía de la conciencia ("ratio"), sino de una institución divina o humana. Así, por ejemplo, los preceptos morales sacan su fuerza obligatoria del mismo dictamen de la conciencia; en cambio, los preceptos ceremoniales y judiciales logran su fuerza de la institución positiva de una ley¹⁸¹.

Para profundizar en la obligatoriedad particular de los preceptos ceremoniales, puede servirnos como punto de partida la I-II, 103, que el Doctor Común titula "la duración de los preceptos ceremoniales", porque a través de sus artículos se entrevé una división de la historia sagrada en función de dichos preceptos. Esa división puede presentarse así:

181 Cfr. I-II, 100, II in c. - *ibidem*, 104, in c.

- Tiempo anterior a la Ley.
- Tiempo de la Ley Antigua.
- Tiempo de la Ley Nueva.

En realidad, el principal tema para nuestro interés es el estudio de la no-obligatoriedad de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva. Pero es imprescindible que aun brevemente demos un panorama completo, retomando esos tres "tiempos", y siguiendo así las líneas de pensamiento de Santo Tomás.

A) LAS CEREMONIAS DURANTE EL TIEMPO ANTERIOR A LA LEY

La lectura del Génesis indica a Santo Tomás *la existencia*:

- de ritos sacrificiales y ofrendas,
- de construcciones sagradas,
- de la circuncisión y el sacerdocio,
- y de ciertas distinciones sobre la pureza de los animales.

De alguna manera, estas cosas concuerdan con las cuatro divisiones de las ceremonias de la Ley: sacrificios, cosas sagradas, sacramentos y observancias. Todos estos elementos son "ceremonias" pertenecientes al tiempo anterior a la promulgación de la Ley mosaica. Para establecer el alcance obligatorio de estas ceremonias, el Doctor Común comienza aceptando su existencia, y luego puntualiza sus características propias, en el siguiente pasaje:

...las ceremonias de la Ley se ordenaban a dos cosas:

- Al culto de Dios, y
- A la prefiguración del Mesías.

I. Quien rinde culto a Dios debe hacerlo mediante algunos [ritos] determinados, que pertenecen al culto exterior.

Ahora bien, la determinación del culto de Dios pertenece a las ceremonias, así como la determinación de nuestras relaciones con el prójimo pertenece a los preceptos judiciales...

Por consiguiente, así como *generalmente había entre los hombres algunas normas sociales* ("judicialia") instituidas, no por la autoridad de la Ley divina, sino *por la razón de los hombres*, del mismo modo existían también ciertas ceremonias determinadas, no por la autoridad de alguna ley, sino solamente según *la voluntad y devoción* de los cultores de Dios.

II. Asimismo, *antes de la Ley* vinieron algunos hombres dotados de espíritu profético y notables, los cuales es de creer que *por instinto divino* —como por una cierta ley privada— eran inducidos a practicar cierto modo de dar culto a Dios, que fuese apto para expresar el culto interior, e incluso útil para figurar los misterios de Cristo, figurados también por otras acciones de *esos* hombres, según *I Co, 10 (:11): "Todas estas cosas les sucedían en figura"*.

En suma, *antes de la Ley* existieron ciertas ceremonias, pero no eran ceremonias *de la Ley*, porque no estaban instituidas por ninguna ley.¹⁸²

¹⁸² *Ibidem*, 103, 1 in c. Cfr. *etiam*, II-II, 87, 1 ad 3 - *ibidem*, 93, 1 ad 2 - III, 60, 5 ad 3.

De este argumento solamente queremos señalar dos elementos valiosos para nuestro análisis:

- 1º En primer lugar, *hubo antes de la Ley ciertas ceremonias para tributar el culto de Dios*, en cuanto el "culto de Dios", considerado en general, exige una manifestación exterior mediante ritos. La determinación de esos ritos no fue hecha por medio de una legislación o institución positiva, ni divina ni humana, sino sólo de acuerdo con la devoción libre de cada cultor ¹⁸³.
- 2º Pero Santo Tomás no desea únicamente admitir la existencia de ceremonias anteriores a la Ley, sino *además* atribuye a esas "ceremonias" anteriores la cualidad esencial de las posteriores. Para eso, no duda en afirmar que algunos hombres inspirados por Dios y conducidos como por una cierta "ley privada", cumplían "ceremonias" que *ya prefiguraban el Misterio del Mesías antes de la misma Ley Antigua*.

En una palabra, el Doctor Común halla en las ceremonias primitivas las dos razones del culto ceremonial de la Ley: una razón circunstancial para un tiempo determinado y presente (el culto de Dios); otra razón también histórica pero futura (ese culto como signo de lo futuro).

Sin embargo, es importante precisar que si bien estas "ceremonias"

- existían antes de la Ley,
- y estaban ordenadas a los dos fines de las ceremonias legales,

con todo,

- no obligaban como instituidas legalmente, es decir, en cuanto leyes.

Por el contrario, obligaban

- ya sea *por una cierta institución humana*,
- ya sea *por una cierta inspiración divina*.

B) LAS CEREMONIAS DURANTE EL TIEMPO DE LA LEY ANTIGUA

El artículo segundo de la q. 103 estudia más bien la fuerza justificatoria de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua. Desde nuestra óptica, es decir, considerando la obligatoriedad de esos preceptos *durante el tiempo de la Ley Antigua*, nos basta recordar aquí brevemente lo que ya hemos explicitado antes, al hablar de la obligación general de los preceptos ceremoniales.

Cuando Santo Tomás expone las categorías de preceptos de la Ley Antigua en la I-II, 99, dice:

¹⁸³ Sin embargo, hay antes de la Ley ciertos ritos, como la circuncisión, que fueron instituidos por el mismo Dios. Santo Tomás no parece resolver aquí esta cuestión, y se contenta con decir que la circuncisión fue un "sacramento de la Ley", no por su institución sino por su cumplimiento.

La obligación determinada por la ley, si se refiere [...] a las cosas de Dios [pertenecen] a los preceptos ceremoniales.¹⁸⁴

Y, comparando la fuerza obligatoria de los preceptos morales y ceremoniales, afirma más adelante:

La fuerza de los preceptos ceremoniales y judiciales viene *únicamente de la institución*, ya que antes de ser establecidos [por la Ley] era indiferente hacerlos de esta o de aquella manera.¹⁸⁵

Pero donde el pensamiento del Doctor Común parece más claro es en la cuestión de los preceptos judiciales. Allí leemos:

La fuerza obligatoria de los otros preceptos [ceremoniales y judiciales] no proviene del mismo dictamen de la conciencia, ya que en sí mismos carecen absolutamente de una razón de deber o de no-deber; y *tienen fuerza obligatoria por una institución divina o humana*.¹⁸⁶

E igualmente nos esclarece en este pasaje:

En los [preceptos] que ordenan a Dios:

- Algunos son *morales*, mandados por la razón informada por la fe: por ejemplo, que debemos amar y dar culto a Dios.
- Y algunos son *ceremoniales*, los cuales carecen de fuerza obligatoria, fuera de [la fuerza recibida] por la institución divina.¹⁸⁷

De todos estos textos se desprende que las ceremonias durante el tiempo de la Ley Antigua *obligaban en virtud de una institución legal*. Las ceremonias obligaban porque Dios las había instituido, y ese mandato divino estaba referido en último término a la salvación del hombre.

Por esa razón, la obligación de los preceptos ceremoniales de la Ley no se fundaba en el valor justificatorio *de los ritos* ceremoniales en sí mismos, sino especialmente en su calidad de profesiones de fe en Dios. Attendamos a la explicación de nuestro autor:

Durante el tiempo de la Ley, los fieles [...] eran justificados por la fe de Cristo.

Esa fe era profesada *en cierta manera* mediante el cumplimiento de las ceremonias, en cuanto eran figuras de Cristo.¹⁸⁸

En suma, los preceptos ceremoniales salvaban al hombre, porque *sus razones* eran profesiones de fe: la razón literal era profesión de fe presente u ordenación a ella en el tiempo de la Ley; la razón figural era también profesión *de fe* pero futura. La salvación por medio de los preceptos ceremoniales de la Ley, era en última instancia, porque servían para *profesar la fe* justificadora *en ese tiempo* determinado.

¹⁸⁴ I-II, 99, 5 in c.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 100, 11 in c.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 104, 1 in c.

¹⁸⁷ *Ibidem*, ad 3.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 103, 2 in c.

C) LAS CEREMONIAS DE LA LEY ANTIGUA DURANTE
EL TIEMPO DE LA LEY NUEVA

Ahora intentaremos penetrar en el análisis de la obligatoriedad de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva.

Ante todo recordemos que:

Las ceremonias de la Ley se ordenaban a dos cosas:

- Al culto de Dios,
- Y a la prefiguración del Mesías.¹⁸⁹

Ahora bien, el estado de la Ley Nueva se inaugura con la llegada del Mesías, quien manifiesta ostensiblemente lo que la Ley Antigua prometía y realiza perfectamente lo que aquélla prefiguraba o anunciaba¹⁹⁰. Es el estado en que la figura se hace realidad, y lo imperfecto llega a su perfección, el niño a su madurez de hombre.

Por lo tanto, se puede afirmar con Santo Tomás que:

Las ceremonias del primer estado [Ley Antigua] figurativo del segundo [Ley Nueva] y del tercero [Patria], llegado el segundo estado debieron desaparecer.

Y hubo que *instituir otras ceremonias que correspondiesen al estado de culto de Dios durante ese tiempo* [de la Ley Nueva]...¹⁹¹

O, como dice en otros pasajes:

La observancia de los preceptos ceremoniales desapareció totalmente ante la realidad que ellos representaban.¹⁹²

Los ceremoniales eran propiamente *signos del futuro*. Por eso, cesaron ante la presencia de la verdad significada.¹⁹³

Es evidente, pues, que la obligación de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua cesó con la llegada de Jesús. Pero es necesario analizar de qué manera. Con ese fin, consideraremos atentamente este texto:

Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales.

Porque los ceremoniales fueron abrogados de tal suerte que no sólo son cosa "muerta" sino "mortífera", para quienes los observan después de Cristo, y especialmente después de divulgado el Evangelio.

Los preceptos judiciales están muertos porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos. Y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos no pecaría, a no ser que los observasen o impusiesen su observancia *como obligatorios por la institución de la Ley Antigua*. Tal intención de cumplimiento sería mortífera.

La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son *primariamente y de suyos figurativos*, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, *considerados como futuros*. Por eso, su cumplimiento es contrario a la verdad de la fe, según la cual confesamos que esos misterios ya han sido realizados.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 1 in c.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 107, 2 in c.

¹⁹¹ *Ibidem*, 103, 3 in c.

¹⁹² *Ibidem*, 103, 3 ad 3.

¹⁹³ II-II, 86, 4 ad 1.

Los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para dirigir la vida del pueblo, ordenada a Cristo. Por consiguiente, habiendo sido cambiada la condición de ese pueblo por la venida de Cristo, los preceptos judiciales perdieron la obligación: pues la Ley es nuestro "ayo" para conducirnos al Mesías, como está escrito en *Ga*, 3 (:24).

Y dado que estos preceptos no se ordenaban a prefigurar, sino a mandar algunas obras, su observancia —considerada absolutamente— no contraría la verdad de la fe. Pero la intención de observarlos como obligatorios en virtud de la Ley [Antigua] contraría la verdad de la fe, pues se seguiría que aún perduraba el estado del pueblo antiguo y que el Mesías no había venido.¹⁹⁴

Las afirmaciones que acabamos de citar pertenecen a un pasaje que nos permite profundizar el valor de los preceptos ceremoniales en la Ley Nueva, a través de su comparación con los judiciales.

La comparación se justifica porque tanto unos como otros tienen en común el hecho de haber sido instituidos positivamente.

1. — *Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua están "muertos" durante el tiempo de la Ley Nueva*

La primera observación es que tanto los ceremoniales como los judiciales fueron instituidos por una Ley: los primeros, para ordenar al culto de Dios durante el tiempo legal; los otros, para ordenar la vida del pueblo elegido durante la espera del Mesías. La institución de estos preceptos estaba, pues, limitada por una circunstancia de tiempo. Cesado el tiempo para el que fueron establecidos, cesa también su fuerza obligatoria. Los preceptos de que hablamos son específicamente temporales. Se diferencian en cuanto sus finalidades propias son distintas. Y porque son temporales, cuando llega el tiempo de la Ley Nueva están muertos. Es lo que dice Santo Tomás con respecto a los judiciales:

... los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo...

Los preceptos judiciales están muertos porque no tienen fuerza para obligar...

... fueron instituidos [...] para dirigir la vida del pueblo [...] Por consiguiente, habiendo sido cambiada la condición de este pueblo por la venida de Cristo, los preceptos judiciales perdieron su obligación.¹⁹⁵

Los preceptos ceremoniales tampoco fueron instituidos para ser perpetuos, sino tuvieron un carácter *provisorio*: eran la manera circunstancial instituida por la Ley Antigua de tributar el culto de Dios. Cesada esa Ley, los ceremoniales también están "muertos".

Que los preceptos judiciales y ceremoniales estén muertos significa entonces que ya no poseen ninguna fuerza obligatoria: es decir, que nadie está obligado a cumplir esos ritos o costumbres antiguas en cuanto profesiones de fe para un culto histórico, o en cuanto modalidades de vida social para un pueblo determinado.

¹⁹⁴ I-II, 104, 3 in c.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

Los preceptos ceremoniales están “muertos”, no porque sean malos en sí mismos, sino porque participan del carácter general de la Ley Antigua: la imperfección. Así dice Santo Tomás que

...el estado de la Ley Antigua fue reemplazado por el estado de la Ley Nueva, como lo más perfecto [sucede] a lo más imperfecto.¹⁹⁶

Es la idea de San Agustín, que afirmaba que al llegar la perfección

...la difunta madre Sinagoga debió ser conducida con honor al túmulo.¹⁹⁷

Los preceptos ceremoniales son, pues, muertos en cuanto su institución legal ha caducado. Podríamos sintetizar este primer aspecto diciendo que tales preceptos están “muertos” *porque ha cesado su racionalidad literal*: en cuanto ritos culturales instituidos por una Ley para una etapa de la historia sagrada.

2. – *Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua son “mortíferos” durante el tiempo de la Ley Nueva*

El segundo punto de comparación corresponde a la *racionalidad figurativa* de los preceptos. Los ceremoniales son figurativos “*primo et per se*”, es decir, establecidos primariamente para prefigurar los misterios de Cristo *en cuanto futuros*. Los judiciales, en cambio, son figurativos sólo consecuentemente, porque su institución primordial no es la figuración, sino la conducción de un pueblo en sus relaciones sociales.

Santo Tomás afirma entonces que los preceptos ceremoniales son “mortíferos”, pero no los judiciales. Cuando el autor dice que algunos preceptos son “mortíferos” se refiere especialmente a los ceremoniales, no en cuanto instituidos por una ley, sino en cuanto utilizados por los hombres de un tiempo como profesiones de fe en una realidad futura, es decir, en cuanto los ceremoniales poseen una “*ratio figurativa*”.

Por consiguiente, los preceptos judiciales no son mortíferos, pues no mandan profesiones de fe, sino únicamente la observancia de algunas obras establecidas para ordenar la comunidad de Israel. El cumplimiento de esos preceptos no se refiere a la fe.

Por el contrario, los ceremoniales sí son mortíferos, porque observarlos durante el tiempo de la Ley Nueva equivale a profesar una fe falsa. Y por tanto, todo el que los cumpla en este tiempo (ahora) en cuanto profesiones de fe en el misterio futuro, peca mortalmente. Lo expresa el Doctor Común en este pasaje interesante:

Todas las ceremonias son ciertas profesiones de fe, en la cual consiste el culto de Dios interior. De este modo, el hombre puede profesar la fe interior con las obras y las palabras. Y si en una y otra profesa el hombre *alguna falsedad*, peca mortalmente.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ibidem*, 106,4 in c.

¹⁹⁷ SAN AGUSTÍN, *Epistola* 82, al. 19, c. 2. M.L., 33, col. 281.

¹⁹⁸ I-II, 103, 4 in c.

En suma, los preceptos ceremoniales poseen un carácter provisorio, no sólo por ser instituidos legalmente, sino por ser instituidos para figurar. Son *mortíferos* en cuanto su institución figurativa ha finalizado con la llegada de la realidad prefigurada: los signos de una realidad que se espera pierden su valor cuando ésta llega.

3. – *Las ceremonias de la Ley Antigua desde la Pasión de Jesús hasta la divulgación del Evangelio*

Hemos visto que cuando Santo Tomás quiere sintetizar su pensamiento sobre la obligación de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva, en cuanto figurales, afirma en la cuestión de las judiciales que

... los preceptos ceremoniales ... [son] *mortíferos* para quienes los cumplen después de Cristo, especialmente después de divulgado el Evangelio.¹⁹⁹

Esta frase, que presenta a las ceremonias como mortíferas “especialmente después de divulgado el Evangelio”, sintetiza la respuesta que da el autor a una dificultad surgida de la lectura de los *Hechos de los Apóstoles*. En efecto, allí aparecen los apóstoles de Jesús cumpliendo ceremonias de la Ley Antigua, después de la Resurrección²⁰⁰.

Al responder a esa dificultad, Santo Tomás ha tomado partido por la opinión de San Agustín, rechazando la de San Jerónimo. He aquí el texto:

Sobre este punto, Jerónimo y Agustín opinaron de diferente modo.

I. Jerónimo distinguió dos tiempos:

- *Un tiempo anterior a la pasión* de Cristo, durante el cual los ritos legales *no estaban muertos*, como si no tuviesen a su modo fuerza obligatoria y expiatoria, *ni tampoco eran mortíferos*, pues no pecaban quienes los cumplían.
- Pero *inmediatamente después de la pasión* de Cristo, empezaron a ser no sólo “muertos”, es decir, carentes de poder [expiatorio] y obligación, sino también “mortíferos”, pues pecaban mortalmente quienes los observaban.

Por eso decía que después de la Pasión nunca habían observado los ritos legales de verdad, sino sólo con una cierta piadosa simulación, para no escandalizar a los judíos e impedir su conversión. Esta simulación se debe entender, no en el sentido que ellos no realizasen de verdad esos ritos, sino en cuanto no los cumplieran como ceremonias [instituidas por] la ley. Como si alguno se quitase la película del miembro viril por higiene y no por cumplir la circuncisión de la Ley.

II. Agustín distinguió más apropiadamente tres tiempos, porque no parece decoroso que los apóstoles por evitar el escándalo ocultasen lo tocante a la vida y doctrina [cristianas], y que usasen de simulación en lo referente a la salvación de los fieles.

- El primero, *antes de la pasión* de Cristo, durante el cual los ritos legales no eran ni muertos ni mortíferos.
- Otro tiempo, después de divulgado el Evangelio, en el cual los ritos legales son muertos y mortíferos.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 104, 3 in c.

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*, 104, 4, obj. 1.

- Pero hay un tercer tiempo, intermedio entre los otros dos: *desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio*, en el cual los ritos legales eran muertos porque carecían de todo poder [expiatorio] y nadie estaba obligado a cumplirlos; pero no eran mortíferos, pues los *judíos* que se convertían a Cristo podían observarlos lícitamente, con tal que no pusiesen en ellos tal esperanza que los considerasen necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo sin los ritos no pudiese justificar.

Pero los paganos que se convertían a Cristo no tenían motivo para cumplirlos. Por esta razón, Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero no quiso circuncidar a Tito, nacido de padres paganos.

Por consiguiente, el Espíritu Santo no quiso que se prohibiese inmediatamente, a los judíos que se convertían, el cumplimiento de los ritos de la Ley, como se prohibían los ritos paganos a los paganos convertidos: para mostrar así la diferente valoración de unos ritos y otros. Pues el culto pagano se repudiaba como totalmente ilícito y siempre prohibido por Dios; pero el culto de la Ley cesaba en cuanto cumplido por la pasión de Cristo, en cuya figura fue instituido por Dios.²⁰¹

En esta larga argumentación, Santo Tomás usa una doble manera de interpretar la oposición "muertos-mortíferos":

En primer término, hace la oposición en relación a los ceremoniales como profesiones de fe para un culto circunstancial y figurativo. Según este primer aspecto, los ceremoniales eran sólo "muertos" únicamente para los judíos que antes de la divulgación del Evangelio los cumpliesen, no como profesiones de fe. Y por tanto, no pecaban. Después de la divulgación del Evangelio, o en el caso de cumplirlos como profesiones de esperanza de salvación, entonces los ceremoniales son también "mortíferos" para todos, y pecaminosos.

En segundo lugar, el autor opone "muertos-mortíferos" de otra manera: en relación a las personas que se convierten a Cristo durante el tiempo intermedio. Aquí Santo Tomás sigue fielmente la misma posición de San Pablo: éste considera a la Ley Antigua como "muerta" para los judíos, y como "mortífera" para los paganos. Un ejemplo concreto es el caso de Tito y Timoteo. La razón de esta diferencia está en que las ceremonias de la Ley no eran malas en sí mismas, sino imperfectas. Por el contrario, los ritos paganos fueron siempre considerados como repudiables y opuestos al plan de Dios.

RESUMEN

Resumiendo nuestro análisis sobre la obligatoriedad de los preceptos ceremoniales, podemos afirmar lo siguiente:

- Antes de la Ley Antigua, las ceremonias existentes *obligaban sólo por el instinto profético* de algunos hombres, es decir, por una inspiración divina que representaba una cierta ley privada.
- Durante el tiempo de la Antigua Alianza, los preceptos ceremo-

²⁰¹ *Ibidem*, ad l.

niales *obligaban por fuerza de una institución positiva*, que era la Ley de Dios. Esa institución los constituye como **expresión** provisoria del culto divino, y les otorga además un alcance figurativo.

OSVALDO D. SANTAGADA

LA RELIGION Y EL ACTUAR HUMANO, EN LA "SUMA TEOLOGICA" DE SANTO TOMAS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

UNA CUESTION ANTIGUA Y SIEMPRE NUEVA

Una reflexión sobre el problema de la religión y más aún a la luz de los principios de Santo Tomás de Aquino, puede parecer inútil o anacrónica. En primer lugar se puede objetar su valor desde una perspectiva naturalista. Para una época como la nuestra caracterizada por el creciente ateísmo y materialismo, lo religioso es cada vez más un recinto carente de vigencia social, algo alienante y sin valor práctico para los problemas reales. Pero ¿cuáles son los verdaderos y más profundos problemas que el hombre vive en su quehacer diario? ¿Qué es en el fondo lo realmente valioso e importante en su vida? En el examen de estas cuestiones muchas veces lo que sale a luz no es la realidad sino las ideas preconcebidas del investigador que solamente ve lo que le interesa ver. El campo de su perspectiva es demasiado estrecho y parcial. También sucede que el hombre de hoy está manipulado por los medios de comunicación de la sociedad moderna. Ello hace que él se vea a sí mismo a través de las ideas que esos medios le imponen. Así el hombre común creerá ver su situación real en la descripción que de la misma hacen un político o un periodista, por ejemplo. Luego, al ser interpelado, responderá con moldes más o menos fijos, impuestos por aquellos que piensan por él pues ha perdido la capacidad de pensar por sí mismo. Sin embargo, aun cuando el hombre ignore su auténtica realidad, ella existe a pesar de todo. Sus problemas están ahí. Sus anhelos, tal vez encubiertos, permanecen. Todo este núcleo oculto pugna por expresarse y muchas veces lo hace a través de conductas cuyo origen y razón última son ignorados por el sujeto afectado por ellas. Hay que desenmascarar el proceder del individuo común para penetrar en su verdadera situación vital. Esto es lo que debe hacerse al considerar en él el problema de la religión. Es necesario penetrar en la realidad más profunda del hombre para descubrir su conducta religiosa, muchas veces disimulada o enmascarada.

Consideremos, al menos provisoriamente, como conducta religiosa la actitud del hombre ante algo totalmente superior, con respecto a lo cual se siente dependiente y que le brinda la posibilidad de superar su propia limitación. La conciencia de los propios límites y el deseo de superarlos mediante la relación con algo superior, con respecto a lo cual se siente en dependencia y que le brinda las máximas posibilidades de realización, es algo innato y permanente en el hombre. La persona humana no puede prescindir de esta realidad que lleva en sí y que da origen a lo religioso. Esta conducta, si no es correctamente orientada con referencia a un ser trascendente, buscará sucedáneos de todo tipo, a quienes se atribuirán características absolutas y quasi-divinas. Un examen de la actitud de muchas personas frente a sus propias ideas o concepciones, frente a líderes políticos o sociales, frente a una raza o pueblo, frente al dinero, el sexo o el confort, etc., nos

llevarían a descubrir muchos elementos que pertenecen a la conducta religiosa. La experiencia muestra a qué desilusiones está expuesto el hombre que absolutiza así las realidades de este mundo, cómo se deforma su conciencia y se deteriora su libertad personal. La religión es un problema y una necesidad mucho más honda de lo que a primera vista pudiera parecer.

También se puede objetar hoy un examen de la religión desde el punto de vista cristiano. Los problemas sociales y políticos en los cuales hoy en día de alguna manera la Iglesia tiene ingerencia parecen dejar de lado toda inquietud por cuestiones consideradas como especulativas. Por otra parte la preocupación por vivir el cristianismo en su dimensión social-temporal, en un testimonio de caridad y de justicia, pareciera desviar la atención por las prácticas culturales. Cuando se subraya intensamente la dimensión horizontal de la relación del cristiano con su prójimo, el compromiso con el mundo y la respuesta a los problemas que plantea la sociedad, se tiene la impresión de que queda poco lugar para lo religioso.

Sin duda que la presencia en la realidad del mundo tiene un valor indiscutible. La revelación interpela a los hombres de cada época, con sus circunstancias y problemas concretos. Un cristianismo desencarnado, que no responda a la situación concreta del hombre termina convirtiéndose en pura formalidad externa. Pero ¿se puede admitir como auténticamente cristiana una vida de fe que prescindiera de una conducta religiosa? ¿Responde a la realidad de la persona humana y de la fe un "cristianismo sin religión"? Evidentemente la respuesta a estas cuestiones requiere un estudio de lo que es la religión y del modo en que la salvación de Cristo llega al hombre concreto. Sólo así se podrá saber si la religión es o no algo prescindible en el ámbito cristiano.

* * *

Todas estas cuestiones nos llevaron a hacer una lectura reflexiva del tema en la obra de Santo Tomás de Aquino. Juzgamos que su pensamiento nos puede ayudar todavía hoy a un correcto planteo del problema y a descubrir el rol de la religión en el hombre como tal y en el ámbito cristiano de la salvación que la revelación le ofrece. En el orden práctico esto nos ayudará a orientar la conducta religiosa del hombre para que ésta contribuya a su mayor realización como persona humana y no se deteriore en prácticas o desviaciones deshumanizantes.

Naturalmente que una consideración sobre la religión de Santo Tomás supone toda su concepción sobre Dios, el hombre y el mundo. Concepción que podrá ser discutida e incluso rechazada, pero a la que nadie puede negar su valor y su actual vigencia en muchos aspectos. Algunos pensamientos expresados por Santo Tomás pertenecen al acervo definitivo del pensamiento cristiano. Por supuesto que pueden y deben ser completados y enriquecidos con nuevos aportes, pero ellos han logrado captar "lo que es" en una dimensión muy honda.

Con las reflexiones que haremos en el presente trabajo no pretendemos agotar el tema sino tan sólo presentar un enfoque que contribuya a determinar la conducta religiosa del hombre en cuanto tal. En un segundo ensayo, quizá tengamos ocasión de estudiar la importancia que esa conducta tiene a lo largo de la historia de la salvación.

Por hipótesis de trabajo nos ceñiremos, casi exclusivamente, a la segunda parte de la *Suma Teológica*. De los restantes textos tomistas sólo citamos otros cuatro*, que no añaden algo nuevo sino que aclaran la doctrina de la *Suma* y como tales han sido aducidos. Haremos una interpre-

* Ver citas 3, 6, 109 y 114.

tación textual prescindiendo de los antecedentes o el desarrollo histórico de la concepción de Santo Tomás. Trataremos de expresar el pensamiento que se desprende inmediatamente de los textos de la *Suma* de acuerdo con las líneas fundamentales de la concepción de Santo Tomás sobre Dios, el hombre y el mundo.

Entendiendo la religión como una relación del hombre con Dios, como un ordenamiento a Dios ("ordo ad Deum"), nos ocuparemos de ella, aquí, primero en su esencia y luego en sus relaciones con los dones del Espíritu Santo y las demás virtudes, de manera que a la luz de la misma aparezca en toda su organicidad la vida moral del cristiano.

I. - LA VIRTUD DE RELIGION EN SI

1) INTRODUCCIÓN

La concepción tomista de la religión está en estrecha dependencia con su concepción de Dios, el hombre y el mundo. Dios es el ser perfectísimo que crea un universo donde se da un orden jerárquico. Las cosas inferiores se sujetan a las superiores y alcanzan así su perfección.

En este universo jerarquizado aparece el hombre. El es también un ser creado y esto determina totalmente su realidad. Ser creado implica para el hombre limitación y dependencia. Limitación en cuanto no encuentra su último fin en sí mismo. Dependencia en cuanto que procede de Dios que lo ha creado y lo mantiene en el ser y en cuanto ese mismo Dios es su último fin y su felicidad. Pero para llegar a este fin necesita ser guiado por el Creador y sujetarse a su voluntad.

Pero esta limitación y dependencia no excluyen la libertad. El hombre se realiza solamente a través de opciones libres que tienen su raíz en una decisión espontánea y personal de su voluntad.

El problema de la religión se sitúa sobre la base de esta concepción de Dios, ser infinitamente perfecto y creador que guía todas las cosas hacia su fin en cuanto que gobierna este mundo, y del hombre como ser creado, limitado y dependiente de Dios, que alcanza su último fin a través de decisiones libres.

La religión surge así como un ordenamiento a Dios (ordo ad Deum)¹, como la relación que se da entre ese Dios creador y el hombre en cuanto creado, entre Dios como ser de una perfección excelente y el hombre como limitado.

2) LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS EN CUANTO SER EXCELENTE

Analicemos y tratemos de explicar cómo surge la religión en cuanto componente natural y necesario de una ordenada relación entre el hombre y Dios como ser excelente.

La relación recta y conveniente del hombre con Dios implica un temor reverencial y el querer retribuirle, en la medida de lo posible, por su excelencia y por todo lo recibido de El. Temor y retribución se realizan en la actitud de sujeción al ser excelente. Consideremos cada uno de estos elementos y veremos cómo ellos integran la conducta religiosa del hombre.

a) *El temor reverencial a la excelencia divina*

El temor es una pasión del apetito sensitivo que se puede definir como la fuga de un mal arduo posible². Pero el temor es también una realidad

¹ II-II, 81, 1.

² I-II, 41, 2.

análoga y en este sentido tiene una aplicación muy amplia que se extiende también a las potencias espirituales, como es el caso de la voluntad, "cuando el movimiento de la voluntad retrocede ante algo y se retrae en sí mismo"³. Este movimiento de retracción, de apartamiento ("resilitio") frente al ser excelente, es el temor reverencial.

Ahora bien, el ser excelente es tal en cuanto a su bondad y perfección. Pero el temor tiene por objeto a un mal⁴. Entonces ¿cómo es posible que el ser excelente sea objeto del temor? Ello sucede porque el temor de la voluntad se da ante un mal o incluso ante un bien considerado en relación con un mal para la creatura⁵.

Dios, ser excelentemente bueno, puede ser objeto de temor por parte del hombre en cuanto éste lo considera en relación con un mal. ¿Cómo puede darse esta relación?

En primer lugar, según Santo Tomás, cualquier defecto puede considerarse como un mal. Ahora bien, la distancia infinita que media entre Dios y la creatura es un defecto para ésta. De modo que la presencia del ser excelente es percibida por la creatura en relación con ese mal que implica para ella el distar infinitamente de Dios. Esto provoca en ella un retraerse en sí misma que es el temor reverencial⁶.

En segundo lugar, Dios como ser excelente puede ser temido en cuanto causa de un mal natural para la creatura ("malum pœnæ"). Este no es un mal absolutamente bajo cierto aspecto, en cuanto priva de un bien particular; pero absolutamente es un bien en cuanto se ordena al último fin⁷.

En tercer lugar, el ser excelente puede ser temido por el hombre en relación con el pecado ("malum culpæ")⁸. Es temido ante la posibilidad de separarse de él o de querer presuntuosamente adecuarse a él. Ambas posibilidades se dan juntas. El pecado, separación del ser excelente, es también un modo de absolutizarse de la creatura que no quiere admitir su dependencia de Dios. Se trata de dos actitudes que constituyen un mal con respecto a la eminente bondad divina. Pues el separarse de ella es algo pésimo y el querer adecuarse a ella es malo⁹.

Ante estas consideraciones surge en el hombre el temor reverencial que consiste en un retraerse frente a la excelencia divina y también en querer evitar el mal de la separación del ser excelente o la presuntuosa adecuación a él. Ambas actitudes, el retraerse y el querer evitar ese mal de la separación, se realizan en la sujeción al ser excelente.

Los textos de Santo Tomás sobre el don de temor pueden ser aplicados análogamente a este temor reverencial y aclararnos el problema¹⁰. El temor reverencial termina en una sujeción que expresa la retracción de la creatura y que al mismo tiempo es una manera de unirse al ser excelente, en una unión que no borra sino que mantiene las distancias y las diferencias ontológicas. Así a través de la sujeción el hombre expresa la retracción y la atracción que la excelencia divina ejerce sobre él. Y por ella logra ordenarse rectamente con respecto a Dios como ser excelente.

A primera vista esta sujeción pareciera oponerse a la dignidad y libertad de la persona humana. Sin embargo sucede lo contrario. Ella la afirma y corrobora. Porque la sujeción no se funda en la arbitrariedad de una voluntad superior sino en un orden objetivo en el cual el hombre como creatura alcanza su perfección en dependencia de Dios que lo guía con su go-

³ *III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1, s. 1.

⁴ *I-II*, 42, 1.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *De veritate* q. 4, a. 4, 2.^{mo}; *II-II*, 19,

11, 3.^o

⁷ *II-II*, 19, 1.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *II-II*, 7, 1.

¹⁰ *II-II*, 19.

bierno providente hasta su último fin. Por otra parte, el hombre, ante la conciencia de sus propios defectos, busca espontáneamente sujetarse a un ser superior para superarlos ¹¹.

Hemos considerado hasta aquí una de las actitudes del hombre con respecto a Dios como ser excelente. Pero el temor reverencial no agota esta relación.

b) *El "debitum" debido a la excelencia divina.*

La excelencia divina es acreedora de un "debitum" por parte del hombre ¹². Exige ser reconocida como tal. No porque Dios necesite de ello sino porque el hombre no puede ordenarse rectamente con respecto al ser excelente sin reconocer su superioridad y la dependencia con respecto a él. Y expresa este reconocimiento en un testimonio que denominamos "honor". El honor es el testimonio o la manifestación de la excelencia de alguien ¹³.

Además, Dios en cuanto creador y gobernador de todas las cosas también es acreedor de un "debitum" por parte del hombre. Todo lo que el hombre es o tiene lo ha recibido de El. Esto hace que el hombre busque darle algo en compensación por todo lo que ha recibido para ordenarse así rectamente con respecto a El.

Pero este "debitum" nunca podrá ser adecuadamente satisfecho ¹⁴. El hombre nunca podrá dar algo a Dios que compense suficientemente todo lo que de El ha recibido. Sin embargo intenta darle lo de más valor que tiene. No sólo sus cosas exteriores sino aun su misma persona. Y entrega su persona a Dios como debida a su excelencia a través de la sujeción ¹⁵. Por ella entrega su voluntad y por consiguiente todo su ser.

A través de este desarrollo muy somero vemos lo que implica el recto ordenamiento del hombre con respecto a Dios. En primer lugar, un temor reverencial que lo lleva a sujetarse a El. En segundo lugar, la satisfacción de un "debitum" que resulta de la excelencia divina en sí y en cuanto es creadora del hombre y lo guía hacia su fin. Este "debitum" intenta ser compensado también por una sujeción total del hombre con respecto a Dios.

b) *El "debitum" debido a la excelencia divina*

Los actos humanos a través de los cuales el hombre expresa su deseo de satisfacer el "debitum" que tiene con respecto a Dios son regulados por la virtud de religión ¹⁶. Estos actos se sitúan en el orden del signo, expresando así que la excelencia de bondad de Dios supera todo lo imaginable y que todo lo que el hombre es o tiene lo debe dar a Dios en compensación por los beneficios recibidos de El. Entre estos signos, uno de los fundamentales y que abarca todos los demás es la "exhibitio reverentiæ", la manifestación de reverencia o del temor reverencial. El manifestar reverencia es un modo de expresar la sujeción y entrega total del hombre a Dios como un "debitum" que se da a la excelencia divina.

Santo Tomás dice que a la virtud de religión corresponde manifestar reverencia a Dios en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas ¹⁷. El objeto formal de la religión consistirá entonces en realizar esto en cuanto "debido" a la excelencia divina.

Esta manifestación de reverencia en cuanto es expresión de la excelencia divina se denomina "culto". Y en cuanto es expresión de la situación de sujeción del hombre se denomina "servir" o "servicio". (Esto hay que en-

¹¹ II-II, 85, 1.

¹² II-II, 80.

¹³ II-II, 103, 1 y 2.

¹⁴ II-II, 80.

¹⁵ II-II, 57, 1, 3. um

¹⁶ II-II, 80.

¹⁷ II-II, 81, 3.

tenderlo en el sentido antiguo del término, según el cual algunos hombres estaban sujetos y al servicio de otros. En un sentido análogo se aplica al servicio o sujeción que el hombre debe a Dios). De modo que la manifestación de reverencia es a la vez un acto de culto y de servicio a Dios, una expresión de la excelencia divina y de la sujeción del hombre, en cuanto es debida a Dios¹⁸.

Además esta "manifestación de reverencia" en cuanto expresión de la excelencia divina es también un acto de honor, pues éste consiste en el testimonio de la excelencia de alguien¹⁹ y puede expresarse con cualquier tipo de signos externos²⁰.

De esta manera, el hombre "manifestando reverencia" expresa que Dios es el ser excelente y que él como creatura le está totalmente sujeto y le pertenece enteramente. Así el hombre compensa dentro de sus posibilidades el "debitum" que constituye para él la excelencia divina en cuanto tal y todo lo que de ella ha recibido.

En el objeto formal de la religión se reúnen entonces todos los elementos que integran la recta ordenación del hombre con respecto a Dios como ser excelente. El temor reverencial es asumido como un signo bajo la formalidad del "debitum". Se rinde el honor debido a la excelencia divina y se la compensa lo más adecuadamente posible por todo lo recibido de ella con una sujeción que implica la entrega total de la persona.

Consideramos muy importante que para Santo Tomás el hombre expresa la entrega de este "debitum" con un signo como es la manifestación de reverencia. Esto muestra una penetración muy honda en la religiosidad humana que implica algo más que una mera relación de justicia. Santo Tomás reúne así en la virtud de religión el elemento "debitum", propio de la justicia, con el elemento "reverencia", propio del temor, de modo que la virtud de religión abarca en toda su profundidad y extensión la relación del hombre con Dios en cuanto ser excelente, cuya excelencia es naturalmente temida por el hombre que busca a la vez compensarla y retribuirla lo más adecuadamente posible.

4) LA FINALIDAD DEL ACTO RELIGIOSO

Nos preguntamos ahora cuál es el efecto del acto religioso. ¿Qué sentido tiene que demos algo a Dios? ¿Necesita El nuestras cosas? Santo Tomás dice que manifestamos reverencia y honor a Dios no por El mismo, ya que es en sí pleno de gloria, sino por nosotros. Porque en la medida que reverenciamos y honramos a Dios, nuestra mente se sujeta a El y en esto consiste su perfección, pues todo ser se perfecciona al sujetarse a su superior. El sujetarse a Dios equivale aquí a unirse con El ("coniungi Deo")²¹.

El acto religioso es realizado no en función de Dios (propter Deum), sino en función nuestra (propter nos)²². Según Cayetano "en función de" "propter" no significa aquí causalidad final sino el término de la utilidad²³. Dios es siempre el fin de la religión. El acto religioso es entonces "por Dios" (propter Deum) en el sentido de causalidad final y "por nosotros" (propter nos) en el sentido de utilidad. No manifestamos algo a Dios para su utilidad sino para su gloria y para nuestra utilidad²⁴.

¹⁸ II-II, 81, 3, 2.^{um}

¹⁹ II-II, 103, 1 y 2.

²⁰ II-II, 103, 1, 3.^{um}

²¹ II-II, 81, 7.

²² *Ibidem*.

²³ *Comm. in S. T.*, II-II, 81, 7.

²⁴ II-II, 81, 6, 2.^{um}

5) EL ACTO INTERIOR Y EL ACTO EXTERIOR DE LA RELIGIÓN

La virtud de religión tiene actos interiores y exteriores. Santo Tomás dice que la religión tiene actos interiores que son los principales y que pertenecen por sí mismos a la virtud y actos exteriores que son secundarios y están ordenados a los actos interiores²⁵. La función de los actos exteriores la aclara Santo Tomás cuando toca este tema con respecto a la oración. En primer lugar, el acto exterior excita y provoca el acto interior. En segundo lugar, el acto exterior es también un "debitum" a Dios. Porque supuesto que el hombre es alma y cuerpo, con ambos debe "servir" a Dios. Con el alma por el acto interior y con el cuerpo por el acto exterior. En tercer lugar, el acto exterior es una expresión y repercusión externa del acto interior que por su vehemencia tiende a manifestarse²⁶. Podemos añadir otra función más que cita Santo Tomás cuando explica la alabanza: el acto exterior sirve para provocar el afecto de los demás hacia Dios²⁷.

6) LOS DIVERSOS ACTOS DE LA RELIGIÓN

Consideremos ahora los distintos actos de la virtud de religión. Acabamos de ver que ella tiene actos interiores y exteriores. Los actos interiores: son la devoción²⁸, por la cual el hombre entrega su voluntad a Dios para todo lo referente al culto, y luego la oración²⁹, por la cual el hombre manifiesta reverencia a Dios con su inteligencia en cuanto recurre a El para pedirle algo³⁰. Entre los actos exteriores, Santo Tomás distingue: la adoración³¹, por la cual el hombre manifiesta la reverencia divina con su propio cuerpo y luego aquellos actos por los cuales damos algo a Dios³² o asumimos algo divino³³. El hombre puede ofrecer cosas a Dios o entregándolas (sacrificios, oblaciones, etc.)³⁴ o prometiéndolas (voto)³⁵. A su vez asume algo divino que puede ser o los sacramentos³⁶ o el mismo nombre divino, ya sea por el juramento³⁷ o por la adjuración³⁸ o por la invocación en la oración y en la alabanza³⁹.

De toda esta multiplicidad de actos nos contentamos con considerar tan sólo tres: la devoción (acto principal de la religión), la adoración y el sacrificio, pues son los que se relacionan directamente con los objetivos que nos hemos propuesto en este trabajo.

a) *La devoción*

La devoción es un acto de la voluntad por el cual el hombre se dispone con prontitud para el servicio de Dios⁴⁰. Esta prontitud implica una disponibilidad, una sujeción y entrega total para todo lo referente al culto. Así lo entiende Santo Tomás cuando dice que la devoción es un entregarse a Dios para los actos del culto divino⁴¹. También cuando dice que los devotos son los que se entregan a Dios para sujetarse totalmente a El⁴². La devoción es ofrecerse a Dios para servirlo⁴³.

La devoción es una entrega a Dios. Pero en este sentido debemos distinguirla de la caridad. Por la caridad el hombre se entrega a Dios unién-

25 II-II, 81, 7.

26 II-II, 83, 12.

27 II-II, 91, 1.

28 II-II, 82.

29 II-II, 83.

30 II-II, 83, 1 y 3.

31 II-II, 84.

32 II-II, 85-88.

33 II-II, 89-91.

34 II-II, 85-87.

35 II-II, 88.

36 III, 60 ss.

37 II-II, 89.

38 II-II, 90.

39 II-II, 91.

40 II-II, 82, 1.

41 II-II, 82, 2, 1.º

42 II-II, 82, 1.

43 II-II, 82, 1, 1.º

dose inmediatamente a El por amor. Dios es el único objeto de esta entrega. Pero por la devoción el hombre se entrega a Dios para los actos de culto⁴⁴. De este modo aun cuando el hombre se disponga por la devoción para entregar no sólo cosas externas sino aun su misma persona, el acto de devoción tendrá siempre por objeto algo creado, que se entrega a Dios bajo la formalidad del "debitum".

Como la religión es un hábito de la voluntad, la devoción por ser un acto de esa misma potencia es el más importante entre todos los actos de esta virtud⁴⁵. También por la misma razón la devoción se impone como una modalidad no sólo en los actos de la voluntad que tienen por objeto lo que se ordena al fin, sino también en los actos de las demás potencias en cuanto son movidas por la voluntad⁴⁶.

En la devoción se realiza plenamente la sujeción y entrega total de la persona a Dios como algo debido a su excelencia; sujeción de la que ya hemos visto⁴⁷ que era un constitutivo fundamental de la recta ordenación del hombre con Dios en cuanto ser excelente. La devoción se sitúa, por lo tanto, en el núcleo más profundo de la virtud de religión.

b) La adoración

El primero de los actos externos que nombra Santo Tomás es la adoración. Considerémosla brevemente, interesándonos sobre todo en la adoración interior.

Con la adoración —nos dice Santo Tomás— manifestamos veneración a Dios con nuestro propio cuerpo⁴⁸. Ella consiste en ciertos signos corporales de humildad (genuflexiones, postraciones, etc.) que manifiestan la pequeñez y fragilidad humanas en comparación con Dios⁴⁹.

Pero esta adoración corporal, externa, es signo de una adoración espiritual, interior, de la cual depende y a la cual se ordena⁵⁰. La adoración interior consiste en la devoción interior de la mente, en la sujeción de nuestro afecto a Dios⁵¹, en una reverencia interior a Dios⁵². De esto se desprende entonces que la adoración interior es un modo de realizarse de la devoción.

c) El sacrificio

El sacrificio, por su parte, constituye un acto central en la virtud de religión, particularmente por lo que se refiere al sacrificio interior.

Según Santo Tomás, el hombre, ante sus propios defectos y limitaciones, es guiado por la razón natural a sujetarse al ser excelente (Dios) para ser ayudado y dirigido por El. Y la razón guía al hombre según una inclinación natural a sujetarse manifestando sujeción y honor a quien está por encima de él (Dios como ser excelente). Como es propio del hombre utilizar signos sensibles para expresarse, él, movido por la razón natural, usará algunas cosas sensibles ofreciéndolas a Dios como un signo de la sujeción y honor que le debe. Y en esto consiste precisamente el sacrificio⁵³. Para Santo Tomás el sacrificio y la sujeción que significa son algo natural en el hombre, son la resultante de una inclinación natural en él⁵⁴.

Lo significado por el sacrificio es la sujeción y entrega del hombre a Dios. Esta sujeción constituye el sacrificio interior. Santo Tomás dice que

44 II-II, 82, 2, 1. um

45 II-II, 83, 3, 1. um; 104, 3, 1. um

46 II-II, 82, 1, 1. um

47 Cfr. *supra* I, n.º 2.

48 II-II, 84, prol.

49 II-II, 84, 2, 2. um

50 II-II, 84, 2.

51 *Ibidem*.

52 II-II, 84, 2, 2. um

53 II-II, 85, 1.

54 *Ibidem*.

el sacrificio que se ofrece externamente significa el sacrificio espiritual por el cual el alma se ofrece a Dios como a su Creador y último fin⁵⁵. El sacrificio interior es el ofrecimiento devoto del alma a Dios⁵⁶, el ofrecimiento del propio espíritu a El⁵⁷. El alma es entregada "sacrificialmente" a Dios por los actos interiores; entre ellos, los actos interiores de la religión: devoción y oración⁵⁸.

Con respecto a lo que puede ser ofrecido, Santo Tomás distingue tres clases de sacrificios de acuerdo con el triple bien (del alma, del cuerpo y de las cosas externas) de que dispone el hombre. El primero y más importante es el sacrificio interior en el cual el hombre ofrece el bien del alma a Dios. El segundo es el sacrificio por el cual el hombre ofrece el bien de su propio cuerpo, por el martirio o la penitencia, por ejemplo. Y el tercero es el sacrificio por el cual se ofrecen a Dios las cosas exteriores o entregándolas directamente a Dios o indirectamente cuando son entregadas al prójimo por reverencia a Dios⁵⁹.

El sacrificio exterior puede tener una extensión muy amplia. Puede incluir los actos de otras virtudes en cuanto son ordenados a la reverencia divina⁶⁰. Como por ejemplo el dar limosna o hacer penitencia por reverencia a Dios⁶¹. Todo acto de virtud es un sacrificio en cuanto se ordena a la reverencia divina⁶². Se trata aquí de la virtud de religión que impera los actos de las demás virtudes⁶³.

Pero en un sentido estricto son propiamente sacrificios aquellos actos cuyo valor reside únicamente en que son realizados por reverencia divina⁶⁴, en que algo externo es ofrecido como una manifestación de sujeción a Dios⁶⁵.

Y en un sentido más estricto aún, el sacrificio tiene lugar cuando en las cosas ofrecidas a Dios es realizado algo sacro, como por ejemplo (se citan casos del Antiguo Testamento) cuando los animales eran matados o se realizaba la fracción del pan que era comido y bendecido⁶⁶. Escapa a nuestro propósito hacer una exégesis a fondo del texto tomista recién aludido. Podemos decir en general que se trata de la realización de una acción sacra, es decir, algo reservado solamente para Dios. Es un cierto gesto ritual realizado con las cosas que se ofrecen.

d) Conclusión

Terminemos este examen de los actos de la religión destacando el acto interior de sujeción y entrega total de la persona a Dios como un "debitum" a su excelencia divina, que integra la correcta ordenación del hombre con respecto a Dios como ser excelente. Este acto interior se expresa en la "exhibitio reverentiae". Esta es un signo que no sólo manifiesta esa sujeción interior sino que también la realiza. Este acto interior constituye el núcleo más profundo del objeto formal de la virtud de religión.

Y, como acabamos de ver, se realiza particularmente en la devoción, en la adoración interior y en el sacrificio interior. Es fácil ver la estrecha relación que existe entre estos tres actos interiores. A las observaciones que ya hemos hecho podemos añadir algunos textos que sitúan estos actos en una estrechísima relación:

"Todos están obligados al sacrificio interior, pues todos deben ofrecer

55 II-II, 85, 2; III, 82, 4.

56 II-II, 85, 4.

57 III, 22, 2.

58 II-II, 85, 3, 2.º

59 *Ibidem*.

60 II-II, 85, 3 y 4.

61 II-II, 85, 3.

62 II-II, 81, 4, 1.º

63 II-II, 81, 4, 1.º

64 II-II, 85, 3.

65 II-II, 85, 4.

66 II-II, 85, 3, 3.º

a Dios una mente devota" 67. "En la adoración lo principal es la devoción interior de la mente" 68.

"La adoración espiritual consiste en la devoción interior de la mente" 69.

"La devoción consiste en el sacrificio interior del espíritu" 70.

"La devoción es un acto de la voluntad del hombre que se ofrece a Dios para servirlo" 71.

"Por el sacrificio espiritual interior el alma se ofrece a Dios" 72.

Consideramos que en el fondo se trata del mismo acto interior de sujeción y entrega, que con distintas connotaciones se da en la devoción, en la adoración y en el sacrificio interior. En la devoción se da con una referencia a los actos de culto para los cuales el sujeto se dispone con prontitud. En la adoración interior se da como un signo de humildad expresando la "nada" del hombre en comparación con Dios. Y en el sacrificio interior se da en referencia a Dios que como Creador y último fin, como ser absolutamente excelente, hace que el hombre se encuentre en una total dependencia de El y se deba enteramente a El.

II. - LA VIRTUD DE RELIGION EN RELACION CON LOS DONES Y CON LAS DEMAS VIRTUDES

1) LA VIRTUD DE RELIGIÓN Y LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Recordemos que, en la doctrina tomista, los dones del Espíritu Santo son hábitos que hacen al hombre dócil a las inspiraciones divinas, así como las virtudes son hábitos que lo hacen dócil a las indicaciones de la razón 73. Los dones se ordenan a las virtudes teologales que los regulan. Las demás virtudes, intelectuales y morales, se ordenan a los dones que las perfeccionan 74. Los dones se ordenan a los mismos actos que las virtudes, pero en cuanto realizados por un principio mucho más excelente. La diferencia entre dones y virtudes no reside entonces en el tipo de acto realizado sino en el modo de obrar, en cuanto que los dones mueven al hombre desde un principio más excelente, a saber, el Espíritu Santo 75.

La virtud de religión, por su parte, se ordena, según Santo Tomás, al don de Temor 76 y al don de Piedad 77. Examinemos primeramente el orden que él establece con respecto al don de Temor.

a) El don de Temor nos hace reverenciar a Dios y evitar el separarnos de El 78. Implica una sujeción a Dios 79. Por él tememos a Dios como el hijo que por afecto se somete a su padre (temor filial) o como la esposa que por amor se une a su esposo (temor casto) 80. El hombre por el Temor queda sujeto a Dios y dispuesto para seguir sus inspiraciones 81. El objeto de este don es la excelencia divina en cuanto que de ella o por respecto a ella puede provenirnos algún mal 82.

Vemos la semejanza que hay entre este don y el temor natural de Dios como ser excelente. Podemos decir que el don de Temor asume esta reverencia natural y bajo la inspiración del Espíritu Santo hace que el hombre reverencie a Dios y se sujete a El como a su Padre.

67 II-II, 85, 4.

68 II-II, 84, 3.

69 II-II, 84, 2.

70 II-II, 82, 4, 2ª obj.

71 II-II, 82, 1, 1.º um

72 II-II, 85, 2.

73 I-II, 68, 1.

74 I-II, 68, 8.

75 I-II, 68, 2, 1.º um

76 II-II, 81, 2, 1.º um

77 II-II, 121.

78 II-II, 19, 9.

79 II-II, 19, 10, 3.º um

80 II-II, 19, 2, 3.º um

81 II-II, 19, 9.

82 II-II, 19, 1.

El temor natural de Dios es una sujeción reverencial que también es asumida por la virtud de religión y manifestada como un "debitum" a la excelencia divina. El hombre se sujeta así a Dios como algo debido a su excelencia. Ahora bien, el don de Temor es el que logra la perfecta sujeción del hombre a Dios, haciéndolo dócil a sus inspiraciones⁸³. Vemos entonces que la perfección que el Temor aporta a la religión se sitúa en la línea de la sujeción reverencial, en la línea del temor reverencial que ya hemos examinado como un componente que integra la recta relación del hombre con Dios en cuanto ser excelente.

En conclusión podemos decir que tanto la virtud de religión como el don de Temor sujetan el hombre a Dios. Pero en la religión la sujeción tiene lugar bajo la formalidad del "debitum" a la excelencia divina. Siendo distintos, religión y Temor están sin embargo estrechamente unidos. Por un lado el Temor es un principio de la religión⁸⁴ y el acto religioso externo le sirve de expresión. Por otro lado el Temor perfecciona esta virtud logrando la total sujeción del hombre a Dios. Y a esto se ordena precisamente la religión⁸⁵.

b) Consideremos, por último, la relación de la religión con el don de Piedad. Por este don el Espíritu Santo nos mueve a dar culto a Dios como Padre⁸⁶. Aquí la consideración de Dios no es ya sólo como Creador y Señor (lo propio de la religión), sino que entra en juego la paternidad divina y el afecto filial del hombre a El⁸⁷.

El don de Piedad tiene dos actos. Uno, principal, que es reverenciar a Dios con afecto filial. Otro, secundario, que consiste en el culto de todos aquellos que están relacionados con Dios⁸⁸. El término "culto" significa aquí la recta operación con respecto a algo. Así, con respecto a los santos la Piedad los honra, y con respecto a los hombres que se encuentran en necesidad los socorre⁸⁹.

Por sus dos actos el don de Piedad perfecciona la religión que, como ya hemos visto, no sólo da algo a Dios sino también al prójimo por Dios⁹⁰. Pero, a diferencia del Temor, el don de Piedad perfecciona la virtud de religión en cuanto ella da algo a Dios como un "debitum" a su excelencia divina.

La virtud de religión es perfeccionada entonces por estos dos dones: Temor y Piedad. Ello sucede porque la sujeción del hombre a Dios propia de la religión tiene un aspecto reverencial, de temor, y un aspecto de deuda, de entrega que se debe a la excelencia divina. De modo que esta virtud es, por un lado, expresión de ese temor y sujeción ante el ser excelente y en este sentido se ordena al don de Temor y es perfeccionada por él. Por otro lado es expresión de un "debitum" que se da a la excelencia divina y en este sentido es perfeccionada por el don de Piedad.

2) LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES MORALES

La virtud de religión se relaciona, también, con las demás virtudes morales. Esta, en cuanto realiza aquello que directa o inmediatamente se ordena al honor divino, está por encima de todas las virtudes morales⁹¹. Pero, dado que el objeto material de la virtud de religión abarca el campo de todas las virtudes morales, los actos de todas estas pueden recibir la formalidad reli-

⁸³ II-II, 19, 9.

⁸⁴ II-II, 22, 2.

⁸⁵ II-II, 81, 7.

⁸⁶ II-II, 121, 1 y 2.^{um}

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ II-II, 121, 1, 3.^{um}

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ II-II, 85, 3 y 2.^{um}; II-II, 81, 1, 1.^{um}

⁹¹ II-II, 81, 6.

giosa del "debitum". En este sentido ellos son "imperados" por la virtud de religión.

Ya hemos visto, al tratar del sacrificio, que los actos de otras virtudes podían ser ordenados a la reverencia divina⁹². En conexión con esto decimos que la religión, según Santo Tomás, tiene actos propios e inmediatos que son los actos elícitos de la virtud (como los sacrificios, la adoración, etc.), por los cuales el hombre se ordena a Dios. Pero además tiene actos imperados, que son producidos mediante otras virtudes cuyos actos son ordenados a la reverencia divina, como por ejemplo "el visitar a los huérfanos y socorrer a las viudas y el preservarse del espíritu mundano"⁹³.

La virtud de religión, en cuanto impera los actos de las demás virtudes ordenándolos a Dios, es una virtud general y es denominada por Santo Tomás "santidad"⁹⁴.

3) LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES TEOLÓGICAS

Para establecer esta última relación, no olvidemos que las virtudes teológicas tienen por objeto formal al mismo Dios⁹⁵; la virtud de religión, en cambio, tiene por objeto el culto, es decir, algo creado que se ofrece a Dios. Este, precisemos, no es el objeto del acto religioso sino su fin, en cuanto el acto de culto es ordenado a la reverencia divina⁹⁶. La religión, por su parte, realiza aquellos actos que directa e inmediatamente se ordenan a Dios⁹⁷; está, por lo mismo, en una situación superior a todas las virtudes morales y es entre ellas la más cercana al rango teológico. La relación con él es, pues, evidente.

En primer término consideremos su relación con respecto a la fe. La fe es el principio de la religión. Dentro de la perspectiva teológica en la que Santo Tomás considera la religión en la *Suma*, el hombre da culto a Dios porque por la fe conoce que El es el ser excelente, Creador y último fin nuestro⁹⁸, que ha creado y gobierna todas las cosas. Esto confirma el que Santo Tomás considere a la religión como una manifestación de fe⁹⁹.

En cuanto a la virtud de la esperanza, ella es favorecida por la religión de la misma manera que lo es por el don de temor. Por la sujeción a Dios, que logran tanto el don de temor como la virtud de religión, evitamos el sustraernos al auxilio divino, que es objeto de la esperanza¹⁰⁰. Esta sujeción es acto del temor, pero bajo determinada formalidad también lo es de la religión.

En cuanto a la caridad, ella es la causa de la devoción (acto principal de la religión) en cuanto que por el amor se adquiere la prontitud para servir a Dios como a un amigo. Al mismo tiempo la caridad es favorecida por la devoción así como toda amistad es favorecida por el ejercicio de ciertos actos que la promueven y favorecen¹⁰¹. Además, la religión contribuye a destacar un aspecto importante de la caridad. Esta se ordena a la unión con Dios¹⁰². Pero esta unión incluye una cierta separación y sujeción, ya que Dios es amado por encima de uno mismo y de todas las cosas ("supra se et supra omnia")¹⁰³. Tanto la virtud de religión como el don de temor contribuyen entonces a destacar este aspecto "sujeción a la excelencia divina", que está presente aun en la caridad, pues ambos se ordenan, aunque bajo distintas

92 Cfr. *supra*. I, n° 6, c.

93 II-II, 81, 1, 1. um

94 II-II, 81, 3, 1. um

95 I-II, 62, 1 y 2.

96 II-II, 81, 5.

97 II-II, 81, 6.

98 II-II, 85, 2.

99 I-II, 100, 4, 1. um; II-II, 94, 1, 1. um;

II-II, 97, 3, 1. um

100 II-II, 19, 9, 1. um

101 II-II, 82, 2, 2. um

102 II-II, 44, 1.

103 II-II, 19, 10, 3. um

formalidades, a la sujeción. La caridad une al hombre con Dios, no en un plano de igualdad sino en una relación de filiación—paternidad.

Hay una relación muy importante entre la religión y las virtudes teologales que se da en torno al “imperio” de unas virtudes sobre otras. Las virtudes teologales que se ordenan directamente a Dios pueden causar por su imperio el acto de religión que realiza algo en orden a Dios¹⁰⁴. Santo Tomás cita la frase de San Agustín “Deus colitur fide, spe et caritate”, interpretándola en el sentido de que a Dios se le da culto por las virtudes teologales en cuanto éstas imperan el acto religioso¹⁰⁵. En este sentido la religión es una manifestación de la fe, de la esperanza y de la caridad, por las cuales el hombre se ordena fundamentalmente a Dios¹⁰⁶. En algunos textos, Santo Tomás insiste particularmente en el rol manifestativo de la religión con respecto a la fe¹⁰⁷.

Vemos que la religión puede ser imperada por las virtudes teologales. Pero, ¿es posible, viceversa, que la religión impere las virtudes teologales, a pesar de ser inferior a ellas? La respuesta es afirmativa, dado que el campo del objeto material de la religión abarca los actos de todas las virtudes, y, como ya hemos visto, la virtud de religión impera también las demás virtudes ordenándolas a Dios según su propia formalidad y es bajo este aspecto una virtud general que se denomina santidad¹⁰⁸.

En *In Bæt. De Trin.* Santo Tomás explica más detalladamente este aspecto de “imperio” aplicándolo a la virtud de fe. La religión puede aplicar a los actos de las demás virtudes su propia razón formal, a saber, “ser debido a Dios” (“debitum”). De esta manera el acto de fe, al recibir esta formalidad, pertenece materialmente a la religión como un “debitum” que se da a la excelencia divina¹⁰⁹. De la misma manera puede explicarse que la virtud de religión impere a la esperanza y a la caridad.

4) EL CULTO

El tema del culto, por su amplitud y riqueza, servirá como conclusión de este examen de la religión. Al respecto, algo ya hemos tratado¹¹⁰. Haremos, sin embargo, una ulterior consideración, relacionándolo con las virtudes teologales.

El término *culto* tiene para Santo Tomás dos acepciones fundamentales. En un sentido estricto, que ya hemos visto¹¹¹, designa el acto religioso en cuanto se refiere a la excelencia divina, a quien se debe¹¹². En un sentido amplio, culto designa los actos convenientes por los cuales un hombre se ordena a otro¹¹³. En *In Bæt. De Trin.* Santo Tomás explica mejor este sentido diciendo que el culto referido a algo no es otra cosa más que la recta operación con respecto a ello¹¹⁴.

En el primer sentido, el culto pertenece formalmente a la virtud de religión. No así en el segundo, que puede abarcar otros actos no pertenecientes a ella, por ejemplo los actos teologales.

Además, en cualquiera de los dos sentidos expuestos, el culto puede ser interior o exterior. Como el hombre es alma y cuerpo, debe dar culto a Dios con ambos; es decir, con el alma por el culto interior, y con el cuerpo por el culto exterior. Y así como el cuerpo se ordena a Dios por el alma, así también el culto exterior se ordena al culto interior¹¹⁵.

104 II-II, 81, 5, 1.ºum

105 *Ibidem.*

106 II-II, 101, 3, 1.ºum

107 II-II, 94, 1, 1.ºum; 97, 3, 1.ºum

108 Cfr. *supra* II, n.º 2.

109 *In Boët., De trin.*, L. I, q. 1, a. 2.

110 Cfr. *supra* I, n.º 3.

111 *Ibidem.*

112 II-II, 81, 3, 2.ºum

113 II-II, 102, 2, 1.ºum

114 *In Boët., De trin.*, L. I, q. 1, a. 2.

115 I-II, 101, 2.

No es fácil determinar bien el contenido del culto interior en los textos de la *Suma*. Algunos expresan que éste consiste en la fe, la esperanza y la caridad ¹¹⁶. Pero también dice Santo Tomás que el culto interior consiste en que el alma se una a Dios por el intelecto y el afecto ¹¹⁷. Y también que consiste en la devoción ¹¹⁸.

Juzgamos que puede sintetizarse su pensamiento del siguiente modo: La palabra *culto* designa primeramente aquellos actos por los cuales nos ordenamos rectamente a Dios, ya sea que pertenezcan al orden teologal o al de la virtud de religión. Es éste el culto en un sentido amplio ¹¹⁹. Pero el hombre se ordena a Dios fundamentalmente por los actos interiores de la mente que son creer, esperar y amar ¹²⁰. Bajo este aspecto el culto interior consistirá en los actos interiores de las virtudes teologales.

De acuerdo con esto, la frase de San Agustín citada por Santo Tomás "Deus colitur fide, spe et caritate" admite dos interpretaciones. La primera, que ya hemos visto ¹²¹, es que a Dios se le da culto por la fe, la esperanza y la caridad en cuanto estas virtudes imperan el acto religioso ¹²². La segunda es que a Dios se le da culto con la fe, la esperanza y la caridad en cuanto el culto interior consiste en estas virtudes ¹²³.

Pero también el culto interior en un sentido más amplio puede significar el acto interior de la virtud de religión, el acto de devoción ¹²⁴, acerca del cual ya hemos hablado ¹²⁵.

El culto exterior, que consiste en los sacrificios, oblações, etc. ¹²⁶, es la manifestación externa y visible del culto interior en los dos sentidos expuestos. Puede ser entonces una manifestación del acto interior de la virtud de religión o bien una manifestación de los actos interiores teologales en el ámbito religioso. En este sentido Santo Tomás dirá que el culto es una manifestación de fe ¹²⁷, que le da origen y que lo impera; pues, como ya hemos visto antes, la fe es el principio de la religión ¹²⁸ y puede imperar su acto ¹²⁹. Asimismo el culto será también una manifestación de esperanza y de caridad en cuanto estas virtudes imperan el acto religioso y se manifiestan a través de él.

En resumen, podemos decir que el hombre se ordena a Dios por el culto adecuado ¹³⁰, es decir, por los actos interiores de la mente, que son los actos teologales y los actos interiores de la virtud de religión, y por los actos exteriores que manifiestan esa interioridad en toda su amplitud dentro de un ámbito religioso. Esta síntesis la expresa Santo Tomás cuando dice:

"El hombre se ordena a Dios no sólo por los actos interiores de la mente, que son creer, esperar y amar, sino también por ciertas obras exteriores por las cuales el hombre manifiesta *servir* a Dios. Y estas obras pertenecen al culto de Dios" ¹³¹.

CONCLUSIONES

A lo largo de todas estas páginas fue emergiendo la importancia de la religión para el hombre como tal y como cristiano.

116 I-II, 101, 2, 3. um; 103, 3.

117 I-II, 101, 2.

118 I-II, 102, 5, 4. um

119 Cfr. notas 113 y 114.

120 I-II, 99, 3.

121 Cfr. *supra* II, n.º 3.

122 II-II, 81, 5, 1. um

123 I-II, 101, 2, 3. um

124 I-II, 102, 5, 4. um

125 Cfr. *supra* I, n.º 6, a.

126 I-II, 102, 5, 4. um

127 I-II, 103, 4; III, 63, 4, 3. um

128 Cfr. *supra* II, n.º 3.

129 *Ibidem*.

130 I-II, 101, 1.

131 I-II, 99, 3.

El hombre es naturalmente religioso y no se puede concebir una relación con Dios que prescinda de los fundamentales elementos culturales, a menos que se pase por alto el hecho de que el hombre es creatura, y Dios es el creador trascendente. La relación del hombre con Dios incluye una conducta religiosa.

En el orden pastoral, esta reflexión nos debe llevar a tratar con cuidado los elementos religiosos de la conducta del hombre. Ellos deben ser educados, purificados y desarrollados en todas sus virtualidades cristianas. Pero nunca deben ser descuidados y menos aun combatidos. Esto deshumanizaría la relación del hombre con Dios y ocasionaría modernas formas de culto idolátrico. A éstas las hemos mencionado brevemente en la Introducción de este trabajo.

Supuesta la importancia y necesidad de la religión, cabría preguntarse si el culto cristiano, tal como se celebra actualmente, responde a la vivencia religiosa del hombre moderno. En este aspecto puede pecarse por exceso y por defecto. Pero las soluciones concretas no pueden fundarse en observaciones superficiales o ideas preconcebidas. Ellas deben apoyarse en un conocimiento de la virtud de religión en toda su amplitud, sin prescindir de un estudio fenomenológico de las modernas manifestaciones religiosas de todo tipo y de la psicología del hombre de hoy. Sobre esta base se logrará que la liturgia cristiana encauce la religiosidad natural y brinde al hombre la posibilidad de acceder a los bienes salvíficos.

ROMÁN BUSTINZA

EL ARTE DEL BIEN PENSAR

Discurso pronunciado por Su Santidad Pablo VI en el Congreso Internacional Tomista (20 de abril de 1974) *

Nos sentimos muy contento por estar aquí entre vosotros, reunidos para celebrar la memoria de Santo Tomás de Aquino, en el séptimo centenario de su muerte, por el honor que se tributa así a este Santo Doctor y por el significado que tan numerosa y cualificada convergencia puede asumir para la Iglesia de Dios y para la cultura del mundo contemporáneo.

ACTUALIDAD DEL DOCTOR ANGELICO

Esta asamblea reconoce, en efecto, la grandeza de Santo Tomás de Aquino bajo el triple aspecto de la virtud moral, orientada toda ella a mostrar y facilitar el camino de la ascensión del espíritu humano a Dios (cf. *D. Th.*, c. XV, 1, 633); de la ciencia filosófica, tan ensalzada por nuestro gran predecesor León XIII en la conocidísima encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879 (cf. "Acta", pp. 225-284); y de la especulación teológica que, según el mismo célebre documento pontificio y la connotación histórica, clasifica al Aquinate entre los mayores maestros del pensamiento religioso. Nuestra complacencia se acrecienta viendo en el homenaje rendido al insigne maestro medieval no sólo un reconocimiento a su gran personalidad y al fuerte y decisivo influjo que tuvo su obra tanto en el pensamiento de su tiempo como en el de los siglos posteriores, sino descubriendo también en ello un claro y significativo testimonio de su actualidad.

Vuestra intervención, ilustres señores, esclarecidos profesores e inteligentes estudiosos, demuestra que la voz de Santo Tomás de Aquino no es un simple eco de ultratumba, como la de tantos otros gloriosos pensadores, cuya historia se complace en recordar nuestra cultura moderna, a la vez que trata de descifrar el esfuerzo intelectual llevado a cabo por ellos para penetrar en los secretos del universo o de hallar en sus personales especulaciones una riqueza de expresiones originales y elegantes, sino que demuestra, sobre todo, que la voz del incomparable hijo de Santo Domingo sigue hablando a nuestros espíritus, como la de un maestro viviente, cuyas enseñanzas nos resulta precioso escuchar, a causa de su contenido todavía válido y actual, del que no pocos de vosotros reconocen la urgente y no desdeñable necesidad.

Por eso, no aportaremos ahora una contribución a las numerosas e interesantes relaciones y comunicaciones que ha prodigado aquí vuestra consumada y exuberante cultura; más bien nos reservamos la esperanza de que tantos y tan valiosos estudios sean recogidos en una digna publicación y que nos sean accesibles a todos de alguna manera, al menos en las *horæ subsidiivæ* de nuestro apremiante ministerio. Alabaremos más bien y alentaremos el interés que vosotros dedicáis a Santo Tomás: consideramos precioso tal interés

* "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 28 abril 1974. nº 17 (278).

para vuestro trabajo intelectual y no sin utilidad para vuestras mismas personas, destinadas como tantas otras a la conquista de aquella suma Sabiduría que coincide con la verdadera Vida.

DISCIPULOS, EN LA ESCUELA DE SANTO TOMAS

Pero no queremos perder la oportuna ocasión que aquí se nos ofrece para recordar a vuestros discípulos, e incluso a vosotros mismos, expertos cultivadores del pensamiento, lo útil que puede ser todavía hoy sentarse en la escuela de Santo Tomás (como también, por común merecimiento, en la de otros «ximios escolásticos»), para aprender, antes que cualquier otra ciencia, el arte del bien pensar. Nos limitamos ahora a hacer cuestión de método, de pedagogía intelectual. *Travailler à bien penser...* nos advierte Pascal (cf. *Pensées*, 347). Esto es, hay que prestar atención a la lógica. Decimos lógica en sentido amplio y verdadero; es decir, el uso riguroso y honesto de la inteligencia en la búsqueda de la verdad de las cosas y de la vida.

¿Por qué esta recomendación? Porque tememos que las facultades cognitivas de la nueva generación se vean fácilmente atraídas y tentadas a quedar satisfechas con la facilidad y la afluencia de los conocimientos sensibles y fenoménico-científicos, es decir, externos al espíritu humano, y desviadas del esfuerzo sistemático y comprometido de remontarse a las razones superiores tanto del saber como del ser. Tememos una carencia de la filosofía auténtica e idónea para sostener hoy el pensamiento humano, tanto en orden al conocimiento científico coherente y progresivo, como, de manera especial, en orden a la formación de la mente para la percepción de la verdad en cuanto tal; y, por tanto, capaz de dar al espíritu humano la amplitud y la profundidad de visión a la que está destinado, con peligro de no alcanzar aquellos conocimientos supremos y, sin embargo, fundamentales y elementales que puedan conducirlo a lograr su verdadero destino y la feliz ciencia, indispensable aunque inicial, del mundo divino; mientras que tenemos la certeza de que un correcto, honesto y severo ejercicio del pensamiento filosófico predispone el espíritu para acoger también aquel mensaje sobrenatural de luz divina que se llama fe; lo dice el Señor: *qui facit veritatem venit ad lucem*: "el que obra la verdad, viene a la luz" (*Jn.*, 3, 21).

MAESTRO DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

La escuela de Santo Tomás puede ser para nosotros una propedéutica elemental, pero providencial, de aquel alpinismo intelectual filosófico o teológico que exige, sí, el respeto de las leyes del pensamiento en el análisis y en la síntesis, en la búsqueda inductiva y en la conclusión deductiva, indispensable para conquistar las cimas de la verdad y para ahorrar a la mente humana la vana experiencia de ilusorias y frecuentemente frágiles construcciones. Y también para otro objetivo, siempre en el campo didáctico, pero bastante importante en la economía del pensamiento; es decir, el de acostumbrar al discípulo (y en cuanto al saber, todos somos discípulos) a razonar en virtud de los principios subjetivos de la verdad y objetivos de la realidad y no según fórmulas que la cultura en boga, favorecida muchas veces por tantos coeficientes exteriores y ocasionales, impone a la mentalidad pasiva de un cierto ambiente o de un momento histórico concreto. Parece extraño, pero así es: el Maestro Tomás, lejos de privar al alumno de su personal y original virtud de conocimiento y de búsqueda, despierta más bien aquel *appetitus veritatis* que asegura al pensamiento una fecundidad siempre nueva, y al estudioso una característica personalidad propia.

Mucho habría que decir al respecto. Pero basten estas sencillas observaciones para asegurar nuestra estima a todos vosotros, cultivadores de los estudios tomistas, y para alentar vuestra poderosa y multiforme obra: se incrementará así el pensamiento, especialmente filosófico, y tendrá también un sano e indispensable alimento el pensamiento religioso: la fe, que no se opone a la razón, sino que tiene necesidad de ella, ya que es verdad lo que afirma Santo Tomás: *Credere est cum assensu cogitare* (II-IIæ, 2, 1).

SANTO TOMAS DE AQUINO Y LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE NUESTRO TIEMPO

Congreso Internacional en el VII Centenario de su Muerte:
Roma-Nápoles, 17 al 24 de abril de 1974

A siete siglos de la muerte de Santo Tomás de Aquino (7 de marzo de 1274), la Orden de Predicadores, con el alto patronato del Gobierno italiano, promovió un Congreso Internacional que se celebró en Roma (en el "Angelicum") y en Nápoles (en la Facultad de Teología de Capodimonte) entre el 17 y el 24 de abril de este año, contando con la participación de 1.500 asistentes y alrededor de 600 comunicaciones escritas. No es posible detallar aquí la estructura organizativa que hizo posible este Congreso de características nada comunes, ni los múltiples servicios que brindó a los congresistas (alojamiento, viajes, prensa, librería, etc.) Debemos limitarnos a dar un breve resumen de la temática desarrollada por el Congreso.

El tema general, *Santo Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo*, ya indicaba que no se trataba solamente del estudio de la obra del Angélico sino de enjuiciarla en relación con las actuales exigencias de la teología, la filosofía y las ciencias. Para llevar a cabo este cometido se dividió el tema general en seis secciones: una histórica (*Santo Tomás en la historia del pensamiento*), dos teológicas (*Dios y la economía de salvación; el obrar moral*) y tres filosóficas (*El ser, el hombre, el cosmos y la ciencia*).

Esta temática fue desarrollada en el Congreso en dos tipos de sesiones. Ante todo, las seis *sesiones plenarias* que correspondieron a los seis temas antedichos y que tuvieron lugar por la mañana (de 9.30 a 13.30) de las seis jornadas principales del Congreso. Cada uno de los relatores dispuso allí de media hora (y a veces mucho más) para exponer su pensamiento. Al final de esas sesiones seguía aproximadamente una hora de discusión en la cual, a petición de varios congresistas, los relatores aclaraban o ampliaban puntos de su exposición. Por otra parte, para dar cabida a las 600 comunicaciones llegadas al Congreso, por la tarde en cuatro de las jornadas del Congreso los seis temas generales se dividieron en *sesiones particulares*.

Hay que mencionar también las *sesiones extraordinarias*, como las de apertura y clausura del Congreso, la visita de S. S. Pablo VI al Congreso la tarde del 20 de abril, y la sesión especial en el teatro San Carlo de Nápoles la noche del 22 de abril.

Intentaremos dar un resumen completo de estas últimas sesiones y de las sesiones plenarias. En cuanto a las sesiones particulares, no nos cabe otra posibilidad que la de dar un informe muy parcial.

1. LAS SESIONES EXTRAORDINARIAS

1.1. LA SESIÓN DE APERTURA DEL CONGRESO (TARDE DEL 17 DE ABRIL)

En ella tomaron parte el Revmo. P. Aniceto Fernández O.P., maestro general de la Orden de Predicadores y presidente del Congreso; el Cardenal Gabriel M. Garrone, prefecto de la S. Congregación para la Educación Católica, y el R. P. Dominique M. Chenu O.P., del Instituto Católico de París.

El Revmo. P. A. Fernández, tras dar la bienvenida a los congresistas y glosar el tema general del Congreso, insistió particularmente en la unidad entre filosofía y ciencias a la luz de la unidad del conocimiento humano el cual indisolublemente dice relación tanto a la experiencia del mundo sensible cuanto al universal y al trascendente. Esta doble referencia tiene que estar presente tanto en la filosofía como en las ciencias. Santo Tomás es un ejemplo de ello.

El Cardenal G. Garrone, por su parte, cifró el aporte de Santo Tomás para el pensamiento católico en estos puntos: a) Santo Tomás significa la salud de la inteligencia y el gusto del ser que nos lleva a descubrir la presencia del Ser Absoluto en cada parcela del ser; b) Santo Tomás tiene el sentido íntimo de la Iglesia como dimensión de Cristo y por eso su eclesiología está en su cristología; c) Santo Tomás, por su doctrina humanista, distante de la división cartesiana entre cuerpo y pensamiento, es un antídoto tanto contra las posturas jansenistas cuanto contra aquellos que conciben en forma solamente dialéctica las relaciones entre el hombre y Dios.

El R. P. D. Chenu trató de subrayar la figura de Santo Tomás como "innovador en la creatividad de un mundo nuevo". Lo ilustró desde la impresión que dejó Santo Tomás en su estadía en la Universidad de París y que recogió su historiador, Guillermo de Tocco. Mostró cómo en París el santo tuvo que respirar un ambiente de profunda crisis tanto doctrinal como institucional y cómo lo purificó con la novedad de sus planteos, de sus doctrinas, de sus argumentos, iluminado por una nueva luz divina. En particular destacó la ruptura con el dualismo agustiniano. Opinó que esta renovación se vio impedida por la condenación de 1277 y formuló votos para que el Concilio Vaticano II significase un reordenamiento, tanto en antropología como en filosofía de la materia y autonomía de la razón.

1.2. LA VISITA DE PABLO VI (TARDE DEL 20 DE ABRIL)

El Santo Padre destacó la actualidad de Santo Tomás: este Congreso "demuestra que la voz de Santo Tomás de Aquino no es un simple eco de ultratumba, como la de otros gloriosos pensadores... sino que sigue hablando a nuestros espíritus, como la de un maestro viviente cuyas enseñanzas nos resulta precioso escuchar, a causa de su contenido todavía válido y actual..." Especialmente exhortó, a ejemplo de Santo Tomás, al "uso riguroso y honesto de la inteligencia en la búsqueda de la verdad de las cosas y de la vida. ¿Por qué esta recomendación? Porque tememos que las facultades cognitivas de la nueva generación se vean fácilmente atraídas y tentadas de quedar satisfechas con la facilidad y afluencia de los conocimientos sensibles y fenoménico-científicos, es decir, externos al espíritu humano, y desviadas del esfuerzo sistemático y comprometido de remontarse a las razones superiores tanto del saber como del ser". Y aseveró: "...tenemos la certeza de que un correcto, honesto y severo ejercicio del pensamiento filosófico predispone al espíritu para acoger también aquel mensaje sobrenatural de luz divina que

se llama fe; lo dice el Señor: "El que obra la verdad, viene a la luz" (*Jn.*, 3, 21). La escuela de Santo Tomás nos acostumbra "a razonar en virtud de los principios subjetivos de la verdad y objetivos de la realidad y no según las fórmulas que la cultura en boga... impone a la mentalidad pasiva de un cierto ambiente o de un momento histórico".

1.3. LA SESIÓN ESPECIAL EN EL TEATRO SAN CARLO, DE NÁPOLES (22 DE ABRIL)

En esta sesión estaba prevista la participación del presidente de la República de Italia, profesor Giovanni Leone, quien, imposibilitado de hacerlo, optó por dar una audiencia en el Quirinale del 19 de abril a una nutrida representación del Congreso.

Después del saludo de bienvenida del alcalde de la ciudad, el Cardenal Corrado Ursi, arzobispo de Nápoles, subrayó las estrechas relaciones entre la ciudad y el santo, destacando los momentos decisivos allí vividos: sus primeros estudios universitarios, su ingreso a la orden dominicana y los últimos años de su vida. Es en el convento de San Domenico donde el Cristo le habla y lo llama, donde la ciencia se corona en mística. En suma, un Santo Tomás distinto y complementario al presentado por el P. Chenu. En homenaje al santo comunicó que la nueva Facultad Teológica napolitana llevaría en adelante el nombre de Santo Tomás de Aquino.

Luego el profesor Michele Sciacca, de la Universidad de Génova, en su tema *Santo Tomás, hoy* subrayó que el centenario de Santo Tomás debía ser celebrado no sólo por el clero sino principalmente por los laicos. Porque Santo Tomás contribuyó decisivamente a la formación de la "laicidad" del saber, único modo para prepararse a contrarrestar el "laicismo" o el clericalismo al revés de los adoradores del mundo y del hombre. Porque autonomía no es autosuficiencia, ni es autosuficiente el saber humano en su totalidad, que es saber de un ente finito y limitado. Expuso luego algunos pensamientos centrales de Santo Tomás sobre el ser y el hombre, y se refirió finalmente al concepto de creación, fundamento de todo discurso filosófico cristiano, fundamento de toda esperanza auténtica, más allá de toda utopía, como dice San Agustín: "Tu enim adiuvans qui dididisti, tu non deseris qui creasti" (*Enarr. in Ps. XXXVI*, 17).

2. LAS SESIONES PLENARIAS (18 AL 20 Y 22 AL 24 DE ABRIL)

2.1. La primera sesión plenaria trató de *Santo Tomás en la historia del pensamiento*. Los ponentes desarrollaron particularmente la relación del pensamiento tomista con el aristotelismo paganizante del siglo XIII, con el irracionalismo existencialista, con la filosofía de Heidegger.

El profesor R. van Steenberghen, de la Universidad de Lovaina, se refirió a la crisis provocada por el paganismo aristotelizante en París, particularmente hacia 1265 y al designio de Santo Tomás de crear una nueva filosofía, "la primera filosofía verdaderamente original producida en el mundo cristiano", y de repensar la teología con la ayuda de este nuevo instrumento filosófico que, para el ponente, no es puramente un "aristotelismo cristiano" ya que en metafísica está más cerca del neoplatonismo que del aristotelismo.

Mons. O. N. Derisi, rector de la Universidad Católica Argentina, se refirió a la "actualidad del intelectualismo tomista frente al irracionalismo actual", particularmente frente al de tipo existencialista, que lleva a una "preeminencia del absurdo". El intelectualismo tomista es un riguroso realismo crítico que, al insertar a la inteligencia en el orden

del ser y la verdad transubjetivas, es capaz de devolver a la vida humana su auténtico sentido.

El R. P. C. Fabro, de la Universidad de Perugia, trató de “la interpretación del acto en Santo Tomás y Heidegger”. En convergencia con Heidegger, Fabro diagnostica la actual desintegración del pensamiento tanto escolástico como moderno por una común raíz especulativa: el olvido del *ser* y el limitarse al ser como “esencia, ser-tal, Was-sein” y como existencia, ser-hecho, Dass-sein”. Al simplismo historiográfico de Heidegger, de involucrar en esta acusación a todo el pensamiento cristiano, en cuanto que no concibe al ser sino como ser-producido, Fabro contesta con la doctrina tomista, según la cual el ser-causado no es una determinación trascendental del ser sino una consecuencia y propiedad de un determinado ente (*Summa*, I, 44, 1, 1.^{um}). En cambio, reprocha a Heidegger no haber llegado a la noción especulativa del ser como acto, quedándose en la noción de ser *en acto*, esto es, simple hecho o “existencia”. De una manera análoga se ha producido para Fabro el olvido de la *libertad*, porque proviene del mismo fondo esencialístico: limitarse a la “libertas indifferentiæ” es poner el fundamento de la elección en la *posibilidad* y olvidar el *acto* de la elección, que es acto de la voluntad. Pero la profundización en la comprensión del ser como acto recién se halla en sus comienzos —dijo Fabro— y de ella dependerá la comprensión del acto propio del espíritu que es la libertad.

El profesor Albert Dondeyne, de la Universidad de Lovaina, también se refirió a la crítica heideggeriana de la metafísica occidental. Acudiendo a la teoría de los “juegos de lenguajes”, sostuvo que el lenguaje de la fe y el de la metafísica pueden encontrarse porque ambos se refieren a un mismo *sentido*, aunque desde distintas experiencias, y porque constituyen dos instancias de un mismo diálogo.

2.2. La segunda sesión plenaria trató el tema *Dios y la economía de la salvación*.

El profesor N. Petruzzellis, de la Universidad de Nápoles, intentó precisar las relaciones entre filosofía y teología de la historia.

El R. P. Benoit, o.p., de la Escuela Bíblica de Jerusalén, volvió a abordar, con mano maestra, el tema *Santo Tomás y la inspiración de las Escrituras*. Cabe destacar su crítica a cierta distinción que hoy suele hacerse entre revelación e inspiración.

El P. E. Sauras, o.p., del Instituto de Teología de Torrente (Valencia) trató del “valor salvador del misterio de la Encarnación”, distinguiendo entre misterio de la Encarnación, de la Redención y de la Iglesia. Sostuvo que, en virtud de la Encarnación, cada hombre recibe tres dones sobrenaturales —aunque ninguno de ellos sea formalmente justificante—, a saber: la raíz de la futura resurrección, una ordenación de la naturaleza al fin de la salvación, y “un don indeterminado (!) fruto del primer acto meritorio que tuvo el hombre Cristo”. De aquí dedujo las posibilidades de salvación para quienes estén asociados al misterio de la Encarnación y luego pasó a plantearse las relaciones que el hombre así asociado a la Encarnación tiene con el misterio de la Iglesia.

El profesor I. Mancini, de la Universidad de Urbino, sostuvo que la actualidad de Santo Tomás no se halla en su método de fidelidad a la experiencia (“a la pobreza del dato”), sino que tanto esa actualidad como su futuro residen en un ámbito propiamente teológico, en una epistemología que propugna un conocimiento de Dios “indigente”, imperfecto, pobre. En este punto cree hallar una convergencia entre la analogía tomista, la “analogía fidei” de K. Barth y la “doxología” de teólogos

recientes. Afirmaciones del ponente, como la de que "la analogía tomista jamás es analogía *entis*", fueron luego vivamente discutidas por los congresistas.

A la falta de coherencia de esta sesión plenaria hubo que agregar la ausencia de K. Rahner, de Münster, quien había enviado una ponencia "sobre la incomprendibilidad de Dios".

- 2.3. La tercera sesión fue consagrada al *obrar moral*. Salvo la ponencia del profesor J. Pieper, de Münster, las restantes ponencias (de Y. Congar o.p., de J. M. Aubert, de Strassburg, y de M. Llamera o.p., de Valencia) se refirieron a problemas específicamente teológicos.

El profesor J. Pieper, al tratar "del concepto de creaturidad y sus implicaciones", confrontó la moral tomista con la sartriana. Al principio fundamental del existencialismo ("no hay naturaleza humana porque no hay Dios para *concebirla*") corresponde inversamente la afirmación tomista de que las naturalezas o esencias no son sino una impresión del *saber* divino en las cosas y que el mundo natural está constituido "entre dos intelectos", el divino y el nuestro, y es verdadero por relación a ambos (*Veritate*, 1, 2). Y así como la esencia de los seres finitos se funda en un conocimiento creador, también su actual existencia se funda en un *querer absoluto* y por eso no son absurdos sino buenos, dignos de ser amados. Y de aquí también resulta que "naturaleza" y "espíritu" no se oponen, como pretende el existencialismo: ambos se conjugan en el espíritu creado cuyo querer *natural* de la felicidad está más allá de su libre albedrío (*Summa*, I, 19, 10). Frente a la "desesperación" sartriana, que consiste en reducirse a contar exclusivamente con lo que depende de nuestra voluntad, el verdadero remedio consiste en aceptar y reconocer con todas sus consecuencias que somos creaturas cuya naturaleza es un don de Dios.

El profesor J. M. Aubert trató del antagonismo de "la libertad del cristiano frente a las normas éticas" en cuatro etapas: 1) subrayó las insuficiencias de la problemática clásica y la necesidad de una nueva problemática más conforme con el pensamiento de Santo Tomás. Dado que libertad y ley no se oponen sino que se implican mutuamente, pasó a mostrar 2) las exigencias normativas de la libertad y 3) el carácter liberador de las normas éticas. Finalizó mostrando 4) cómo el Evangelio permite a los cristianos vivir de una manera específica y original esta mutua implicación de ley y libertad.

El P. Y. Congar, o.p., trató "del Espíritu Santo en la teología tomista del obrar moral". No solamente Santo Tomás reconoce una cierta historicidad a la naturaleza humana y al "derecho natural" sino que da sitio al acontecimiento del Espíritu: "su cosmos ético es un cosmos de la voluntad salvífica y santificante de Dios, según medidas que superan toda racionalidad, incluso sobrenatural". Hay Otro que nos guía: no sin nosotros, pero más allá de nuestras previsiones, incluso las que proceden de la fe. El ponente ilustró esta tesis desde la teología tomista de los dones del Espíritu Santo y de la Ley Nueva. Para el ponente esta teología significa: 1) una contribución a una antropología espiritual, y 2) a una ética de la libertad, 3) una crítica al juridismo aunque no al derecho.

El P. Llamera, o.p., trató del "concepto de moral teológica y sus caracteres teocéntrico y antropológico según Santo Tomás". Criticó la separación de teología dogmática y moral, insistió en el aspecto moral de *toda* la teología y defendió su efectivo ordenamiento unitario integral en el sistema de la *Summa Theologiæ*. En cuanto a la dimensión cristo-

lógica de la moral, puso en contraste con “los críticos antitomistas y los tomistas asustados por ellos” ciertas apreciaciones atinadas de B. Häring (en *La Ley de Cristo*, Barcelona, p. 53).

- 2.4. La cuarta sesión plenaria fue dedicada al tema del *ser*, por parte del R. P. J. Lotz, S.J., de la Universidad Gregoriana, del profesor G. Bontadini, de la Universidad Católica de Milán, del R. P. M.-D. Philippe, O.P., de la Universidad de Fribourg (Suiza), y del R. P. C. Giacon, S.J., de la Universidad de Padua. La ponencia del profesor M. Charlesworth, de la Universidad de Melbourne, se refirió sólo indirectamente a este tema.

El P. J. Lotz, S.J., de la Universidad Gregoriana, trató del “*ser según Heidegger y Tomás de Aquino*”. Para Heidegger la “*metafísica*” trata del ente bajo la luz del *ser*, pero sin atender al *ser mismo*, mientras que su “*ontología fundamental*” le permite llegar al *ser mismo* pasando por la nada, la cual, en cuanto que es lo otro del ente, es el velo del *ser*. Su filosofía es, por tanto, filosofía del *ser*, no de los entes ni de la existencia. No obstante cierta trascendencia, el *ser* nunca es independiente del ente que es el hombre. Por ello la verdad del *ser* es el destino del *ser* que se hace presente al hombre. El *ser* no es Dios, y Heidegger no puede aceptar un *ser subsistente*. No obstante, el problema de Dios queda planteado en la línea del *ser*, lo sagrado y lo divino. En Santo Tomás el *ser* es tematizado desde el ente, el cual es pensado como dependencia del *ser* (*ens quod est ab esse*). En el mundo no encuentra Santo Tomás al *ser* puro sino al *ser participado* y limitado por la esencia. Para llegar al *ser subsistente* que excluye toda limitación, Lotz propone pasar por el *ser común* (*esse commune*) que —según él— no es un concepto sino el *ser mismo* que está en todo ente participante y que es, por tanto, limitable. Mientras que Heidegger no supera la vinculación del *ser* al horizonte del hombre y del tiempo, Santo Tomás permite entrever al *Ser absoluto* cuyo horizonte es la eternidad.

El profesor G. Bontadini, de la Universidad Católica de Milán, trató de la “*concepción clásica del ser y de la contribución del tomismo*”. Esta contribución reside en la concepción del *ser* como acto (que el autor también denomina “*existencia como actuación de la esencia*”). Pero para el autor esta concepción debe ser sometida a la prueba del devenir, el cual precisamente pone en cuestión a la existencia y no a la esencia, mostrando el no-ser del *ser*. Los griegos se atuvieron al principio parmenideo: “*el ser no puede no ser*” y resolvieron el conflicto entre logos y experiencia introduciendo la materia prima, esto es, un principio de “*irracionalidad*”. La afirmación de Dios como acto puro (como el positivo inmune del negativo) y como creador (tal que elimina la contradicción del devenir) hace innecesaria la teoría griega de la materia prima y salva el principio parmenideo. Esta es la legítima “*deshelenización*” que debe llevar a cabo el tomismo.

El P. M.-D. Philippe, O.P., de la Universidad de Friburgo (Suiza), estudió el “*análisis del ser en Santo Tomás*”. Comenzó refiriéndose a los problemas de vocabulario y a las diferentes perspectivas en que se coloca Santo Tomás cuando comenta a Aristóteles o cuando elabora su teología. Desde aquí distinguió ocho acepciones distintas del *ser* en Santo Tomás: 1) la fundamental está expresada por el “*est*” del juicio de existencia, donde el *ser* es captado como actualidad de toda forma, 2) el *ser predicamental*, 3) el *ser dividido* en acto y potencia, 4) el *ser primero*, descubierto por las cinco vías como “*ipsum esse subsistens*”, 5) el *ser participado*, 6) la “*ratio entis*” a la que se reducen los tras-

centadales, 7) el ser "per accidens", 8) el ser de razón, sea el de la privación, sea el de la lógica. Todos estos sentidos se hallan en Santo Tomás en cuanto comentador de Aristóteles. En cuanto teólogo, Santo Tomás no tiene una nueva captación del ser, aunque sí un uso del ser propio de la teología: al colocarse en la perspectiva de Dios Creador. Santo Tomás prefiere usar el "esse" a "ens" o "est". Lo que no quiere decir que Santo Tomás no haya explicitado o profundizado lo que descubrió Aristóteles. La explicación fue hecha gracias al problema de la creación y la profundización se realizó a nivel de la verdad y del bien: Santo Tomás considera al "esse" ante todo como "actus essendi" (y no como "virtus essendi"), y a la verdad y al bien como actos últimos de la inteligencia y de la voluntad. Si, desde el punto de vista del método, Santo Tomás es fiel a Aristóteles, hay que reconocer que como teólogo asume las grandes afirmaciones de Agustín y Dionisio, purificando las grandes visiones neoplatónicas.

El P. C. Giacón, S.J., de la Universidad de Padua, trató de determinar "la contribución original de Santo Tomás a la ontología clásica", la cual es su doctrina del "esse" como "actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum" y su doctrina sobre el "ipsum esse subsistens" como acto puro y plenitud de perfección, doctrina que el ponente califica como alma del tomismo, y que halla ausente en un recorrido desde Heráclito y Parménides hasta Avicena y Guillermo de Alvernia.

El profesor M. Charlesworth se refirió al problema del lenguaje religioso en Santo Tomás y Wittgenstein. Para los analistas del lenguaje, verdad y falsedad se aplican solamente al lenguaje descriptivo, el cual es entendido en sentido cuasi-empirista, como representación de hechos. En consecuencia, el mundo de los valores queda contrapuesto al mundo de los hechos y se plantea el problema de la verificación del lenguaje no-descriptivo (performativo). Para Santo Tomás, en cambio, la distinción entre hecho y valor es diversa porque en él se combinan la lógica con la metafísica de la perfección.

- 2.5. La quinta sesión plenaria fue dedicada al *hombre*, tomando parte el Cardenal K. Wojtyła, arzobispo de Cracovia, el R. P. N. Luyten, o.p., de la Universidad de Fribourg (Suiza), el profesor A. Caturelli, de la Universidad de Córdoba (Argentina) y el profesor A. Vergote, de la Universidad de Lovaina.

El Cardenal Wojtyła trató de la "estructura personal de la autodefinición", deteniéndose en su descripción fenomenológica. Ella se basa en la experiencia que tiene el hombre de sí mismo y en la reflexión sobre su acción: yo soy quien actúa y quien decide mi acción.

El P. N. Luyten, o.p., de la Universidad de Friburgo (Suiza), estudió las relaciones entre "antropología filosófica y filosofía de la naturaleza" en la perspectiva del pensamiento de Santo Tomás. Santo Tomás mantiene la primacía de lo espiritual, pero recuerda que esa actividad espiritual la ejerce el hombre individual en carne y hueso. Este enraizamiento del hombre en el mundo corporal es el trazo más saliente de la antropología tomista, el que inspira sus tesis más importantes (el alma, forma única del cuerpo), el de mayor actualidad como cuadro de pensamiento donde integrar los descubrimientos modernos.

El profesor A. Caturelli, de la Universidad de Córdoba (Argentina), trató de "la antropología y sus problemas en Santo Tomás de Aquino". En el punto culminante del mundo visible el lugar del hombre está señalado por la aparición de una forma racional que sabe del ser y de su participación en él y que contiene en sí virtualmente todas las formas

anteriores desde la materia más lejana. Desde aquí pasó a recorrer el dinamismo que circula de lo inanimado a lo animado, el cuerpo, el alma, para integrarlo en una consideración más precisa del hombre mismo.

El profesor A. Vergote estudió el problema de "la libertad y el determinismo ante el psicoanálisis y la ontología". El concepto de libertad no se impuso a la reflexión filosófica como un dato de la intuición reflexiva sino desde la praxis del orden jurídico-ético. Desde allí desarrolló una antropología que piensa en su articulación concreta los conceptos del actuar humano: impulso, deseo, intención, preferencia, elección, motivo, causa, responsabilidad, poder y acto. Así el lenguaje ordinario de la acción se transforma en conceptos metafísicos. En la filosofía tomista tenemos una síntesis donde se articulan las tres fuentes del concepto de libertad: la conciencia ética impone a la antropología el análisis de los procesos que desembocan en el acto voluntario, y la antropología se funda en una ontología del bien cuya trascendentalidad constituye el lugar de la libertad para el ser finito. La filosofía moderna, al promover el subjetivismo, engendra las ciencias humanas que cuestionan la libertad. En cualquier caso, la libertad no puede ser un resto de indeterminación que podríamos sorprender en el interior de las causalidades que caracterizan la naturaleza, sino que se halla en otra dimensión que la determinada por las ciencias humanas. El ponente pasó a mostrar cómo los conceptos psicoanalíticos se refieren a la idea de la libertad. No obstante, una consideración filosófica debe ir más allá del psicoanálisis, aunque apoyándose sobre su experiencia y sobre los conceptos que lo articulan. La liberación que produce el psicoanálisis no es pura ausencia de contenido: liberación designa el proceso que vuelve al hombre disponible para relaciones efectivas con el mundo y con el otro. Y así el hombre queda referido a lo que lo trasciende: el orden de la verdad que habita el lenguaje y el orden ético que, en la familia, se conjuga con el deseo y el reino de la vida. Al explicitar el itinerario de verdad que es el psicoanálisis, volvemos a encontrar, de manera análoga, el argumento metafísico que fundaba la libertad positiva sobre la diferencia entre el bien limitado y el bien trascendental.

- 2.6. La sexta sesión plenaria trató del tema *El mundo y la ciencia*. Intervinieron el P. D. Dubarle, O.P., del Instituto Católico de París, el P. W. Wallace, O.P., de la Universidad Católica de Washington, el profesor J. Meurers, de la Universidad de Viena, el profesor J. Abrams, de la Universidad de Toronto, y el profesor E. Agazzi, de la Universidad de Génova.

El P. Dubarle desarrolló el tema de "causalidad y finalidad en Santo Tomás y a nivel de las ciencias modernas de la naturaleza". Tras referirse a la idea aristotélica de causa y a su continuación teológica en Santo Tomás, pasó a exponer las concepciones filosóficas de la causalidad que se apoyan en las ciencias modernas de la naturaleza. Lo que ellas tienen en común es rehusar o poner entre paréntesis la concepción aristotélica de la forma sustancial con su correlato cosmológico: la noción de materia prima, no directamente empírica. Se concibe así la causalidad en función de una "naturaleza material" (materia actuada, materia "segunda"), dejando de lado la "naturaleza formal" (forma sustancial). A partir de aquí se refirió a la filosofía mecanicista y a la determinista. Distinguió dos formas de mecanicismo: el que rechazó la finalidad porque no se la distinguía de la forma sustancial y el de la cibernética moderna que, dejando de lado la forma sustancial, mantiene una cierta finalidad (que el ponente denominó "teleonomía" para dis-

tinguirla de la "teleología" aristotélica). El determinismo clásico (de Galileo a Einstein) significa un retorno de la idea corriente de causalidad a la idea de naturaleza, pero naturaleza "material": el sistema de las causalidades parciales se borra en la naturalidad del conjunto del proceso cósmico o se subsume en la eficiencia de una causa absolutamente global de la totalidad del universo natural, de índole divina. Hoy, sin embargo, la ciencia moderna no piensa en el marco rígido del determinismo clásico y adopta un mecanicismo más sutil y dúctil, en microfísica. De este indeterminismo del proceso microfísico puede concebirse la teleonomía de la vida, del psiquismo y de la libertad. La vida *biológica* (para diferenciarla de la *psíquica*) es comprendida en forma mecanicista amplia, intuyendo una teleonomía, como naturaleza "material". Sólo la vida psíquica puede hoy atestiguar la presencia de una naturaleza "formal" o forma sustancial. El ponente se preguntó si sería posible (como lo soñaron tanto el hegelianismo como el materialismo dialéctico) una conciliación sintética entre la presencia de una naturaleza "formal" y el deseo de un discurso explicativo no-dualista. Reconoció que a esta cuestión hay que responder negativamente tanto desde la filosofía tradicional como desde el estado presente de un conocimiento seriamente científico. No obstante, si se distingue más netamente entre el momento cosmológico y la dimensión teológica de la concepción de causa, el ponente piensa que no es imposible la idea de una dialéctica entre ser y naturaleza.

El P. Wallace, O.P., trató del tema de "causalidad, analogía y crecimiento del conocimiento científico". Refiriéndose a la actual filosofía de la ciencia, criticó tanto al positivismo de K. Popper e I. Lákatos como a la concepción "revolucionaria" de T. Kuhn, defendiendo el "crecimiento cumulativo" de la ciencia, en la perspectiva de Santo Tomás. El modelo positivista de explicación por la sola lógica formal, sin referencia a la causalidad, a la analogía o al aparato de la lógica material, es totalmente inadecuado para justificar cualquier progreso científico. En cambio, el realismo moderado de Santo Tomás con su razonamiento analógico y su análisis causal puede ser ofrecido como antídoto contra el relativismo revolucionario de T. Kuhn.

El profesor Abrams se refirió a "los cánones de aceptabilidad científica". Si bien hay revoluciones en la ciencia, ésta normalmente se desarrolla en forma de crecimiento. Los cánones de aceptabilidad para la ciencia normal son los del paradigma aceptado por la comunidad científica, que cambian con el tiempo. Los cambios provienen de una acción individual, para la que no hay cánones de aceptabilidad a no ser retrospectivamente.

El profesor Meurers trató de "Santo Tomás y la actual ciencia de la naturaleza" en el círculo de problemas referentes al movimiento, al tiempo, al espacio y al viviente. Evitando un concordismo superficial el ponente mostró lo fructuoso de una confrontación entre la doctrina tomista y la ciencia moderna.

3. LAS SESIONES PARTICULARES

- 3.1. Una de las notas más llamativas de este Congreso fue el elevado número de comunicaciones, estimado en 650, cuyos solos títulos llenaron unas 40 páginas del programa del Congreso y que, de ser publicadas, como parece, ocuparán más de diez gruesos volúmenes. Las sesiones particulares trataron de dar cabida en cuatro jornadas vespertinas (los días

18, 19, 22 y 23 de abril) a este aporte masivo de la cultura de casi todos los países del mundo, dividiendo y hasta subdividiendo los seis temas centrales del Congreso en 24 secciones y unas cuantas subsecciones más que detallamos en el Apéndice de este artículo. Pese a estas divisiones y a la ausencia de una parte de los que enviaron sus comunicaciones por escrito, fue notoriamente insuficiente el tiempo de las sesiones particulares para escuchar siquiera un resumen de esas comunicaciones. En este punto la organización del Congreso no fue tan eficiente, sobre todo en las primeras jornadas y en algunas de las sesiones donde, o bien algunos abusaron del tiempo que se les asignaba para exponer o, por el contrario, el tiempo que se les asignaba (tres minutos) era insuficiente para que se pudiese entender o valorar su aporte. Finalmente, en otras secciones se optó por escuchar solamente a dos o tres relatores y consagrar el tiempo restante a una discusión fructuosa y profunda.

3.2. En estas condiciones, habrá que esperar la publicación de las Actas del Congreso para tener una idea adecuada del valor y de las riquezas contenidas en las comunicaciones. Sabemos que esa publicación ya está en marcha. Pretender ofrecer, mientras tanto, una visión parcial y subjetiva, nos parece que no tiene mayor sentido. En cambio, tal vez sea apropiado para esta revista el destacar el *aporte argentino*. Además de las relaciones presentadas en las sesiones plenarias por Monseñor O. Derisi y por el profesor A. Caturelli (de las que ya dimos cuenta) figuraban en las sesiones particulares:

- en la sección 2.1. (el problema teológico), R. Ferrara (Buenos Aires): *"Fidei infusio" y Revelación en Santo Tomás de Aquino.*
- en la sección 3.1.II. (problemas de moral), D. Basso (Buenos Aires): *Un pilar de la moral tomista: la doctrina del apetito recto natural*; J. Laguna (San Isidro): *La noción moderna de pecado y la doctrina tomista.*
- en la sección 4.1.II. (la fenomenología), I. Quiles (Buenos Aires): *Metafísica y fenomenología.*
- en la sección 1.2. (Tomás en su tiempo), A. Vilecco (Tucumán): *El tomismo y el supuesto a priori anselmiano.*
- en la sección 2.2. (la reflexión sobre Dios), N. Bordón (Tucumán): *El que está por encima de lo que podemos pensar de él (Cont. Gent., II, 5).*
- en la sección 6.2. (evolución y futuro), R. Pardo (Buenos Aires): *Evolución y futuro. El problema visto desde el sistema aristotélico-tomista y desde el punto de vista del empirismo evolutivo.*
- en la sección 3.3. (Ley, Evangelio y exégesis bíblica), J. Mejía (Buenos Aires): *Santo Tomás y la exégesis.*
- en la sección 4.3. (metafísica y análisis del lenguaje), O. Rotella (Tucumán): *Santo Tomás y Wittgenstein.*
- en la sección 5.3.II. (el problema pedagógico), M. de Caturelli (Córdoba): *La pedagogía tomista y la pedagogía contemporánea*; G. Risco Fernández (Tucumán): *Concepción tomista de la educación como práctica de la libertad y práctica liberadora.*
- en la sección 2.4.II. (liturgia y vida cristiana), O. Santagada (Buenos Aires): *Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua.*
- en la sección 5.4. (la estética), C. Balzer (Buenos Aires): *El arte y la imagen del hombre según el neotomismo.*

7. REFLEXIONES

Si no es posible hacer un balance final, vayan al menos algunas reflexiones que se me han impuesto al finalizar el Congreso:

- 7.1. Si la muerte va asociada a la vida, el centenario de la muerte de Santo Tomás ha permitido poner de manifiesto la vitalidad de la doctrina tomista. Santo Tomás no es un santo "canonizado y enterrado" como hubieran deseado algunos. "Su voz no es un simple eco de ultratumba" ha constatado realísticamente Pablo VI en el Congreso ante la presencia de tantos pensadores, oriundos de todas las partes del mundo.
- 7.2. Si hemos podido advertir una pujanza del tomismo en el diálogo con la filosofía, las ciencias y hasta en el dominio de la moral, hemos tenido que comprobar una relativa pobreza de la teología dogmática a nivel de las sesiones plenarias y de algunas sesiones particulares.
- 7.3. Si un Congreso de las proporciones excepcionales como el celebrado en Roma y Nápoles escapa indefectiblemente al control total de la mejor organización, con todo, hubiera sido oportuno prever mejor el tiempo asignado para una discusión fructuosa de los problemas allí planteados.

8. FUTURO

Como perspectiva para el futuro, hay que mencionar la propuesta, por parte de la Secretaría del Congreso, de formar una Sociedad Tomista internacional que agrupe a quienes, según el espíritu y a ejemplo de Santo Tomás, estén trabajando en los campos de la teología, de la filosofía, las ciencias del hombre y de la naturaleza. A estos campos corresponderían otras tantas secciones, amén de otras secciones que podrían formarse a nivel regional o nacional. Tareas de esta sociedad serían las de promover encuentros y publicaciones de diverso tipo. La Secretaría del Congreso está trabajando firmemente en la concreción del proyecto y a ella le auguramos un éxito similar al obtenido en la feliz concreción del Congreso Tomista Internacional.

RICARDO FERRARA

APÉNDICE

DETALLE DE LAS SECCIONES Y SUBSECCIONES

1. *Tomás de Aquino en la historia del pensamiento*
 - 1.1. Las fuentes del pensamiento de Santo Tomás
 - I. Las fuentes aristotélicas, platónicas y agustinianas
 - II. Las fuentes árabes y latinas
 - 1.2. Tomás en su tiempo
 - I. El hombre y la obra
 - II. El ambiente histórico y cultural
 - 1.3. Desarrollos del pensamiento tomista
 - 1.4. Tomás de Aquino, hoy
2. *Dios y la economía de la salvación*
 - 2.1. El problema teológico
 - 2.2. La reflexión sobre Dios

- 2.3. La cristología
- 2.4. La eclesiología
 - I. Eclesiología
 - II. Liturgia y vida cristiana
- 3. *El obrar moral*
 - 3.1. La fundación de las normas éticas
 - I. La fundación de la moral
 - II. Problemas de moral
 - 3.2. Autonomía y teonomía
 - 3.3. La ley y el evangelio
 - 3.4. Libertad, sexualidad y moralidad
- 4. *El ser*
 - 4.1. Metafísica y fenomenología
 - I. Metafísica
 - II. Fenomenología
 - 4.2. Filosofías de la existencia y de la persona
 - I. Filosofía de la existencia
 - II. Filosofía de la persona
 - 4.3. Metafísica y análisis del lenguaje
 - 4.4. Metafísica, valor e historia
- 5. *El hombre*
 - 5.1. La antropología y sus problemas
 - I. La antropología
 - II. Estructura del hombre
 - 5.2. El hombre y el derecho natural
 - 5.3. El hombre y la sociedad
 - I. Problemas sociales
 - II. El problema pedagógico
 - 5.4. La estética
- 6. *El cosmos y la ciencia*
 - 6.1. El mundo
 - 6.2. Evolución y futuro
 - 6.3. Estructura de la materia, causalidad, finalidad
 - 6.4. Ciencia y filosofía

EL ACONTECIMIENTO, LUGAR TEOLÓGICO

Tercera Semana Argentina de Teología

Desde el 31 de octubre al 2 de noviembre, la Sociedad Argentina de Teología organizó en San Miguel, en la sede de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, la Tercera Semana Argentina de Teología, siguiendo la costumbre de realizar dicho tipo de encuentro cada dos años.

La primera exposición, *Hacia una interpretación teológica del acontecimiento*, estuvo a cargo del P. Diego Losada M.S.F., quien presentó el "status quaestionis" de la temática. Particularizó qué se entiende por acontecimiento y dio las características que lo distinguen. Abordó luego el problema de su interpretación, sirviéndose para ello de las categorías de la teoría de la comunicación. Por último aplicó lo dicho al ámbito teológico para plantear el problema de la descodificación del acontecimiento desde la fe. El parámetro teológico a través del cual ello se logra es la misma fe ya codificada. Ahora bien, la fe usa asimismo la mediación de las ciencias (sociología, psicología, cibernética, estadística, etc.) para su interpretación; pero como esas ciencias son ellas mismas ya interpretaciones "escatológicas" (según un sentido no-teológico del término), el disertante señaló que hacer una lectura teológica del acontecimiento, aunque posible y necesaria, es muy difícil, pues con ello se entra en el conflicto de las interpretaciones. Luego en la discusión se precisó que se da un juego hermenéutico bipolar que va desde el acontecimiento a la formulación de fe y viceversa. Más tarde, varias veces durante el transcurso del Encuentro, se fueron explicitando diversos parámetros teológicos de interpretación, y se conversó acerca del "ritmo" y estructura pascales que tienen tanto los acontecimientos salvíficos como la interpretación teológica de los mismos.

En segundo lugar, Mons. Carmelo Giaquinta, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, expuso el tema *Reflexiones cristológicas para un pensar teológico actual*. A la luz de la experiencia apostólica como aparece en el Nuevo Testamento, el disertante mostró que la comunidad eclesial tiene conciencia de sí, se autointerpreta, sabe a dónde se orienta y responde a la situación histórica, solamente gracias a la conciencia que tiene de la presencia de Cristo. Es decir, que sólo desde esa conciencia cristológica conoce el sentido de cada etapa de la historia y de los acontecimientos. Asimismo en el Nuevo Testamento aparece Cristo como arquetipo del obrar cristiano personal y comunitario. Por ello, cuando por razones culturales Cristo queda desplazado, las comunidades pierden conciencia de su identidad y, por ende, pierden la clave de interpretación del devenir histórico. Las comunidades eclesiales no se las saben todas, pero lo saben todo en cuanto conocen a Cristo, arquetipo del actuar ante los acontecimientos. En segundo lugar, el disertante dio los fundamentos cristológicos de lo afirmado en base a la experiencia de las comunidades neotestamentarias. Ese fundamento está dado en Cristo como Creador (con las correspondientes "semillas del Verbo"), como Verbo *Encarnado* y como Recapitulador de todo en El. Luego, en la discusión subsiguiente, se explicitó también que ese fundamento está dado en Cristo Crucificado y Resucitado, que funda la estructura pascal de todo acontecimiento.

tecimiento salvífico, aun del hoy presente. Cristo sería por tanto, según se afirmó, el lugar hermenéutico y como el prejuicio fundamental para una interpretación teológica del acontecimiento. También se discutió hasta qué punto la interpretación cristiana de éstos es sólo un discernimiento espiritual de estilo sapiencial, o también puede articularse reflexiva y críticamente como *teología*.

El tercer expositor fue el P. José Ignacio Vicentini S.I., vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel) y director de "Stromata". Trató de *La historia como lugar teológico*. En primer lugar, aclaró qué entiende por "historia" y por "lugar teológico", siguiendo para esto en forma crítica el planteo clásico de Melchor Cano releído desde nuestra conciencia teológica actual. Luego mostró cómo en el Antiguo Testamento la historia de Israel, aun en sus acontecimientos políticos, es lugar teológico constitutivo. En el Nuevo Testamento se da, en cambio, un proceso de universalización y espiritualización (en el sentido de "pneuma", no en el sentido filosófico griego): el acontecimiento Cristo sustituye al Exodo como clave de comprensión de la historia de la salvación. La historia de Jesús y la de la Iglesia primitiva son para el Nuevo Testamento lugar teológico, pero no considera sino tangencialmente la historia política, a diferencia de lo dicho acerca de la historia de Israel como pueblo. Sólo el *Apocalipsis* interpreta teológicamente hechos políticos (según la mayoría de las interpretaciones de ese libro). Sin embargo, el expositor puntualizó que dicha espiritualización no suprime la óptica del Antiguo Testamento, sino que la asume, trasponiéndola. Por último abordó el problema de la historia como lugar teológico, refiriéndose a la historia de la Iglesia posterior a la neotestamentaria, a la historia de otros pueblos distintos que el pueblo de Israel, y a la historia política contemporánea: ¿en qué sentido son ellas también lugar teológico? Conectó ese problema con el de la Revelación en cuanto concluida definitivamente en Cristo (es decir, "con la muerte del último apóstol"). Expresó su desacuerdo tanto con la posición de quienes piensan la revelación como un contenido cuyo sentido ya quedó agotado, y que es meramente transmitido y repetido a través de la historia, como con la posición de quienes —en el fondo con la misma idea "sustancialista" de la revelación que los anteriores— hablan de la historia como de nuevas palabras de Dios o como otra "biblia" que se añadirían a la Palabra definitiva: Cristo. Dijo que, por el contrario, toda palabra viva, en especial la Palabra del Dios vivo, continúa diciéndose, y que los distintos contextos históricos son necesarios para que la Palabra diga todo lo que tiene que decir, en forma semejante a la música, que manifiesta su densidad de sonido sólo en receptores sintónicos variados. La historia es necesaria para que la Palabra siga diciéndose a situaciones nuevas descubriendo su "reserva de sentido". Luego la discusión fue precisando aún más la semejanza y la diferencia entre la historia de Israel y la actual como lugares teológicos. Se reafirmó también el valor de signo eficaz —con estructura sacramental— que tienen los acontecimientos históricos —aun políticos— con respecto a la salvación que el Señor opera en la historia, así como también el rol que tienen la Iglesia y su historia como **sacramento de la salvación**. Otro tema largamente debatido fue si conviene seguir hablando de "historia de la salvación". Se discutió también acerca de la relación entre **historia de salvación** y **salvación en la historia**.

El cuarto tema estuvo a cargo del P. Orlando Yorio S.I., quien ofreció una *Lectura teológica de signos históricos argentinos*. Basándose en la concepción de que la historia es misterio y "sacramento", mostró primero cómo San Lucas considera sacramentalmente el acontecimiento y cuáles son los parámetros que el evangelista emplea para leerlo teológicamente. El acontecimiento no se prueba, se experimenta, aun corporalmente, tiene raíces pasadas de las que recibe sentido y a quienes confiere sentido pleno, y además trae una verdadera

novedad de sentido, fruto del Espíritu. Luego aplicó lo dicho a los acontecimientos de la historia argentina, teniendo como hilo conductor el proceso por el cual el pueblo se va haciendo pueblo, es decir, libre y dueño de su destino. Tomó como parámetros los hallados en San Lucas, y como prototipo bíblico la historia del pueblo de Israel. Así fue descubriendo distintos aspectos teológicos de la historia argentina en relación con la vocación de servicio latinoamericano del pueblo argentino, su conducción (el hecho del caudillo), su organización y su relación con la tierra. También encontró en nuestra historia un cierto número de tensiones históricas que tienen un sentido teológico, como son las que se dan entre los polos de alianza y de lucha (o cruz), o entre masa popular y resto. Terminada la exposición, la discusión se centró, entre otros puntos, en el estatuto epistemológico del discurso teológico empleado, en el que se entrecruzan y fecundan mutuamente los momentos de hermenéutica bíblico-teológica, de filosofía de la historia y de interpretación histórico-política. También se enfatizó lo afirmado ya por el expositor acerca de la prioridad que tiene el polo de alianza sobre el de lucha, o el de masa popular sobre el del resto. La prioridad dada al polo de alianza en una interpretación cristiana de la historia (a diferencia, v.g., de la interpretación marxista) da una estructura de gratuidad y esperanza a la interpretación histórica, en la dialéctica del "ya, pero todavía no".

La Tercera Semana Argentina de Teología se caracterizó por la amplia participación de todos en las discusiones, por la profundidad y fecundidad de éstas y por la cordialidad fraterna que en todo momento se vivió entre los teólogos. Testimonio del fruto de esta tercera reunión fue la decisión de los participantes de organizar anualmente las Semanas, en lugar de hacerlo cada dos años como hasta ahora. El tema elegido para la IV Semana —que se tendrá en 1975— fue: *La evangelización y el pluralismo teológico y cultural*. Se escogió dicho tema de la evangelización porque fue el abordado por el último Sínodo.

En el transcurso del Encuentro fueron elegidas las nuevas autoridades de la Sociedad Argentina de Teología. Resultó reelecto presidente de la misma el Pbro. doctor Vicente Vetrano, director de la revista "Actualidad Pastoral".

JUAN CARLOS SCANNONE

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

JEREMIAS, JOACHIM: *Teología del Nuevo Testamento*. I: "La predicación de Jesús". Traducido del alemán por Constantino Ruiz Garrido. Biblioteca de Estudios Bíblicos, nº 2; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974; 378 págs.

Varias obras de Joachim Jeremias han sido traducidas al castellano en estos últimos años, por lo que el renombre del autor no se circunscribe al ambiente europeo ni al núcleo de los especialistas en las ciencias bíblicas.

En este primer tomo de su nueva obra, el autor se dedica exclusivamente a la predicación de Jesús, a partir del material extraído preferentemente de los Evangelios Sinópticos.

Esta opción del autor, coherente con la posición asumida en muchas de sus publicaciones anteriores, lo coloca en abierta oposición y en actitud polémica con sus compatriotas Bultmann, Conzelmann y Kümmel. Para estos últimos, la teología del Nuevo Testamento comienza con la comunidad primitiva, mientras que Jesús debe quedar relegado en el judaísmo.

J. Jeremias, por el contrario, no se adhiere a esos presupuestos, sino que trata de remontarse a las palabras auténticas de Jesús (*ipsissima vox*) mediante un riguroso análisis que le permite detectar y separar los aportes de la redacción. Conseguido este primer objetivo, ubica estas palabras en el contexto del judaísmo del siglo I de nuestra era, y a partir de allí elabora una "teología de las palabras de Jesús" que no es todavía la de la comunidad primitiva, pero que tampoco se puede identificar con la del judaísmo. La novedad del mensaje cristiano, así como fue predicado por Jesús, aparece con toda su luminosidad y su relieve.

El autor vuelve a tratar, en forma evidentemente más extensa, temas que ya había desarrollado en publicaciones anteriores: El título "Abba" dirigido a Dios; La comunidad de salvación: El Padre Nuestro; El Sermón de la Montaña; y otros absorbidos en temas más amplios.

Una lectura rápida del índice es suficiente para suscitar el interés del lector,

que sin lugar a dudas no quedará defraudado: La fidelidad de la tradición de las palabras de Jesús; El Bautista; El bautismo; El Reino; La Buena Noticia a los pobres; La filiación; El Hijo del Hombre; La pasión; La pascua; etc.

Es de esperar que en breve tiempo se conozca la continuación de esta obra, que es de sumo interés tanto para los especialistas como para todos aquellos que deseen familiarizarse con el mensaje del Nuevo Testamento.

Luis H. Rivas

LÉON-DUFOUR, XAVIER: *Resurrección de Cristo y mensaje pascual*. Traducido del francés por Rafael Silva Costoyas. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera; Biblioteca de Estudios Bíblicos, nº 1; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973; 399 págs.

Un libro que no requeriría presentación, porque habiendo sido escrito con la finalidad de ofrecer un aporte a la abundante bibliografía suscitada por el replanteamiento del tema pascual en la década pasada, inmediatamente se colocó en el centro de la discusión y dio lugar a otro buen número de publicaciones. Su título y el nombre del autor bastan para una presentación. Por eso mismo, nos limitaremos a señalar el centro de interés de esta obra, sobre la cual ya tanto se ha escrito.

Después de un exhaustivo estudio de las fórmulas primitivas que expresan la fe en la resurrección del Señor, y de los textos evangélicos que relatan las apariciones del Resucitado y el mensaje pascual, el autor pasa a la última etapa de su trabajo, que es —en definitiva— la más importante y la que justifica toda su obra: el problema hermenéutico. "¿Es necesario todavía sostener que el mensaje pascual consiste en repetir invariablemente «Cristo ha resucitado»?... ¿No es posible expresar el mensaje pascual en un lenguaje distinto del lenguaje «Resurrección»?" (*Prólogo*, páginas 21-22). En esta parte del libro se sitúa el debate con todos sus críticos.

Conducido por un exégeta cuya capacidad ha quedado ampliamente demostrada a través de los años por una serie de obras especializadas (varias de ellas ya en castellano), el lector podrá llegar a comprender de una manera más pura el mensaje pascual, al mismo tiempo que hallará valiosas sugerencias sobre el modo actual de proclamar y transmitir dicho mensaje.

Es previsible que las conclusiones del autor no llegarán a satisfacer a todos los lectores, pero aun así se debe reconocer la importancia de la obra y la seriedad con que se la ha llevado a cabo.

Se debe observar que para esta traducción castellana se han tenido en cuenta las modificaciones de redacción que el autor introdujo en la segunda edición francesa.

Luis H. Rivas

VALSECCHI, AMBROGIO: *Nuevos caminos de la ética sexual*; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974; 158 págs.

Uno de los temas más frecuentes de las publicaciones de moral entre los católicos viene siendo todo lo relacionado con la sexualidad. Hay libros de divulgación, y también libros que pretenden renovar el enfoque teológico sobre el tema. Este de Valsecchi ha de ser adscrito a la segunda categoría.

Su contenido, tras una presentación de Tullo Goffi (amigo personal del autor y conocido teólogo) y una breve introducción, es el siguiente: 1º Se ponen las "premisas metodológicas necesarias" (p. 19); 2º Se buscan "los significados fundamentales de la sexualidad" (p. 31); 3º Se comparan los "criterios éticos viejos y nuevos" (p. 73); 4º Se concretiza esta doctrina, abordando las "problemáticas operativas más generales" (p. 97); y 5º Los "problemas más particulares" (p. 125): anticoncepción, autoerotismo, homosexualidad, la Iglesia y la indisolubilidad del matrimonio, el Estado y la reglamentación del aborto.

Como valores positivos de la obra deben anotarse, entre otros, la competencia del autor en la materia que trata (nota 1, p. 16), la orientación bibliográfica que constantemente va adjuntando a la exposición, la actitud de búsqueda, la sensibilidad contemporánea en sus supuestos antropológicos, el intento de una reubicación significativa de la existencia virginal como un modo ya admitido en la Iglesia de vivir la propia sexualidad más allá de

la genitalidad... (ver pp. 60, 95 s., y 117-124).

En su interpretación antropológica de lo que está pasando actualmente en la humanidad tiene como mentor a Herbert Marcuse, al que conoce a fondo y reivindica de interpretaciones simplistas que desconocen la evolución de su pensamiento. Así toma en serio la "profecía marcuseana" (p. 68) que insiste en la sexualidad como un llamado al "*otium* contemplativo" (p. 69), a la valoración de la presencia (*ibidem*). Insiste en la dimensión estética de la relación sexual no reducida a la genitalidad. (Ver cómo esto lo aplica a la anticoncepción cuando concreta su pensamiento sobre la realidad: pp. 131 a 134). De todo lo anterior deriva su deseo de "un nuevo clima moral en materia de sexualidad", del que anticipa algunos elementos (p. 82) al comparar los criterios viejos y los nuevos.

Sobre todos los temas que toca en este estudio proyecta un enfoque agudo y fecundo en una línea de investigación. Sin embargo por proponer soluciones que rebasan las hasta ahora previstas por el Magisterio (cf. la p. 130 donde da por superado el planteo de la *Humanae vitae*) es un libro que debe ser leído como ha sido escrito: siendo conscientes "de su carácter hipotético y de investigación" (*Introducción* p. 17). No se trata, por tanto, de la última palabra. Más bien debe dar pie a un diálogo fecundo, en el que se deberá dar asiento de preferencia al Magisterio actual de la Iglesia, haciendo aprecio de su carisma pastoral normativo.

Antonio Hernández, O.P.

SCHOLL, NORBERT: *Jesús sólo un hombre?* Traducción del alemán *Jesus - nur ein Mensch?*, Kössel, Verlag 1971. Colección Pedal, 18, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974; 95 págs.

Según lo expresa el mismo autor, "este libro quisiera cumplir una tarea pedagógica religiosa: partiendo de las experiencias del ser humano que tenemos diariamente, a través del hombre Jesús que tuvo las mismas experiencias, abrir un camino a Dios, que se nos manifestó en Jesús".

Las experiencias del ser humano especialmente consideradas son: la historia, el mundo, la libertad, Dios, la muerte, la corporalidad.

A partir de estas cuestiones ante todo antropológicas, el autor intentará mostrar

en cada una de ellas la postura y la actitud de Jesús tal como las podemos conocer por los pasajes de los Evangelios históricamente probados. Mediante este procedimiento se descubrirá que los problemas que Jesús tuvo que afrontar no son totalmente diferentes de nuestras cuestiones actuales.

Finalmente, el autor "intentará una referencia a cómo la vida de Jesús, siendo plena y auténticamente humana, se desarrolla sobre el trasfondo de un misterio inexpresable, de una profundidad del ser insondable, de un sentido absoluto".

En el desarrollo de cada una de las cuestiones el autor echará mano de la filosofía existencial, tal como ésta ha sido recibida en la teología por otros autores alemanes. El intento mismo de la obra se inscribe en la línea de autores modernos que tratan de abordar la divinidad de Jesús a partir de la humanidad o, con palabras del autor, "el hombre Jesús, su vida y su doctrina, su muerte y su resurrección significan «una fórmula abierta del mundo», en Jesús de Nazaret se hace claro que ser hombre en este mundo significa trascender el múltiple y finito primer plano del mundo hacia el único trasfondo infinito".

La exposición es clara. El libro puede servir como introducción a algunas cuestiones que se plantean hoy día en el terreno de la cristología. Es cierto que se pueden discutir las soluciones aportadas, y que un mayor ahondamiento en los temas supondría de por sí un mayor y más detenido desarrollo.

José A. Borsa

HORTELANO, ANTONIO: *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974; 240 págs.

A partir de una rápida descripción de las varias actitudes existenciales ante el fenómeno del amor, el autor pasa al análisis de los diversos elementos constitutivos del mismo en un esfuerzo caracterizado por un profundo respeto y consideración para con la experiencia humana en este terreno, lo que le permite lograr una visión integral del conjunto. Desfilan así ante nuestros ojos distintos aspectos de la sexualidad que son enfocados con sencillez de espíritu y apertura a la realidad, escrutando los signos de los tiempos, en la búsqueda de un clima de diálogo y comprensión. Ello no es tarea fácil "porque

no se trata de algo, sino de alguien, y las personas son mucho más complejas que las cosas..."

En efecto, y desde el primer momento, el autor centra nuestra atención en el carácter personalista del amor tomando como punto de partida en su razonamiento "la fascinación que experimentamos hacia el otro sexo" en la raíz profunda de nuestro ser, "allí donde presentimos la mano creadora de Dios cuando pensó que no era conveniente que el hombre viviera solo...", y procediendo desde esta observación como fenómeno "en mí" alcanza a situar la sexualidad como fenómeno "mío", sometida a nuestra decisión consciente y libre. Así, fruto de un proceso de lenta maduración, es expresión de toda la persona como lenguaje y como liturgia, siendo personalizante al mismo tiempo, ya que se dirige a la persona del otro considerada en su totalidad.

Este encuentro del Yo y el Tú, que se expresa plenamente en la unión genital, tiende por su dinamismo propio a la formación del Nosotros significado y concretado no sólo en los hijos como fruto de la unión, sino también y ante todo a la creación de un Nosotros entre él y ella. Pero asistimos también al hecho de la impregnación sexual de todo el ser humano, que reconoce como finalidad ir más allá de la sexualidad genital y está orientada a la formación del supernosotros familiar, el que alcanzará horizontes cada vez más amplios: la comunidad y la humanidad toda. Es la concreción, en círculos más vastos y extendidos, de la paternidad y maternidad espirituales, de tan fundamental incidencia en estos momentos de profundos cambios en la sociedad.

Otro de los elementos constitutivos del amor estudiado en el volumen que nos ocupa es el de la socialización del amor. Un interesante y detallado análisis permite detectar las características de fenómeno y sus proyecciones en un enfoque renovado, considerándolo como una exigencia intrínseca del amor mismo, lo que no nos permite visualizarlo como fruto de un simple condicionamiento socio-cultural superado. Han de buscarse, por el contrario, en cada época las formas más adecuadas que permitan expresar esta condición esencial del amor humano en su dimensión social.

Sugestivo es el modo con que el autor aborda el Misterio cristiano del amor a través de la Sagrada Escritura, en la búsqueda de cuál sea el plan concreto que tiene Dios para nuestro amor. Partiendo

de la realidad socio-moral del pueblo hebreo en los albores de la Revelación, va develando los resultados obtenidos por el Señor "mediante una pedagogía sensorial basada en la dialéctica exigencia-condescendencia". Realismo, paciencia, audacia, firmeza y valentía son las notas que la distinguen. Un esclarecedor comentario de las narraciones del Génesis abre la serie de etapas recorridas en el A. T., entre las que se destacan los libros proféticos y los sapienciales. Así los hombres y los tiempos van madurando hasta hacer posible la aparición de Cristo y el anuncio de su mensaje de amor. El largo estudio del contenido del N. T., centrado en Cristo como cumplimiento de la antigua Alianza, logra su punto máximo en la revelación, por parte de Jesús, del Amor interpersonal en la intimidad trinitaria. El capítulo se cierra con la reflexión acerca del amor en la experiencia cristiana, y el sentido del matrimonio como signo y sacramento.

La problemática de la paternidad responsable es esclarecida en la luz del Vaticano II, destacándose, además, la continuidad doctrinal que la *Humanae vitae* guarda con respecto al Concilio tanto al puntualizar sus valores permanentes como al afirmar las nuevas perspectivas que se abren a la reflexión teológica y pastoral. El celibato, sus características y crisis actual marcan el final de una obra que, en su conjunto, creemos merece destacarse por su visión integral, su actualidad y el valor de sus planteos. El estilo directo y la sencillez del lenguaje ponen el libro al alcance de un público que no tiene acceso a tratados especializados, pero sí con harta frecuencia a publicaciones no siempre suficientemente serias.

Antonio T. Valiño

BOTANA, N. R.; BRAUN, R.; FLORIA, C. A.: *El régimen militar 1966-1973*; La Bastilla, Buenos Aires; 522 págs.

Los autores de los editoriales políticos de "Criterio" han reunido en un libro sus artículos sobre la "revolución argentina", hechos sobre la marcha. Presentan en un solo volumen los análisis que les fue sugiriendo el gobierno de las fuerzas armadas durante los siete años que tuvieron la suma del poder público.

Los artículos están divididos en cuatro capítulos y presentados en cada uno de ellos según un orden cronológico. Así se reúnen todos aquellos que se refieren al "proceso político", a la evolución "del ré-

gimen autoritario a la democratización política", a instituciones como "sindicalismo, fuerzas armadas y universidad", para finalmente encuadrar los artículos referidos a la política internacional bajo el título "Argentina en América latina".

Los análisis, a veces encuadrados en una teoría forzada, alcanzan normalmente agudeza y hasta la premonición. Es un ejemplo el artículo sobre *El fin de la revolución argentina*, que cierra el primer capítulo, con el forzado papel electoral que debieron ir jugando las fuerzas armadas y la conversión radical al planteo de la democracia sin exclusiones, acercándose al peronismo (páginas 234 y ss.)

Es una recopilación valiosa para los analistas políticos y ha de servir como testimonio de contemporáneos para cuando se escriba la historia de este período argentino.

Gerardo T. Farrell

CÁMARA, HELDER: *Cristianismo, socialismo, capitalismo*; Edic. Sígueme, Salamanca, 1974; 114 págs.

Este pequeño volumen contiene una serie de charlas, sermones y conferencias dictados por el célebre obispo brasileño en 1972.

En él vamos a encontrar, por una parte, una presentación aguda y crítica tanto del capitalismo como del socialismo, en su teoría y en sus concreciones en ciertos países.

En general, Mons. Cámara realiza un enjuiciamiento de todo el mundo desarrollado, aun de aquellos hombres o países de buena voluntad que no viven suficientemente la injusticia de la organización actual del mundo, política y económica. Expone brillante y sencillamente las contradicciones del desarrollo moderno.

También vamos a encontrar la valoración de grupos minoritarios que en todo el mundo trabajan por la justicia, a nivel internacional y nacional. No deja de realizar la crítica de estos grupos, pero principalmente les sugiere criterios de acción inspirados en el cristianismo.

Como afirma el prologuista, el Arzobispo de Westminster, estas charlas y conferencias se asemejan más a homilias inspiradas en el Evangelio. La importancia de este volumen, aparte de su contenido, radica en que permite conocer lo que dice Helder Cámara, para no tener un juicio sobre él de lo que dicen de Helder Cámara.

Gerardo T. Farrell

CHACÓN, ALFREDO, y CARDONA, MIGUEL: *Curanderismo en Venezuela*, "Sondeos", nº 18, CIDOC, Cuernavaca, 1970.

El estudio de los elementos de la cultura popular en Venezuela lleva muchos años, como se puede apreciar por este volumen de "Sondeos" de CIDOC. Se presenta en él la transcripción de grabaciones tomadas a testigos directos, sobre modos de curar, elementos utilizados y oraciones.

No sabemos la intención ni de los editores (CIDOC) ni de los autores, porque explicitan muy poco al decir en la Presentación que es una contribución al estudio de la magia afro-americana. ¿O explicitan demasiado?

Para nosotros, su lectura hace conocer dos cosas: la riqueza de la sabiduría contenida en la cultura popular y la penetración de la evangelización en esa cultura.

En todas las narraciones directas de los curanderos que se transcriben, hemos podido apreciar sensatez humana y ortodoxia católica. Contra la insistencia del investigador, por ejemplo, los testigos principales cuyas experiencias se transcriben, niegan explícitamente lo que llaman brujería: hacer uso de sus dotes y oraciones para hacer el mal (ver páginas 1/26). Su actividad la consideran exclusivamente para hacer el bien, con un conocimiento de lo que no pueden hacer y deben derivar a los médicos, de quienes expresan un gran respeto (ver páginas 1/34 y 35). Además manifiestan un buen conocimiento de las normas católicas, que también respetan explícitamente (ver páginas 1/35).

La sabiduría histórica de estos testigos privilegiados de lo popular, la podemos sintetizar en algunas afirmaciones tomadas al azar: "Bueno, los indios vivían en

el campo como los animales, ahora nosotros tenemos un rayito más de luz; ... los españoles hicieron tener ese rayito más de luz, ... vinieron varios presidentes de la República y no dieron ninguna instrucción..." (páginas 1/18). O cuando distinguen las dos clases de médicos: los sabios y los modernos (páginas 1/44).

En fin, un pequeño volumen de testimonios directos de curanderos y de colecciones de oraciones, hierbas curativas, etc.

Desde el punto de vista pastoral nos permite vislumbrar que estos personajes con dotes naturales para curar eran asumidos por los misioneros. Los elementos que aparecen en los testimonios sobre la vida que debían tener los curanderos, sus métodos y sus ideas sobre la enfermedad y sobre su actividad curativa, nos hacen pensar que fueron constituidos en una especie de ministros de la salud. Se les pide una vida cuasi religiosa, las oraciones son ortodoxas, guardan la jerarquía celestial (Santísima Trinidad, Jesús, Virgen María y los diferentes santos). Se basan en el poder de Dios sobre todo lo creado y en el conocimiento de ciertas virtudes naturales de yuyos y otros elementos. (Ver particularmente los *Consejos de una curandera a un aprendiz de brujo*, páginas 1/9 y 11). Fundamentalmente se convertían en rezadores sobre los enfermos. Las desviaciones que aparecen son explicables en toda actividad humana. Del punto de vista religioso, por la falta de una evangelización permanente que no permite renovar los contenidos y las expresiones de fe. Por otra parte, la falta de servicios sanitarios y, a veces, cuando los hay, la estrechez científicista del medio universitario obliga a tener en cuenta estos valores primitivos pero naturales que existen en el pueblo.

Gerardo T. Farrell

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Paulinas, Av. San Martín 4350, Florida, Buenos Aires:

- Ana María: *¿Quién nos contestará?*
- Athanasio, Emilio: *Para tus trece años.*
- Athanasio, Emilio: *¡Adiós a la infancia!*
- Damián, Juan: *No son cuentos.*
- Oliveira, José: *Mi mundo adolescente.*
- Pereira, Clemente: *¿Quién nos dirá la verdad?*
- Dabal, Polo: *El país de los colores, el país del amor.*

Ediciones Sígueme, Fonseca 15, Salamanca, España:

- Arias, Juan: *La última dimensión.*
- Balducci, E.; Besret, B.; Garaudy, R.; González Ruiz, J. M.; Maggioni, B.: *Un riesgo llamado oración.*
- Betap de Rosb: *Helder Cámara, signo de contradicción.*
- Biser, Eugen: *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana.*
- Böckle, F.; Vidal, M.; Köhne, J.: *Sexualidad prematrimonial.*
- Bonhoeffer, Dietrich: *Creer y vivir.*
- Cámara, Helder: *Cristianismo, socialismo, capitalismo.*
- Cazelles, H.; Delorme, J.; Derousseaux, L.; Le Du, J.; Mace, R.: *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual.*
- Coy, Juan José: *Réquiem por el jesuitismo.*
- Hortelano, Antonio: *El amor y la sa-*

milia en las nuevas perspectivas cristianas.

- Larrabe, José Luis: *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos.*
- Käsemann, Ernst: *La llamada de la libertad.*
- Lubac, Henri de: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal.*
- Maldonado, Luis: *La violencia de lo sagrado.*
- Moltmann, Jürgen: *El lenguaje de la liberación.*
- Oosterhuis, Huub: *Tú eres un amigo difícil.*
- Pannenberg, Wolfhart: *Fundamentos de cristología.*
- Pannenberg, Wolfhart: *Teología y Reino de Dios.*
- Proaño, Leónidas E.: *Concientización, evangelización, política.*
- Scholl, Norbert: *Jesús ¿sólo un hombre?*

Editorial Herder, Provenza 388, Barcelona 13, España:

- Schick, Eduard: *El Apocalipsis.*

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin:

- Dudziak, Ks. Jan: *Dziesięcina Papieska W Polsce Średniowiecznej. Studium Historyczno Prawne.*
- Granat, Ks. Wincenty: *Ku Człowiekowi I Bogu W Chrystusie, II.*
- *Mesjasz W Biblijnej Historii Zbawienia.* (Praca Zbiorowa Pod Redakcją: Ks. Stanisława Lacha. Ks. Mariana Filipiaka).