

PEDRO DANIEL MARTÍNEZ PEREA

Universidad Católica de Cuyo

LA SACRA DOCTRINA Y EL Gnosticismo

(*S. Th.*, I, q. 1, art. 1)

El estudio de la *falsa gnosis* es algo de lo cual varios pensadores católicos ya han escrito y lo siguen haciendo. Sin embargo, la consideración de este argumento a la luz del pensamiento de Santo Tomás de Aquino no es algo común. El concepto de *gnosis* (γνώσις, conocimiento), en sí mismo, no significa algo peyorativo. Por el contrario, Jesucristo hace referencia a los doctores de la ley que han quitado la llave de la ciencia (*Lc* 11, 52). Por su parte san Pablo confiesa que «no hay sino un solo Dios y Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros estamos destinados hacia él; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él. Pero no en todos se halla esa ciencia (ἡ γνώσις)». Este conocimiento o *gnosis* que toma la Revelación en la fe por regla y guía es la *gnosis verdadera*¹.

Nos proponemos en este trabajo realizar una lectura del art. 1º de la Iª *Pars* de la *Suma Teológica* y compararlo ante todo con el fundamento mismo de aquello que san Pablo denomina como «la mal llamada ciencia» (τῆς ψευδωνύμου

¹ Cfr. *Lc* 11, 52: «*Vae vobis legis peritis, quia tulistis clavem scientiae!* (τῆς γνώσεως) *Ipsi non introistis et eos, qui introibant, prohibuistis*»; *1 Cor* 8, 6-7: «*nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum. Sed non in omnibus est scientia* (ἡ γνώσις) [...]»; *Philp* 3, 8: «*Veruntamen existimo omnia detrimentum esse propter eminentiam scientiae* (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως) *Christi Iesu Domini mei, propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrificiam*». Cfr. GODET, P., *Gnose*, en *DTC*, vol. 6/2 (1914), coll. 1432-1433.

² Cfr. *1 Tim* 6, 20: «*O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae* (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)»; GODET P., *Gnose*, *cit.*, coll. 1432-1433; INNOCENTI E., *La gnosi spuria. I. Dalle origine al Seicento*, Roma, Sacra Fraternitas Aurigarum, 2003; *Idem*, *La gnosi spuria. II. Seicento e Settecento*, Roma, Sacra Fraternitas Aurigarum, 2007; *Idem*, *La gnosi spuria. II. Novecento*, Roma, Sacra Fraternitas

γνώσεως) (*falsa gnosis* o *gnosis spuria*)² que niega la existencia de la revelación divina y de un Dios Padre, trascendente, personal y creador del hombre, a su imagen y semejanza, ordenado todo él (alma y cuerpo) a la bienaventuranza eterna. En en segundo momento, lo haremos en relación con un aspecto de una nueva forma de *falsa gnosis*, por cierto también fundamental, como es el resurgir de un pensamiento y práctica «de ser uno mismo», sin referencia al ser y, por ello, sin referencia al bien y a Dios.

1. S. Th., I, q. 1, art. 1:

1.1. Lugar del texto en la Suma Teológica. Estos dos momentos de la reflexión, junto a la mediación de Jesucristo, son los ejes centrales de todo el trabajo teológico del Aquinate. Por ello constituyen el fundamento de la *Suma Teológica*, tanto que los considera al inicio al definir el porqué de la *sacra doctrina*. Dicho de otro modo, sin ellos no se podría hacer teología tomista y, en este sentido, tampoco teología católica. Toda la *Summa* se encuentra estructurada a partir de la luz sobrenatural de la Revelación y de la fe (sin la cual no habría teología católica) de la siguiente manera: Dios, el hombre y cómo el hombre con su obrar puede llegar a la bienaventuranza eterna (*de motu rationalis creaturae in Deum*), no sin la cooperación del hombre ordenando sus actos humanos hacia ese fin (*materiam moralem pertinentibus*), teniendo a Jesucristo como el camino de la verdad para llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal mediante el auxilio de la gracia. Tal como se lee en el *Prólogo* de cada una de las *Partes* de la *Suma de Teología*³.

Aurigarum, 2011. Para una visión sintética de la obra de E. Innocenti en relación con la falsa gnosis, véase BREIDE OBEID R. L., «Recta y falsa gnosis en el pensamiento de Ennio Innocenti», en *Galdius* 76 (2009), pp. 3-13; *Continuità della Gnosi nella modernità*, (Edit. F. Caloi) (Atti del terzo Convegno di studi sull'Opera di Ennio Innocenti - Firenze 2-3 marzo 2012) ([Sacra Fraternitas Aurigarum], Roma 2012).

³ Cfr: S. Th., I, q. 2, *prooem.*; I-II, *prooem.*; I-II, q. 1, *prooem.*; III, *prooem.*

1.2. Texto:

Respondo diciendo que ha sido necesario para la salvación humana que hubiese una ciencia basada en la revelación divina, además de las ciencias filosóficas, que son estudiadas por la razón humana. Ante todo, porque el hombre está ordenado hacia Dios como un fin que excede la comprensión de la razón, según las palabras de *Is 64, [3] 4: el ojo no vio a Dios, fuera de Ti, lo que has preparado para quienes en Ti esperan*. Mas es necesario que primero sea conocido el fin al cual los hombres deben ordenar sus intenciones y sus actos. Por consiguiente ha sido necesario, para la salvación del hombre, que se le hiciera conocer por la revelación divina aquello que excede a la razón humana. En relación con aquellas cosas de Dios que pueden ser conocidas por la razón humana también ha sido necesario que fuera instruido por la revelación divina. Porque la verdad sobre Dios alcanzada por la razón humana hubiera podido ser adquirida por pocos, luego de muchos años de estudio y mezclada con muchos errores. Ahora bien, del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre, que está en Dios. Por ello, para que los hombres puedan llegar a la salvación de manera más fácil y segura, ha sido necesario que fueran instruidos en las cosas divinas por la revelación divina. Por lo tanto, fue necesario que hubiese una doctrina sagrada basada en la revelación, además de las disciplinas filosóficas que son estudiadas por la razón⁴.

El eje central de todo el *corpus* del artículo es el texto revelado del profeta *Isaías*: «Nunca se oyó, ni los oídos lo escucharon, ni ojo vio a Dios, fuera de Ti, aquello que has pre-

⁴*Ibid.*, I, q. 1, art. 1: «*Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salutem hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi*».

parado para quienes en Ti esperan»⁵. Se trata de una afirmación en el contexto de una visión acerca de la vida del creyente que no se asemeja a la de los impíos, en donde se distinguen y separan los malos (quienes no creen ni aceptan a Dios creador y siguen a los ídolos) de los buenos (quienes se dirigen a la consecución de la salvación)⁶. El texto también se relaciona con otros que expresan las consecuencias que se siguen de ese «esperar» o «amar» a Dios. Pues los que aman a Dios y ponen todas sus esperanza en Él correrán sin esfuerzo, llevarán las penas como águilas, que son los santos y perfectos. Precisamente porque Dios posee la historia y es el Señor de la historia⁷. Por otra parte, san Pablo al citar este texto de Isaías lo hace afirmando que se trata de la «sabiduría de Dios en el misterio» (*loquimur Dei sapientiam in mysterio*)⁸. Santo Tomás al comentar la afirmación paulina sostiene que el Apóstol se refiere al modo conveniente de transmitir la doctrina cristiana y, en ese contexto, expone de qué sabiduría se trata. Se trata de una sabiduría propia de los fieles que es distinta de la propia de los infieles o de la sabiduría mundana (*quae est per rationes humanas* o la del príncipe de este mundo que llama *sapientia culturae Daemonum*). La sabiduría cristiana en el misterio excede la luz del intelecto humano (*hominis intellectum excedit*) y es infundida en nosotros por la revelación, pues es cono-

⁵ Is 64, 3: «*A saeculo non audierunt, neque aures perceperunt; oculus non vidit Deum, absque te, qui operaretur pro sperantibus in eum*». (cfr. Is 52, 15; Eccli 1, 1. 10).

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO (santo), *Super Isaiam*: «*Quis est iste. Hic incipit tangere discretionem malorum a bonis in consecutione promissae salutis*» (cap. 63). «*Utinam dirumperes. Hic porrigit petitionem et primo petit iudicis praesentiam; secundo petit misericordiam, ecce tu iratus*» (cap. 64).

⁷ Is 40, 31: «*qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient*». Hay que comprender el v. 31 a la luz de todo el capítulo que se refiere al consuelo divino, que habla al corazón (vv. 1-2), a Dios quien como «un Pastor apacienta a su rebaño, que toma en su pecho a los corde- ritos y conduce dulcemente a las que están criando» (v. 11). Isaías expone luego la grandeza de ese Dios, que es el Creador y, por ello, el Señor de la historia (vv. 12-30). En este contexto se percibe mejor el v. 31 en toda su extensión. Cfr. TOMÁS DE AQUINO (santo), *Super Isaiam*, cap. 40.

⁸ Cfr. I Cor 2, 6-10: «*Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam predestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent. Sed sicut scriptum est: "Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum"*».

cida sólo por Dios (*in sola notitia Dei*). La *Dei sapientiam* se refiere a Dios y conocida a partir de Él (*id est quae est Deus et a Deo; est de Deo, est etiam a Deo per revelationem*)⁹.

Ahora bien, una vez puesto en evidencia la realidad y la hermosura del fin para el cual el hombre fue creado, observamos los dos pilares del artículo primero de la *Summa*: uno en relación con la Revelación divina: conocimiento ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) del fin; y otro en relación con el obrar humano: el modo proporcionado para encaminarse hacia tal el fin (*qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem*).

2. Sacra doctrina, Revelación y falsa gnosis:

Acabamos de ver de qué modo santo Tomás a partir del texto revelado del profeta Isaías explica y desarrolla toda su reflexión y, en último análisis, toda la *Summa*. Y lo cita al inicio para dar a entender las dimensiones «misteriosas» de la *sacra doctrina*. Es decir, no se trata de un erudito de escritorio que analiza un tema. No se trata tampoco de una iluminación exquisita sobre un argumento determinado sino que, hacer teología católica como parte de la *sacra doctrina*, significa una reflexión desde las alturas, desde un horizonte infinito. Desde el misterio y desde la misericordiosa bondad infinita de Dios. Desde la trascendencia de Dios que libremente quiso revelarse y «darnos a conocer el misterio de su voluntad» (*Ef* 1, 9) para que podamos llegar a ser felices en la bienaventuranza eterna.

⁹ Cfr. *Super I Cor.*, cap. 2, lect. 1: «Postquam apostolus ostendit quis sit conveniens modus doctrinae Christianae, hic ostendit se illum modum observasse.[...]. Deinde cum dicit sapientiam vero, etc., exponit qualis sit sapientia de qua mentionem fecit. [...] exponit qualis sit sapientia per comparisonem ad fideles. Et primo describit eam quantum ad materiam vel auctoritatem, cum dicit sed loquimur Dei sapientiam, id est quae est Deus et a Deo. Quamvis enim omnis sapientia a Deo sit, ut dicitur Eccli. I, 1, tamen speciali quodam modo haec sapientia, quae est de Deo, est etiam a Deo per revelationem, secundum illud Sap. IX, 17: sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum tuum de altissimis? Secundo ostendit qualitatem eius, dicens in mysterio, quae abscondita est; haec enim sapientia abscondita est ab hominibus, in quantum hominis intellectum excedit [...]». Cfr. *Ibid.*, cap. 2, lect. 2: «[...] et primo quantum ad hoc, quod eam descripsit per comparisonem ad infideles; secundo, quantum ad hoc quod eam descripsit per comparisonem ad fideles, ibi nobis autem revelavit Deus»; *Ibid.*, cap. 12, v. 8: «sapientiam loquimur etc., sapientiam, inquam, non acquisitam ex rebus creatis sed infusam nobis per revelationem»; *Super Eph.*, cap. 3, lect. 2: «Et hoc est quod dicit absconditi a saeculis in Deo, id est in sola notitia Dei».

En otras palabras, la reflexión teológica se construye desde la revelación divina en la fe que muestra al hombre creado «a imagen y semejanza de Dios» para que participe de la vida divina. Y, de ninguna manera, considera la creación y al mismo hombre como una especie de «caída» desde algo sin nombre sino como expresión de la libre bondad divina. El Angélico, como un enamorado de lo divino, nos dice que para hacer teología es necesario tener presente el supremo fin «que Dios mismo ha preparado para aquellos que lo aman y esperan en Él» y que la razón humana no lo puede alcanzar, porque «ni ojo lo vio, ni oído lo oyó».

Por otra parte, continúa nuestro artículo, toda la salvación del hombre depende del conocimiento de la verdad de ese fin sobrenatural, que es Dios y la bienaventuranza eterna, que excede las fuerzas de la luz de la razón natural (*qui comprehensionem rationis excedit*)¹⁰. Por tal motivo afirma la necesidad para el hombre que sea instruido por la revelación divina de las cosas divinas (*de divinis per divinam revelationem instruantur*). Pues Dios en su bondad nos da a conocer el fin de todo el mundo y también nuestro propio fin por la Revelación no de un ángel sino de la Santísima Trinidad, por el Hijo y el Espíritu Santo. Revelación que debe ser recibida con devoción¹¹. En otras palabras, está afirmando que existe un orden sobrenatural que se encuentra por encima del natural y, por ello, se da un modo de conocer y obrar *per/secundum revelationem* y no sólo por/según la luz de la razón natural. En este sentido, aquel conocimiento en la fe es parte del estatuto ontológico de la *sacra doctrina* para ser ella misma¹².

¹⁰ Cfr. *In III Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 2, q^a 2; art. 3, q^a 1; *S. Th.*, I, q. 12, art. 13 et ad 1^m; q. 32, art. 1; *Ibid.*, I-II, q. 62, art. 2; q. 74, art. 10, ad 3^m; *De Veritate*, q. 8, art. 15, ad 2^m; q. 12, art. 10, ad 11^m; q. 18, art. 4, ad 11^m; *De Virtutibus*, q. 1, art. 5; *De Malo*, q. 16, art. 8, ad 3^m.

¹¹ Cfr. *Contra errores graecorum*, I, cap. 30; *De Pot.*, q. 5, art. 6, ad 4^m; *De Divinis Nominibus*, cap. 1, lect. 1; *Cat. in Joannem*, cap. 6, lect. 5; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 143.

¹² Cfr. *In III Sent.*, dist. 25, q. 2, art. 1; *I CG*, capp. 4, 7; *III CG*, cap. 154; *IV CG*, cap. 1; *S. Th.*, I, q. 1, art. 6, ad 3^m; art. 8, ad 2^m; q. 12, art. 13, ad 1^m; *Ibid.*, I-II, q. 21, art. 1; q. 62, art. 1; q. 130, art. 1; *Ibid.*, II-II, q. 24, art. ad 2^m; q. 27, art. 6, ad 3^m; q. 171, art. 6; *Ibid.*, III, q. 84, art. 3, ad 5^m; *Quodl.*, 8, q. 2, art. 2; *In Boethium De Trinitate*, III, q. 6, art. 3; *Cat. in Joannem*, cap. 6, lect. 5; *Super Gal.*, cap. 1, lect. 3; cap. 3, lect. 8; *Super ad Eph.*, cap. 3, lect. 2; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 143; lib., 2, cap. 8; *De Malo*, q. 1, art. 3. En relación al obrar *secundum revelationem* véase también el punto siguiente *Sacra doctrina, acto libro y falsa gnosis*.

Contrariamente, la *falsa gnosis* niega la existencia de un Dios personal (Padre, Hijo y Espíritu Santo), infinitamente bueno, creador del mundo, de los ángeles y del hombre. Por ello, la misma existencia del hombre no es una ‘plenitud’ sino consecuencia de una supuesta ‘caída’. La *falsa gnosis* niega también la revelación divina, por la cual Dios mismo se da a conocer y muestra el fin, el para qué último del mundo y del hombre. Esto significa consecuentemente que el hombre al no saber el «porqué» y la «causa» de su ser y existir tampoco puede conocer el «para qué» de su vida y, por lo tanto, tampoco puede ordenar sus intenciones y operaciones. Es decir, su vida moral.

3. Sacra doctrina, acto libre y falsa gnosis:

En este contexto, podríamos enumerar entre la nuevas formas de la *falsa gnosis* un especie de culto a «ser uno mismo» sin relación al ser, a la verdad, al bien y a la ley divina y a la natural. Y ese *modo* de «ser uno mismo», se dice, es signo de autenticidad y de madurez. Es común escuchar, incluso entre católicos, expresiones que así lo manifiestan: «él/ella así lo decidió»; «es una decisión personal y asume toda la responsabilidad»; «tengo que respetar su decisión personal y ayudarlo o ayudarla»; «ellos decidieron vivir en “pareja” y asumen las consecuencias»; etc. A su vez, en estos términos es como si se encontrara implícitamente, de suyo, los conceptos de verdad o de bien sólo por el hecho que una persona lo decidiera de este modo y no de otro. En otras palabras, el decidir *en sí mismo* es aquello que fundaría la bondad o no del obrar humano. Todo lo cual conlleva otra afirmación: el hombre, y no algo externo a él mismo (un orden natural o divino), es la medida, la verdad y la bondad de todos sus actos libres.

No podríamos dejar de relacionar este «modo de ser uno mismo» con las doctrinas de la *falsa gnosis*. Para éstas, afirmando en general que el Dios del Antiguo Testamento (la Ley y los Profetas) era un dios malo y que Jesús está sobre y por encima del Dios creador, la salvación afectaría sólo al alma que se alcanzaría exclusivamente por el conocimiento (γνῶσις).

Asimismo, lo corporal, lo sensible y las obras exteriores no tendrían, en última instancia, ningún valor. Lo cual desemboca en un indiferentismo moral, precisamente porque el obrar del hombre no influiría para la salvación. Por ello, los «pneumáticos» estarían libres de cualquier ley moral u orden externo al hombre mismo. Es decir, que el obrar humano no tendría relación con el ser, la verdad o el bien como ‘norma’ para su obrar en cuanto hombre, precisamente porque su obrar y sus actos no tendrían ninguna relación con la salvación.

Esta nueva forma de *falsa gnosis* se presenta como incompatible con las afirmaciones de santo Tomás de Aquino al determinar el estatuto de la *sacra doctrina* y de la teología católica. Pues el hombre no sólo es una unión substancial de alma y cuerpo sino también, en cuanto creado, es imagen y semejanza de Dios. Y en la actual economía de la salvación, está ordenado a la redención, a la gracia y a la gloria eterna. Ahora bien, como el hombre «debe ordenar sus intenciones y acciones hacia el fin», todas ellas, en cuanto humanas, son del hombre (*actio et passio sunt suppositorum*). Por ello, también el obrar humano tiene relación con la salvación y la bienaventuranza eterna.

En efecto, para el Angélico, contrariamente a las afirmaciones de esta nueva forma de *falsa gnosis*, el decidir en cuanto decidir o el elegir en cuanto elegir *per se* no ordena al hombre, pues la voluntad no «ordena» sino en cuanto tiende a algo según el orden de la razón. Por lo que ese acto humano (decidir, elegir) tiene que ser según el orden de la razón y no sin ese orden, pues el acto humano es aquel que «procede de la voluntad del hombre según el orden de la razón»¹³. Por otra parte, el libre albedrío no es un hábito, hablando propiamente, sino más bien se refiere a la potencia de la voluntad o de la razón y la voluntad tiende a su objeto *secundum ordinem rationis* ya que la voluntad se define como *appetitus rationis*¹⁴.

¹³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 12, art. 1, ad 3^m: «*Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis*»; *De Veritate*, q. 22, art. 13; *In Ethic.*, lib. 1, lect. 1: «*Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis*».

¹⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 4, art. 2, ad 2^m; q. 13, art. 1; q. 56, art. 5, ad 5^m; q. 59, art. 4; q. 77, art. 1, *De Veritate*, q. 24, art. 4.

En este sentido, el ejercicio humano de la libertad debe realizarse fundado en el orden racional, pues aquello que se realiza no según el orden de la razón o fuera del orden de la razón es contrario a la naturaleza del hombre *inquantum est homo*. Por el contrario, todo aquello que se realiza según el orden de la razón es según la naturaleza del hombre *inquantum est homo*. Por lo tanto, el acto libre para ser verdaderamente humano tiene que ser realizado según el orden de la razón o *secundum rectum ordinem rationis* o según la *rationem rectam* o *secundum iudicium rationis*, que se realiza queriendo no cualquier bien sino el bien *secundum rationem*¹⁵. También, en este sentido, el pecado en cuanto tal es un acto *contra rationem* (*S. Th.*, I-II, q. 87, art. 1) *magis ei repugnantes* (*Compendium Thaelogiae*, lib 1, capp. 192. 224) si bien el pecado *non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius* (*De Malo*, q. 2, art. 9) no obstante tiene el carácter de mal moral (*De Malo*, q. 1, art. 3).

Es cierto que el objeto del acto libre es el mismo acto libre. Pues si no existiera la posibilidad de elegir y determinarse entre dos proposiciones no podría haber un acto libre de elección y por lo tanto no se daría la libertad en acto segundo o de ejercicio (tanto interior como exterior). Sin embargo, para que este acto libre sea humano tendrá que ser proporcionado al orden de la razón y será en último análisis bueno o malo según se ordene o no al fin también según la ley eterna¹⁶. Es en este sentido que el artículo 1º, objeto de nuestro estudio, se refiere a que el hombre, cuando se ordena hacia el fin, lo debe hacer también según sus propias intenciones y acciones, que conforman su vida moral.

Conclusión:

1. Importancia del artículo primero de la Summa. Santo Tomás nos muestra la existencia de un orden sobrenatural, que «ni ojo vio, ni oído oyó», al cual estamos llamados para contemplar a Dios y ser plena y eternamente felices: la bienaven-

¹⁵ Cfr: *In IV Sent.*, dist. 49, q. 5, art. 2; *III CG*, cap. 8; *S. Th.*, I-II, q. 71, art. 2, q. 73, art. 6; II-II, q. 154, art. 2, ad 2^m; q. 158, art. 2, ad 4^m; *De Malo*, q. 4, art. 2, ad 4^m, ad 6^m; q. 14, art. 2, ad 8^m.

¹⁶ Cfr: *S. Th.*, I-II, q. 21, art. 1; *De Malo*, q. 1, art. 3.

turanza eterna. A su vez, la consideración de que el hombre pudiera alcanzar a partir de sus solas fuerzas (orden natural) la bienaventuranza eterna (orden sobrenatural) es contrario a la doctrina católica. La negación de esta distinción es ajena a todo el pensamiento del Angélico, hace imposible cualquier trabajo teológico católico y desmantela cualquier moralidad de los actos humanos. La inteligencia humana también puede conocer y hablar del Dios verdadero, sin embargo para conocer y hablar del Dios revelado necesita ser «elevada», «iluminada» por la luz sobrenatural de la revelación divina en la fe. En este contexto, el Angélico afirma que la inteligencia humana no posee *per se* una capacidad naturalmente sobrenatural de conocer el Dios revelado. La fe católica deja al hombre abierto a la trascendencia, a la obediencia amorosa a Dios, a la contemplación del Dios verdadero, a la bienaventuranza eterna. Por otra parte, la doctrina católica enseña que el hombre no es ni existe por una ‘caída’, sino participando del ser divino por la creación¹⁷. Esto significa que según se entienda al ser (participado o caído) será también el modo de vida del hombre. De allí que la metafísica del ser se encuentra en el corazón de la Revelación y de la *falsa gnosis*, aunque de distinta manera, pues ésta rechaza la metafísica de la participación y niega a Dios como *Ipsum Esse Subistens*¹⁸.

2. Revelación y la «svolta antropológica» de la falsa gnosis. El fin de toda la *Summa* consiste en transmitir en la fe la doctrina cristiana, que es un «sabiduría en el misterio» conocida por la revelación divina en orden a la salvación del hombre (*necessarium fuit homini ad salutem*). Se trata de una comprensión de Dios, de la vida, del mundo, de la muerte y de la vida eterna desde las primeras y más altas causas. La *falsa gnosis* pretende circunscribir el Misterio de Dios en los límites del hombre mismo, quien a partir de sí mismo conduce a la pleni-

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 44, art. 1: «Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne».

¹⁸ Cfr. INNOCENTI E., *La gnosi spuria. I. Dalle origine al Seicento*, cit., p. 3; BREIDE OBEID R. L., *Recta y falsa gnosis en el pensamiento de Ennio Innocenti*, cit., pp. 7-9; CATURELLI A., «La filosofía cristiana, única estricta filosofía ante la gnosis antigua, medieval y contemporánea», en *Gladius*, 76 (2009), p. 15-30.

tud lo divino que lleva dentro¹⁹, transformando, a su vez, al Dios verdadero en un dios inmanente, intrahistórico. En este sentido, se puede afirmar que la *falsa gnosis* es la expresión de una «svolta antropológica», al encerrar la Revelación a las dimensiones puramente antropológicas²⁰.

3. *Libertad «tomista»* y falsa gnosis. Si no existe la Revelación cada uno ordena su vida según le parece y no según un orden y un fin, dados «desde» fuera del hombre mismo. Puesto que el conocimiento y el saber en cuanto tales, al decir de san Pablo, sólo pueden inflar/hinchar (φυσιόω) de autocomplacencia y de orgullo y, por ello, sin la caridad (ἀγάπη) no pueden salvar²¹. Para la *falsa gnosis* el hombre, y sólo él, es la ‘medida de todas las cosas’ y es quien determina el bien y el mal (cfr. Gn 3, 5).

Por ello, según santo Tomás de Aquino la teología católica, como parte de la *sacra doctrina*, se presenta como diametralmente opuesta a la doctrina de la *falsa gnosis*. Precisamente porque aquella tiene su razón de ser y fundamento en la Revelación y ésta la niega radicalmente como presupuesto necesario.

¹⁹ GARBINI R., *La logica dello gnosticismo nella storia della gnosi spuria*, en *Continuità della Gnosi nella modernità*, cit., p. 27. Cfr: MAGRIS A., *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1997, p. 469 (citado en GARBINI, R., *La logica dello gnosticismo nella storia della gnosi spuria*, cit., p. 28): «Alla luce di queste considerazioni è chiaro che il cuore del mito gnostico nelle sue molteplici forme è sempre l'identità dell'uomo e del divino, entrambi essendo l'uno l'immagine dell'altro».

²⁰ Cfr: BOJORGE, H., *El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Reexamen, informe crítico, evaluación*, (Montevideo, s/f), pp. 112. 116.

²¹ I Cor 8, 1: «De idolothytis autem, scimus quia omnes scientiam habemus (πάντες γινώσκων ἔχομεν). Scientia inflat (ἡ γινώσις φυσιοῖ) caritas vero aedificat». Cfr: I Cor 4, 6.18-19; 5, 2; 13, 4; Col 2, 18. Cfr: ORTIZ P., *Concordancia Manual y Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*, Madrid, Sociedad Bíblica, 1997, p. 399: «φυσιόω (pas.) incharse, inflarse de orgullo». ZERWICK, M., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2008, I Cor 8, 1, p. 601.