

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 244



A. D. 2018

Buenos Aires

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

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

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

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

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

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

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

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

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

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

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

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

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguineti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

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

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

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

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

ABEL MIRÓ I COMAS

*Universitat de Barcelona
Barcelona – España
abel.miro@ub.edu*

El verbo del corazón en el oficio de sabio

*Al Prof. Eudaldo Forment,
Maestro*

Recibido: 14/8/2019 - Aceptado: 23/8/2019

Resumen: El oficio de sabio, que es aquello que el Aquinate identifica con la misión de toda su vida, consiste principalmente en dos operaciones: la contemplación interior de la verdad acerca de Dios y la manifestación exterior de esta contemplación, ya sea exponiendo la susodicha verdad, ya sea refutando los errores contrarios a ella. Estas dos operaciones se acuerdan perfectamente con la naturaleza de nuestro entendimiento, que tiende a manifestar y a declarar en un “verbo del corazón” aquello que está entendiendo en acto. Desde esta perspectiva, la enseñanza no se comprende como un añadido que puede sobrevenir a la contemplación de la sabiduría, sino, más bien, como la realización de su tendencia intrínseca a comunicarse, a manifestarse; es decir, como la consumación de su tendencia al “diálogo”.

Palabras clave: Tomás de Aquino – contemplación – metafísica – *verbum cordis* – educación

The verb of the heart in the office of sage

Abstract: The office of sage, which is what Aquinate identifies with the mission of his whole life, consists mainly of two operations: the internal contemplation of the truth about God

and the external manifestation of this contemplation, either by exposing the aforementioned truth, either refuting the errors contrary to it. These two operations accord perfectly with the nature of our understanding, which tends to manifest and declare in a "verb of the heart" what it is being understood in act. From this perspective, teaching is not understood as an addition that wisdom can come to contemplation, but, rather, as the realization of its intrinsic tendency to communicate, to manifest itself; that is, as the consummation of their tendency to "dialogue".

Keywords: Thomas Aquinas – Contemplation – Metaphysics - *Verbum Cordis* - Education

El oficio de sabio

Es habitual que Santo Tomás de Aquino, en las representaciones iconográficas, aparezca sosteniendo un libro abierto, en el que puede leerse el siguiente versículo tomado del libro de los Proverbios: “*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium* [8,7]”, eso es, “Mi boca meditará la verdad, y mis labios detestarán lo impío”. Esta sentencia resume muy adecuadamente lo que el Angélico consideró como la misión de toda su vida, el ejercicio del “oficio de sabio”.

Para comprender en qué consiste el “*sapientis officium*” es relevante que examinemos, antes de nada, qué es un oficio. En la *Summa Theologiae*, se lee:

Dice San Isidoro en sus *Etymologiae* que ‘la palabra oficio se deriva del verbo ‘*efficere*’, y por la belleza de la palabra [*decorem sermonis*] se cambió una letra, llamándose ‘*officium*’ en lugar de ‘*efficium*’. Y puesto que el obrar

[*efficere*] pertenece a la acción, los oficios se distinguen por sus actos¹.

En el mismo lugar, el Aquinate explica:

...la eficiencia, de donde se deriva el nombre de ‘oficio’ [...] implica una acción que tiende hacia algo distinto de ella misma [*actionem tendentem in aliud*], como se dice en la *Metaphysica* (VIII, c.8, n.9). Por eso, los oficios propiamente se distinguen según actos que se refieren otras cosas [*ad alios*], como, por ejemplo, cuando se dice que el profesor, el juez, etc., tienen oficio. Por eso dice San Isidoro que oficio es ‘hacer lo que a nadie perjudique’, es decir, ‘lo que no haga daño a nadie y sea útil a todos [*Etim.* 1.6, c.19]’².

Todo oficio, por el solo hecho de ser un oficio, implica una actividad que va dirigida a un sujeto distinto del que la realiza, para quien esa actividad no solo no es dañina, sino que, además, es útil y provechosa. ¿Cuál es, pues, la actividad que corresponde al sabio? La actividad implicada en ese oficio es doble, tal como se indica en el versículo que acabamos de citar:

A un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad. Luego, así como es propio del sabio meditar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también le es propio impugnar la falsedad contraria. Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente el doble oficio del sabio en las palabras propuestas: por un lado, exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, una vez ha sido meditada, a lo que se hace referencia al decir ‘mi boca meditará la verdad’; y por otro lado, impugnar el error contrario a la verdad, a lo que se hace referencia al decir ‘y mis labios aborrecerán lo impío’. En estas palabras se designa la falsedad contra la verdad divina, que es también contraria a la religión, llamada piedad, de donde su contraria asume el nombre de impiedad³.

¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, s. c.

² *Ibidem*, ad 2.

³SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, c.1.

La actividad propia del sabio, por un lado, consiste en manifestar la verdad meditada y, por otro lado, en refutar la falsedad contraria. Fijémonos que el oficio de sabio, en la medida que es un oficio, y que, por lo tanto, supone una actividad referida a un sujeto distinto del que la está realizando, no consiste en la mera meditación o contemplación de la verdad, sino que implica, además, una dimensión comunicativa o manifestativa. Esta caracterización del oficio de sabio se corresponde perfectamente con el espíritu de la Orden de los Predicadores.

“Contemplata ad aliis tradere”

Para el dominico, según lo establecido por Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden, el estudio es una obligación constitucional, una función necesaria y permanente. El cardenal Cayetano —Tomás de Vío (1469-1534)—, célebre comentarista de Santo Tomás, decía que el dominico que no consagraba por lo menos cuatro horas diarias al estudio pecaba. Con eso quería decir que el dominico, de acuerdo con su profesión religiosa, debe dedicarse habitualmente al trabajo intelectual, y que, si no lo hace, comete una falta grave.⁴

¿Se está diciendo, pues, que lo propio del dominico solamente es “meditar la verdad”, actividad que no puede constituir un oficio, pues no va dirigida a otra persona más allá del propio meditante? Hallaremos la respuesta en la divisa de la Orden: “*Contemplata ad aliis tradere*”, “Traer las cosas contempladas a los otros”. Hay que contemplar con la oración y el estudio para transmitir lo contemplado a los

⁴ FORMENT, EUDALDO, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2009, p.130.

demás; el carisma dominico no solo consiste en la meditación de la verdad, sino también en su manifestación, en su comunicación. En esta misma dirección, Santo Tomás, al hablar sobre los diferentes géneros de vida cristiana, afirma que debe preferirse la vida por la que alguien manifiesta lo contemplado a la vida que se queda en la pura contemplación:

...la vida contemplativa es de suyo mejor que la activa, que se ocupa de los actos corporales; pero aquella vida activa que se ocupa de traer las cosas contempladas a los otros [*contemplata aliis tradit*] mediante la predicación y la enseñanza, es más perfecta que la vida que solo se ocupa de la contemplación, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación [*abundantiam contemplationis*]. Y por eso, tal vida fue la que eligió Cristo⁵.

El verbo del corazón

Fijémonos que el Angélico argumenta su preferencia por la vida que incluye la enseñanza diciendo que tal género de vida presupone “la abundancia de la contemplación”. Esto nos lleva directamente a la doctrina tomista acerca del “verbo del corazón”. La inteligencia, por su misma naturaleza, no es tan solo un *voẽiv*, un entender, sino, además, un *λέγειν*, un hablar, un decir; el entendimiento tiende a manifestar, a declarar, aquello que está entendiendo en acto:⁶

...en quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida [*conceptio rei intellectae*] [...]. Esta concepción es la que significa la voz, y se llama ‘verbo del corazón [*verbum cordis*]’, significado por el ‘verbo de la voz [*verbum vocis*]’⁷.

⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q.40, a.1, ad 2.

⁶ Cf., BOFILL, JAIME, “Contemplación y Caridad”, p.97, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967.

⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.

Santo Tomás expone la naturaleza del “verbo interior” comparando su generación con la producción de un objeto por parte de un artesano:

Así como en el artesano consideramos tres cosas, es decir, el fin perseguido por él, el ejemplar y la obra producida; igualmente, en el que habla encontramos tres verbos, esto es, aquel [verbo] que es concebido por el intelecto, y para la significación del cual se profiere el verbo exterior: y esto es el verbo del corazón [verbum cordis] pronunciado sin voz; el ejemplar del verbo exterior: y eso se dice del verbo interior—interior porque no se encuentra fuera del alma, en el mundo físico— que consiste en una imagen de la voz [imaginem vocis]; y el verbo exterior expresado: que se dice verbo de la voz [verbum vocis]. Y así como en el artesano precede la intención del fin, después sigue la invención de la forma artificial, y por último, produce lo artificial en el ser; igualmente el verbo del corazón es anterior, en quien habla, que la imagen de la voz, y en última posición encontramos el verbo de la voz⁸.

La naturaleza intelectual es manifestativa y expresiva de la cosa entendida en un acto interior, el “verbo del corazón”, que emana del entendimiento “como un acto del acto, como el esplendor de la luz [*sicut actus ex actu, ut splendor ex luce*]”⁹: “en cualquier naturaleza intelectual es necesario poner el verbo, ya que es propio de la razón de entender que el intelecto forme algo entendiendo”¹⁰. Como muy acertadamente observó el comentarista del Aquinate Juan de Santo Tomás (1589 – 1644), el entendimiento, por su propia naturaleza, no solo es cognoscitivo, sino manifestativo y locutivo; el entendimiento humano no forma la palabra mental por su indigencia respecto del objeto de conocimiento, es decir, por el hecho de estar naturalmente desprovisto de él —como si el entendimiento humano, al no

⁸ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.4, a.1, in c.

⁹ SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, IV, c.14.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, lect. 1.

poseer de manera innata el concepto de piedra, tuviera que adquirirlo formando una palabra interior—; más bien tendría que decirse que la actividad locutiva y formadora del objeto por parte del entendimiento solo puede darse cuando este entendimiento está entendiendo en acto; el entendimiento no forma el objeto para entender, sino porque entiende.

En cualquier naturaleza inteligente, el principio a partir del cual se produce el verbo consiste en el hecho que [esa naturaleza inteligente] entiende; así, pertenece a la procesión interna —es decir, al proceso interior por medio del cual se genera una palabra mental— el originarse a partir del entender, y, al mismo tiempo, conviene a la perfección de entender la procesión de un concepto interior, en el cual se expresa y se manifiesta la cosa entendida. El hecho que la naturaleza intelectual sea manifestativa y expresiva de la cosa entendida no pertenece a su imperfección; pertenece a la fecundidad y plenitud del intelecto, y también a la amplitud del corazón, el hecho que [la naturaleza intelectual] eructe un verbo bueno, esto es, perfecto.¹¹

Pertenece esencialmente al acto de entender la formación de una palabra interior expresiva del objeto entendido, de modo que no hay conocimiento actual sin palabra, ni viceversa:

...aquel acto por el cual es forma el objeto es el conocimiento: conociendo forma el objeto, y formándolo lo entiende, porque al mismo tiempo lo forma, es formado y entiende; del mismo modo que si la vista, viendo, formara la pared, al mismo tiempo que viera, formaría el objeto visto¹².

“Mi corazón ha eructado un verbo sublime”

Toda palabra mental brota de la plenitud y abundancia de su principio, que es el entendimiento, como

¹¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Disp. XII, a.4, n.25.

¹² *Idem*.

un acto del acto. Juan de Santo Tomás, en el texto antes citado, alude a esta doctrina al referirse a la procesión del verbo interior como un “eructo”. Esta metáfora profundamente filosófica y artística, aunque repugnante a los refinamientos del lenguaje de la civilización, remite al Salmo 44 de la *Vulgata*, que empieza diciendo: “*Eruclavit cor meum verbum bonum*”, “Mi corazón ha eructado un verbo sublime”. Santo Tomás, en su comentario al Salmo citado, comenta este versículo de la siguiente manera:

La publicación [*editio*] de este Salmo es descrita a partir de las siguientes palabras: ‘mi corazón eructa un verbo bueno’. La eructación procede de una excesiva plenitud, de una repleción; de este modo se significa que se habla desde una abundancia de devoción y de sabiduría [*ex abundantia devotionis et sapientiae*]. ‘La boca habla desde la abundancia del corazón (Mt 12, 34) [*ex abundantia cordis os loquitur*]’. Debe notarse que la publicación de este Salmo se atribuye al corazón que lo ha compuesto desde una grande devoción, pues David no es de estos de quienes se dice: ‘este pueblo me honra con los labios, mas su corazón está lejos de mí [Mt 15, 8]’; más bien es de los que proclama con el corazón las alabanzas [*laudes*] de Cristo: ‘cantaré con el espíritu y cantaré con la mente (I Co 14, 15)’. Este corazón ha eructado una palabra, y esta palabra es este Salmo¹³.

Nos interesa destacar aquí que el *verbum cordis*, que designa el verbo del hombre en toda su plenitud, en toda su perfección, es un “eructo” por el hecho que procede de una “plenitud excesiva [*ex nimia plenitudine*]”, que se desborda formando la palabra interior. Queda perfectamente claro que el verbo mental no se forma por la indigencia del entendimiento sino por su actualidad cognoscitiva, cuya plenitud y abundancia no se pueden contener.

Juan de Santo Tomás se ocupa de la problemática de la locución mental en las cuestiones de su *Cursus Theologicus* que dedica al misterio trinitario y, más

¹³ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

concretamente, en el punto donde expone los “presupuestos filosóficos” que servirán como instrumentos para la especulación teológica sobre las procesiones divinas. Antes de exponer teológicamente la generación del Verbo, el comentarista presenta la noción filosófica de palabra mental:

Para poder explicar teológicamente las procesiones inmanentes e interiores de Dios, es necesario que abramos el camino investigando las dificultades filosóficas [...], porque aquello de lo que trata este misterio sobre las procesiones divinas ‘ad intra’, solo puede explicarse desde lo que está contenido en nuestro intelecto¹⁴.

El Aquinate, en su comentario al Símbolo de los Apóstoles, afirma explícitamente que todo lo relativo al misterio de la Trinidad “aquí lo creemos por fe [*per fidem*]”, pero que solo en la vida eterna lo conoceremos “por perfecta visión [*per perfectam visionem*]”; sin embargo, atendiendo al hecho que el alma humana es una “imagen de Dios”, podemos observar en ella una cierta analogía con las procesiones divinas, aunque esta analogía resulte absolutamente insuficiente para demostrar racionalmente la trinidad de personas.¹⁵ A pesar de esta insuficiencia, como el hombre en nada se delecta tanto como en el conocimiento de Dios, es bueno hacer algunas consideraciones sobre las procesiones divinas partiendo de la semejanza del alma humana con la realidad divina; estas consideraciones no se hacen para demostrar sino “para consolación nuestra [*ad consolationem nostram*]”.

Las cosas que son diversas tienen diverso modo de generación. Pero la generación de Dios es distinta de la generación de las otras cosas; por tanto, no podemos rastrearla si no es considerando la generación de aquella que, entre las criaturas, más se acerca a la semejanza de Dios.

¹⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, q.27, Disp. XII, a.5, n.3.

¹⁵ Cf., SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.

Ahora bien, según hemos dicho, nada hay tan semejante a Dios como el alma humana. En el alma humana el modo de generación es como sigue: el hombre piensa algo en su ánima; esto se llama concepción del entendimiento [*conceptio intellectus*]; tal concepción se origina del alma como de un padre, y se llama verbo del entendimiento [*verbum intellectus*] o del hombre. El alma, pues, al pensar, engendra su palabra [*anima igitur cogitando generat verbum suum*].¹⁶

La tesis según la cual el entendimiento, al entender, forma una palabra mental, es una tesis filosófica que será utilizada por la teología a la hora de presentar el misterio trinitario. Cualquier entendimiento, por el solo hecho de estar en acto, de estar entendiendo algo, “eructa” una palabra que procede espontáneamente de su plenitud. Debido al hecho que el alma humana es imagen de Dios, podemos hablar de la procesión del Hijo —siempre de un modo analógico— como de una “eructación divina [*eructatio divina*]”.

Santo Tomás explica que los Santos Padres, a la hora de interpretar el segundo verso del Salmo antes citado —“*Eructavit cor meum verbum bonum*”—, consideraron que estas palabras, a parte de su sentido literal, esconden uno de espiritual, que hace referencia a la emanación del Padre, es decir, a la operación mediante la cual el Hijo procede del Padre: “al decir ‘ha eructado [*eructavit*]’ se apunta a una procesión natural, es decir, a una cierta emanación de la plenitud; por eso, la procesión del Hijo desde el Padre es una divina eructación [*divina eructatio*], porque procede desde la plenitud de la naturaleza divina”¹⁷.

Señala también el Aquinate que este mismo versículo, al decir “*cor meum*”, hace referencia al modo de la emanación; en efecto, no se trata de una emanación corporal

¹⁶ SANTO TOMÁS, In Symbolum Apostolorum, a.2.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

—como la de la lágrima que brota del ojo—, sino de una de espiritual:

‘*Cor meum*’, no como si se hablara de una emanación procedente de la nada, o de otra esencia, sino más bien de mi corazón [*de corde meo*]: ‘desde el seno de la madre [*ex utero*] yo te engendré antes de la aurora (Ps 109, 3) [*ex utero ante Luciferum genui te*]’.

¿A qué se refiere Santo Tomás con la expresión “*verbum cordis*”? ¿Qué es este corazón del que emana la palabra, y que el Angélico compara con el útero materno?

El corazón, lo más íntimo y profundo de la persona

Desde un punto de vista fisiológico, “lo que es principio de la vida en el hombre, esto es, el corazón, es puesto en medio, para que sea conservado de toda lesión, y para que difunda proporcionalmente la vida en todas las partes del cuerpo”¹⁸. Según el tomista catalán Jaime Bofill, la palabra corazón no debe interpretarse unilateralmente en términos de afectividad; estar afectado por algo, en último término, significa padecer, ser herido, ser movido, por algo que se encuentra fuera de nosotros; significa estar abierto a todos los vientos, tocar al son de una música que otro toca. El corazón, en cambio, debe interpretarse como “el núcleo ontológico de la persona”, como lo que esta posee de más íntimo y profundo; el corazón es “el principio estabilizador de la vida, lo que da a la vida consistencia”¹⁹. Así como el corazón, tomado en su sentido biológico, es el principio de toda la vida corporal en el hombre, tomado en su sentido

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, II, d.14, q.1, a.1, ad 2.

¹⁹ BOFILL, JAIME, “El corazón, lo más íntimo de la persona”, *Cristiandad*, n.150, 1950, p.286.

metafísico, es el principio de toda su vida personal, de toda su actividad intelectual y libre.

La auténtica antítesis, desde este punto de vista, no sería la que opone al corazón la razón o pensamiento, sino más bien lo epidérmico, lo superficial, lo epifenoménico:

La oposición primordial, en efecto, no se da entre ‘pensamiento – sentimiento’. Esta no es una oposición contradictoria, es decir, en que un término excluye al otro, sino complementaria; no es, por consiguiente, la oposición primitiva. Una oposición primitiva se ha de dar entre términos incompatibles. En este sentido, lo epifenoménico se opone al corazón.

Lo epifenoménico, según Bofill, es todo aquello que se da en nuestra conciencia, pero cuyo modo de darse es un “resbalar” sobre ella; lo que se da en nuestra conciencia, pero que no es “nosotros” o no hace ninguna mella en nosotros. Llamamos epifenoménico, pues, a lo que no está arraigado en lo más íntimo y profundo de nuestra persona, en nuestro corazón.

Lo epifenoménico, por consiguiente, no es vital; el corazón, en cambio, no solo es vital, sino que es el principio de la vida”. Lo epifenoménico es un mimetismo de la vida, realiza operaciones parecidas a las de la vida, pero que carecen de profundidad, de arraigo al corazón, al principio de nuestra vida personal. El abandonarse a lo epifenoménico es por ello una tentación fundamental, “la tentación contra la profundidad.

Evadirse de la vida no es una actitud inocente que esté completamente desprovista de consecuencias: “El hombre se embaraza fácilmente (y a menudo voluntariamente) en una red de pensamientos y sentimientos no vitales, buscando, justamente, *evadirse* de la vida. Mas quien tal hace, renuncia a tener corazón”, y a vivir, por lo tanto, una vida auténticamente personal.

El corazón es lo que hace posible el arraigo del sujeto a la realidad, tanto a su propia realidad como a la realidad del mundo; por eso, Bofill lo caracteriza como “el órgano de la

realidad”. No puede afirmarse, como se pretendería desde una posición “antirracionalista”, que lo más real de cada uno sea, sin más, el sentimiento; el corazón es la raíz del sentimiento, pero también de la razón, del pensamiento. Cuando el sentimiento y el pensamiento pierden su profundidad, que es también su arraigo en la realidad del sujeto, y, a través de él, en la realidad del mundo, el uno y el otro se convierten en epifenoménicos.

El corazón, decíamos, es el órgano de la realidad. Es el punto por el cual un ser como el hombre (capaz de entregarse, por otra parte, al juego o coqueteo epifenoménicos) está arraigado, al contrario, en lo real; es, por consiguiente, aquello que cada uno verdaderamente *es*. Por esto el corazón es principio de vida. En él radican tanto el pensamiento como el sentimiento, cuando son vitales y “reales”.

En la concepción de la palabra mental contribuyen todas las facultades intelectuales y apetitivas del alma humana, pues estamos ante un verbo que procede desde la plenitud del corazón, y el corazón, como acabamos de ver, es la raíz, el fundamento, tanto de la inteligencia como de la voluntad: “el Angélico, cuando describe la concepción del verbo intelectual, dice que el deseo racional, o sea, la voluntad, es quien mueve a las facultades para que lleguen a la posesión de la esencias”²⁰; es decir, el deseo mueve a las facultades cognoscitivas, sensibles e intelectuales, dirigiéndolas hacia el conocimiento del objeto. Después, cuando el hombre conoce en acto y forma la palabra mental, debido al arraigo de esta al corazón, principio de conocimiento y de volición, ama la palabra, que se convierte así, para decirlo a la manera de San Agustín, en “*notitia amata*”²¹. No hay palabra del corazón sin amor.

²⁰ TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques*, Barcelona, Balmes, 1936, p.152.

²¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.9, ad 4 / SAN

“Sapientia cordis”

El auténtico conocimiento, el conocimiento propiamente vital y personal, no excluye el amor, sino que lo integra positivamente; del mismo modo que no hay conocimiento que no sea manifestativo y declarativo de sí mismo en un verbo del corazón, tampoco hay verbo del corazón sin amor. En este sentido es singularmente adecuada la expresión “*Sapientia cordis*” para referirse a la verdadera “esencia” de la filosofía.²² El propio Angélico comenta esta expresión continuando su exposición del segundo versículo del Salmo 44: “Mi lengua es ágil como la pluma de un escribano [*lingua mea calamus scribae velociter scribentis*]”; según Santo Tomás, las palabras “*lingua mea calamus scribae*” designan la operación de Dios.

Aquí es como si se dijera que mi lengua también es la pluma de un escribano; eso debe entenderse teniendo en cuenta que, en las Sagradas Escrituras, las operaciones son metafóricamente significadas por los instrumentos o los miembros del cuerpo que son principio de tales operaciones; así pues, la lengua y la pluma significan la operación que conviene a la lengua y a la pluma:

...la operación de la lengua es que se difunda por ella la sabiduría del corazón [*sapientia cordis*] a los otros; mientras que, a través de la pluma, se significa que la sabiduría que está en el corazón [*sapientia quae est in corde*] es transferida en la materia sensible, esto es, en el pergamino²³.

Ahora bien, quien habla y quien escribe es Dios:

...habla cuando transfiriere [*transfundit*] su sabiduría en las mentes racionales: ‘escucharé lo que el Señor Dios dirá en mí

AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 10, 15.

²² Cf., BOFILL, JAIME, “Sapientia Cordis”, *Cristiandad*, n.285, 1963.

²³ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

[*audiam quid loquatur in me dominus Deus*] (*Ps* 84, 9)'. Y esta operación [a través de la cual Dios habla y escribe] se llama Verbo, pues por él se realiza toda iluminación [*per ipsum est omnis illuminatio*]: 'y la vida era la luz de los hombres [*et vita erat lux hominum*] (*Jn* 1, 4)'. Además, Dios escribe porque imprime los juicios de su sabiduría en las criaturas racionales: 'Lo que él tiene de invisible, desde la creación del mundo se hace visible a la inteligencia a través de sus obras, de modo que son inexcusables [*Rm* 1, 20]'. 'Dios ha difundido su sabiduría sobre todas sus obras (*Si* 1, 10)'. Del mismo modo que quien mira un libro conoce la sabiduría del que lo ha escrito, igualmente, cuando nosotros vemos las criaturas, conocemos la sabiduría de Dios. La pluma es, pues, el Verbo de Dios²⁴.

El "*verbum cordis*", según la propia expresión del Angélico, nace del entendimiento "*sicut actus ex actu, ut splendor ex luce*"²⁵; esta luz, que constituye el acto del entendimiento y que tiende a manifestarse mediante la manifestación y declaración de la cosa entendida, tiene en último término su origen en el Verbo de Dios, del cual se dice en el Credo de Nicea que es "*lumen de lumine*". Santo Tomás compara la relación que el Verbo de Dios mantiene con todas las criaturas, con la relación que el verbo del artista mantiene con la obra producida por él:

Pues cualquiera que hace algo, es necesario que preconcebiera aquello en su sabiduría, que es la razón y la forma de la realidad hecha: como la forma preconcebida en la mente de artífice es la razón de hacer el arca. Por tanto, de este modo Dios no hace nada sino por el concepto de su entendimiento, que es la sabiduría concebida desde la eternidad, a saber, el Verbo de Dios, y el Hijo de Dios; y por esto, es imposible que [Dios] haga algo sino por el Hijo²⁶.

²⁴ Idem.

²⁵ SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, IV, c.14.

²⁶ SANTO TOMÁS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, lect. 2.

“El sello de la luz divina en nosotros”

Este Verbo de Dios, que es el modelo, el ejemplar en vistas al cual han sido producidas todas las cosas, y que ha sido engendrado por el Padre “*ex nimia plenitudine*”, es el principio de toda iluminación en las criaturas racionales; o sea, es la causa de la luz en virtud de la cual los espíritus creados están infinitamente abiertos a comprender toda la perfección del universo y a expresarla mediante palabras del corazón.²⁷ El Angélico, igual que San Agustín, admite que las razones ejemplares de todas las cosas, que se hallan en el Verbo de Dios, no solo son el principio en vistas al cual son producidas todas las cosas sino, además, el principio de todo juicio intelectual sobre lo que las cosas son:

San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana²⁸.

El alma humana, según el obispo de Hipona, conoce todas las cosas en las razones eternas: ¿se está afirmando, pues, que el alma humana, ya en la vida presente, contempla directamente al Verbo de Dios, que es el concepto que Dios tiene de sí mismo y en el cual están contenidas las ideas ejemplares de todas las criaturas? Para evitar este escollo, Santo Tomás afirma que el hecho que una cosa pueda conocerse en otra debe entenderse de dos maneras. En primer lugar, como en un objeto ya conocido, al modo como en el espejo, que es un objeto conocido, se conoce a la rosa reflejada en él. De este modo, sin embargo, el alma no puede ver todas las cosas en las razones eternas, pues esto implicaría la posibilidad de acceder a una contemplación

²⁷ Cf., SANTO TOMÁS, DE *Veritate*, q.2, a.2, in c.

²⁸ SANTO TOMÁS, *SUMMA Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

directa de la esencia divina, porque, recordémoslo, una idea, en último término, no es nada más que el autoconocimiento que Dios tiene de su propia esencia en la medida que puede ser participada, según una semejanza más o menos perfecta, por una criatura.²⁹

En segundo lugar, una cosa puede ser conocida en otra como en su principio de conocimiento, como si dijéramos, por ejemplo, que vemos en el sol todas aquellas cosas que vemos gracias a su luz:

...en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por participación de las cuales lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual [*lumen intellectuale*] que hay en nosotros no es nada más que una cierta semejanza participada de la luz increada [*quaedam participata similitudo luminis increati*], en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto se dice en el Salmo 4, 6-7: ‘Muchos dicen ‘¿quién nos muestra las cosas buenas?’’. A lo que responde el Psalmista: ‘Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor [*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*]’. Que es como decir: en virtud del sello de la luz divina en nosotros [*sigillationem divini luminis in nobis*], se nos dan a conocer todas las cosas³⁰.

Dios imprime la luz de la sabiduría divina en el corazón de la persona humana, y gracias a esta luz interior, llamada en terminología aristotélica “*lumen intellectus agentis*”, el alma permanece infinitamente abierta a conocer y a manifestar todas las cosas, la universalidad de los entes. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esta luz? ¿Es posible afirmar, como creían los platónicos, que la sola participación de las razones eternas es suficiente para tener conocimiento? El “sello de la luz divina en nosotros”, es decir, la luz del entendimiento agente, no proporciona al hombre toda la ciencia que puede adquirir, sino que le

²⁹ Cf., *ibidem*, q.15, a.1 in c.

³⁰ *Ibidem*, q.84, a.5, in c.

brinda, tan sólo, “un cierto principio de la ciencia”³¹, o, dicho de otro modo,

...ciertas semillas de las ciencias [*scientiarum semina*] —o sea las primeras concepciones del entendimiento— que son conocidas de inmediato por la luz del entendimiento agente a través de las especies abstraídas de los sensibles, ya sean complejas como las *dignitates*, ya sean simples como las nociones de ente, de uno y cosas similares que el entendimiento aprehende inmediatamente³².

En estos primeros principios están contenidos de modo universal y como en potencia todos los conocimientos particulares que se derivan de ellos, de modo análogo a como el árbol está potencialmente contenido en su semilla. Porque la ciencia preexiste de algún modo en aquel que la adquiere, se dice que, incluso antes de poseerla, el sujeto cognoscente se encuentra en *potencia activa* respecto ella, pues tiene en sí mismo un principio intrínseco, una fuerza, que le impulsa hacia el acto perfecto de conocer. El aire, en cambio, se encuentra en *potencia pasiva* respecto el calor que le sobreviene por su contacto con el fuego; efectivamente, el aire, por sí mismo, no puede calentarse, sino que el principio de su calentamiento proviene íntegramente de un agente extrínseco. La mente del recién nacido, que se halla como una *tabula rasa* respecto cualquier conocimiento particular, posee, no obstante eso, un principio intrínseco, que le permitirá abrirse, cuando su compleción esté preparada para ello, al conocimiento de las cosas particulares.

La profundidad del conocimiento conceptual

El conocimiento así concebido deviene *profundo* por dos razones estrechamente conectadas entre sí: en primer

³¹ *Ibidem*, q.117, a.1, in c.

³² SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1.

lugar, porque alcanza a penetrar en lo íntimo de la realidad conocida, en su esencia, al formar una palabra mental acerca del objeto de conocimiento;³³ y, en segundo lugar, porque es condición de posibilidad de su penetración en la esencia del objeto su arraigo en el corazón del cognoscente, que es una cierta participación de la sabiduría divina, la llamada luz del entendimiento agente, donde se hallan impresas las primeras concepciones de nuestro conocimiento. La *profundidad* ha de reconocerse, pues, como carácter propio del concepto y de su perfección.

En la contemporaneidad, observa el tomista barcelonés Francisco Canals, puede identificarse una amplia tendencia a menospreciar el pensamiento conceptual, por considerarlo débil, superficial; estos defectos, sin embargo, no deben atribuirse a la propia naturaleza del lenguaje conceptual, sino más bien a su corrupción, a su pobreza, a su indigencia:

Tal vez por estar los hombres de nuestro tiempo, tantas veces carentes de vida intelectual auténtica, es decir, personal, saturados de ‘conceptos’ que no son sino significados convencionales de palabras extrínsecamente sobrevenidas a través del ambiente público, mercantil o político, de los medios de comunicación social, estamos frecuentemente

³³ “El entendimiento racionante discurre, tira por aquí y por allá hasta que saca la razón o esencia de la cosa, y entonces saca el fruto de la inteligencia humana, que tiene carácter de verbo porque ha sido formado por la perfecta contemplación de la Verdad [recordemos en este sentido que la luz del entendimiento agente, que es el acto del entendimiento humano, es un cierto resplandor de la Verdad divina], a la cual ve en el propio verbo, que lo es, no de la esencia nuda, como pasa con Dios, sino vestida de formas externas [el entendimiento humano no puede desprenderse enteramente, ni incluso en la abstracción de tercer grado, que es la más perfecta, de la referencia a las imágenes sensibles, a los *phantasmata*] [TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artistic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques, Op. cit.*, p.144]”.

inclinados a desdeñar el pensamiento conceptual. Como si aquella superficialidad, extrinsecismo y funcionalismo utilitario fuesen carácter inherente al entendimiento en su actividad formativa de palabras mentales acerca de la realidad. Pero ello no procede sino de nuestra superficialidad, y así es nuestro propio ‘verbalismo’ vivido el que nos lleva a atribuir a la tradición filosófica perenne el sentido de verbalismo doctrinalmente profesado³⁴.

No debemos atribuir al lenguaje conceptual nuestra propia superficialidad, que nos lleva a aceptar pasivamente como verdaderas palabras que tienen un origen meramente extrínseco, que no están arraigadas en nuestro corazón, que no han sido paridas, engendradas, por nosotros; en tal caso, observa el Angélico, no contemplamos la verdad de estas palabras bajo la “luz de la verdad” o, dicho de otro modo, bajo la “luz de la razón”, que consiste en “una cierta semejanza de la Verdad increada que resplandece en nosotros”³⁵.

No habría que olvidar, en esta misma dirección, un punto clave en la “pedagogía” tomista: la imposibilidad del maestro, del “docente”, de “causar” la ciencia en el discípulo, en el “discente”. El maestro, en lo que hace referencia a la generación de la ciencia, solo puede actuar como un instrumento; el conocimiento no puede tener otra causa intrínseca que la luz connatural al espíritu del discípulo; solo podemos llamar, en sentido estricto, palabra “perfecta”, esto es, palabra capaz de manifestar el objeto conocido en su esencia, a la palabra que nace de una intelección “perfecta”, arraigada en el “corazón”.

Si el concepto, considerado según su razón propia, puede expresar lo íntimo de la realidad, las cosas en lo que son, es porque manifiesta y declara lo que el sujeto está

³⁴ CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, p.647.

³⁵ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

entendiendo en acto. Lo que convierte a la palabra mental en capaz de expresar lo nuclear y esencial de la cosa entendida es la inherencia del acto intelectual del que procede en la intimidad del cognoscente, en su “*esse*”, en su “corazón”. Una profundidad y la otra son estrictamente correlativas: cuanto más íntimo sea el arraigo del concepto en el sujeto que lo forma más será su capacidad para manifestar lo que se encuentra en lo más profundo de la realidad conocida:

Aquello que procede interiormente [ad intra] mediante un proceso intelectual, no es necesario que sea diverso de aquello de lo que procede, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, tanto más uno será con aquello de lo cual procede. Es manifiesto que cuanto más se entiende algo, tanto más íntima es la concepción del entendimiento a aquel que entiende, y más una con él. Pues el entendimiento, en la misma medida que entiende en acto, se hace uno con lo entendido³⁶.

Habrá que reconocer que, hablando con propiedad, solo son palabras del corazón aquellos conceptos y juicios que proceden del hombre que entiende y dice lo que sabe; el supuesto conocimiento conceptual que los hombres actuales —pertenecientes a la autoproclamada “sociedad de la información”— tenemos acerca de muchas regiones del ente solo sería “accidentalmente” recibido, pues consiste en un conocimiento que sobreviene al entendimiento desde fuera, constituido por asociaciones de imágenes verbales, completamente desconectadas de aquel “entender” que, según la expresión de Cayetano, “no es nada más que un cierto ser”³⁷, pues permite al cognoscente trascender su limitación entitativa abriéndolo a conocer y a manifestar toda la perfección del universo.³⁸

³⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, ad 2.

³⁷ CAYETANO, *In De Anima*, III, c.5.

³⁸ Cf., SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

La “habladuría”

Santo Tomás, al hablar del verbo intelectual del hombre, cuando parece que se refiere al verbo de más intensa intimidad, más conjunto con el espíritu que lo contiene, habla del Verbum cordis, del verbo del corazón, que es, según el santo Doctor, la operación más alta a la que puede llegar la inteligencia en sí misma, pues entonces posee una similitud de la esencia, y allí acaba y termina toda la fuerza de nuestro entendimiento, porque el verbo del corazón es no tan solo la concepción del entendimiento, sino la expresión o realización de ella³⁹.

Torras i Bages, en este pasaje, deja muy claro que no toda palabra mental es un verbo del corazón, sino solo aquella que procede de una inteligencia plena, fecunda, es decir, de una intelección en la cual lo entendido se ha hecho una sola cosa con el inteligente.⁴⁰ Siguiendo a Martin Heidegger, podemos llamar a las palabras que manifiestan a un conocimiento superficial, apenas apoyado en una imaginación vaga, “habladuría [*Gerede*]”; con este término, el filósofo alemán se refiere a aquel discurso que es propio de “la comprensión media [*der durchschnittlichen Verständlichkeit*]”, caracterizada por no presuponer una intelección plena, perfecta, de aquello sobre lo que recae el discurso: “el hombre no entiende el ente del que se habla, sino que solo presta oídos a lo hablado [*das Geredete*] en cuanto tal. Él es lo comprendido, el sobre-qué [*das Worüber*]

³⁹ TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques, Op. cit.*, p.152.

⁴⁰ “Pertenece a la razón del entendimiento el entenderse a sí mismo en la medida que asume o concibe en sí mismo algo inteligible; por eso, un entendimiento deviene inteligible en la medida que alcanza algo inteligible. En consecuencia, como el mismo entendimiento deviene inteligible concibiendo algo inteligible, de ahí se sigue que el entendimiento y lo inteligible son lo mismo [SANTO TOMÁS, *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lect.8, n.5]”.

solo lo es de un modo aproximado, superficialmente”. El objeto de la comunicación, desde el punto de vista de la “habladuría”, no es “la primaria relación del individuo con el ente del que se habla”, sino el mero “hablar los unos con los otros” y “la preocupación por lo hablado”; “lo que interesa es que se hable”, sentencia Heidegger.

La palabra ha dejado de ser expresión de aquella intelección profunda en la cual se produce la identidad entre el inteligente y lo entendido para convertirse en mera repetición de lo que ya ha sido dicho; lo único que garantiza la autenticidad de las palabras, su conformidad con las cosas, es el hecho de que hayan sido dichas:

Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación con el ente del que se habla, no se comunica a la manera de una apropiación originaria de este ente, sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho⁴¹.

La cosa se constituye porque es dicha y no porque el sujeto alcance a comprenderla formando en su interior un concepto manifestativo y declarativo de lo que ella es. Lo propio de esta condición del lenguaje que llamamos “habladuría” es que las palabras sobrevienen extrínsecamente al cognoscente sin que se produzca una “apropiación originaria” de lo que ellas significan; son retenidas como meros significados convencionales, como pensamientos no pensados y, por lo mismo, no auténticos, no sinceros, no personales. Este fenómeno, según Francisco Canals, está “en proporción directa con la ‘socialización de la verdad’, que venimos en llamar difusión o democratización de la cultura”, y se explica por la

⁴¹ HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1967, § 35, p.168.

“hegemonía en la vida humana del progreso tecnológico que ha invadido nuestra sociedad industrializada y urbana”⁴².

La “*notitia amata*” o “palabra viva”

En la generación del “*verbum cordis*”, según afirma San Agustín en su tratado acerca de la Trinidad, no solo interviene la inteligencia sino también el amor:

...nace la palabra cuando lo pensado agrada [...]⁴³. En consecuencia, el amor es como un medio que conjunta nuestro verbo con la mente que lo engendra; se une a ellas como un tercer elemento en un complejo incorpóreo, sin composición alguna⁴⁴.

El obispo de Hipona se pregunta si toda noticia, todo conocimiento que poseemos, es un verbo entendido en toda su plenitud, un verbo del corazón, o si solo lo es la noticia a la cual se le añade el amor, esto es, la “noticia amada”. En el caso que se aceptara esto último, nos encontraríamos en una situación un tanto paradójica, pues parecería que solo es verbo lo que conocemos con agrado, de manera que el conocimiento interior que poseyéramos sobre lo que odiamos, como la injusticia, la corrupción o el pecado, por

⁴² CANALS, FRANCISCO, Sobre la esencia del conocimiento, Op. cit., p.649.

⁴³ Esta afirmación de San Agustín, “*nascitur autem verbum, cum ex cogitatum placet*”, puede leerse al lado de esta otra del Angélico sobre la belleza: “*pulchra enim dicuntur quae visa placent* [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1]”. Leyendo estos pasajes en paralelo se sugiere una estrecha conexión entre la belleza y el “*verbum cordis*”, de modo que este último, además de manifestar la cosa en su esencia, la expresa en su belleza, en su “*claritas*”. Toda palabra auténtica, sincera, arraigada en el centro de la vida personal — la “habladuría”, evidentemente, queda excluida—, viene acompañada de una experiencia estética.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.8.

más perfecto que sea, no sería algo concebido ni nacido en las profundidades del espíritu, no sería, hablando con exactitud, un verbo. San Agustín responde a esta objeción distinguiendo entre varios tipos de verbo:

Se llama verbo al sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo, ya sea pronunciado ya sea pensado. En otro sentido, es verbo todo lo que es conocido e impreso en el alma, mientras lo retenga la memoria y pueda ser definido, aunque esta realidad nos desagrade [*displiceat*]. Y finalmente, se llama verbo a aquello que, cuando es concebido por la mente, place⁴⁵.

La primera especie de verbo incluye el “*verbum vocis*”, es decir, el verbo pronunciado por los labios y, además, la imaginación del sonido de este verbo, el “*verbum imaginationis*”. La segunda especie de verbo, la que incluye el conocimiento, pero sin el amor, Santo Tomás la llama “palabra muerta”:

Pero a veces ocurre que el hombre posee un verbo muerto [*verbum mortuum*], esto es, cuando el hombre piensa qué debe hacer, pero, sin embargo, la voluntad no posee la intención de realizarlo, del mismo modo que, cuando el hombre cree y no obra, su fe se llama muerta, como se dice en la segunda carta del Apóstol Santiago⁴⁶.

Este verbo se correspondería con el conocimiento que nos adviene desde fuera, y que acogemos pasivamente sin transformarlo en una operación interior del entendimiento; podemos dar cuenta de estos conocimientos, pero siempre de un modo superficial, sin penetración alguna. Con este conocimiento, podemos hablar y discurrir sobre cualquier cosa sin que esto nos incumba personalmente y, consiguientemente, sin que haya amor. La “habladuría” es una noticia que no solo no ha sido concebida por el amor, sino que, además, de ningún modo puede mover a la

⁴⁵ *Ibidem.*, c.10.

⁴⁶ SANTO TOMÁS, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a.8.

voluntad hacia ella, pues no aparece como agradable, como deseable, como algo que deba realizarse mediante la acción práctica. La tercera especie de verbo, por contraste con la anterior, es la “palabra viva”, a la que el Aquinate se refiere, siguiendo a San Agustín, como “noticia con amor [*notitia cum amore*]”⁴⁷; el amor solo está presente en la palabra profunda, en la que alcanza a penetrar en lo íntimo de la realidad y que, al mismo tiempo, está arraigada en el corazón del viviente. La “palabra viva” está unida al amor porque es profunda, mientras que la “palabra muerta” carece de amor porque se queda en lo epifenoménico, en lo superficial.⁴⁸

⁴⁷ *Idem* / SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.34, a.1, arg.2.

⁴⁸ La distinción entre una “palabra viva” y una “palabra muerta” la encontramos muy bellamente expuesta en el ensayo “Elogio de la palabra” del poeta catalán Joan Maragall, amigo íntimo del obispo tomista Josep Torras i Bages, de quien probablemente recibió la doctrina del “*verbum cordis*”. Escribe Maragall: “Porque no hay palabra, por ínfima cosa que represente, que no haya nacido en una luz de inspiración, que no refleje algo de la luz infinita que parió el mundo. ¿Cómo podemos hablar fríamente y con tanta abundancia? Por eso nos escuchamos los unos a los otros comúnmente con tanta indiferencia: porque la habitud de hablar demasiado y de oír demasiado nos enturbia el sentimiento de la santidad de la palabra [notemos que la actitud aquí descrita por Maragall se corresponde perfectamente con lo que afirma Heidegger acerca de la “habladuría” o “palabra muerta”, que se queda recluida en lo “dicho”, sin llegar a referirse a la cosa real]. Tendríamos que hablar mucho menos y solo por un fuerte anhelo de expresión: cuando el espíritu se estremece de plenitud y las palabras brotan como las flores en la primavera una a una [...]. Cuando una rama ya no puede más de la primavera que tiene dentro, entre las hojas abundantes brota una flor como expresión maravillosa. ¿No veis en la plenitud de las plantas la admiración de haber florecido? Así nosotros cuando brota en nuestros labios la palabra viva [MARAGALL, JOAN, “Elogi de la paraula”, en: [MARAGALL, JOAN, *Elogi de la paraula i altres escrits*, Obres Completes, vol. XIX, Barcelona, Sala Parés, 1935]”. La “palabra

La penetración intelectual no excluye el amor; más bien debemos decir que lo presupone, pues “el verbo es concebido por el amor [*verbum amore concipitur*]”⁴⁹, y que lo causa, pues el acto intencional de la voluntad —el amor, el deseo hacia un determinado objeto— supone la contemplación de la palabra eructada por la inteligencia. ¿Pero cómo podemos decir que nos agrada lo concebido, cuando pensamos acerca de las cosas que nos disgustan? ¿Cómo puede ser una “*notitia amata*” el concepto que poseemos sobre aquello que odiamos? “Cuando aquellas cosas que odiamos rectamente nos desagradan y rectamente las reprobamos, se aprueba su reprobación y agrada y es verbo. No nos desagrada el conocimiento de los vicios, sino los mismos vicios”⁵⁰. La noticia que el músico posee sobre aquello que debe evitar porque su ejecución resulte bella, es algo que ama; ahora bien, la práctica de estos vicios contra el arte es algo que detesta. Definir la intemperancia y

viva”, se desprende del texto, que en este punto se mantiene muy fiel a la doctrina tomista, es “eructada” por el espíritu “*ex plenitudine*”, “*ex abundantia cordis*”.

⁴⁹ Aquí se está hablando del amor que, junto con la noticia, pertenece a la misma sustancia de la mente. Este amor debe distinguirse del amor intencional, que es un acto de la voluntad referido a un objeto distinto del propio sujeto apetente [*Cf.*, SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, cc.4-5]. Porque la mente humana, por su propia naturaleza, “apetece lo que es [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, ad 2]”, la inteligencia puede juzgar al ente que entiende como bueno. Como subraya Santo Tomás en una expresión fidelísima al pensamiento agustiniano “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia [SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.22, a.11, ad 6]”; el apetito intelectual se inclina por un objeto u otro de los que les presenta la inteligencia de acuerdo con el orden, la inclinación, el amor que se arraiga al ser de la mente humana.

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.10.

pronunciar su verbo es algo que pertenece a la ciencia moral; lo que esta disciplina reprueba no es el conocimiento sino la misma intemperancia. En conclusión, toda “palabra viva”, toda “palabra del corazón”, incluso cuando se refiere a una realidad que odiamos, por estar entrañada en lo más profundo de la persona cognoscente, es “una noticia con amor [*cum amore notitia*]”⁵¹.

El verbo poético y el verbo filosófico

El teólogo y poeta tomista Carles Cardó, al preguntarse sobre la esencia de la poesía, establece una distinción tajante entre esta y la filosofía:

No solamente la poesía no es idea, pensamiento, noción, razonamiento, sino que muchas veces se encuentra mal con estas cosas, propias del yo epidérmico. Es absolutamente incompatible con el razonamiento explícito, de modo que la más pequeña formulación de una ilación (un por lo tanto) rompe instantáneamente el éxtasis poético⁵².

Siguiendo la terminología de Paul Claudel,⁵³ el canónico Cardó se refiere a la dimensión más superficial del espíritu humano, donde se encuentran las facultades —el entendimiento y la voluntad—, como “*Animus*” o “Yo epidérmico”; en cambio, se refiere al estrato más íntimo del alma intelectual, que él supone siempre sereno, como “*Anima*” o “Yo profundo”. El presbítero catalán interpreta este nivel más profundo como el de la poesía, mientras que la

⁵¹ Idem.

⁵² CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, en: CARDÓ, CARLES, *El càntic nou. Poemes religiosos*, Barcelona, Ariel, 1951, p.11.

⁵³ Cf., CLAUDEL, PAUL, “Parabole d’*Animus* et d’*Anima*: pour faire comprendre certaines poesies de Rimbaud”, en: CLAUDEL, PAUL, *Positions et propositions*, París, Bibliothèque de la Pléiade Gallimard, 1965.

zona del pensamiento reflexivo y lógico —y, además, debemos suponer, la de la acción voluntaria y libre— sería el nivel de “*Animus*”, siempre abierto a impresiones extrínsecas, y dispuesto a ser influenciado por ellas.

Dentro de este esquema, parece que el verbo perfecto, arraigado en la intimidad del corazón, quedaría reservado a la poesía, dejando a la filosofía un discurso próximo a la “habladuría”, únicamente integrado por ideas universales que, combinadas de acuerdo con las leyes de la lógica, dan lugar a un conocimiento científico; desde esta perspectiva, el conocimiento conceptual, lógico, discursivo, científico, correspondería al nivel más epidérmico y frívolo del alma intelectiva:

Anima, el Yo profundo, central, que obra con una paz tan pregonada que *Animus* la cree inerte, soledad murmuradora de silencios divinos, absorta en la recóndita suavidad de la percepción del verbo, siempre atenta al contacto con la luz superna, lejos de las palabras, de los sentimientos, de las nociones [universales y esenciales] con que *Animus* trabaja por retardar o interrumpir la visita soberana⁵⁴.

Podemos responder a la oposición dialéctica propuesta por Cardó entre filosofía y poesía, entre “*Animus*” y “*Anima*”, recordando que, para San Agustín, el carácter esencialmente locutivo del entendimiento no excluye que el “decir”, esto es, la “*locutio cordis*”, en la misma medida que se constituye como acto emanado por el entendimiento en acto, sea también una “visión”:

No porque digamos que los pensamientos [*cogitationes*] sean palabras del corazón [*locutiones cordis*] se niega que sean también visiones engendradas por la visión de la noticia [*visiones exortae de notitiae visionibus*], cuando son verdaderas. En el exterior, cuando tienen lugar por medio del cuerpo, una cosa es la palabra [*locutio*] y otra la visión

⁵⁴ CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, *Op. cit.*, pp.12-3.

[*visio*]; pero cuando pensamos en nuestro interior, ambas son una misma cosa⁵⁵.

El verbo filosófico, cogido según su modalidad “discursiva”, sí que traduce el elemento de pobreza que nos caracteriza: nuestra carencia de intuición ontológica, nuestra imposibilidad de acceder inmediatamente a la esencia de las cosas sin necesidad de proceso intelectual alguno; ahora bien, este mismo verbo —como cualquier otra cosa— no admite que se lo defina por su dimensión pobre, sino que debe serlo por su dimensión rica: “*unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso*”⁵⁶, escribe el Angélico; toda realidad debe ser comprendida por aquello que tiene de mejor. Pero si consideramos el verbo filosófico bajo esta actitud, entonces nos aparecerá como fundamentado en aquella interna consistencia del espíritu —el corazón, la luz del entendimiento agente, el ser— que según vimos es “una cierta semejanza de la Verdad increada que resplandece en nosotros”⁵⁷. Gracias a esta participación de la Verdad eterna, “concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como un verbo que tenemos en nosotros, y que lo engendramos interiormente al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros”⁵⁸. Este verbo interior es manifestación de una intelección profunda, arraigada en el “*esse*” del viviente intelectual, y, por esta razón, necesariamente se encuentra en una posición más “superficial”, por utilizar el término de Cardó, que el “*esse*” del cual es expresión y revelación; sin embargo, debido a la radicación de la manifestación en el “*esse*”, no encontramos en el verbo del corazón, que permanece en nosotros, razonamientos explícitos ni ninguna

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, c.10, n.18.

⁵⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.26, a.5, ad 1.

⁵⁷ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.7, n.12.

forma de “discursividad”, sino que consiste, más bien, en una “*visio*”.

El acto del entendimiento, cuando está enraizado en el reducto interior de donde surge toda nuestra vida intelectual y libre —raíz originaria de todo conocimiento objetivo, y de toda dualidad entre sujeto y objeto—, llega a vencer la pobreza que pertenece al discurso de la razón “reduciendo todas las operaciones del alma a la contemplación de la verdad inteligible”, de manera que, “cesando el discurso, [la mente] fija su mirada [*intuitus*] en la contemplación de una verdad. Y en esta operación del alma no hay error, como pone de manifiesto el hecho de que, acerca de los primeros principios, a los cuales conocemos con una simple mirada o intuición [*simplici intuitu*], no se equivoca”⁵⁹. Entonces, esta simple “visión” de lo conocido bajo la luz de la “Verdad divina” —“visión” a la que podemos llamar, siguiendo a la tradición platónica, ἐνθουσιασμός,⁶⁰ o utilizando un término más propio del Aquinate, “*exultatio*”⁶¹— se expande, se manifiesta, se

⁵⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.6, ad 2.

⁶⁰ “Por aquí comprenderéis, estimados amigos, la exactitud y finura de espíritu, el concepto que del Arte o de las altas fruiciones humanas tenían los griegos cuando al sentimiento concomitante a toda concepción estética, al movimiento de estímulos y pasiones, a las iluminaciones intelectuales de aquella prodigiosa actividad del alma que incluso redundaba en el cuerpo, lo llamaban entusiasmo (ἐνθουσιάζω), es decir, Dios en nosotros, porque entonces el hombre es una especie de oráculo; Dios habla por boca de los artistas y los filósofos inspirados, más clara y más convincentemente que no por medio de las otras grandes obras de la creación, de las cuales dice la Escritura que cantan la gloria divina [TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístico”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques*, *Op. cit.*, p.117]”.

⁶¹ “La ‘exultación [*exultatio*]’ se dice [de la delectación] por los signos exteriores de la delectación interior, que aparecen exteriormente en la medida que el gozo [*gaudium*] interior salta al

difunde, formando un verbo que es, a su turno, una “visión engendradora por la visión de la noticia”. Llegados a este punto, que supone el paso por el discurso y por el razonamiento, el pensamiento filosófico deviene una “intuición”.⁶²

Las ilaciones presentes en el discurso filosófico —los *por lo tanto* de que habla Cardó— no tendrán otro sentido que el de una exigencia *pedagógica*; son “signos” de los que se vale instrumentalmente el maestro para conducir el discípulo hacia la contemplación de la verdad, y hacia la formación, en su interior, de un verbo manifestativo y declarativo de esta contemplación simple.⁶³ Las locuciones exteriores, ya sean orales ya sean escritas, no son “visiones”, como indica San Agustín, sino “signos” que el maestro ofrece al novicio para que pueda elevarse “hacia aquel más alto orden de cosas”⁶⁴ del que habla Cayetano cuando quiere transmitirnos la vivencia de lo que es la íntima, profunda y densa realidad del espíritu; esta vivencia el maestro no puede causarla en el discípulo; sencillamente puede sugerirle el camino para que este, si puede y lo desea, lo recorra interiormente. Con todo esto, respondemos a Cardó diciendo que la filosofía no es discurso o razonamiento, del mismo modo que la poesía no es metáfora o pasión; la una y la otra,

exterior [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.3, ad 3]”. El gozo que experimenta la voluntad por la unión del inteligente con la “*notitia amata*” tiende a revelarse, primeramente, en el interior por medio del “*verbum cordis*”, que en la medida que es una “visión” surgida de la “visión” y, consiguientemente, también una “*exultatio*”, tiende a comunicarse al exterior mediante el “*verbum vocis*”.

⁶² Cf., BOFILL, JAIME, “Una aventura fallida (Glossa a ‘El càntic nou’ i al seu prefaci)”, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, *Op. cit.*, p.192.

⁶³ Cf., SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

⁶⁴ CAYETANO, *In De Anima*, III, c.5.

cuando son auténticas, tienen su principio y su fundamento en el “Yo profundo”.

“Es más perfecto iluminar que solamente lucir”

Porque la inteligencia no es tan solo un “entender” sino, además, un “decir”, un “hablar”, su perfección última, su “para qué” definitivo, no se consume en una contemplación solitaria sino en un “diálogo”. De este modo, la enseñanza, la manifestación del saber, se presenta como una expansión connatural a la propia operación de contemplar; y también de este modo, aparece evidente que la raíz de la enseñanza, cuando esta es sincera y no mera transmisión de “palabras muertas”, mero “academicismo”⁶⁵, se encuentra en el “corazón” del viviente personal.

Santo Tomás sostiene que la enseñanza, por tratarse de una acción externa, pertenece a la vida activa; en efecto, “la enseñanza [*doctrina*] se realiza por medio de la locución; pero la locución es un signo audible de un concepto interior”⁶⁶. Sin embargo, la enseñanza, considerada por el lado de su objeto, que es también el objeto o materia de la concepción intelectual, puede pertenecer tanto a la vida activa como a la contemplativa: “[la enseñanza pertenece a la vida activa] cuando el hombre concibe en su interior una verdad con el objeto de dirigir su acción exterior por ella”, es decir, una verdad de tipo práctico; “en cambio, pertenece a la vida contemplativa, cuando el hombre concibe en su interior alguna verdad inteligible en la consideración y en el amor de

⁶⁵ Cf., BOFILL, JAIME, “La vertiente técnica y la vertiente especulativa de la ciencia”, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, *Op. cit.*, p.205.

⁶⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.

la cual se deleita”⁶⁷; es decir, una verdad de tipo especulativo.

Ahora bien, aunque la enseñanza sea una obra de la vida activa, se deriva, al mismo tiempo, “de la plenitud de la contemplación [*ex plenitudine contemplationis*]”⁶⁸; es la consumación de la actividad contemplativa del entendimiento, la realización de su tendencia intrínseca a comunicarse:

Del mismo modo que es más perfecto iluminar que solo lucir [*maius est illuminare quam lucere solum*], es más perfecto llevar lo contemplado a los otros [*contemplata aliis tradere*] que solo contemplar⁶⁹.

La intelección actual tiende, por su propia naturaleza, a “eructar” lo contemplado, primero, en un “*verbum cordis*”, que permanece en la interioridad de la mente y que es también una “visión”, y después, en una “palabra audible o visible en la escritura [*sermo audibilis vel visibilis in scriptura*]”⁷⁰, que ya no es una “visión” sino un “signo” nacido de ella y que, al mismo tiempo, indica el camino hacia ella.

El oficio de sabio se desprende de todo esto, no puede quedar restringido a la meditación solitaria acerca del primer principio, sino que debe conllevar una dimensión de manifestación de lo meditado a los otros; manifestación que se traduce en las dos operaciones externas expresadas en el versículo con que el Angélico encabeza la *Summa contra gentes*, esto es, la exposición de la verdad meditada y la impugnación del error contrario a ella.⁷¹

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ *Ibidem*, q.188, a.6, in c.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ CAYETANO, In *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3,

⁷¹ Cf., SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, c.1.

La operación de enseñar como una “iluminación”

Para sintetizar lo que hemos visto hasta ahora y extraer algunas conclusiones en relación con el oficio de sabio, atenderemos brevemente a la recensión que se ha conservado de la lección solemne que Santo Tomás tuvo que pronunciar, para ser promovido al grado máximo de maestro o doctor, ante todo el claustro de profesores. Este requisito, que se llamaba “*Principium*”, lo cumplió el Aquinate cuando tenía treinta y un años, en la primavera de 1256.

En un primer momento, Santo Tomás se había excusado de realizar este encargo, que le permitiría recibir el magisterio en Teología, alegando su falta de edad y de conocimientos. Finalmente tuvo que aceptar por obediencia, pues su prior le obligó a ello. Consternado por esta situación —según cuenta uno de sus biógrafos, Guillermo de Tocco—, se retiró a orar con la esperanza que Dios lo ayudara a cumplir el mandato:

Comenzó su oración recitando el salmo: “Sálvame, Señor, porque las verdades no se aprecian entre los hijos de los hombres”. Y se durmió. Al punto se le apareció un mensajero celestial, hombre mayor y venerable, vestido del hábito de la Orden, que le dijo: “Fray Tomás, ¿por qué oras a Dios con lágrimas?” Le respondió: “Porque me han impuesto la carga del Magisterio, para el que mi ciencia es insuficiente, y no se me ocurre el tema que he de poner en mi ‘Principio’”. A lo que le respondió el anciano venerable, con la cabeza llena de canas: “Has sido escuchado: recibe el Magisterio, porque Dios está contigo. Para tu ‘Principio’ no propongas otro tema que este: ‘Desde lo alto riegas los montes, y la tierra se sacia con el fruto de tus obras’. Despertando Tomás dio gracias a Dios que tan rápidamente lo había escuchado.”⁷²

⁷² GUILLERMO DE TOCCO, “Vita S. Thomae Aquinatis”, en: PRUMMER, D., OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati*, Privat, Tolosa, 1911-24, pp.53-4.

El texto que el Angélico preparó, titulado *Breve principium fratris Thomae de Aquino quando incepit Parisiis ut Magister: De commendatione Sacrae Scripturae*, consistía, como se indica en el relato, en un comentario a un versículo del libro de los Salmos: “*Rigans montes de cenaculis tuis, de fructu operum tuorum satias terram* [Ps 103, 13]”. Según indica Eudaldo Forment, en una de las últimas biografías escritas sobre el Aquinate, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, “el contenido del ‘*Principium*’, en realidad, fue el programa de toda su vida y lo que permite entender su fecundidad, que atraviesa el tiempo”⁷³. Aquí se hallan expuestos los dos momentos que, según hemos visto, son propios del oficio de sabio: el momento interior, consistente en la plenitud de la contemplación, y el exterior, consistente en la manifestación de lo contemplado a los otros.

Empieza el texto estableciendo el siguiente principio general: el Rey y Señor de los cielos, desde la eternidad, instituyó una ley según la cual los dones de su Providencia llegan a las cosas más bajas a través de las cosas intermedias. Después, para respaldar este principio con una autoridad, cita un pasaje del Pseudo-Dionisio: “Es la ley más sagrada de la divinidad [*lex divinitatis sacratissima*] que las cosas intermedias sean conducidas a su luz más divina luz a través de las primeras”⁷⁴. Esta ley, que puede aplicarse tanto a las cosas corporales como a las espirituales, permite interpretar el versículo alrededor del cual gira todo el “*Principium*” en términos de “comunicación de la sabiduría espiritual [...]”

⁷³ FORMENT, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Op. cit., p.330.

⁷⁴ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Ecclesiasticae Hierarchiae*, 5, 4, en: PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995, p.238.

bajo la metáfora de las cosas corporales”⁷⁵. Desde un punto de vista sensible, observamos como de las nubes superiores fluye la lluvia, gracias a la cual los montes se riegan y se forman los ríos que descienden hacia los valles fecundando su tierra que, de esta manera, queda saciada. Pues bien, “de modo similar, la Sabiduría superna riega las mentes de los maestros, quienes son significados por los montes, gracias al ministerio de los cuales la luz de la divina sabiduría [*lumen divinae sapientiae*] llega hasta las mentes de los oyentes”⁷⁶.

La operación de enseñar vemos que es descrita como una comunicación de luz, como una iluminación. ¿Cómo debe interpretarse, pues, el uso de la metáfora lumínica en el contexto de la enseñanza?

La luz, en lo que hace referencia al entendimiento, no es otra cosa que una cierta manifestación de la verdad [*nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis*], según lo que se dice en la carta a los Efesios: ‘todo lo que se manifiesta es luz [*omne quod manifestatur, lumen est*]’. Iluminar, pues, no es otra cosa que llevar a otro la manifestación de la verdad conocida [*illuminare nihil est aliud quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere*]⁷⁷.

Ahora bien, la luz interior del entendimiento, que es la causa principal de la ciencia, no es algo que el maestro pueda engendrar en el novicio, del mismo modo que la naturaleza interna, que es la causa principal de la curación, no es algo que el médico pueda producir en el enfermo; ambas cosas proceden directamente de Dios:

Así como se dice de Dios ‘El que sana todas tus enfermedades [Ps 102, 3]’; también se dice de Él ‘Quien enseña al hombre la ciencia [Ps 93, 10]’, en el sentido que

⁷⁵ SANTO TOMÁS, *Principium Rigans montes*, Prooemium.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.

‘está sellada sobre nosotros la luz de su rostro [Ps 4,7]’, por la cual se nos manifiestan todas las cosas⁷⁸.

Entonces, ¿en qué sentido puede considerarse el “enseñar” como un “iluminar”, si un hombre no puede causar o aumentar la luz interior de otro hombre?

En el caso de los ángeles, uno puede iluminar a otro según los dos elementos que concurren en la operación de entender: la virtud intelectual [*virtus intellectiva*] —la luz connatural al espíritu angélico—, que constituye el acto del entendimiento, y la semejanza de la cosa entendida [*similitudo rei intellectae*], que determina el contenido de la intelección, el pensar esto o aquello.⁷⁹ Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural, que solo puede proceder de Dios, sino confortando la luz intrínseca de este otro, robusteciéndola:

Primeramente, [un ángel ilumina a otro] fortaleciendo su virtud intelectual [*fortificando virtutem intellectivam eius*]; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se conforta [*confortatur*] con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto —por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor por la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectual de un ángel inferior se conforta por la conversión [*ex conversione*] de un ángel superior hacia él⁸⁰.

El hecho de que un ángel superior se gire, se convierta hacia uno inferior, hace que el entendimiento de

⁷⁸ *Ibidem.*, q.117, a.1, in c.

⁷⁹ La comprensión de un determinado contenido objetivo, el asentimiento a la verdad contenida en él, no es, a su vez, un contenido objetivo, sino la reducción de este a una unidad no objetiva, sino pre-objetiva, de asimilación; esta fuerza asimilativa de los objetos conocidos, que posibilita el juicio verdadero sobre ellos, es la virtud intelectual, la luz de la verdad que resplandece en el entendimiento angélico, arraigada en último término en el ser.

⁸⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.

este último, gracias a una virtud activa que tiene su origen en el primero, se vea robustecido, confortado, fortalecido.

En segundo lugar, expone el Aquinate, un ángel también puede iluminar a otro, o lo que significa lo mismo, manifestarle la verdad, en lo que hace referencia a la semejanza de la cosa entendida, es decir, al contenido de la intelección:

Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual le es connatural conocer la verdad de un modo más particular, el ángel superior, pues, divide o introduce distinciones en la verdad que él concibe universalmente, a fin de que el inferior pueda recibirla. Del mismo modo que, entre nosotros, los maestros introducen múltiples distinciones en lo que ellos conciben de modo global, sintético, general [*in summa*], acomodándose así a la capacidad de los demás⁸¹.

Observamos que Santo Tomás reconoce que, también entre los hombres, uno puede “enseñar” o “iluminar” a otro manifestándole un determinado objeto de conocimiento; el maestro propone al discípulo algunos instrumentos que este puede usar para adquirir la ciencia. No deben confundirse, sin embargo, los múltiples medios utilizados por el maestro —como el partir de proposiciones menos universales, que el discípulo fácilmente puede comprender mediante sus conocimientos previos, la utilización de ejemplos sensibles, o la introducción de divisiones y distinciones en las cuestiones complejas—, que tienen una finalidad *pedagógica*, con lo que es el principio y el término de la operación de enseñar y de todo el oficio de sabio: la contemplación uniforme de la verdad en una intuición exultante.

No obstante, advierte el Angélico, un hombre no puede fortalecer el entendimiento de otro del mismo modo que un ángel superior lo hace con el de otro de inferior:

⁸¹ Idem.

...[el hombre] conforta el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuera de una naturaleza superior, según hemos visto que sucede en el caso de los ángeles que iluminan, porque todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden de la naturaleza; sino en cuanto propone al discípulo el orden de los principios a las conclusiones, en el caso que este no tuviera por sí mismo suficiente poder comparativo [*virtutem collativam*] para deducir las conclusiones de los principios⁸².

Aquí está presupuesta la doctrina aristotélica según la cual es un signo del conocimiento científico, que lo distingue, por lo tanto, de otras formas de conocimiento, como la experiencia o la opinión, el hecho de que pueda enseñarse. El maestro puede fortalecer el entendimiento del discípulo, “iluminar”, de algún modo, su razón natural, esforzándose por mostrarle la conexión necesaria que se da entre unas proposiciones y otras, entre los principios y las conclusiones; solo cuando el que aprende se haya percatado de que los diversos elementos que constituyen el razonamiento filosófico no están meramente yuxtapuestos unos a otros sino íntimamente unidos por lazos necesarios, podrá decirse que ha adquirido la ciencia.⁸³

Así pues, ¿cuál es la técnica pedagógica que propone el Aquinate para fortalecer el entendimiento del que escucha, para hacerle poseedor de la ciencia? El enseñar demostrando, explicitando la conexión causal que se encuentra entre las diversas proposiciones que integran el discurso:

Los artesanos pueden enseñar porque conocen las causas y, a partir de ellas, pueden demostrar; la demostración, de hecho, es un silogismo que hace conocer [*syllogismus faciens scire*], como se dice en el libro primero de los *Analytica Posteriora*. Los expertos, pero, no pueden enseñar, porque al no conocer

⁸² *Ibidem.*, q.117, a.1, in c.

⁸³ Cf., SANTO TOMÁS, *Sententia Metaphysicae*, I, lect. 1, n. 29.

las causas no pueden llegar a alcanzar el conocimiento científico⁸⁴.

Dos conclusiones fundamentales, y estrechamente vinculadas entre sí, podemos extraer de este pasaje: primera, solo es enseñable la ciencia, es decir, aquello que uno puede poseer mediante un conocimiento causal; y segunda, solo puede llamarse conocimiento científico aquello que es susceptible de ser demostrado, esto es, aquello que puede probarse causalmente. Digámoslo de un modo más llano: no podemos enseñar aquello cuyas causas desconocemos. ¿Pero por qué? Pues porque no podemos poseer un conocimiento profundo de aquello que no podemos reducir a los primeros principios del entendimiento, que están impresos en la luz de nuestra razón natural; y si no es posible una intelección profunda, una reducción de los múltiples elementos constitutivos del razonamiento a una “visión” unitaria de la verdad inteligible, a una contemplación exultante que tiende naturalmente a manifestarse y a declararse, tampoco será posible que surja de ella un “*verbum cordis*” como una “visión nacida de la visión”; y mucho menos, alguien podrá indicar a otro, mediante signos sensible, el camino que lleva al engendramiento de una concepción interior que él mismo no posee.

Desde el punto de vista tomista, la enseñanza no puede desarraigarse de la contemplación de la verdad, más bien es la consumación de su tendencia natural a expansionarse, a difundirse, a comunicarse:

Una cosa es perfecta en su acto cuando puede hacer a otra semejante a ella [...]. Así, de la misma manera que es signo del calor el hecho que pueda calentarse algo, igualmente es un signo de la ciencia el hecho que pueda enseñarse, o sea, el hecho que pueda causarse la ciencia en otro⁸⁵.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ *Idem*. Como ya hemos indicado, el docente no es la causa

El estudio de una didáctica al margen de la contemplación interior sería tan absurdo como el estudio de una pretendida técnica comercial para vender algo de lo que se carece.

“Desde lo alto riegas los montes y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”

Resumamos muy brevemente todo lo expuesto sobre el oficio de sabio interpretando, con Santo Tomás, el versículo del libro de los Salmos comentado por él mismo en su *“Principium”*: “Desde lo alto riegas los montes y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”. “Desde lo alto”: aquí se está indicando el origen de todo conocimiento alcanzable por el hombre, la Sabiduría divina; “el Verbo de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría [St 3, 15]”.⁸⁶

“Riegas los montes”: los profesores son comparados con las montañas regadas desde arriba; así como los montes son lo primero que es iluminado por los rayos del sol, de modo semejante, las mentes de los maestros son las primeras que reciben los rayos de la Sabiduría divina. Esta anterioridad debe entenderse en el sentido que los profesores, gracias al resplandor de la Verdad eterna que fulgura en sus mentes, exactamente de igual modo que en las mentes de los discípulos, fueron los primeros en alcanzar la contemplación de la sabiduría. Se está hablando de una anterioridad temporal, no se está diciendo de ningún modo que la luz natural de los docentes sea superior a la de los discentes.⁸⁷

principal de la ciencia que se encuentra en el discente, sino únicamente una causa instrumental.

⁸⁶ SANTO TOMÁS, *Principium Rigans montes*, cap. 1.

⁸⁷ *Ibidem*, cap. 2.

“Y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”: si los profesores son los montes, los alumnos son la tierra fertilizada por las aguas. ¿En qué sentido debe interpretarse esa identificación de los discípulos con la tierra fertilizada o saciada?

[Los oyentes] deben procurar ser fecundos, para que los verbos percibidos de la sabiduría fructifiquen en ellos. ‘Lo que cayó en tierra buena son aquellos oyentes que, en un corazón bueno y óptimo, retienen la palabra, y dan fruto gracias a su paciencia [Lc 8, 15]’⁸⁸.

La palabra exterior del profesor dará fruto en el alumno que, meditando y discurrendo acerca de ella, sepa engendrar en su interior el “*verbum cordis*” del cual esta palabra es signo; entonces, el razonamiento, el discurso, dejará paso a la “visión”, a la “contemplación”, a la “intuición”. Esta contemplación exultante de la verdad es precisamente el principio y el término del oficio de sabio.

Referencias bibliográficas

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, en: MIGNE, JACQUES PAUL (Ed.), *Patrologiae cursus completus*, Serie latina, vol. 42, París, Vrayet de Surcy, 1844-1864.

BOFILL, JAIME, “El corazón, lo más íntimo de la persona”, *Cristiandad*, n.150, 1950.

BOFILL, JAIME, “Sapientia Cordis”, *Cristiandad*, n. 285, 1963.

BOFILL, JAIME, “Contemplación y Caridad”, “Una aventura fallida (Glossa a “El càntic nou” i al seu prefaci)” y “La vertiente técnica y la vertiente especulativa de la ciencia” en: BOFILL, JAUME, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967.

⁸⁸ *Ibidem*, cap. 3.

CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, en: CARDÓ, CARLES, *El càntic nou. Poemes religiosos*, Barcelona, Ariel, 1951.

CAYETANO, Commentaria in Summa Theologiae, en: Tomás de Aquino, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita (vols.4-12), Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1888.

CAYETANO, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, 2 vols, Roma, Angelicum, 1938-1939.

CLAUDEL, PAUL, “Parabole d’Animus et d’Anima: pour faire comprendre certaines poesies de Rimbaud”, en: CLAUDEL, PAUL, *Positions et propositions*, París, Bibliothèque de la Pléiade Gallimard, 1965.

FORMENT, EUDALDO, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2009.

GUILLERMO DE TOCCO, “Vita S. Thomae Aquinatis”, en: PRUMMER, D., OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati*, Tolosa, Privat, 1911-24.

HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1967.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus, opera et studio monachorum quorundam solesmensium O.S.B. editus*, París-Roma, Desclée, 1931 i ss.

MARAGALL, JOAN, “Elogi de la paraula”, en: MARAGALL, JOAN, *Elogi de la paraula i altres escrits*, Obres Completes, vol. XIX, Barcelona, Sala Parés, 1935.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Ecclesiasticae Hierarchiae*, 5, 4, en: PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completes del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995.

TOMÁS DE AQUINO, Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

TOMÁS DE AQUINO, *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (Ed. Enrique Alarcón). Pamplona: Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org, 2000 y ss.

TORRAS I BAGES, Josep, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, Josep, *Estètiques*, Barcelona, Balmes, 1936.

MARTÍN SUSNIK

Universidad Católica de La Plata
Remedios de Escalada – Buenos Aires
martinsusnik@hotmail.com

Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión

Recibido: 2/9/2019 - Aceptado: 12/9/2019

Resumen: El propósito de nuestro artículo es describir la tesis de la “banalidad del mal” de Hannah Arendt, que ella planteara tras el juicio a Adolf Eichmann, y compararla con la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la causalidad del mal moral, especialmente desde el punto de vista antropológico-psicológico, tal como este la trata en la *Suma Teológica*. Tras exponer las tesis centrales de ambos pensadores, se señalan algunos posibles puntos de contacto, sus diferencias y los aspectos en que pudieran ser dos planteos mutuamente enriquecedores, especialmente para la cultura contemporánea.

Palabras clave: Arendt – Santo Tomás – banalidad – mal – ignorancia

Arendt & Santo Tomás: Evil, Ignorance and Thoughtlessness

Abstract: This article aims to describe the Hannah Arendt’s thesis of “banality of evil”, that she proposed after Adolf Eichmann’s trial, and compare it with the doctrine of Saint Thomas Aquinas about the causality of moral evil –especially from an anthropologic-psychologic point of view–, as he develops it in *Summa Theologiae*. After exposing the main

thesis of both authors, we seek to mark some common grounds, their differences and the possible mutual enrichment between them.

Key words: Arendt – Saint Thomas – banality – evil – ignorance

1. Hannah Arendt: la banalidad del mal

1. a. El Eichmann de Arendt

En 1961 la filósofa de ascendencia judía y origen alemán, Hannah Arendt, por entonces emigrada en Estados Unidos, fue comisionada por *The New Yorker* para cubrir el juicio contra el teniente coronel retirado de las SS Adolf Eichmann, encargado de la logística y el transporte en la denominada “Solución Final” llevada a cabo por el nazismo con el fin de exterminar al pueblo judío. Su trabajo fue publicado en dicha revista y recopilado en el libro *Eichmann en Jerusalén* en 1963. A lo largo de sus páginas la autora desarrolla una minuciosa tarea en la cual analiza el procedimiento judicial, el rol de sus principales protagonistas, las polémicas de tipo jurídico y político que se suscitaron por el rapto del acusado, su traslado a Jerusalén, los cargos acusatorios, la condena, etc.¹ El objetivo central de

¹ Eichmann había huido a la Argentina en 1950 bajo el nombre de Ricardo Klement. El 11 de mayo de 1960 fue capturado por agentes israelíes y trasladado en secreto nueve días después a Israel. Compareció ante el tribunal de Jerusalén el 11 de abril de 1961 acusado de quince delitos que incluían crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío y contra la humanidad. La sentencia fue dictada el 11 de diciembre y cuatro días más tarde fue condenado a muerte. El

Arendt fue realizar un reporte del juicio y un estudio del acusado y su conciencia. Es en referencia a esto último que la filósofa llega a una de sus tesis más populares: la de la *banalidad del mal*.

Los crímenes de los que Eichmann fue acusado son, sin duda, de un carácter monstruoso. No obstante, en sus observaciones del acusado, Arendt describe que no se trataba de un “monstruo”, como uno podría esperar. Eichmann no tenía un especial odio a los judíos, incluso manifestó que no le faltaban razones “de orden privado” para no odiarlos (razones probablemente relacionadas con la familia de su madrastra). Según señala la filósofa, no se trataba de un fanático antisemita, ni tampoco de un fanático de cualquier otra doctrina. No era tampoco un débil mental (los psiquiatras, al menos hasta el final del juicio, habían certificado que era un hombre “normal”, cuya relación con sus familiares era incluso “ejemplar”).² Su discurso se servía frecuentemente de clichés –característica que a Arendt le resultará esencial– pero no manifestaba enajenación ni cinismo. Puede que se tratara de una persona habituada a mentir (y Arendt certifica, comparando documentos y testimonios propios del oficial nazi de diferentes épocas, que tenía mala memoria) y a fanfarronear.³ Pero este responsable del proceso por el cual se procuró llevar a cabo la exterminación física del pueblo judío todo, se mostraba a su vez como un sujeto incapaz de matar que testificaba jamás haber asesinado a ningún judío ni a ningún otro ser humano.⁴

fallo quedó confirmado el 29 de mayo de 1962 y dos días después Eichmann fue llevado a la horca.

² Cfr. ARENDT H., *Eichmann en Jerusalén*, España, Debolsillo, 2011, p. 46-47.

³ Cfr. *Ibidem*, p. 50; 75-76.

⁴ “En primer lugar, según él, la acusación de asesinato era injusta: “Ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a

Incluso manifestó espanto y malestar físico al conocer los primeros homicidios masivos contra los judíos con gas letal.⁵

A su vez se trataba de un hombre sumamente respetuoso y celoso de la “ley” que hubiera llevado a cabo en su conciencia el peso de no cumplir con las órdenes que se le habían dado.⁶ Se trataba de un hombre que tenía a la virtud de la obediencia en su más alta estima, que si bien no se consideraba a sí mismo un asesino, dejaba sentado que hubiera matado a su propio padre si se lo hubiesen ordenado.⁷ Un hombre al parecer necesitado de pertenecer a una organización que le diera instrucciones y reglamentos a los cuales someterse.⁸ Un burócrata, si se quiere, con afán de escalar posiciones jerárquicas en su “oficio”. Un funcionario con aptitudes para lo administrativo y organizativo,⁹ dispuesto a hacer de modo ordenado y eficaz aquello que se correspondía con las órdenes recibidas, pero a la vez llamativamente incoherente en algunas de sus manifestaciones y proceder. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un “monstruo”, pero en realidad se hizo difícil no

un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente.” Más tarde matizaría esta declaración diciendo: “Sencillamente no tuve que hacerlo.” *Ibidem*, p 41.

⁵ *Cfr. Ibidem*, pp. 129-133.

⁶ “Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiera cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad.” *Ibidem*, p. 46.

⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 41; 198-199

⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 55.

⁹ *Cfr. Ibidem*, pp. 73, 221 ss.

sospechar que fuera un payaso”, escribe Arendt en sus observaciones.¹⁰

1.b. La banalidad del *malo*

El tribunal no pudo sin más creer en las expresiones de Eichmann y, por ende, terminó considerándolo un embustero. Arendt, en cambio, mayormente no dudó de su honestidad, lo cual le permitió una particular observación del caso. Eichmann no era un sujeto “anormal”; por el contrario, era un hombre que, en cierto sentido, no sobresalía del promedio y en cuyo corazón no se encontraba una particular inclinación al homicidio, al sadismo ni al mal en general. “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales.”¹¹

Pero entonces, ¿dónde, sino en la malicia o en la perversidad, se encuentra la raíz de los actos criminales de quien tuvo a su cargo la deportación de millones de judíos a los campos de concentración en los que éstos, y él bien lo sabía, iban a ser exterminados? La raíz del mal, en este caso, se halla en la *banalidad*.

La expresión “banalidad del mal”, que la misma autora incluyera en el subtítulo de su libro¹², merece algunas aclaraciones. En primer lugar, resulta indiscutible que Arendt no parece estar considerando como *banal* el mal en cuanto

¹⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹¹ *Ibidem*, p. 402.

¹² La primera edición del libro apareció con el título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York, Viking Press, 1963).

tal y mucho menos los males del holocausto. Hablar de “banalidad del mal”, entonces, no debe invitarnos a pensar que los males mismos sean algo trivial y por ende no induce a restarle a los actos moralmente malos nada de su terribilidad. Esos crímenes fueron, sin duda, terribles y horribles en un sentido profundo. Arendt misma había utilizado, a fin de señalar lo atroz de los actos criminales de los sistemas totalitarios –principalmente, los campos de concentración, destinados a destruir la humanidad de las personas y convertirlas en cosas superfluas– la expresión “mal radical”, de origen kantiano pero utilizada aquí en sentido diverso.¹³ Su atrocidad los hace incluso incomprensibles para la mente humana, decía la autora en *Los orígenes del totalitarismo*. Pero lo que Arendt nota, al analizar el caso de Eichmann, es que esa atrocidad no tiene su raíz en un sujeto profundo, cuyas hondas convicciones y sádica inclinación al mal, lo hubiesen conducido a realizar tales actos, sino todo lo contrario. Su raíz, al menos en el caso de Eichmann (del Eichmann de Arendt¹⁴), se halla en la superficialidad de una persona que carece de profundas convicciones, que estima por sobretodo llevar a cabo lo que se le ha ordenado sin pensar por sí mismo en la moralidad de

¹³ Cfr. MARRADES J. “La radicalidad del mal banal” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 35, 2002, pp. 79-103. El mérito principal del artículo, de todas maneras, es señalar que, más allá de las diferencias entre lo que ambos pensadores entienden por “mal radical”, hay afinidades entre el “mal radical” de Kant y la “banalidad del mal” de Arendt.

¹⁴ Numerosas objeciones han surgido al análisis que Arendt realiza de Eichmann. Un trabajo de este tipo, monumentalmente documentado, puede leerse en STANGNETH B., *Adolf Eichmann: historia de un asesino de masas*, Buenos Aires, Edhasa, 2014, cuyo título original *Eichmann vor Jerusalem* (Eichmann antes de Jerusalén) deja en claro que la investigación tiene en cuenta información que Arendt no.

tales imperativos. No se trata de la banalidad del mal que alguien obra, sino de la banalidad del que obra mal y que, en virtud de su misma banalidad, no reflexiona para ser crítico con las órdenes recibidas y tener una real dimensión de los actos que comete.¹⁵ Se trata más bien, si se nos permite, de la banalidad del “malo”; banalidad, en definitiva, de los reales intereses desde los cuales esa persona lleva a cabo sus acciones. Lo banal fue Eichmann, no el genocidio, si bien lo segundo tuvo su explicación en lo primero.

Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía.*¹⁶

¹⁵ Sobre la mutua relación entre las nociones de “mal radical” y “banalidad del mal” en Arendt, puede consultarse el artículo de BOTERO A. J. Y GRANOBLES Y. L. “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt” en *Universitas Philosophica* 60, año 30, Bogotá, 2013: “el “mal radical” pone de manifiesto, en primera instancia, una cara del proceso de deshumanización de los totalitarismos: la aniquilación de la condición humana de las víctimas, mientras la “banalidad del mal” revela, en segunda instancia, a partir del caso concreto de Eichmann, el envés de dicho proceso de deshumanización que ejerce el totalitarismo en los ciudadanos al pervertir sus capacidades para penar y juzgar. Por todas estas razones, tanto el “mal radical” como la “banalidad del mal”, constituyen las dos caras del horror de los regímenes totalitarios.” (p. 124-125)

¹⁶ *Eichmann en Jerusalén*, pp. 417-418. En cursiva en el original. La traducción es objetable y sería preferible “no sabía lo que él hacía” (“*He merely, to put the matter colloquially, never realised what he was doing*”, en el original inglés).

En este “no supo” (o “no se dio cuenta”) resume Arendt el núcleo de la banalidad a la que se refiere. Al parecer se trata, entonces, de una banalidad en primer lugar de tipo cognitivo, si bien esto en modo alguno excluye lo afectivo. Desde luego, este “no saber” que Arendt apunta como conclusión de su diagnóstico, no puede interpretarse como un “no estar al tanto de lo que está ocurriendo”. Lo de Eichmann no es falta de información o carencia de datos. Eichmann estaba claramente informado desde el mismo momento en que la “Solución Final” empezó a tomar forma (fue secretario durante la “Conferencia de Wansee”) y a lo largo de todo su proceso.

Arendt hace hincapié en que lo de Eichmann no era *estupidez*. Sabía que su capacidad organizativa estaba al servicio de la muerte de millones de personas y que a ello conducían las órdenes que tan celosamente obedecía.

No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez– fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como “banalidad”, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común.¹⁷

1.c. “Pensar” y “conocer”

En el sugerente párrafo anterior, correspondiente a las páginas finales de su informe, Arendt resume sus observaciones centrales sobre la psicología del acusado e invita a la reflexión continuada del lector. Algunos de los

¹⁷ *Ibidem*, p. 418. El término original que Arendt utiliza es *thoughtlessness*, es decir: falta de pensamiento.

interrogantes que surgen son ¿cuál es la diferencia entre la estupidez y la irreflexión? Si bien Arendt no profundiza en la cuestión en el mencionado libro, renglones debajo del reciente texto citado, ofrece unas palabras, que nos dejan algún indicio y a su vez generan nuevos interrogantes, al hablar de “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión”.¹⁸ ¿Los está considerando Arendt como sinónimos, o se trata de una conjunción de dos fenómenos diferentes? ¿La irreflexión es el alejamiento de la realidad? ¿Uno conduce al otro? En definitiva, estos interrogantes se pueden resumir en uno: ¿Qué es, para Arendt, la *irreflexión* como centro de la *banalidad*?

La diferencia entre *stupidity* y *thoughtlessness*, que en *Eichmann en Jerusalén* quedaba apenas anunciada, es retomada y analizada más profundamente en su ensayo “El pensar y las reflexiones morales”.¹⁹ ¿Cómo es posible, se pregunta Arendt, que los crímenes en cuestión hayan sido ejecutados por una persona así, “sin motivos”? ¿Acaso ser un villano no es una condición necesaria para hacer el mal? ¿Qué significa “no pensar”?

Para aclarar la cuestión, Arendt distingue el “pensar” (*thinking*) del “conocer” (*knowing*). El *conocer* surge o bien de nuestras necesidades prácticas, o de nuestras perplejidades teóricas o bien de la simple curiosidad, y puede ser satisfecho cuando el cognoscente alcanza el fin que se había propuesto. Cierto es que la sed de conocimiento puede ser insaciable, dado que todo conocimiento alcanzado “abre ulteriores horizontes cognoscibles” y gracias a la “inmensidad de lo desconocido”, pero el avance en el campo de lo cognoscible se produce sobre resultados alcanzados: “la propia actividad

¹⁸ Idem.

¹⁹ En ARENDT H. *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-137.

deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado.”²⁰ En cambio, el *pensar* “no deja nada tangible tras sí”, ni puede ser acallado por respuestas. “La necesidad de pensar solo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo solo porque los puedo pensar “de nuevo”.”²¹ El *pensar*, como diría Kant, no acepta sus “resultados” como axiomas sólidos; de hecho, para Arendt, es “una empresa sin resultados”,²² que no apunta a elaborar doctrinas, sino a rastrear experiencias; no apunta a la “verdad”, sino que consiste en la “búsqueda de sentido”²³. En consecuencia “no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal.”²⁴

Para ejemplificar estas ideas, Arendt recurre a Sócrates como modelo. En él, señala, la argumentación no conduce a ninguna parte, sino que tiene un carácter aporético, circular.²⁵ Sócrates se consideraba a sí mismo un *tábano*, que agujoneaba a sus conciudadanos para que *pensaran* y examinaran sus asuntos en lugar de “quedarse dormidos”, ya que una vida sin examen no es una auténtica vida. Se consideraba, asimismo, una *comadrona* (“estéril como las comadronas griegas”, subraya Arendt), que purga a la gente de sus “opiniones”, es decir, de los prejuicios no analizados que nos impiden *pensar* y que nos hacen creer

²⁰ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 109.

²¹ *Ibidem*, p. 114. Más adelante agrega: “la tarea del pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior.” p. 117.

²² *Ibidem*, p. 118.

²³ *Cfr. Ibidem*, pp. 116 y 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 117.

²⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 120 ss.

“que conocemos, donde no solo no conocemos sino que no podemos conocer.”²⁶ Se consideraba también un pez *torpedo*, que paraliza a cuantos toca, los deja perplejos y permanece él mismo firme en sus perplejidades.

Como puede observarse, el Sócrates de Arendt se parece más bien a un “deconstructor”, lo que lo aproxima mucho a ciertas corrientes del pensar contemporáneo, cosa que, a nuestro humilde criterio, es por lo menos discutible. Más allá de ese posible debate, queda claro que el *pensar* al que Arendt se refiere tiene, en efecto, un carácter de(con)structivo: “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética.”²⁷

Ahora bien, si el *pensar* no busca la verdad, si su misión es la de(con)strucción de normas, si “no crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es el “bien”, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta”, ¿implica esto que el *pensar* conduce al nihilismo? ¿Se trata acaso de una senda que nos lleva al “todo está permitido”, o incluso peor, al consecuente “todo es posible”, que la misma Arendt señalaba, al analizar los orígenes del totalitarismo, como elemento de la ideología que condujo al “mal radical” de los campos de exterminio? Arendt, desde luego, responde negativamente. El nihilismo no es el “resultado” del *pensar*, aunque sí es un peligro inherente al mismo.²⁸ Al *pensar*, sometemos a crítica los valores vigentes,

²⁶ *Ibidem*, p. 124.

²⁷ *Ibidem*, p. 125.

²⁸ “Lo que comúnmente denominamos nihilismo [...] en realidad es un peligro inherente a la actividad misma de pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso; pero el nihilismo no es su resultado.” *Ibidem*, p. 126

las doctrinas acríticamente aceptadas, y buscamos un “sentido” (*meaning*) en la reflexión de nuestras experiencias. Y dado que esa búsqueda de sentido disuelve y examina todo de nuevo (teje y desteje), puede conducir a la negación del sentido mismo. La negación de los antiguos valores puede llevar a una inversión de éstos y la declaración de los “valores invertidos” como “nuevos valores”. Pero si bien el examen crítico propio del *pensar* “debe pasar al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los “valores” y las opiniones aceptadas buscando sus implicaciones y supuestos tácitos”²⁹, debido a lo cual el nihilismo es un peligro siempre presente, dicho riesgo emerge en realidad del deseo de encontrar “resultados” que hicieran innecesario seguir pensando, y en ese sentido es lo opuesto a la exhortación socrática a no vivir sin examen. El nihilismo no es la consecuencia –el “resultado”– del *pensar*, porque el *pensar* no busca un resultado, y el nihilismo se propone en realidad como tal.

Habiendo aclarado esto, agrega que, el *no-pensar* también es peligroso. Quien no *piensa*, quien evita el examen crítico, queda evidentemente expuesto a la adhesión irreflexiva a doctrinas y valores socialmente vigentes, sea cual fuere el contenido de éstos. El contenido, de hecho, pasa a ser irrelevante (justamente porque no es examinado), lo importante es la adhesión. Por ello, si los miembros de una sociedad están habituados a aceptar normas de conducta sin *pensar*, no resultará difícil cambiar eventualmente un conjunto de normas por otro, y la gente seguirá ciegamente adherida a los nuevos “valores” que ahora se presentan como vigentes.³⁰

²⁹ Idem.

³⁰ “Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de

El siglo XX ha dado suficientes muestras de ello, como Arendt ejemplifica con los sistemas totalitarios que suele señalar como paradigmáticos: el nazismo y el estalinismo. En ellos la población se encontraba “dormida” y ello ayuda a explicar el que muchos hayan obrado moralmente mal, no por una expresa inclinación ni por tendencias maliciosas, sino por *irreflexión*, por esa falta de *pensamiento* debido a la cual hay personas que, tristemente, nunca se han planteado siquiera el ser buenos o malos.

Esto, sin embargo, no justifica los males cometidos ni excusa a quienes los cometieron. Arendt sostiene que, si existe esta estrecha conexión entre el *pensar* (o el no hacerlo) y el problema del mal, entonces “la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos.”³¹

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener.³²

conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad– que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos “valores” o virtudes, no encontrará dificultad alguna, siempre que ofrezca un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión –tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos– para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo.” (*Ibidem*, p. 127)

³¹ *Ibidem*, p. 117.

³² *Ibidem*, p. 114.

1.d. El diálogo interior

En las últimas páginas de “El pensar y las reflexiones morales” la autora profundiza su análisis fenomenológico de esta actividad de *pensamiento*, y para ello vuelve a servirse de algunas frases “socráticas”, en particular de dos textos del *Gorgias* platónico: una, en la que Sócrates sostiene que “cometer injusticia es peor que recibirla”; la otra, en la que el filósofo ateniense asevera que “es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.”³³ Para Arendt, la segunda frase es requisito de la primera y la explica, de modo que nos detendremos primero en el segundo pasaje.

Es llamativo el hecho de que uno pueda no estar en armonía consigo mismo, puesto que no es más que uno; “siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico” y, por ende, también se necesita que haya al menos dos para que se dé una des-armonía, un desacuerdo. La filósofa describe, sin embargo, que cuando somos conscientes de nosotros mismos (*consciousness*), se produce el hecho curioso de que, en cierto sentido, cada uno *es para sí mismo*: “no solo soy para los otros, sino también para mí misma, y, en este último caso, claramente no soy solo una. En mi unicidad se inserta una diferencia.”³⁴ En este *tomar consciencia de sí* se produce, entonces, una suerte de desdoblamiento.

³³ Las citas corresponden a PLATÓN, *Gorgias*, 474 b y 482 c respectivamente.

³⁴ *Ibidem*, p. 132.

Para mí mismo, cuando articulo este ser consciente de mí mismo, soy inevitablemente *dos en uno*. [...] La conciencia humana sugiere que la diferencia y la alteridad [...] son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano. Pues este ego, el yo soy yo, experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino solo consigo mismo.³⁵

Este desdoblamiento consiste, entonces, en un “estar consigo mismo” y exige cierta soledad para que ese “encuentro”, ese “diálogo silencioso” entre yo y mí mismo sea posible. Sin esta soledad, tal consciencia de sí (“volver a casa”) no puede darse, y sin esta consciencia, no es posible tampoco el *pensar*. “La conciencia no es lo mismo que el pensar, pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia.”³⁶

En base a este análisis, la autora interpreta aquella primera afirmación (“cometer injusticia es peor que recibirla”). Arendt sostiene que es una afirmación “subjetiva” que significa que es mejor *para mí* sufrir el mal que hacerlo.³⁷ ¿Por qué? Porque para poder y querer dialogar con alguien, es mejor que los participantes del diálogo estén en forma y sean amigos. Y se puede ser amigo de la víctima, pero es más difícil serlo del victimario. Esto es aplicable también a ese “diálogo entre yo y mí mismo”. Quien comete injusticia, tendrá mayores dificultades para querer volver sobre sí mismo, estar consigo y dialogar internamente, pues es difícil querer estar con alguien que es injusto, o si se prefiere pensarlo “del otro lado”, es difícil querer volver a casa después de cometer una injusticia y tener que enfrentarse a un *yo* que se lo recuerda y pretende examinarlo.

³⁵ *Ibidem*, p. 132-133.

³⁶ *Ibidem*, p. 133.

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

El hombre injusto teme a ese diálogo interior, a esa conciencia, a esa “presencia de un testigo que lo está esperando solo *si* y cuando vuelve a casa.”³⁸ Ahora bien, lo que no es difícil es evitar el enfrentamiento con ese testigo, “todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca ese diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen.”³⁹

Tal fue, precisamente, el caso de Eichmann, al menos de ese Eichmann que la filósofa conoció y analizó en Jerusalén: el hombre banal, cuya banalidad consistía justamente en esta *ausencia del pensar*, en esa incapacidad de volver sobre sí y dialogar consigo mismo para someter a examen las propias acciones. Creemos que a él –aunque no exclusivamente, desde ya– se aplican las palabras:

A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.⁴⁰

Esta falta de relación consigo mismo es lo que dejaba entrever el discurso de Eichmann lleno de frases hechas, de clichés –que para Arendt fue sumamente mostrativo– y su

³⁸ *Ibidem*, p. 135.

³⁹ *Ibidem*. Cfr. también ARENDT H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 107. Allí explicita la diferencia entre Sócrates y la perspectiva platónica y judeo-cristiana: “no se trata de ver algo imperecedero y divino fuera de uno mismo, para cuya apercepción necesitaríamos un órgano especial. [...] Con Sócrates no hace falta ningún órgano especial porque permanecemos dentro de nosotros mismos y no hay ninguna pauta trascendente, como dirían ustedes, ni nada fuera de nosotros mismos, captado con los ojos de la mente, que nos informe de lo que está bien y de lo que está mal.”

⁴⁰ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 135.

poca memoria.⁴¹ Esta es la razón de su irreflexiva obediencia a las órdenes recibidas. Ante la no-presencia consigo mismo, los criterios de examen pasaban a ser exclusivamente externos⁴², de modo que él perdía libertad y quedaba encadenado a las valoraciones socialmente vigentes. Eichmann no era un estúpido, ni tampoco un villano, sino un hombre superficial que no *pensaba*, que evitaba la relación consigo mismo, una “persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de *infinito* mal.”⁴³

En cierto sentido, podríamos decir, es entonces aceptable la consideración de que Eichmann fue “una ruedecilla de un engranaje”, que fue apenas un instrumento de una maquinaria dedicada a la muerte de millones de personas, que lo único que hacía era “obedecer las órdenes y cumplir con su trabajo”, argumentos con los que el acusado intentó edificar su defensa. El punto es que eso no lo exime

⁴¹ La memoria es para Arendt un elemento esencial del *pensar*: “Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto. Y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Para los seres humanos pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: el *Zeitgeist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites. Puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero.” *Responsabilidad y juicio*, p. 111.

⁴² “La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la “buena sociedad” ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba.” *Eichmann en Jerusalén*, p. 186.

⁴³ “El pensar y las reflexiones morales”, p. 135.

de la responsabilidad, que es lo que él pretendía. Eichmann, aún si tenemos en cuenta lo dicho, no es inocente. Es culpable de haber sido instrumentalizado y de haberse convertido en esa ruedecilla.⁴⁴ Es responsable de no haber *pensado*, de haber sido tan *banal*, de no haber llevado a la práctica esa *reflexión* que a todo ser humano se le puede exigir. Por ello, Arendt no está en desacuerdo con la condena, pero sí considera que los que tenían a su cargo la acusación y el enjuiciamiento no comprendieron jamás al acusado.

2. Una ¿novedad? de Arendt

El informe que Hannah Arendt presentara sobre el juicio desarrollado en Jerusalén suscitó reacciones muy diversas. Más allá de las discrepancias, sin embargo, no pocos consideraron que la propuesta de la autora era sorprendente y novedosa. Repitamos lo dicho al comienzo: ante la presencia de un crimen tan monstruoso –símbolo del “mal” para muchos pensadores de postguerra, entre los que está la misma Arendt– uno espera hallar un monstruo, un villano, y no un burócrata administrativo, de nivel intelectual moderado, superficial, irreflexivo, banal.⁴⁵

¿Es, en este aspecto, el caso de Eichmann algo excepcional? Si así fuera, las observaciones de Arendt no pasarían de ser aplicables a casos limitadísimos. Pero ¿es así? ¿O será acaso que nos hemos acostumbrado a una

⁴⁴ Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 60 ss.

⁴⁵ “Yo había llamado la atención sobre un hecho cuando pensaba que era sorprendente porque contradecía nuestras teorías sobre el mal, y por consiguiente señalaba algo verdadero, pero no plausible.” *Responsabilidad y juicio*, p. 49

“psicología del mal” cargada de sadismo, villanía y perversidad que quizá no coincida con la realidad? Incluso más, ¿será que nos hemos habituado a pensar que la *banalidad* es algo banal y, por ende, inocuo?

El pensamiento clásico quizá tenga algo para decir al respecto, tanto desde su análisis psicológico del acto malo como desde los fundamentos metafísicos que lo iluminan.

Notábamos renglones arriba que la *banalidad* a la que Arendt hace referencia parece tener un matiz intelectual. Hemos tratado de resumir las particularidades de este matiz en dicha pensadora, que por cierto no carece de originalidad. No obstante, la vinculación del “no saber” con el mal no es en absoluto algo novedoso en la historia del pensamiento, como es bien conocido. Aún una superficial revisión de la cuestión en el pensamiento clásico revela que el matiz “intelectualista” que encontramos en Hannah Arendt, no puede ser considerado una absoluta novedad, más allá de las distintivas características que tienen las tesis de la filósofa.

Suele señalarse que ya Sócrates había insistido en este punto, afirmando que el mal moral se explica en última instancia por la ignorancia; nadie peca voluntariamente y quien hace el mal lo hace por ignorancia del bien (es decir, sería imposible conocer el bien y no hacerlo).⁴⁶ La tesis socrática tuvo su eco, desde luego, en Platón, quien además la entreteje con su gnoseología, su antropología, su metafísica e incluso con su escatología. Aristóteles –en su ética más centrada en el carácter que en las acciones, como él mismo dice– matiza este intelectualismo, poniendo cierto énfasis en la voluntariedad (de las acciones, y en definitiva de los hábitos).⁴⁷ Sin embargo, la vinculación entre bien y

⁴⁶ Esto lo afirma Aristóteles de Sócrates. *Cfr.* ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1145 b 25

⁴⁷ *Cfr.* *Ética a Nicómaco*, III, 1110 a – 1115 a

sabiduría (y felicidad), y la correlativa relación entre mal e ignorancia, se mantiene vigente en el planteo del estagirita y también en muchas de las escuelas postaristotélicas.

Esta propuesta clásica antigua, que vinculaba íntimamente la ignorancia con el mal, fue, como se sabe, muy influyente en muchos pensadores de la cristiandad del medioevo, si bien en ellos tendrá sus particularidades tanto en el ámbito metafísico, como en el ético y antropológico. En este punto intentaremos detenernos brevemente a continuación.

3. Psicología del mal en Santo Tomás

3. a. El mal en el pensamiento cristiano medieval

El pensamiento cristiano ha tendido habitualmente a ver la causa del mal moral en la libertad falible de la creatura. Es una tesis central para la perspectiva cristiana, que responde a dos grandes cuestiones, mutuamente relacionadas, una de tipo ético y la otra de orden metafísico. Ubicando la causa del mal en la libertad de la creatura racional (no en cuanto libertad, pero sí en cuanto falible) es atribuible a dicha creatura la responsabilidad moral del pecado. Y, a la vez, permite encontrar una salida al célebre problema de la existencia del mal en un mundo creado y gobernado por un Dios omnipotente y sumamente bueno.⁴⁸ Justamente, en la profundización de este último problema, el cristianismo medieval, de la mano de San Agustín, heredó el planteo neoplatónico que propone pensar el mal en la línea del no-ser.⁴⁹ De esta manera, la causalidad divina (creadora y providente), que se extiende a “todo lo que es”, no es causa

⁴⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 5.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, VII, 12; *Euchiridion* III, 11.

del pecado, ya que de este no se puede decir propiamente que “sea”. Todo lo que es, es bueno, porque es creado por Aquel que es el Bien. El mal, en cambio, es la ausencia de bien, de modo que su *status ontológico* es el de un tipo de “nada”, de vacío, de falta, de no-ser.

No un no-ser sin más, puesto que no toda ausencia es un mal, sino una *privación de un bien debido*, es decir, la ausencia de algo que, por naturaleza, correspondería y debería ser. Por ello, justamente, el mal es lo que “no debe ser”. El mal, en cuanto privación, entonces no es imputable a la causalidad divina (que es causa primera exclusiva del ser), sino a la libertad de la creatura, que, en cuanto creatura, nunca puede ser causa primera en la línea del ser/bien, pero sí en la línea del no-ser/mal.

Semejante tema, desde luego, merece un tratamiento aparte si se quiere profundizar en la cuestión y en todos sus vericuetos, que han suscitado interminables polémicas dentro del pensamiento cristiano mismo.⁵⁰ Pero baste, por ahora, con lo dicho para señalar el marco metafísico del tema y poder indicar su vinculación con los aspectos éticos y psicológico-antropológicos.

Decíamos que, dentro del planteo cristiano tradicional, todo pecado para ser considerado tal ha de ser voluntario y libre, por tanto la causa principal del mismo ha de ser la voluntad.⁵¹ Sin embargo, la voluntad que es causa del pecado, es una voluntad que ama desordenadamente; no ama el mal en cuanto tal, pues su objeto es por naturaleza el bien, sino que ama mal los bienes, prefiriendo los bienes

⁵⁰ Recuérdese como ejemplo paradigmático la polémica *De Auxiliis* entre bañecianos y molinistas, en la cual intervino el pontificado mismo, que tras años de discusión (1582-1607) dejó sin zanjar la cuestión.

⁵¹ “La única que realiza suficientemente el pecado es sólo la voluntad” afirma Santo Tomás en la *Suma Teológica* I-II, 75, 3, co.

inferiores a los superiores, los temporales a los eternos, y en definitiva lo mundano a lo divino.⁵² En cuanto desordenado, el acto de la voluntad padece una carencia, una privación, que es lo que define al mal en cuanto tal. Lo que falta a tal acto es precisamente el *orden* que debería tener para estar en consonancia con las exigencias de la situación real y, en última instancia, con la voluntad misma de Dios.

Éticamente hablando, entonces, el acto malo es un acto deficiente en cuanto carece del orden que debería tener; es un acto injusto porque no se ajusta a lo que la situación reclama y la ley divina manda y, en consecuencia, resulta desacertado y perjudicial, tanto para aquellos a los el acto se dirige, como para aquel que lo comete (esto último en virtud de la huella que el obrar del hombre va dejando sobre el agente mismo mediante la formación de segundas naturalezas).⁵³ Éticamente, entonces, el acto malo, que desde luego es una acción, puede ser visto como un cierto “no acto”, en cuanto se trata de una acción defectuosa, a la que le falta algo que debería tener.

Desde el punto de vista antropológico-psicológico, a su vez, podemos decir que, si el acto malo es un acto “viciado” en el que se da una deficiencia, entonces debe haber también alguna deficiencia en los principios operativos de los cuales brota ese acto y, por ende, cierta deficiencia en el sujeto agente. Por ello, es habitual señalar que el mal, más

⁵² “Ni aún aquellos bienes que anhelan los pecadores son en manera alguna malos, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre [...] sino que el mal consiste en una aversión del bien inmutable y en una conversión a los bienes mudables.” SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 19.

⁵³ Mediante la doctrina de los hábitos (virtudes y vicios) se puede realizar otra interpretación de la frase socrática “cometer injusticia es peor que recibirla”, diferente a la que propone Arendt, aunque compatible con ella.

que una causa *eficiente* tiene una causa *deficiente*. Si fuera mera negación (ausencia sin más) bastaría con la ausencia de la causa. Pero, dice Santo Tomás –el autor cristiano en quien centraremos nuestra atención–, siendo el mal *privación* (desorden), se le atribuye una causa agente accidental, ya que el sujeto es causa eficiente –segunda– de lo que la acción tiene de acto, pero es accidentalmente (en sentido metafísico) causa primera de lo que la acción tiene de imperfección, es decir, de *no-acto*.

Como el desorden del pecado y cualquier mal no es mera negación, sino privación de aquello que a una cosa le compete naturalmente y debe tener, es necesario que tal desorden tenga una causa agente accidental: pues lo que es natural y se debe tener nunca faltaría sino por alguna causa que lo impide. Y según esto hay costumbre de decir que el mal –que consiste en cierta privación– tiene una causa deficiente, o eficiente accidental.⁵⁴

⁵⁴ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, 75, 1, co. La cuestión es compleja, puesto que, si dicha deficiencia fuese natural, entonces nos ubicaríamos en una perspectiva que *naturaliza* el mal, con lo cual el mismo perdería su carácter de tal –ya no lo podríamos concebir como lo que “no debería” ser– y además, la responsabilidad primera recaería en Dios, que es el Autor de la naturaleza. Si, en cambio, dicha deficiencia no es natural sino producto de la libertad de la creatura, el problema subsiste, pues dicha deficiencia sería consecuencia de un mal moral anterior. Santo Tomás observa esta dificultad al preguntarse sobre la causa del pecado: “Si el pecado tiene causa, o tiene por causa el bien o el mal. Pero no el bien, porque el bien no produce más que bien, pues *no puede el árbol bueno dar frutos malos*, como se dice en Mt. 7, 18. E igualmente tampoco el mal puede ser causa del pecado, porque el mal de pena sigue al pecado y el mal de culpa es el pecado mismo.” (*Suma Teológica*, I-II, 75, 1 obj. 3) Desde luego, Santo Tomás admite que un pecado puede ser causa de otro pecado (I-II, 75, 4), pero no puede uno remontarse hasta el infinito ni tampoco concluir en la existencia de un Mal Primero, al menos no en una metafísica que piensa al mal como no-ser. Para responder a este problema, Santo Tomás plantea la tesis de la “libre no consideración de la regla” (*Cfr.*

¿Cuál es la naturaleza y la fuente de esa deficiencia en la creatura que obra mal? Santo Tomás señala que el desorden del pecado resulta de la causa misma del acto, es decir, de la voluntad (causa directa, en lo que el pecado tiene de *acto* e indirecta en lo que tiene de *pecado*). Pero una voluntad mal direccionada: “carente de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina [...] pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad.”⁵⁵ ¿Cuál es la causa de esta “mala dirección”?

De malo, 1, 3 co), con lo cual se supera la imposibilidad de regresión al infinito respecto de la causa del mal. La libre no consideración de la regla no es de suyo un “mal”, ya que, si bien se trata de un no-ser, no es siempre una privación. Dice Tomás: “No atender en acto a tal regla en sí considerada no es mal ni de culpa ni de pena, porque el alma no debe ni puede atender de esa manera, siempre en acto, a la regla. Pero recibe razón de culpa cuando, sin la consideración en acto de la regla procede a la elección, así como el artífice no peca en el hecho de no tener siempre presente la medida, sino cuando no teniendo presente la medida procede a realizar el corte.” (*Idem*). Cabría preguntarse si esta “regresión” hay que entenderla en un sentido temporal (en cuyo caso, cuando Santo Tomás habla de un “primer pecado” en este contexto, se estaría refiriendo al *pecado original* de la tradición judeo-cristiana), o en un sentido de causas subordinadas en el presente que, a nuestro criterio, sería más propio del modo de pensar del aquinate (y en cuyo caso, se podría hablar de una “cadena de pecados” que están esencialmente subordinados en el acto malo puntual y donde la expresión “primer pecado” no tendría un matiz temporal sino meramente causal). Si lo correcto fuera esto último, entonces toda la compleja causalidad de un acto malo determinado tendría su raíz en esa “libre no consideración de la regla”, donde se entrecruza la causalidad de la voluntad (libre) y la inteligencia (que no considera la regla). Sobre esto último nos detendremos en las páginas siguientes.

⁵⁵ *Suma Teológica*, I-II, 75, 1, co.

3. b. Santo Tomás y las causas del mal moral

Al momento de preguntarse sobre las causas del mal moral de modo específico, Santo Tomás las clasifica de la siguiente manera:

- Externas: entre las cuales se hallan las que pueden mover al apetito sensible (por ejemplo, los bienes placenteros) y las que pueden mover a la razón, persuadiendo a pecar (como el caso del demonio o de otros hombres). No hay, sin embargo, causa externa que pueda mover a la voluntad a pecar, puesto que solo Dios puede mover directamente a la voluntad⁵⁶, pero ciertamente no lo hace hacia el mal.⁵⁷

Respecto a estas causas externas, señala Santo Tomás que no mueven necesariamente, sino que a lo sumo *inducen* al mal; “lo exterior no es causa del pecado sino mediante la causa interior” subraya el aquinate.⁵⁸

- Internas: que a su vez se subdividen en dos:
 - Mediatas: el conocimiento sensitivo y el apetito sensitivo. Ellos presentan el “bien aparente”.⁵⁹ En cuanto a las pasiones del apetito sensitivo, dice el aquinate, pueden llegar a “vencer” a la razón y arrastrarla contra su conocimiento, interfiriendo o

⁵⁶ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 9, 6.

⁵⁷ *Suma Teológica*, I-II, 75, 3, co.

⁵⁸ *Ibidem*, ad 2.

⁵⁹ “La causa del pecado es un bien aparente que mueve con carencia del motivo debido, esto es, de la razón o de la ley divina; ese mismo motivo, que es el bien aparente, pertenece a la aprehensión del sentido y al apetito.” *Suma Teológica* I-II, 75, 2, co.

impidiendo la consideración en el caso particular, aun cuando uno tiene el conocimiento universal de la regla. Y esto puede suceder distraendo, o inclinando fuertemente a algo contrario, o mediante alguna alteración corporal que impide el buen desempeño de la inteligencia.⁶⁰ Así mismo, las pasiones del apetito sensitivo pueden mover también a la voluntad, si bien no directamente, sí indirectamente. Y esto puede suceder afectando al juicio de la razón (lo cual repercute en la decisión de la voluntad), o haciendo que la persona centre toda la atención y la fuerza en estas pasiones de nivel sensible, y que se debilite (*remittatur*) o se vea impedido el movimiento propio de la voluntad.

- Inmediatas: la razón y la voluntad. La razón puede ser causa del pecado en cuanto en ella se da la ausencia de la regla⁶¹ (falla que a su vez puede deberse, como se ha dicho, al empuje de las pasiones del apetito sensitivo). La voluntad, que, como decíamos, es en definitiva la causa “que realiza el pecado”, pues es la que consume el acto con dicha falencia.

⁶⁰ *Suma Teológica*, I-II, 77, 1, co.

⁶¹ “La ausencia de la regla debida pertenece a la razón, a la cual corresponde por naturaleza considerar dicha regla.” *Suma Teológica* I-II, 75, 2, co.

Como puede observarse, si bien Santo Tomás otorga un rol central a la voluntad (en la que él ubica el libre albedrío, que es en última instancia la causa del mal moral dentro del planteo cristiano), no obstante concede un papel importante a lo cognoscitivo a la hora de explicar el pecado. No único, ya que habla de los pecados cometidos *por pasión* y de los pecados *por malicia*, y no solo de los pecados *por ignorancia*. Empero, aún en el caso de los otros dos, siempre hay algún lugar que Santo Tomás parece reservar a la “no consideración de la regla de la razón y la ley divina” que está vinculada al (des)conocimiento. Esto no sorprende, si se tiene en cuenta el lugar que la inteligencia ocupa en la antropología tomasiana y en su concepción del acto libre. Santo Tomás concibe una mutua causalidad entre la inteligencia y la voluntad, que están íntima y circularmente relacionadas. No podemos querer algo que no conozcamos en absoluto⁶², pues la voluntad es el apetito racional, es decir la sede de las respuestas afectivas a aquello que presenta la inteligencia. Pero a su vez, la voluntad mueve a la inteligencia poniéndola en actividad. Como diría Verneaux, “yo solamente quiero esta cosa si pienso en ella, pero yo solo pienso en ella si quiero.”⁶³ ¿Cómo explicarlo?

⁶² Santo Tomás repite esta idea en numerosas oportunidades. Sin embargo, se plantea el problema de que el hombre tiende naturalmente a Dios, a quien no conoce. De hecho, si la tendencia a Dios es natural, ¿no es anterior a todo conocimiento? Para profundizar en esta cuestión desde la perspectiva tomista, cfr. ALVIRA T., “El concepto tomista de “voluntas ut natura” y la libertad humana”, *Persona y Derecho*, Universidad de Navarra, 11 (1984), pp. 393-426. Versión digital disponible en https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/12468/1/PD_11_14.pdf (consulta: febrero 2019)

⁶³ VERNEAUX R., *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 191.

Santo Tomás se plantea el problema y lo presenta así: “Nada podemos querer sin conocerlo. Así, pues, si queriendo entender, la voluntad mueve a entender, sería necesario que a dicho acto de la voluntad le precediera otro del entendimiento, y a este otro de la voluntad, y así indefinidamente. Esto es imposible.”⁶⁴ Para responder, señala que el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien conocido es su objeto, mientras que la voluntad mueve al entendimiento a modo de causa eficiente, aplicándola a la consideración de su objeto.⁶⁵

Si la mutua influencia natural entre inteligencia y voluntad es una cuestión de por sí misteriosa, tanto más dificultosa resulta cuando ambas facultades dan por resultado un acto deficiente y contrario a la naturaleza. Las misteriosas profundidades del corazón humano, cuando se trata del problema del mal, resultan más sombrías. En el caso del mal moral, no solamente hay una mutua causalidad, sino que esta circularidad está teñida de “no causalidades” o de “causalidades deficientes”, lo cual le suma complejidad a algo por sí complejo de entender. Esa misma circularidad, pero aplicada al tema del acto malo, podría plantearse de la siguiente manera: la causa del desorden del pecado es la

⁶⁴ *Suma Teológica*, I, 82, 4, obj. 3.

⁶⁵ Hay textos en los que en esta relación circular se ve cierta primacía del intelecto, y otros en los que se subraya cierta primacía de la voluntad, puesto que de ella depende el ejercicio de las demás facultades. “En toda serie ordenada de potencias activas, la que dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. [...] Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos.” (*Suma teológica* I, 82, 4)

libertad de la creatura falible, es decir, una voluntad desordenada que carece de la “dirección de la regla”, y la ausencia de la regla pertenece a la razón (que, en este caso, ignora). La razón ignora porque la persona no quiere saber (si quisiera y no pudiera, sería una ignorancia inocente, en cuyo caso no habría pecado; si quisiera y pudiera, no podría ignorar). La voluntad, por tanto, es causa de que la inteligencia no esté atenta a la regla e ignore. Si la persona no quiere saber (lo que puede y debe saber), ya en ello hay pecado, es decir una voluntad desordenada que carece de la dirección de la regla. Y la ausencia de la regla pertenece a la razón... ¿y así sucesivamente?

Recordemos, antes que nada, que *actiones sunt suppositorum* y que debemos amigarnos con el misterio. A pesar de lo espinoso del asunto, la misma dificultad para ganar claridad en las distinciones, revela (¿con claridad?) que, en el núcleo íntimo de la persona, la inteligencia y la voluntad están esencial y circularmente ligadas, y que el buen o mal “ejercicio” de una de ellas repercute invariablemente en la buena o mala actividad de la otra. La que obra moralmente mal es la persona, que es una unidad. Y cuanto mejor sea esa unidad, y a la vez mejor sea la “unidad” de la persona con la ley natural (y, por ende, con la ley divina), mejor obrará. Ese mejor obrar, a su vez, promoverá una creciente unidad, tanto *ad intra* como con lo otro y con los otros. Santo Tomás, sin lugar a duda, sería de este parecer. Y también estaría de acuerdo en señalar, en lo referente a nuestro tema, que la claridad de visión, la docilidad intelectual, la profundidad de nuestro conocimiento, o como prefiera decirse, ocupa en ello un rol que sería difícil sobreestimar.

Dicho esto, no podemos pasar por alto, sin embargo, que Santo Tomás se interna en una serie de distinciones y análisis que hurgan en los detalles de un tema tan complejo. Volvamos sobre las diferentes causas del pecado arriba

mencionadas y detengámonos primero en los pecados *por ignorancia*, donde el conocimiento (o, mejor dicho, su ausencia) tiene un rol protagónico.

3. c. Pecado e ignorancia

En la cuestión 76 de la *Prima Secundae* se pregunta explícitamente si la ignorancia puede ser causa de pecado, y responde afirmativamente. No puede ser causa directa, puesto que la ignorancia también es no-ser, pero sí causa indirecta, como remoción del impedimento para el mal “pues es la privación del conocimiento perfectivo de la razón que prohíbe el acto pecaminoso.”⁶⁶ Ahora bien, si la voluntad es movida por el bien presentado por el conocimiento de la razón, y si en este caso hay ignorancia (falta de conocimiento de la razón), ¿no habría entonces también falta de voluntariedad y, por ende, dejaría de haber pecado? Este era el problema del intelectualismo socrático. Si la persona obra ignorando, seguramente obrará de modo desacertado, pero ¿puede ser considerada moralmente responsable de ese desacierto? ¿Cómo explicar entonces que el pecado por ignorancia sea, efectivamente, “pecado”?

Creemos que las reflexiones de Santo Tomás sobre este punto, que no carecen de complejidad, pueden aclararse planteando tres interrogantes: ¿cómo y cuánta es esa ignorancia?, ¿qué es lo que se ignora? y ¿cuáles son las razones por las que se ignora?

Comencemos por el primer interrogante. Ciertamente es, admite Santo Tomás, que la voluntad no puede ir tras aquello que es totalmente desconocido. Pero “si hay algo que en parte es conocido y en parte desconocido, la voluntad puede

⁶⁶ *Suma Teológica*, I-II, 76, 1, co.

quererlo.”⁶⁷ Es curiosa esta apelación a la “ignorancia parcial” que realiza Santo Tomás, pues deja entrever que, si la ignorancia fuera total, exoneraría del pecado, y si el conocimiento fuese total, estaría presente el impedimento para evitarlo. El problema parece estar en ese carácter “parcial”, y podría resultar interesante pensarlo no solo en un sentido cuantitativo,⁶⁸ sino cualitativo, de profundidad. Un conocimiento profundo, que llega al corazón del hombre (tanto objetiva como subjetivamente) y a la raíz de las cosas, sería un gran impedimento para el mal moral; mientras que un “conocimiento a medias”, poco profundo, meramente nominal y superficial (¿banal?) expone al hombre a que su voluntad ame de modo “mal direccionado”. Aun así, ¿la total ignorancia, dispensa realmente del pecado? Para ello, falta responder a los otros dos interrogantes que habíamos planteado.

¿Qué es lo que se ignora? Tengamos en cuenta que Santo Tomás distingue la *ignorantia* de la *nescientia*. La nescientia es mera negación de conocimiento, mientras que la ignorancia implica *privación* de conocimiento, es decir la ausencia de un conocimiento que debería estar, en este caso el conocimiento que fuese impeditivo del acto pecaminoso. Hay cosas, dice al aquinate, que uno tiene aptitud para conocer por su naturaleza. “Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido.” Entre las cosas que uno está “obligado a saber” están las que versan sobre el estado u oficio de cada cual, que difieren de persona a persona, y

⁶⁷ *Ibidem*, ad 3.

⁶⁸ Sentido que parecería más cercano a lo que está pensando Santo Tomás, tal como ilustran sus ejemplos: se sabe que se ha asesinado a alguien, pero se ignora que se ha matado al propio padre; se sabe que un acto es agradable, pero se ignora que eso es un pecado. (Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 76, 1 ad 3).

aquellas a las que todos están obligados a saber en general, a saber: *fidei, et universalia iuris praecepta* – las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho.⁶⁹

Ahora bien, ¿qué pasa cuando uno no conoce estas cosas? Aquí entra en juego el tercer interrogante: ¿por qué no las conoce? ¿Acaso porque no podía conocerlas? Si es el caso, entonces se trata de una “ignorancia invencible”, que de suyo no es pecado, puesto que es una ignorancia inocente. No obstante, es posible que alguien no conozca lo que sí podía conocer, en cuyo caso se trata de una “ignorancia vencible”, que –si además se trata de cosas que debía conocer– ya es de suyo pecado.⁷⁰ En cuanto a esta ignorancia culpable, Santo Tomás parece distinguir dos posibilidades: una de ellas es que la persona no conozca lo que podía y debía porque se ha descuidado en conocerlo.⁷¹ Santo Tomás lo caracteriza como un tipo de pecado de omisión: “es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia.”⁷² Así, “la ignorancia puede tener razón de pecado por la negligencia en prepararse para ella”⁷³, pues “en el pecado de omisión, no solo es pecado el acto de la voluntad, sino también la misma omisión, en cuanto que es

⁶⁹ Nos atrevemos a afirmar que Santo Tomás está pensando aquí en el “derecho natural”, del cual el derecho positivo debería ser expresión, y el cual es, a su vez, participación del “derecho divino”. De modo que “las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho” es compatible con “la regla de la razón y la ley divina”. *Cfr.* la famosa cuestión de la *Suma Teológica* sobre la ley (I-II, 91).

⁷⁰ *Cfr. Suma Teológica*, I-II, 76, 2, co.

⁷¹ “como cuando uno, por la molestia o por otras ocupaciones, descuida aprender aquello por lo que retraería de pecar.” I-II, 76, 3, co

⁷² *Suma Teológica*, I-II, 76, 2, co.

⁷³ *Ibidem*, ad 2.

voluntaria de algún modo. De esta manera es pecado la negligencia misma de saber o la inconsideración.”⁷⁴ La otra posibilidad es que, para peor de males, la ignorancia no se dé por descuido o negligencia, sino que es una ignorancia afectada, voluntariamente querida y buscada, “como cuando uno intencionadamente quiere ignorar algunas cosas para pecar más libremente”⁷⁵, lo cual acrecienta la voluntariedad y el pecado, dado que esta fuerza de la voluntad “proviene de que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia por la libertad de pecar.”⁷⁶

Es decir, si en la ignorancia vencible por negligencia falta el “querer ver”, en la ignorancia afectada se da un “querer no ver” (uno intencionalmente obnubila su mirada y endurece su inteligencia para no conocer lo que contradiría el mal que realiza).⁷⁷ La cuestión, de todas maneras, plantea múltiples repreguntas. ¿Esta ignorancia vencible, ya sea un “no querer ver” o un “querer no ver”, es una ignorancia consciente (es decir, ¿uno “ve” que no quiere ver)? Si lo es, se explica que sea voluntaria. Si no lo es, ¿cómo considerarla culpable? ¿Si uno no ve que no quiere ver, es porque no quiere? ¿Cómo podría ser voluntario, entonces, siendo un “no querer”? Una vez más sale a la luz la circularidad entre las dos potencias espirituales del hombre. Y una vez más nos envuelve el misterio.

3. d. ¿También en la malicia?

Las dificultades no desaparecen cuando uno analiza el rol de la ignorancia en los pecados por pasión y por

⁷⁴ *Ibidem*, ad 3.

⁷⁵ I-II, 76, 3, co

⁷⁶ I-II, 76, 4, co.

⁷⁷ Una distinción similar realiza Santo Tomás en I-II, 6, 8, co.

malicia. En el *pecado por pasión* es habitual una turbiedad de la inteligencia por parte de la imaginación y del apetito sensitivo, como ya se ha señalado. Más compleja parece la cuestión al hablar de la malicia. Dice Santo Tomás que, “solo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma (*ex seipsa*) se mueve al mal”⁷⁸. Esto, a primera vista, plantea por lo menos dos cuestiones. La primera es cómo compatibilizar este “movimiento hacia el mal” de la voluntad, con la doctrina firmemente sostenida por el mismo Tomás de que el objeto de la voluntad es siempre el bien y que, por ende, el mal es *preterintencional*. A ella responde realizando una distinción entre lo *intencional* y lo *voluntario*:

Si bien el mal está fuera de la intención, es sin embargo voluntario [...], si bien no voluntario *per se* sino *per accidens*. Pues la intención es del último fin que uno quiere por sí mismo; más la voluntad es también de aquello que alguno quiere a causa de otra cosa, aunque no lo quiera *simpliciter*; como el que arroja la mercadería al mar para salvarse no pretende la pérdida de la mercadería, sino la salvación; y la pérdida la quiere no absolutamente, sino a causa de su salvación. De una manera semejante, para conseguir algún bien sensible quiere alguno hacer una acción desordenada, no pretendiendo el desorden ni queriéndola *simpliciter*, sino a causa de esto; y por esto de este modo se dice que la malicia y el pecado son voluntarios como el arrojar la mercadería al mar.⁷⁹

De esta manera, si bien la intencionalidad más profunda de la voluntad se dirige al bien como su fin natural, eso no impide que la voluntad (accidentalmente) “quiera el mal”. El mal no puede ser querido directamente, pero esto no implica que de ninguna manera pueda ser querido. Que el mal sea *preterintencional* significa, que no se lo quiere sino de una manera, digamos así, “colateral”.

⁷⁸ *Suma Teológica*, I-II, 78, 3, co.

⁷⁹ *Suma Contra Gentiles*, III, 6

No obstante, y esta es la segunda cuestión, se lo quiere, y uno no puede no preguntarse cómo es posible esto de querer el mal (aún de modo accidental), en el marco de una metafísica en la que *todo lo que es, es bueno*. ¿Cómo entender lo del “bien aparente”, si en el fondo, ontológicamente todos los bienes son bienes de un modo real y no aparente? Si los entes no fueran todos buenos, se comprendería sin dificultades que uno tienda hacia algo que aparenta ser bueno, pero en realidad no lo es. Pero esa no es la ontología de Santo Tomás. Y es que cuando Santo Tomás habla del “bien aparente”, su noción no es de tipo ontológico sino ético. El bien aparente no es algo que no sea bueno y aparente serlo, sino algo que, siendo en sí mismo bueno –y por eso puede ser querido⁸⁰–, no es el bien que, absolutamente, convendría querer.⁸¹ ¿Y por qué no, si es bueno? Sin dudas, todo ente es *realmente* bueno. Lo que no quiere decir que todo ente sea bueno en el mismo grado. Y, como hemos dicho, para que el querer sea ordenado, *proporcionado*, debe ajustarse a los grados de bondad de las cosas, amando más lo superior y no prefiriendo en su lugar a los bienes inferiores.⁸²

Tras la aclaración, volvamos sobre el tema de la ignorancia y la malicia. Si lo que caracteriza a esta última es que la voluntad por sí misma se mueve hacia el mal, ¿significa esto que es una deficiencia exclusiva de la

⁸⁰ “El mal nunca es amado sino bajo la razón de bien, es decir, en cuanto tiene algún aspecto bueno y es captado como si fuese bueno en sí mismo.” *Suma Teológica*, I-II 27, 1 ad 1.

⁸¹ “...*non tamen simpliciter convenientis ad appetendum*”, *Suma Teológica*, I-II, 19, 1, ad 1.

⁸² “Aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, no siempre guardan la debida proporción con una u otra acción. Por eso, en la medida en que se las considera como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien.” *Suma Teológica*, I-II, 18, 2, ad 1.

voluntad, no fomentada por una deficiencia cognoscitiva? Santo Tomás, a pesar del importante papel que reconoce a la ignorancia en la génesis de los pecados, parece no negar que haya en absoluto actos moralmente malos en los que no se dé la ignorancia. En el pecado “por malicia”, la ignorancia de la razón no es, al parecer, una condición necesaria. Que el desorden de la voluntad se dé muchas veces debido a una “falla” del entendimiento, no implica que todo desorden de la voluntad sea tal.

Dicho desorden consiste, lo repetimos una vez más, en “amar más lo que es un bien menor.”⁸³ ¿Por qué uno ama más lo que vale menos? A veces porque no ve con claridad (sea esta ausencia de claridad intencional o no). A veces porque las pasiones sensibles arrastran con mucha fuerza (y, habitualmente, enturbian a su vez la claridad). A veces... ¿simplemente porque nuestra libertad es falible? ¿Porque sí?

Si el pecado por malicia se debe a una voluntad desordenada –que al preferir un bien menor, renuncia a uno mayor y, en consecuencia, de alguna manera, “*quiere sufrir menoscabo* en alguno de los bienes espirituales para poseer algún bien temporal”⁸⁴– y todo esto sucede *a sabiendas*, entonces se da un “querer el mal” (querer, desde luego *per accidens*, “colateral”, del mal que consiste en ese menoscabo) que es *a sabiendas*.

¿Es esto posible? ¿Puede uno “querer el mal” en este sentido? Sin lugar a duda, sobran los casos en los que uno, por ejemplo, “prefiere incurrir en la ofensa de Dios, pecando, que verse privado del placer.” ¿Significa esto que *quiere* ofender a Dios? Así parece pensarlo Santo Tomás, quien define la malicia actual como “elección del mal”⁸⁵ en lugar

⁸³ *Suma teológica*, I-II, 78, 1, co.

⁸⁴ *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

⁸⁵ *Ibidem*, ad 3. Esto es matizado en el cuerpo de la misma

de plantearlo solamente como “mala elección del bien”, aunque esto último sea razón de lo anterior.

Santo Tomás explica que este “querer el mal” puede darse de dos modos: una, porque el sujeto tiene una disposición corrompida que le inclina al mal, por lo que una cosa mala le resulta cuasi conveniente y semejante, y en consecuencia el sujeto tiende hacia ella buscando algo “connatural”. Puede tratarse de una disposición natural del cuerpo –en cuyo caso no hablaríamos de pecado– o de un vicio adquirido –en cuyo caso fue adquirido por actos malos (pecados) anteriores–. No obstante, en este tipo de casos, es de suponer que los malos hábitos, sean cuales fueren las potencias en las que radiquen, afecten también a la inteligencia entorpeciendo su visión, arrastrando a la trampa del “bien aparente”.⁸⁶ El otro modo es por la remoción de un impedimento que la frenaría de pecar; Santo Tomás menciona como ejemplos la esperanza de la vida eterna o el temor al infierno, y no hace mención del conocimiento, aunque, por lo visto en la cuestión 76, parece que bien podría incluirse en este listado.

Una vez más, la ignorancia parece inmiscuirse en casi todos los análisis psicológicos que Santo Tomás realiza sobre las causas del mal, incluso cuando habla de los pecados “por malicia”. Subsiste entonces la pregunta sobre si este “querer el mal” puede darse con plena claridad de conocimiento. No parece sencillo tomar una postura definitiva en este caso, aun desde el propósito de la exégesis

cuestión, donde Santo Tomás utiliza la expresión “*quasi scienter malum eligens*”.

⁸⁶ “Aquello a lo que tiende la voluntad cuando peca, aunque realmente sea malo y contrario a la naturaleza racional, sin embargo, es aprehendido como bueno y conveniente a la naturaleza, por cuanto conviene al hombre según alguna pasión de los sentidos, o según algún hábito corrompido.” *Suma Teológica*, I-II, 6, 4, ad 3.

del texto tomasiano. Si algunos párrafos atrás señalábamos que, al parecer, es una posibilidad, debemos mencionar que, por otra parte, en la respuesta a la primera objeción de la misma cuestión 78, dice Santo Tomás:

...a veces [la ignorancia] excluye el conocimiento por el que uno sabe que este mal no hay que soportarlo para conseguir aquel bien, sabiendo, sin embargo que eso es malo; así se dice que *ignora el que peca por verdadera malicia*.

¿Cómo ha de interpretarse? ¿Cómo entender ese “a veces” (*quandoque*)? ¿En el sentido de que “algunos” pecados por malicia de todos modos adolecen de cierta ignorancia, aunque no todos? ¿O en el sentido de que, como viene señalando el texto, la ignorancia se da de una manera en el “pecado por ignorancia”, de otra manera en el “pecado por pasión”, y de otra manera en el “pecado por malicia”? Más allá de esta última precisión, que dejamos inconclusa aquí, la tesis de que, en lo referente a la causalidad del mal moral, la inteligencia (en su versión ignorante) cumple un rol central (en mutua relación con la voluntad, en su versión desordenada), nos parece fuera de discusión.

4. Arendt y Santo Tomás: similitudes, diferencias y un diálogo posible

¿Por qué y para qué comparar las “psicologías del mal” de dos autores –de dos épocas tan distintas, con intereses diferentes en gran medida– como Hannah Arendt y Santo Tomás de Aquino? Cuando uno se topa por primera vez con la tesis arendtiana de la banalidad del mal, observa, como hemos dicho, que, a pesar de que muchos consideraron el planteo como novedoso, el mismo tiene cierto vínculo con una tradición filosófica milenaria. Esto invita al interrogante sobre las similitudes y diferencias entre la propuesta

arendtiana y las de otros autores clásicos. Hemos elegido, entre todos ellos, a Santo Tomás, por ser uno de los representantes más destacados de la “filosofía cristiana”. Creemos que dicha comparación puede resultar enriquecedora, de modo que pasaremos a ella, al menos brevemente.

4. a. Reflexión y heteronomía

Lo primero que salta a la vista es que ambos pensadores coinciden, a la hora de hurgar en las causas del mal, en un enfoque “intelectualista”. Este intelectualismo no es tan tajante, como el que suele atribuirse a Sócrates, pues Arendt no afirma que no haya sádicos y perversos, y Santo Tomás aparentemente no descarta la posibilidad de una malicia no ignorante, además de que otorga un rol central a la voluntad en el caso del mal. Pero sí resulta evidente que ambos autores, cada uno a su manera, otorga a los factores intelectuales un rol destacado en dicha cuestión. Ambos plantean la tesis de que el obrar desacerado tiene su raíz en una cierta superficialidad de tipo intelectual, que es *ignorantia* en Tomás y *thoughtlessness* en Arendt.

No obstante, debe remarcarse que estos dos conceptos no son equivalentes. En Santo Tomás, la *ignorancia* consiste en la no consideración de la regla de la razón y de la ley divina, con lo cual presenta un carácter heterónimo. Reluce el tono marcadamente realista del aquinate, que considera a la realidad como creación y por tanto al mundo como algo naturalmente ordenado, en el que el ente y lo verdadero son convertibles, y en el que el ser humano está llamado a tener un conocimiento profundo *de lo real* para poder luego direccionar ordenadamente el querer de su voluntad. Al conocer *las cosas*, podemos quererlas mejor. Y este querer ordenado, coincide a su vez con la ley divina, cuyos preceptos morales son coincidentes con la ley

natural.⁸⁷ De modo que el conocimiento profundo de lo real tiene una importancia insoslayable para poder obrar bien y evitar hacerlo mal, todo lo cual coincide con la obediencia al mandamiento de Dios.

En Arendt, en cambio, la caracterización del *pensar* no tiene este marcado tono de apertura a la realidad, sino que subraya la autoconciencia y tiene un carácter claramente subjetivo; se trata de una actividad que la persona realiza (o no) en su interioridad, en diálogo consigo misma. Y, si bien ambos piensan la “búsqueda del sentido” como algo cuya ausencia conduce al mal, en Tomás de Aquino este *sentido* se identifica con la *veritas rerum* y, en última instancia, con la misma *ley de Dios*. Arendt, en cambio, separa el *sentido* de la *verdad*, debido a lo cual quedan separados también el *pensar* y el *conocer*⁸⁸, dando por resultado que el *thinking* quede un tanto alejado de lo “real”, o incluso que necesite de ese alejamiento a través de la soledad. El pensar de Santo Tomás tiene por objeto la verdad, mientras que en Arendt es una actividad que no pretende alcanzar resultados (¿aunque busca el *sentido*?) e incluso tiene un carácter de(con)structivo, por lo cual cabría preguntarse, si a pesar de los esfuerzos de Arendt, una propuesta de este tipo no convierte al nihilismo en algo más que “un peligro”, en algo que, por lógica interna, sería su resultado natural porque es también, de modo implícito, su “fundamento” (si cabe). El filósofo realista (y también el anti-realista), sin duda, encontrará en este punto una de las mayores dificultades para tejer un puente entre el aquinate y la filósofa contemporánea.

⁸⁷ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 100, 1.

⁸⁸ Cfr. “El pensar y las reflexiones morales”, p. 118. En referencia directa con el pensamiento medieval, la autora distingue la “meditación” de la “contemplación”, señalando que el “pensar” es asimilable a lo primero y no a lo segundo, a lo que incluso se opone. Cfr. *ibidem*, p. 122.

Las bases ontológicas, y consecuentemente sus concepciones epistemológicas, difieren en este punto central.

A pesar de ello, sería equivocado interpretar que la propuesta de Arendt es de tipo solipsista. Por ello llamábamos la atención sobre el hecho de que, al hablar de Eichmann, Arendt haya incluido en la misma oración las expresiones “falta de pensamiento” y “alejamiento de la realidad”.⁸⁹ El *pensar*, si bien consiste en un diálogo entre yo y mí mismo, parte de la experiencia concreta. El pensamiento “puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido.”⁹⁰ Parecería, en base a la cita, que para Arendt la realidad tiene una función no desdeñable; ejerce, dicho en jerga aristotélica, al menos una “causalidad material” en la actividad del pensar.⁹¹ Ciertamente es que aquí “la realidad” no es “el ente”, sino que habla de hechos e incidentes. Pero deja en claro que Arendt no propone un autoencierro como actitud propia del pensamiento, al menos en su origen. Creemos, sin embargo, que lo más lúcido de la propuesta arendtiana encontraría sustento y ganaría en contenido con el aporte de una filosofía realista clásica, mejor que el que puede tener desde una perspectiva que, por

⁸⁹ Cfr. nota al pie 20.

⁹⁰ *Responsabilidad y juicio*, p. 110.

⁹¹ En ese sentido puede hablarse de un *realismo fáctico* en Arendt, que la aleja de una postura puramente perspectivista o consensualista. Los hechos no dependen del acuerdo, la discusión o el consenso. Son la materia ineludible de la *opinión* (aunque no pueden conducirnos a una “verdad” en sentido necesario e inmutable, dada su ilimitada contingencia). Pero no deben ser ellos mismos considerados productos de la opinión. Cfr. ARENDT, H., “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 251-255.

momentos, coquetea con el nihilismo a pesar de sus intenciones.

Sin una última referencia a “lo que es”, incluso la “materia” a partir de la que se reflexiona se detiene al nivel de “lo que sucede” y, en consecuencia, no encuentra una “medida” que le permitiera a la persona distinguir el bien del mal. Sin esa profunda apertura al sentido presente en las cosas mismas, se mantiene vigente el riesgo de que el pensar reflexivo adolezca de esa superficialidad (banalidad) contra la que Arendt, con gran acierto, batalla. Si bien la filósofa señala insistentemente que los hechos sobre los cuales ella reflexiona eran tan “novedosos” que las categorías tradicionales dejaban de servir como herramientas para reflexionar sobre ellos⁹², nos animamos a proponer la tesis de que sus geniales intuiciones en materia de psicología del mal encontrarían un mejor “suelo” (tanto como punto de apoyo, como en un sentido genético) en una metafísica realista que en una postura postmetafísica, de inspiración kantiana y heideggeriana.

Digamos también que la distancia que Arendt decide tomar respecto a las categorías tradicionales no carece completamente de razón de ser. Presupone que tener por objetivo “la verdad” conduciría –en el caso de que alguien considerase en alguna medida haberla alcanzado– a la interrupción del *pensar* en lugar de instigarlo, lo cual es discutible. Pero puede admitirse que es un peligro real y que la persona ha de preguntarse hasta qué punto mantiene vivo su interés por pensar de nuevo, o si ha dejado disecar sus conceptos convirtiéndolos en fórmulas, etiquetas y frases hechas que han perdido su contacto con lo real, obstaculizando así la vitalidad de su actividad intelectual. La autora desconfía de los valores tradicionales, es cierto, pero

⁹² Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 55.

su desconfianza, al parecer, no objeta los valores mismos, sino el hecho de que hayan pasado a ser peligrosamente “tradicionales”, es decir, que la gente se haya habituado a aceptarlos sin someterlos a la crítica personal, abriendo la posibilidad a que esos valores sean suplantados por otros a los que la gente, eventualmente, se someterá de un modo igualmente acrítico.⁹³

La distancia que Arendt toma respecto a lo “tradicional” parece de tipo formal más que material, lo cual puede ser una señal de alerta para aquellos que se aferran a lo tradicional, también desde un punto de vista formal, sin tomarse el trabajo de revisar críticamente su contenido. El problema no es la adhesión a los valores de siempre; el problema es la actitud irreflexiva de quienes adhieren a estos valores porque son los “de siempre” y no por haberlos descubierto como “valores”. De esta manera, Arendt nos alerta no solo sobre la banalidad del mal, sino también sobre la *banalidad del bien*, es decir, sobre las veces que adherimos a normas y valores que, si bien son en sí mismos acertados, son aceptados desde una superficialidad interior y una actitud acrítica.

La autora afirma que ante los hechos terribles perpetrados por los totalitarismos del siglo XX, era necesario “empezar a pensar y juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero

⁹³ Arendt observa que los que sucumbieron más fácilmente ante el nazismo no fueron los que no tenían un “sistema de valores”, sino los que sí. La “sociedad respetable” fue la que no tuvo dificultades en reemplazar un sistema de valores por otro, porque su conciencia funcionaba de manera “automática”: “quienes aprecian los valores y se aferran a las normas y pautas morales no son de fiar: ahora sabemos que las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo.” *Responsabilidad y juicio*, p. 71.

cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales.”⁹⁴ Si esto significa que las “categorías tradicionales” no tenían nada para decir ante tales hechos, puede considerarse una aseveración, a nuestro criterio, discutible. Repárese, sin embargo, que la crítica de la filósofa no es aplicable al “realismo” como actitud filosófica, sino todo lo contrario. Lo que critica es las fórmulas vacías y categorías preestablecidas, que, si bien se lo piensa, son algo no solo ajeno al realismo sino incluso contradictorio con él.

La ética de Arendt no es de tipo “material”, sino más bien “formal”, al decir de Kant. Esto desde luego marca una diferencia importante respecto de Santo Tomás. A pesar de ello, hay posibilidades de convergencia, en cuanto la autora se centra en la actitud de la persona y el modo en que esta encuentra, en el mejor de los casos, los mojonos para vislumbrar qué ha de hacerse y qué no. Arendt subraya la necesidad del recogimiento, como actitud propia del *pensamiento*, para emitir juicios en cuestiones morales. Y creemos que dicha actitud de recogimiento, de suyo, no se opone a la apertura a la verdad de las cosas, tan presente en Santo Tomás, sino todo lo contrario.⁹⁵

⁹⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁹⁵ Esta convergencia puede notarse en autores contemporáneos que, desde una perspectiva cercana a Santo Tomás, han subrayado que la presencia del hombre “ante sí” es, no sólo compatible, sino un requisito esencial para poder estar realmente presente a lo otro. Recuérdese el célebre pasaje de Edith Stein sobre la “interioridad del alma” en STEIN E., *Ser finito y ser eterno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 400 ss. En nuestro país, merece mención la insistencia en el tema de Emilio Komar (Cfr. por ejemplo, KOMAR E., *Curso de metafísica*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2008, pp. 154, 166; *Educación y vida interior*, Sabiduría Cristiana, Buenos

4. b. Pensamiento crítico y el problema de la obediencia

Algo similar puede pensarse respecto de la obediencia. No es una categoría que a Arendt le resulte simpática, como podrá adivinarse por lo ya expuesto. La obediencia (virtud que los funcionarios nazis –y Eichmann es un caso paradigmático de ello– tenían en altísima estima) está íntimamente ligada a una concepción heterónoma de la ética, que no es la de Arendt. La autora considera que la categoría de obediencia no debería pertenecer a las categorías de las relaciones sociales adultas. Es válida solamente en tres ámbitos: el de los esclavos, el de los niños y el de la religión, en cuanto la relación del hombre con Dios se asemeja a la de un niño con su padre. Pero la experiencia religiosa, que Arendt no menosprecia, no tiene, sin embargo –a su criterio– nada que ver con la filosofía moral, puesto que ésta, en cuanto exige el *pensar*, exhorta a la reflexión interna y no a la recepción de normas externas. “La conducta moral, a partir de lo que hemos visto hasta ahora, parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. [...] la conducta moral no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde fuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres.”⁹⁶

Las doctrinas religiosas tienen mandamientos que están “fuera de toda discusión”, señala, lo cual parece contrariar el llamado al pensamiento crítico y personal. Para ejemplificarlo, Arendt recurre justamente al caso de Santo Tomás:

Incluso Santo Tomás de Aquino, el máximo racionalizador del cristianismo, había de admitir que la razón última por la que una determinada prescripción es correcta y un

Aires, 2015, p 57).

⁹⁶ *Responsabilidad y juicio*, p. 89, 90.

mandamiento concreto ha de ser obedecido radica en su origen divino. Dios así lo dijo. [...] de aquí se sigue el importantísimo principio de que en la religión, pero no en la moral, el pecado se entienda primordialmente como desobediencia.⁹⁷

En este punto encontramos también la diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás, según Arendt. El aquinate “se ve obligado a disentir de su maestro, y en ninguna parte es esta diferencia más clara que cuando sostiene que toda falta o pecado es un quebrantamiento de las leyes prescritas por la razón divina en la naturaleza.”⁹⁸ En cambio, la filósofa prefiere el diálogo *ad intra* más que la obediencia a algo externo; diálogo en el que el hombre mismo decide qué ha de hacer y qué no, siguiendo el criterio “socrático” de reflexionar sobre “con quién quiero estar” cuando estoy en relación conmigo mismo.

El criterio de lo que está bien y lo que está mal, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, no depende en última instancia de los hábitos y las costumbres que comparto con quienes me rodean, ni de un mandamiento de origen divino o humano, sino de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las hago, ya no podré vivir conmigo mismo.⁹⁹

De ello se sigue que los límites morales no le advienen al sujeto desde fuera, sino que se los impone a sí mismo.¹⁰⁰

⁹⁷ *Responsabilidad y juicio*, p. 88.

⁹⁸ *Responsabilidad y juicio*, p. 87.

⁹⁹ *Responsabilidad y juicio*, p. 113.

¹⁰⁰ “Si es un ser pensante, enraizado en sus pensamientos y recuerdos, y conocedor, por tanto, de que ha de vivir consigo mismo, habrá límites a lo que puede permitirse hacer, y esos límites no se le impondrán desde fuera, sino que serán autoimpuestos.” *Responsabilidad y juicio*, p. 115. Arendt sabe que, por lo tanto, esos límites “pueden cambiar de manera considerable e incómoda de una

¿Es esto una incompatibilidad infranqueable entre Arendt y Santo Tomás? Sin lugar a duda, el Doctor Angélico no aceptaría que el criterio moral depende, “en última instancia” de lo que yo decido en relación conmigo mismo y que es el hombre quien debe autoimponerse los límites. La última instancia, como Arendt bien señala, es para Santo Tomás, y para cualquier cristiano, Dios mismo. Sin embargo, cabe señalar aquí dos cosas. En primer lugar, que para un pensador cristiano “la voz de Dios” no es equiparable a las costumbres sociales vigentes, ni a un mandamiento de origen humano. La validez moral de aquellas y éstos dependerá, en todo caso, de si se adecuan o no a la ley divina que, es cierto, se encuentra “por encima” de ellas, o si se prefiere, “por debajo” de las mismas, como su fundamento.

Si bien es verdad que, para Santo Tomás, que los súbditos obedezcan a sus superiores, es algo que se condice con el orden natural¹⁰¹, la obediencia de un ser humano a la voluntad de otro es un deber en cuanto esta última es como una “segunda norma” que participa de la “primera”, que es la voluntad divina, la cual siempre es buena.¹⁰² Es decir, se ha de obedecer a alguien, en la medida en que su norma, por participar de la voluntad divina, sea buena. En cambio,

persona a otra, de un país a otro, de un siglo a otro”, sin embargo, considera que serían efectivos para evitar el mal extremo en todos los casos (*ídem*).

¹⁰¹ *Cfr. Suma Teológica*, II-II, 104, 1, co. En esta cuestión, el autor se refiere a la obediencia entre seres humanos.

¹⁰² Así como Dios no hace nada en contra de la naturaleza, no puede tampoco mandar nada contra la virtud “porque la virtud y la rectitud de la voluntad humana consisten principalmente en su conformidad con la voluntad divina y en obedecer sus mandamientos.” *Ibidem*, ad 2. *Cfr.* también *Suma Teológica*, I-II, 19, 9, co.

cuando se obedece a quien no se debe o en lo que no se debe, la obediencia ya no es virtuosa, sino un vicio por exceso.¹⁰³

En segundo lugar, si bien está claro que para Santo Tomás Dios es trascendente, también es profundamente inmanente a las cosas,¹⁰⁴ y especialmente al hombre, que ostenta el mayor grado de ser en la naturaleza¹⁰⁵. Por ello la ley divina no obra en el hombre de manera extrínseca, sino intrínseca. Siendo Dios intimísimo al corazón del hombre y al ser de todas las cosas, su mandamiento no es contrario ni a la naturaleza de las cosas, ni a nuestras tendencias, ni a nuestra libertad. Por tanto, la moción divina no es nunca coactiva, ni siquiera en el caso en que Dios mueve nuestra voluntad.¹⁰⁶ Cuando Dios mueve a la voluntad del hombre – cosa que no hace determinándola con necesidad¹⁰⁷– este

¹⁰³ *Suma Teológica*, II-II, 104, 1, ad 2. Aquí volvemos a notar el carácter material de la ética tomista. La obediencia es virtuosa si el acto que manda es bueno. Si, en cambio, se lo analiza desde un punto de vista formal, para Santo Tomás hay dos casos en los que no es necesario obedecer al superior: cuando el precepto de una autoridad va en contra del precepto de una autoridad superior (y Dios es la superior de todas las autoridades), o cuando el superior manda algo en lo que el súbdito no depende de él. Dado que en los actos voluntarios la persona humana no depende de otra, “en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios” que nos instruye por la ley natural o por la escrita. *Suma Teológica*, II-II, 104, 5, co. y ad 2.

¹⁰⁴ *Cfr. Suma Teológica*, I, q. 8, 1: “Como quiera que Dios es por esencia el mismo Ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto [...] Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad [...]. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.”

¹⁰⁵ “...cuanto más es una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser.” *Idem*.

¹⁰⁶ *Suma Teológica*, I, 105, 4, ad 1

¹⁰⁷ *Cfr. Suma Teológica*, I-II, 10, 4, co. Por ello no es

movimiento no es contrario a su naturaleza, sino que es un “movimiento natural”, dice Santo Tomás, porque Dios es la causa de su naturaleza.¹⁰⁸ Dios mueve intrínsecamente, pues es la causa del acto de ser de la creatura; y puesto que el ser es “la actualidad de todos los actos”¹⁰⁹, Dios es causa no solo del existir, sino también de la naturaleza y de las operaciones de todo lo creado.¹¹⁰

Dentro de la perspectiva participacionista tomasiana entonces, la ley divina no tiene por objetivo que la creatura, al adecuar su voluntad a la voluntad de Dios, renuncie a sí misma y a sus tendencias. Todo lo contrario, adecuarse a la voluntad de Dios es afirmar las propias tendencias naturales, que tienen en Dios a su causa. Es decir, la afirmación de las propias tendencias consiste justamente en la docilidad a la moción divina y la “obediencia” a Dios es, dentro de este planteo, la mejor y única manera de lograr una coincidencia

absolutamente imposible que la voluntad humana no se mueva hacia aquello hacia lo que Dios la mueve (*Ibidem*, ad 3). Cfr. también I, 19, 8.

¹⁰⁸ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 9, 6. En I, 105, 4, co. distingue dos modos en que Dios mueve a la voluntad de la creatura: la mueve como causa final (aunque en esto no es el único) y en cuanto es causa eficiente de la *virtus volendi*. Y señala: “es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, *inclinándola interiormente*.” (el subrayado es nuestro)

¹⁰⁹ *De Potentia*, VII, 2 ad 9

¹¹⁰ “Dios es causa de las acciones de todos los agentes.” *Suma Teológica*, I, 105, 5. (Cfr. también *Suma contra gentiles*, III, 67) Esta causalidad es final, eficiente, y también, en cierto sentido, formal (no sólo en cuanto da la forma, sino en cuanto la conserva, a ella y a sus potencias). Como las formas de las cosas están dentro de ellas, y “Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal, que es lo más íntimo de todo, se concluye que *Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas*.” (el subrayado es nuestro).

consigo mismo cada vez más plena y una libertad cada vez mejor y más fortalecida.¹¹¹

A pesar de que las posturas entre los dos autores respecto al tema de la obediencia son, en ciertos puntos, claramente divergentes, creemos sin embargo que es posible tender un puente entre ellas, sin renunciar a elementos esenciales de ambas propuestas. Arendt parece pensar la categoría de obediencia en un sentido extrínseco, lo cual explica sus reparos; pero esta mirada puede ser iluminada con la metafísica de la participación del ser de Tomás. También parece considerarla en términos de obediencia ciega: “Dentro del ámbito de la experiencia religiosa no puede haber conflictos de conciencia. La voz de Dios habla claramente, y la cuestión es únicamente si yo la obedeceré o no”, dice la autora.¹¹² Pero olvida que sí hay otra cuestión, que es anterior a mi obediencia o desobediencia, a saber, la cuestión de si la persona *escucha* o no esa voz de Dios. Primero hay que escuchar, para poder oír. Y primero hay que oír para poder obedecer luego de una manera voluntaria, no coactiva. Si la obediencia está fundamentada en la audición (como indica la etimología misma de *oboedire*), es decir en la apertura dócil (a Dios, pero también a la realidad que participa de Él), entonces puede tratarse de una obediencia lúcida, que no es ciega ni se impone mediante la conformidad automática ni el temor, sino que brota del discernimiento y la mirada atenta y prudente.

¹¹¹ Es decir, la libertad de la creatura se ve potenciada tanto en el sentido operativo (pues el acto de decisión, en cuanto es acto, está subordinado a la Causa Primera), como en el sentido moral (pues, subordinándose a la voluntad divina, que mueve hacia el Bien, elige de modo ordenado y coincidente con su inclinación natural).

¹¹² *Responsabilidad y juicio*, p 121.

Esta obediencia lúcida no solo no es contraria a la actividad de *pensar* reflexivo, sino que incluso la presupone. Retomando los párrafos anteriores, para que esta audición sea posible, yo debo estar en mí mismo, allí donde la voz de Dios me habla; es decir, necesito “volver a casa”, recogerme en soledad, reflexionar, *pensar*.¹¹³ Es necesario el pensamiento crítico y el diálogo consigo mismo para poder discernir (*krinein*) qué es la voz de Dios y qué no, y qué es lo que ella me está invitando a obedecer.

4. c. El juicio particular y las normas universales

En referencia a los juicios morales, Arendt se muestra desconfiada respecto a la posibilidad de que pudiesen subsumirse los casos particulares en normas generales preexistentes. Esto se debe en parte, como ya hemos señalado, al efecto psicológico nocivo que ella ve en la admisión de reglas universales (“verdaderas”), efecto que consistiría en no tomarse el trabajo de volver a pensar “de nuevo”. Pero también se debe a un tipo de gnoseología que, al parecer, no tiene presente la posibilidad de encontrar lo universal en lo particular.¹¹⁴ La norma universal es pensada

¹¹³ Arendt misma encuentra esta posibilidad de vincular el recogimiento reflexivo con la audición de Dios en un autor que, según ella dice, es una mezcla curiosa de pensamiento precristiano y cristiano, y es Nicolás de Cusa, con su célebre expresión “*Si tu tuus, et ego ero tuus.*” (*De visione Dei*, VII). Cfr. *Responsabilidad y juicio moral*, p. 116.

¹¹⁴ En su escrito “Verdad y política” distingue Arendt la *verdad de razón* y la *verdad de hecho* o *factual*. La primera es de tipo personal, en el sentido de que se descubre en soledad y se refiere al hombre en su singularidad, y está más allá de los asuntos humanos. Arendt no la rechaza desde el punto de vista epistemológico, pero señala su impotencia para tener relevancia social y política. La *verdad de hecho*, en cambio, es política por naturaleza y está siempre relacionada con otras personas, pues se refiere a acontecimientos y circunstancias en

como algo apriorístico y desconectado de la realidad concreta, razón por la cual es comprensible que genere desconfianza en una pensadora que insiste en volver a los hechos concretos.

Esta dicotomía entre lo universal y lo particular no se encuentra en Santo Tomás. Desde luego, el juicio universal se distingue del particular, pero su relación es circular. La inteligencia humana alcanza conocimientos universales partiendo de la experiencia de casos concretos, y a su vez estos conocimientos abstractos permiten luego interpretar los nuevos casos particulares con los que uno se topa. En Santo Tomás, *abstracción* no significa alejamiento de la realidad concreta, sino profundización en la misma.

Cuando Santo Tomás habla de la ignorancia como una de las causas del pecado, señala que la misma puede acontecer de dos maneras: ignorancia de la regla universal o ignorancia del caso particular.¹¹⁵ Para que la razón pueda ser rectora del acto humano, es necesario que ambos juicios sean verdaderos. Puesto que las acciones tienen lugar en el terreno de lo singular, de nada sirve la mera regla general aislada, ya que “una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular.”¹¹⁶ Pero la

las que son muchos los implicados. Las *verdades de razón* iluminan el entendimiento humano, mientras que las *verdades factuales*, por pertenecer al campo de la libertad, pueden ser muy diversas y a ellas pertenece una ilimitada contingencia. Los hechos, por sí mismos, no tienen ningún rasgo evidente para la mente humana. Cfr. ARENDT, H., “Verdad y política”, pp. 239-277.

¹¹⁵ Cfr. *Suma teológica*, I-II, 76, 1.

¹¹⁶ *Idem*. Al hablar de la prudencia, dice Santo Tomás: “corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo

premisa particular por sí misma tampoco parece ser suficiente, puesto que no habría “norma” dentro de la cual ubicar el caso concreto.

La ausencia de la doctrina de la abstracción en Arendt plantea esta misma dificultad: “¿Cómo puede uno pensar, y aún más importante en este contexto, cómo puede uno juzgar sin basarse en pautas, normas y reglas generales en las que puedan encajarse los casos y ejemplos particulares?”¹¹⁷ Para resolver esta cuestión, Arendt recurre a Kant y a su concepto de la “mentalidad ampliada”, que el filósofo de Königsberg aplicara no al problema moral, sino al tema del gusto estético.

Esta mentalidad ampliada permite apreciar el mundo que nos rodea desde distintos puntos de vista, superando el solipsismo y el subjetivismo, y teniendo en cuenta las diferentes perspectivas y experiencias desde las cuales se puede experimentar la realidad. Por ello, “mi juicio de un caso particular no depende meramente de mi percepción, sino de mi capacidad de representarme a mí mismo algo que no percibo.”¹¹⁸ Por ejemplo: cuando vemos una vivienda en un barrio humilde, percibimos una noción general que ella no exhibe directamente, la “pobreza”. Para ello tenemos que representarnos cómo nos sentiríamos si viviésemos que vivir ahí. En este caso no es que amoldemos nuestro juicio al de otros (actitud con la que Arendt disentiría), no obstante, no se trata de un juicio puramente subjetivo, porque el que juzga no se toma en cuenta solamente a sí mismo. Tiene en cuenta a otros (aunque no “a todo el mundo”) gracias a un “sentido común” (en jerga kantiana), cuya validez brota del trato con

es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.” II-II, 47, 3, co.

¹¹⁷ *Responsabilidad y juicio*, p. 56.

¹¹⁸ *Responsabilidad y juicio*, p. 145.

los demás. Estos juicios (particulares, porque versan sobre un caso concreto) serán tanto más representativos cuantas más situaciones de otras personas podamos tener presentes cuando *pensamos* y cuando *juzgam*os. No se trata de una validez *universal* y *objetiva*, pero tampoco es caprichosamente *subjetiva*. Es, dice Arendt, *intersubjetiva*, *representativa*, porque su marco mental es la pluralidad.¹¹⁹

Entonces, ¿hay a qué atenerse cuando estamos llamados a decidir si algo está bien o está mal? Sí y no, responde Arendt. Ya hemos explicado por qué no. ¿Y por qué sí? No meramente por las costumbres y normas generales aceptadas por una pluralidad de personas, lo cual evidentemente no alcanza (la Alemania nazi fue de ello un claro ejemplo). Sino por la posibilidad de tener en cuenta perspectivas ajenas y también por la existencia de casos, siempre particulares, que sin embargo sirven como referencia porque son casos *ejemplares*. “No podemos atenernos a nada general, sino a algún caso particular que se haya convertido en ejemplo.”¹²⁰

La propuesta no carece de dificultades especulativas, a nuestro criterio. Subsiste el problema de encontrar un fundamento *in re*. También en este caso creemos que algunas tesis del realismo clásico ayudarían a la propuesta arendtiana a tener un mejor sustento. Sin embargo, al filósofo “realista”

¹¹⁹ Cfr. *Responsabilidad y juicio*, p. 147. El ejemplo es de la autora. También en “Verdad y política”, p. 254.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 148. También en “Verdad y política”, p. 260. Según Arendt, cuando el filósofo quiere que su *verdad de razón* prevalezca ante las opiniones de la mayoría, probablemente resulte derrotado en su intento, tal como en Platón sucede con el prisionero liberado que decide volver a la caverna. Si se refieren a principios éticos, las verdades filosóficas no logran ser persuasivas en el campo político-social por ser verdaderas, sino porque se enseñan mediante el ejemplo, tal como, con el paso del tiempo, sucediera con el mismo Sócrates.

(y, al fin y al cabo, a toda persona) pueden ser de gran ayuda las observaciones de la filósofa, más no sea como alertas, para evitar caer en universalidades apriorísticas que dejan de lado lo esencial de la doctrina clásica de la prudencia y, en definitiva, nos alejan de la realidad concreta.¹²¹

4. d. Consideraciones finales

Llegando al final de nuestro recorrido, subrayemos una gran coincidencia entre el planteo de Arendt y el de Santo Tomás. Cuando obramos mal por no haber pensado, siendo nuestra falencia intelectual la causa del desorden de nuestro querer, en modo alguno estamos excusados de la responsabilidad que por ello nos compete. Más allá del carácter objetivo que el entendimiento tiene en Santo Tomás y el rasgo subjetivo que el pensar tiene en Arendt, en esto están de acuerdo. La capacidad de pensar y, por lo tanto, de tomar decisiones rectas, no es privilegio de unos pocos, sino una exigencia para todos. No tenemos excusas. Si nuestro comportamiento resulta desacertado porque nos hemos descuidado, porque hemos sido superficiales, porque no hemos estado atentos a la realidad y/o a nosotros mismos, eso no nos hace inocentes. Tenemos toda la capacidad de ser profundos, atentos, pensantes. En eso, la *banalidad* de Arendt y la *ignorancia vencible* de Tomás coinciden.

Que tengamos esa capacidad parece implicar también que tenemos ese deber. Para Santo Tomás, la ignorancia vencible es ya pecado, como hemos señalado. Podría plantearse la cuestión de, si en última instancia, la banalidad no sería para Arendt ya un mal.¹²²

¹²¹ Cfr. *Suma Teológica*, II-II, 47, 3. Véanse las observaciones de Pieper sobre el peligro del moralismo y la casuística en PIEPER J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1997, pp. 61-68.

¹²² Hay textos que permiten dudar de ello. Cfr. *El pensar y las*

Otro punto en el que ambos autores coinciden es en la importancia de lo que podríamos llamar una “vida interior” como herramienta de resistencia a influencias externas nocivas. Arendt subraya insistentemente cómo la ausencia de *pensamiento* hace del hombre un ser moldeable, que se adapta a los usos vigentes y a quien se le hace difícil oponer resistencia al mal y ser auténticamente libre. Santo Tomás, por su parte, al hablar de las causas del pecado, señala que las causas externas no pueden causar el mal por sí mismas. Pueden inducir, incitar, tentar, pero nada causan sino por medio de las causas internas, específicamente las inmediatas, es decir, la inteligencia y la voluntad. En base a ello, podríamos decir que, si estas últimas se encuentran debilitadas, entumecidas, el hombre se halla más expuesto a comportarse de modo impersonal, manipulado por lo que adviene de afuera, sin poder hacerlo pasar por el criterio de su propio libre albedrío y sus inclinaciones más profundas y auténticas.

Por último, resta detenernos en la concepción del mal mismo. Ya hemos dicho que en la filosofía cristiana el mal es concebido en la línea del no-ser. Esto no implica en modo alguno restarle terribilidad, ni mucho menos decir que el mal no exista, que sea mera ilusión, que carezca de “fuerza”, etc., críticas estas que suelen objetar el planteo. La tesis del mal como privación, no indica que el mal no exista, sino que existe como ausencia de aquello que debería ser, y en ello consiste precisamente su carácter de terrible. Su “fuerza” es destructiva, aniquiladora, y es tanto más dañina y menos justificable cuanto mayor es el bien al que se opone.¹²³ Al contrario de lo que a veces se cree, lo que le restaría terribilidad al mal sería pensarlo en la línea del ser,

reflexiones morales, p. 135.

¹²³ Cfr. *De malo*, 2, 10, co.

convirtiéndolo así en elemento constitutivo de la realidad, como parte de la naturaleza misma de las cosas, es decir, ontologizándolo y dotándolo de cierta necesidad.

Esta perspectiva clásica, que piensa el mal en la línea del no-ser, ilumina la cuestión desde el punto de vista práctico, que es, al fin y al cabo, lo más importante. Si se concibiera al mal como algo ontológicamente positivo, entonces la inacción (por definición, negativa) podría ser considerada una medida relativamente eficaz en la lucha contra el mismo. No hacer “nada” podría ser, en algunos casos, una medida aceptable para contrarrestarlo. Y quizás esta mentalidad ayude a explicar la indiferencia y la inacción de aquellos que, ante el terrible espectáculo de las atrocidades (de ayer y de hoy), opten por mantenerse al margen.

Si, en cambio, se piensa el mal en la línea del no-ser, la mera inacción resulta estar muy lejos de significar una lucha eficaz en su contra; incluso puede suceder que resulte una manera de potenciarlo. Ciertamente, evitar los actos malos es preferible a cometerlos. Pero para luchar contra esa suerte de “nada” que es el mal, no es suficiente. No se trata simplemente de no intervenir, de no “ser un monstruo”, sino que es de imperiosa necesidad realizar actos buenos, “llenos de ser”, que contrarresten la fuerza corrosiva y destructora del mal, o mejor, que sean reconstitutivos y adhieran a la fuerza creadora del Bien.

Las reflexiones de Arendt sobre el mal no suelen hacer hincapié en esta positividad; habitualmente se centran en cómo evitar el mal, de modo similar a como el *dáimon* socrático no indicaba qué hacer, sino que se limitaba a señalar qué no debía hacerse. No obstante ello, las profundizaciones de Arendt en la cuestión la acercaron a conclusiones que el pensador cristiano no puede evitar sentir como familiares. En una réplica a los comentarios de Scholem, quien consideraba que la tesis de la “banalidad del

mal” era ofensiva por trivializar lo que había hecho Eichmann y todo el horror de la *Shoah*, escribía la filósofa:

Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser “radical”, sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y “desafía el pensamiento”, tal como dije, porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Esa es su “banalidad”. Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical.”¹²⁴

El mal posee una existencia parasitaria, que no puede llegar hasta el núcleo más íntimo de la creatura ni proceder de él. En tiempos de superficialidad generalizada, se impone, entonces, la necesidad de ahondar –cognoscitiva y afectivamente– en las profundidades, tanto propias como de la realidad que nos rodea, buscando las verdaderas raíces que nos permitan emprender una lucha eficiente contra la fuerza destructiva del mal, en la medida de nuestras posibilidades.

Referencias bibliográficas

ARENDT, HANNAH, *Eichmann en Jerusalén*, España, Debolsillo, 2011.

ARENDT, HANNAH, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

ARENDT, HANNAH, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹²⁴ Citado por Richard Bernstein en “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?, Del mal radical a la banalidad del mal”, en BIRULÉS F. (comp.), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar* Barcelona, Gedisa, 2000.

ARENDRT, HANNAH, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

BOTERO, ADOLGO JERÓNIMO - GRANOBLES, YULIANA LEAL, “El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt” en *Universitas Philosophica* 60, año 30, Bogotá, 2013.

GONZALEZ SANTOS, ANDRÉS EDUARDO, “Hannah Arendt, el pensamiento y el mal” en *Folios de Humanidades y Pedagogía*, julio-diciembre, 2016, p. 31, disponible en internet en

<http://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/FHP/article/download/6655/5446/> (consulta febrero 2019).

MARRADES, JULIÁN, “La radicalidad del mal banal” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 35, 2002, pp. 79-103.

MARITAIN JACQUES, “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal” en *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, pp. 201-224.

MARITAIN, JACQUES, *...Y Dios permite el mal*, Madrid, Guadarrama, 1967.

STANGNETH, BETTINA, *Adolf Eichmann: historia de un asesino de masas*, Buenos Aires, Edhasa, 2014.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia

Murcia – España

lvburgoa@um.es

La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana

Recibido: 13/10/2019 - Aceptado: 30/10/2019

Resumen: La distinción neta, no solo gradual, sino específica, entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual es un tema que ha sido discutido desde antiguo. Por mi parte, sostengo la diferencia específica de tales funciones, excluyendo, sin embargo, el dualismo antropológico substancial de mente-cuerpo.

Por otro lado, se viene discutiendo también sobre cuál es el carácter radical o distintivo básico de las funciones intelectivas superiores: en este trabajo sostenemos, después de enfrentar varias opiniones, que se encuentra en la capacidad de ejercicio de la abstracción formal, como consecución evolutiva de la mente humana y liberación siquiera parcial de la materia y de la sensibilidad.

Palabras clave: Abstracción formal – inteligencia

The abstractive function as a basic hallmark of human intelligence

Abstract: The clear, not only gradual but specific distinction between sensitive knowledge and intellectual knowledge, is a

topic that has been discussed since ancient times. For my part, I hold the specific difference of such functions, excluding, however, the substantial anthropological dualism of mind-body.

On the other hand, the basic radical or distinctive character of higher intellectual functions is also being discussed: in this paper we argue, after facing various opinions, that it is found in the ability to exercise formal abstraction, as an evolutionary achievement of the human mind and even partial liberation of matter and sensitivity.

Keywords: Formal Abstraction - Intelligence

Introducción: el problema

Mucho se ha discutido acerca de lo distintivo de la inteligencia humana. Partimos en todo caso de que nos hallamos en el “mundo de la conciencia”; esto es, en el ámbito de aquellos seres, los seres vivos, que además de la vida poseen conciencia o conocimiento de otros seres. No vamos a entrar ahora en discutir acerca de la esencia de la conciencia; y solamente partimos o aceptamos que esta solamente se muestra en los seres vivientes dotados de un sistema adaptado a la percepción del mundo circundante, sea por medio de algún tipo de reproducción o de imagen o de copia o como sea, de los objetos circundantes. Esta dotación, que sin duda aparece como un efecto de la tendencia evolutiva adaptativa suele estar constituida por unos órganos “sensores” o preceptores, por un sistema neuronal y por un centro cerebral que recoge toda la información, la codifica y la interpreta para beneficio del sujeto consciente. Dejando de lado el tema de si las plantas tienen o no algún tipo de conciencia (al parecer, no lo tendrían, ya que no muestran poseer la dotación neuronal requerida), nos quedamos con los modos de conciencia que aparecen en los animales y en el hombre.

Sin duda, casi todo el mundo reconoce que existe alguna diferencia entre los conocimientos del hombre y los de los demás animales. No hablamos de las “habilidades” innatas o de reflejos más o menos condicionados, que hay en unos y otros, pues no siempre son temas conscientes. Hablamos de diferencias en cuanto a la actividad cognoscitiva consciente. Y ello implicaría determinar los caracteres propios o distintivos o diferenciadores: esto es, los que definen y diferencian la conciencia (o modo de conocimiento del hombre) respecto de las demás especies animales.

Conocimientos comunes

Igualmente se admite comúnmente que hombres y animales poseen un tipo de conocimiento, que podría decirse común, el conocimiento de los sentidos o conciencia sensible, con una organización muy similar en unos y otros: órganos externos de percepción (sentidos externos), órganos internos y centros cerebrales (imaginación, memoria, discernimiento, capacidad comparativa y asociativa, etc....). Puede haber algunas diferencias en cuanto a la calidad y extensión de estas percepciones sensoriales, según las diferentes especies animales: así p.e. algunos perciben los rayos infrarrojos y otros no; algunos poseen una especie de radar (los murciélagos) y otros no; unos poseen una visión muy penetrante y precisa, otros menor, etc., etc. Sobre esto, hablando en general, no hay discusiones; sino solamente para determinar científicamente, mejor o peor dichas diferencias. Pero todo ello se encuentra en el plano o ámbito de lo que denominamos “conciencia o conocimiento sensible.

Mas en el hombre se encuentran otros tipos de conocimientos que difícilmente pueden atribuirse a los sentidos, incluso aunque se fundasen en lo sensible. Pero parecen escapar o sobrepasar el ámbito mismo de lo

meramente sensible. Y ello se advierte tanto en el plano de la conciencia cognoscitiva, como en su correlato, la conciencia afectiva o tendencial: deseos, aspiraciones (justicia, dignidad, amistad, etc.), creencias, capacidad de ironía, de captación estética, etc. que no pueden atribuirse ni se encuentran propiamente en los animales.

1. Conocimientos y funciones diferenciales

Para ver esto, tenemos que acudir a los actos diferentes, pues por los actos conocemos las facultades o potencias; y finalmente el sujeto básico de todo ello, que es el individuo humano subsistente.

Como ya indicaba Aristóteles¹, podemos atender a tres tipos de actos: sentir, entender y juzgar (o saber). Estos dos últimos se distinguen específica o cualitativamente del primero.

a) El *saber*, en cuanto significa no solo conocer algo, sino también *conocer el porqué*, tanto en lo práctico, como sobre todo en lo teórico, es claramente una operación intelectual, que no se encuentra a nivel sensible. El mismo *preguntar* el “porqué de algo” es como un ir más allá de lo que está presente (que no requiere preguntar) y que es lo que únicamente captan los sentidos. El buscar la respuesta y el encontrarla es justamente la tarea propia de las ciencias, en cuanto conocimientos garantizados sobre lo que no está a la vista, sobre lo oculto, lo no evidente de modo intuitivo, etc. Y ello se da únicamente a nivel de lo intelectual; aunque su comienzo fuera lo sensible y empírico.

¹ Cf. *Sobre el alma*, III, c. e (427a16ss); Ib. c. 4 (429a25). Dejando de lado las diversas interpretaciones del texto, un tanto oscuro, referente a la fantasía, lo referente a su opinión en cuanto a distinguir lo intelectual de lo sensible, parece bastante claro. Cf. los comentarios tomasianos: *In de anima*, III, lec. 4, nn. 624-631; lec. 7, nn. 684-688.

b) El *entender*, en este contexto, parece significar comprender lo universal, lo puramente posible, lo común o específico. Otra función que no se encuentra en ningún sentido. Los sentidos captan lo concreto singular, lo aquí y ahora. La misma comparación de dos singulares no puede hacerse manteniendo presente lo particular de cada uno de ellos. Es preciso dejar de lado (prescindir) de lo que es propio de lo individual como tal y remontarse a lo específico, lo genérico, en lo cual convienen los individuos.

Lo anterior quizás explique también otra diferencia: que los sentidos aparecen claramente como facultades diversas, con órganos y localizaciones cerebrales distintos. En cambio, la inteligencia aparece como unificada. Aunque distinguimos las diversas funciones y hasta la diversidad de inteligencia en los diversos individuos, con todo, el entender tiene un objeto más universal y unificador, ya que comprende en su unidad toda la variedad múltiple de los objetos sensibles.

c) Otra diferencia vendría dada por el *carácter puramente pasivo de la sensación* y los aspectos activos de la inteligencia. El sentido, en efecto, es meramente receptor pasivo de las impresiones o estímulos sensibles, que son físicamente cualidades energéticas de los objetos materiales (vibratorias, electromagnéticas, químicas, etc.). Esta recepción no cambia las impresiones debido a la consabida plasticidad del sistema neuronal que constituye los órganos sensibles. En cambio, en el plano intelectual, sin descartar el aspecto receptivo o pasivo en sentido amplio², encontramos una serie de actitudes “activas” (valga la redundancia), como el abstraer, el analizar, el codificar, el clasificar, el ordenar,

² Véase cómo Tomás de Aquino plantea y responde a la cuestión acerca de la pasividad del entendimiento: cf. *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 2c.; ver también *In de anima*, III, lec. 7, n. 687.

el juzgar, el razonar, el calcular, etc., etc. No se trata ya solo de una diferencia de grado, (como p.e., entre observar un poco y observar algo atentamente), sino de especie (como entre un simple ver pasivamente algo y un analizarlo, codificarlo, calcularlo, etc.)

d) La anterior diferencia, entre pasividad de los sentidos y actividad del intelecto viene dada en algo más radical, que es otro diferencial: el uso de *órganos específicos*, como instrumentos (que no causas) de la sensación (los órganos de los sentidos externos: ojos, oídos, gusto, tacto, olfato); y el no uso de órganos o localizaciones *determinadas* para las funciones intelectuales.

Para Aristóteles y Tomás de Aquino esta diferencia vendría demostrada como *a priori*: una facultad que es capaz de aprehender lo universal (el intelecto) es preciso que no tenga en su función determinación alguna particular: pues de lo contrario, esa función quedaría determinada (de-terminar = terminar, limitar) a lo particular y no podría captar lo universal. Ahora bien, las estructuras que tienen en sí alguna composición con lo material, como el uso de instrumentos u órganos físicos (órganos de los sentidos) se hallan por ello determinadas a captar solo lo material concreto y singular, lo que está presente, aquí y ahora. Mas si el entendimiento es capaz de captar o formar en sí conceptos universales, ello indicaría que no ha de usar de órgano sensible alguno determinante o singularizante. En su jerga se dice que la mente o intelecto es algo “*separado* de la materia”, que no usa de órgano corpóreo alguno³.

³ Aristóteles dice: χωριστός. Mucho se ha discutido acerca de la auténtica interpretación de este texto aristotélico. En el contexto se trata claramente de la contraposición entre la pasividad de los sentidos y la no pasividad del intelecto; aquella se basa justamente en algo que hoy llamamos “umbrales” de los sentidos, que no puede aumentarse la intensidad del estímulo indefinidamente, como hemos dicho. Ello

Actualmente conocemos mucho mejor las localizaciones cerebrales, como centros de los diversos sentidos externos (aparte del órgano externo). Experimentos de TC (tomografía computarizada) parecen indicar que, incluso en el pensamiento abstracto se activan algunas partes del cerebro. Mas los mapas cerebrales de última generación nos indican también que no hay ningún centro absolutamente único y totalmente determinado, ya que las neuronas portadoras de las sensaciones se extienden mediante sus axones a múltiples regiones del cerebro para establecer sinapsis diversas y complejas. Por tanto, podríamos afirmar, incluso a base de las actuales investigaciones de la neurociencia, que órganos concretos y determinados corporales solamente se hallan para las sensaciones (y son los conocidos órganos de los sentidos). Mas el intelecto, aunque trabaje con la base física del cerebro (esto era admitido ya por los aristotélicos, que enseñan cómo el

frente a la “impasividad” del intelecto, donde la mayor intensidad de la representación no impide la intelección del objeto, sino que la acrecienta. Y ello se debe a que el sentido usa de un órgano corpóreo, mientras que el intelecto está “separado”. ¿Qué quiere decir “separado”, que es un espíritu puro o simplemente “independiente de lo material físico”, inmaterial? Esto último parece que es lo más probable dentro del contexto sistemático aristotélico: el intelecto es “inmaterial” por cuanto no usa un órgano material determinado en sus funciones. Mas no absolutamente espiritual, ya que no hay concepto alguno en que no se implique la materia, al menos negativamente: es lo *inmaterial*, en el sentido de “lo no necesariamente material”, como sucede con los conceptos metafísicos, según el mismo Tomás de Aquino: “*Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune*” (*In Metaph.* Prologus); que es lo que se denomina “separación negativa de la materia”; *cf.* también y más claramente: *In Boeth. De Trinit.* q. 5, a. 4, ad 5m et 6m.

intelecto depende de las representaciones sensibles – phantasmata – para llevar a cabo la abstracción) con todo, puede decirse “independiente” (o “separado” relativamente) de un órgano concreto y determinado del cortex cerebral, ya que más bien recibe los materiales (los “phantasmata”) desde múltiples sentidos y prácticamente desde cualquier región del cerebro. Es, pues, esta otra importante diferencia entre sentidos y entendimiento.

e) Y no terminan las diferencias en lo anterior. Otra diferencia bastante clara (ya insinuada también por Aristóteles)⁴ la encontramos en el hecho de que *el sentido no es propiamente verdadero*, pues no es reflexivo y por ello no conoce su proporción o adecuación a los objetos. Pero tampoco falso respecto de sus objetos propios, ya que, o bien capta su objeto propio (y entonces será verdadero de *facto*); o bien no lo percibe; y entonces simplemente lo ignora, lo desconoce, mas no yerra, ya que no hace enunciados, afirmaciones y negaciones. Por el contrario, nuestro intelecto formula enunciados y juicios, en los cuales puede acertar y equivocarse (como vemos por experiencia), ya que tales enunciados pueden ser conformes o no con la realidad.

f) Pero hay todavía otras diferencias en cuanto a los objetos de cada una de estas facultades, el sentido y el entendimiento. Y no solo porque el primero tiene un objeto singular, mientras que *el intelecto parece que puede extenderse a lo universal o infinito*⁵

En efecto, nuestro entendimiento es capaz de conocer y trabajar con las *negaciones*, con lo que no es o no es todavía (conocimiento negativo: p.e. números negativos...); y también con lo simbólico, con lo metafórico, esto es, con lo

⁴ Cf. ARISTOTELES: *De anima*, III, c. 3 (427b7ss); cf. T. De Aquino: *In de anima*, III, lec. 4, nn. 629-631; *De Verit.* q. 1, a. 9c.

⁵ Cf. Thomas Aq.: *Sth.* I, q. 86, a. 2

que tiene alguna semejanza proporcional con otras cosas. El sentido, en cambio, no capta la metáfora, ni es capaz de poesía ni de artes estéticas, de comprensión de la armonía, que implica captar los sonidos en tonos proporcionales de escalas, etc. Finalmente, nuestra mente es capaz de entender lo irónico, la ironía como una forma culta de comprensión y de comunicación. Ningún sentido es capaz de comprender lo que no aparece o parece incluso contrario al estímulo sensible propio. Así la negación de un color no es al mismo tiempo y simultáneamente otro color, sino la invidencia de color y del objeto correspondiente. La visión del color negro, o es invidencia de objeto o es visión de un color determinado, que llamamos “negro”, pero no es, *a la vez*, visión de un color opuesto, como sucede en las expresiones irónicas y metafóricas.

En consecuencia, parece innegable que hay un diferenciador efectivo, de carácter no solo gradual o de intensidad, sino de tipo específico, que diversifica en facultades específicamente distintas a los sentidos y al entendimiento. Esto lo podríamos ver en un esquema o gráfico (sin olvidar que es obra de la inteligencia y no del sentido, aunque se diga “*conspectus*” o visión de conjunto):

Funciones	Potencias	
	Entendimiento	Sentidos
a)	Conoce el <i>porqué</i> , sabe, juzga, valora	Solo conoce el qué o el cómo, no sabe <i>por qué</i> ...
b)	Conoce lo universal, lo abstracto; unifica los datos múltiples.	Solo conoce lo singular, lo <i>aquí</i> y <i>ahora</i> , lo presente, lo múltiple y diverso, <i>ut sic</i> .
c)	Receptividad activa: abstrae, analiza, clasifica, juzga, calcula, razona	Recepción pasiva de los estímulos (energías sensibles), que lo activan.
d)	Carece de un órgano específico y determinado: usa todo el cerebro.	Posee órganos físicos externos y localizaciones cerebrales

e)	Conoce y expresa la verdad y la falsedad, pudiendo equivocarse al juzgar	determinadas, (Broca, etc.) No juzga ni conoce la verdad como tal; solo aprehende o no aprehende su objeto; mas no yerra sobre su objeto <i>propio</i> .
f)	Su objeto extensible es la Verdad y el Ser en general, sin limitación.	Su objeto está limitado a lo material sensible. Incluso en cuanto a los objetos accidentales
g)	Puede captar el no-ser, conoce y trabaja con la negación (lógica, números negativos...); conoce el símbolo, las semejanzas proporcionales metafóricas, entiende la ironía...	Solo capta el ser positivo y presente; no capta las relaciones de proporción de modo universal, ni lo metafórico, ni la ironía (es incapaz de arte consciente, sus construcciones se deben a programas fijos e inconscientes, innatos)

2. Diferencias no solamente de grado

A pesar de estas diferencias manifiestas, hay quienes piensan que no hay diferencia alguna fundamental entre el conocimiento humano y el de los animales; a lo sumo sería de grado o de intensidad o claridad, etc. pero no esencial. En realidad, no lo dicen por demostración empírica (ya que la experiencia apunta a las notables diferencias). Lo hacen más por prejuicios filosóficos *a priori*: el materialismo integral, según el cual el hombre no es más que cualquier animal, una especie más, un “mono desnudo” ...

No nos detenemos a discutir con ellos, ya que sus razones son ficticias y apriorísticas, no científicas. Solo diremos que las diferencias únicamente de grado no explican diferencias en cuanto al modo de captar los objetos y ciertos objetos. Además de que, como se ha demostrado hasta la saciedad, los animales pueden llegar a aprender ciertas

habilidades cognoscitivas (contar, distinguir, correlacionar o comparar, etc.), pero en grado muy ínfimo, incluso por debajo de los niños humanos en sus primeros pasos... Hay, incluso, algunos animales que demuestran especiales dotes de “inteligencia”, como los delfines, los perros, los caballos, las aves, etc., etc. y que pueden aprender ciertas actividades ulteriores por ejercicio, etc. Mas se advierte que todo ello se halla en un plano de lo concreto y singular, aquí y ahora y generalmente en relación con necesidades vitales elementales (alimentación, reproducción, juego, defensa...). Ciertas actividades, como previsión del futuro se dan en algunos animales, mas no como “previsión consciente”, sino solamente como reflejo o como instinto fijo de comportamiento: por tanto, no modificables conscientemente ni siquiera conscientes propiamente, sino instintivas.

Mirando atentamente, advertimos que la diferencia de grado en este caso sería como diferencia de intensidad o de viveza: la inteligencia o las ideas no serían, según esto (y en ello se basaba Hume...) más que sensaciones más vívidas, más intensas, etc. Esto tropieza con tres objeciones, que lo anulan.

Primero, hay sensaciones que son mucho más vívidas, que nos impresionan más, que aparecen con más claridad y determinación, que las ideas correspondientes. Esto sucede, no algunas veces, sino muchas, quizás las más. Las impresiones sensibles son más vívidas que las ideas casi siempre. Por tanto, las ideas no añaden “viveza” a las sensaciones en la mayoría de los casos; y, por lo mismo, esta razón no explica las diferencias.

Segundo, es bastante claro que la idea de “árbol” así en general no se parece nada a la imagen sensible de un árbol en particular, que es lo que captan los sentidos. En realidad, ni siquiera el esquema imaginario de un árbol o de un hombre o de una máquina se parecen a la imagen visual de los mismos objetos. En el esquema falta ya la materia y las

condiciones concretas del objeto sensible. Cuanto más, si se trata, no de simples esquemas, sino de ideas en sentido estricto: la idea de árbol o de “naturaleza viviente arbórea” no es ni igual ni semejante siquiera a la imagen de un árbol concreto.

Tercero, si el grado significa aumento de intensidad en la sensación, es sabido desde antiguo que las intensidades de las sensaciones no se pueden aumentar indefinidamente: se tropieza con el límite, hoy bien conocido por todos los psicólogos, de los umbrales de cada sentido⁶. Estos umbrales significan, ni más ni menos, que una sensación, (p.e. de la visión o de la luz o del sonido) se puede aumentar un poco, mas no indefinidamente, ya que a partir de un cierto punto de intensidad (el umbral propio, absoluto) lo que sucede no es que haya mejor sensación, sino que no hay ninguna. Y ello, tanto por debajo de los umbrales inferiores (los infrarrojos, los infrasonidos), como de los superiores (ultrasonidos, rayos ultravioleta, etc.). Si se intensifica el estímulo por encima del umbral propio y proporcional, lo que sucede no es mejor sensación, sino la destrucción del órgano correspondiente; como cuando miramos directamente al sol, se quema nuestra retina ocular... Por tanto, si se “intensifica” una sensación, el resultado es o la no sensación o el paso a otro tipo de representación específicamente distinta, como es la idea.

No se trata en modo alguno de una diferencia de grado; sino de una diferencia cualitativa y específica. Ni más ni menos que en la evolución biológica transespecífica: si esta toca a la naturaleza o estructura esencial de una especie viviente, el cambio o mutación no es un mero cambio de

⁶ Los aristotélicos lo significan mediante una ley general del conocimiento: la necesaria proporción entre objeto conocido y facultad cognoscitiva.

grado o accidental, sino la aparición de una nueva especie en el mundo.

Los diferenciales característicos o distintivos. Discusión de algunas opiniones

Se plantea entonces el problema de cuáles, entre los indicados antes, son los caracteres diferenciales entre lo intelectual y lo sensible, entre la inteligencia y los sentidos. O si es uno de ellos, cuál habría que señalar. Y, como es sabido, también respecto de esto se han dado múltiples respuestas. Veamos algunas:

-“La inteligencia es *la capacidad de resolver problemas*”. Parece correcto y hasta sugestivo. Mas también el sentido es capaz de resolver problemas, p.e. los del ave para volar o para cazar, etc. Sería una descripción muy vaga e inexacta. Además, parece que se reduce a la inteligencia práctica; cuando la teórica es mucho más distintiva. Mientras no se diga a qué tipo de problemas nos referimos, tal descripción es, cuando menos, confusa y genérica.

-“Es la *capacidad de intuición*, de captación de lo concreto”. Esta definición olvida que también los sentidos y con tanta más eficacia, son “intuitivos”, esto es, captan lo que captan de modo inmediato, como por “visión” o “contacto” inmediato, etc.

-Es la *capacidad de “razonar”*. Otra descripción igualmente sugestiva, pues al hombre se le definía clásicamente como “animal racional”. Pero debemos decir que hay un “razonamiento sensible”, que los aristotélicos atribuyen a una facultad sensible llamada “*ratio particularis*” o cogitativa; y que de hecho la utilizamos a cada paso para inferencias o razonamientos concretos, particulares, como cuando deliberamos sobre un problema concreto o aconsejamos a otros, etc.

Por otra parte, la capacidad de razonamiento presupone la función abstractiva⁷. Sin esta sería imposible confrontar o comparar los juicios para deducir una nueva conclusión: la conclusión, con resultado afirmativo o negativo, requiere la aprehensión de un término de mediación (término medio), que ha de ser universal, abstracto y según la forma.

-Entonces, otros dirían que se trata de la “*capacidad de cálculo lógico-matemático*” (algorítmico); que, efectivamente, no advertimos que lo ejerciten los animales; y nosotros mismos advertimos que, cuando calculamos o razonamos con lógica, en ello no interviene ningún sentido externo (que solo capta lo presente y dentro de cierta distancia); y ni siquiera algún sentido interno, como la memoria o la imaginativa. La memoria no razona propiamente, sino simplemente evoca o trae a la conciencia actual el recuerdo de algo pasado, concreto y singular. La imaginación tampoco calcula ni razona, sino simplemente representa la imagen de cosas concretas o combinaciones de estas, pero no va más allá. Por tanto, este carácter puede considerarse como diferenciador cualitativo entre la inteligencia.

Ahora bien, lo mismo podríamos decir, p.e. afirmando que lo diferencial es “la capacidad (de la inteligencia) para formar juicios valorativos sobre las cosas”; o para captar lo simbólico, la metáfora, el pensamiento irónico, etc. o la capacidad de análisis, de síntesis, de abstracción, etc. Se trataría de funciones diversas, que efectivamente corresponden a la inteligencia y no pueden realizarse por sentido alguno, aparte de un modo muy deficiente, en lo concreto o singular, etc. Así, la “capacidad de formar juicios valorativos” se halla también en el sentido

⁷ Cf. Thomas Aq.: *Sth.* I, q. 85, a. 5c, ad 3m.

indicado de la cogitativa, llamada también “estimativa”, cuando juzgamos y decidimos acerca de situaciones, problemas o necesidades concretas.

-Otros dirían, p.e., que lo característico de la función intelectual es su *capacidad para construir sistemas lógicos, científicos o filosóficos*; o llevar a cabo grandes proyectos de investigación, p.e. en geometría multidimensional o en álgebra superior, en lógica polivalente o en el cálculo probabilístico de múltiples variables compuestas, etc. etc. Mas todo ello presupone, sin duda, una capacidad más radical y anterior, que denominamos función o capacidad de abstracción. La construcción de un sistema matemático deductivo, como p.e. el que presenta Hilbert⁸, es, sin duda, la expresión de una gran capacidad abstractiva.

-Un carácter muy propio y distintivo de lo intelectual es *la capacidad reflexiva*, como ya señalaron los antiguos. Nuestra mente (no nuestros sentidos) es capaz de volver sobre sus propios actos, de juzgarlos, de analizarlos, de criticarlos y corregirlos, etc. No se trata de simple introspección, de “mirar hacia dentro de nosotros mismos”, sino ulteriormente, de analizar y criticar nuestros actos tanto internos como externos. Y que ello sea distintivo de la inteligencia parece innegable. Así, p.e. nuestra capacidad de ver o de oír no son reflexivas por sí mismas: reflexionamos sobre lo que vemos u oímos; mas no por medio de la vista o del oído...” Oír que oímos o cómo oímos” no es oír algo, un sonido, sino “pensar” sobre la sensación auditiva anterior. El oído no se oye a sí mismo, como tampoco el ojo se ve a sí mismo. Impropiamente lo hacen solo en la reflexión del rayo de luz (espejos) o en el eco del sonido... Pero, eso no es propiamente reflexión sobre el acto anterior, sino repetición

⁸ HILBERT, D., BERNAYS, P.: *Grundlagen der Mathematik* (Berlin, 1934-1939; 2 ed. Michigan, 1944)

del acto en un acto nuevo y en un momento nuevo. No es el mismo acto, como objeto de la reflexión, en sentido propio. Esta función reflexiva es, pues, propia y característica de la mente intelectual⁹.

La pregunta ahora es: ¿cuál de estas funciones u operaciones es la diferencial, estrictamente hablando, la más propia y definitoria de la función intelectual, por oposición a las funciones de los sentidos? Si todas ellas son, como hemos indicado, características del entendimiento humano, habría que ponerlas a todas como diferencias cualitativas, un tanto desordenadamente, un tanto anárquicamente, sin orden ni sistema alguno... En otras palabras, ¿podríamos señalar un carácter propio, en el que se unifican y que es como la base de todas esas funciones diversas del entendimiento?

La capacidad de abstracción formal como diferencial básico de lo intelectual frente a lo meramente sensible

Creo que sí existe un carácter distintivo y diferencial, que sería como más primario y como la base o condición de todas esas diversas funciones características del entendimiento, frente al sentido. Adelantando la tesis, digo que *es la capacidad de abstracción formal*.

Esto, ante todo, no es nada nuevo en el campo filosófico; si bien, tampoco conozco estudios que lo justifiquen adecuadamente.

⁹ Sobre las diferentes formas de conocimiento reflexivo hemos tratado más ampliamente en otro estudio: VICENTE BURGOA, L.: “Conocimiento reflexivo y neurociencias”, en *Estudios Filosóficos*, 2013(62)239-270.

Por otro lado, parece requerir alguna explicación previa acerca de la actividad abstractiva y de sus tipos o modos.

Luego, requiere una argumentación convincente, de manera que no sea una opinión más.

Y finalmente, requiere responder a algunas posibles objeciones o dificultades, que pueden plantearse, ya desde posiciones históricas, ya desde la temática misma o su problemática.

a) Desde la historia, es bien sabido que la distinción entre sentidos e inteligencia se halla perfectamente delineada en Platón y sus seguidores; así como en los continuadores del dualismo psicofísico moderno, como Descartes y los siguientes pensadores racionalistas e idealistas. La dificultad de esta posición es que la diferencia no se encuentra justificada científicamente desde el análisis real del hombre, sino asumida o como conclusión lógica de ese dualismo psicofísico. En efecto, si partimos de que en el hombre hay dos entidades o sustancias enteramente diferenciadas e independientes (incluso con funciones paralelas sincronizadas, como pensaba Leibniz), que se denominan materia y espíritu o cuerpo y alma, etc. (dando al “y” el sentido de suma o adición o conjunción extrínseca, accidental entre ambos) entonces se desprende la conclusión de que las potencias o funciones de una y otra parte han de ser completamente diferentes.

Pero esta conclusión tropieza, lo mismo que otras sistematizaciones idealistas basadas en ella, tropieza con la gratuidad o incluso falsedad clara de ese dualismo psicofísico. Hoy día parece que tal concepción dualista aparece como inaceptable, sencillamente por recurrencia a la experiencia íntima, que nos indica la estrecha relación y dependencia o unidad fundamental del sujeto humano individual. El ser humano no es un cuerpo *más* un alma. Es una sustancia individual y subsistente, con funciones

múltiples y diferenciadas; no solo entre sensaciones e ideas, o entre las mismas sensaciones, entre la vida teórica y la práctica, o entre conocimientos y tendencias, etc. La variedad de actos y funciones, incluso siendo específica, aparece como afincada en un mismo y único sujeto individual: el mismo a través del tiempo, de los cambios y de las circunstancias, el “yo” único y personal.

Por tanto, hay que encontrar otro camino, que nos permita ver la diferencia, pero sin separación, la distinción de funciones, dentro de la unidad esencial del individuo. Es el camino emprendido, como es sabido, primeramente, por Aristóteles, frente al platonismo; y luego por los muchos seguidores del maestro de Estagira, al ver cómo sus bases sistemáticas, van confirmándose y tienen vigencia incluso en la actualidad. Ya hemos hecho alusión con anterioridad a este camino.

En adelante no pretendemos otra cosa que desarrollar los presupuestos implícitos y sistemáticos; pero todo ello a la luz de lo que la experiencia y la reflexión nos vayan indicando. En consecuencia, nuestro punto de partida o *tesis básica es la de la unidad substancial o esencial del ser humano individual*. Mas ello, sin prejuizar las diferencias funcionales emergentes o sin caer en el extremo opuesto de unidad material, en la que todo se reduce a lo sensible. El materialismo integral es igualmente un prejuicio filosófico¹⁰;

¹⁰ Aparte de todo, estaría el hecho de que un pretendido “materialismo absoluto”, según el cual todo es materia y *solamente* materia, debe comenzar por definir claramente lo que entiende por “materia”. Pues tanto si se la reduce a extensión o cantidad (como parece que la entienden algunos), o como el principio pasivo del mundo físico, que deja de lado (y, por tanto, elimina) las formas o estructuras, así como la potencia activa de los seres físicos, entonces apenas se puede explicar nada, ni entender nada, ni el movimiento o cambio, que requiere energía, ni el hecho de la formación, ni las

y es un presupuesto, no solo gratuito, sino en contra de las evidencias más elementales, ya antes apuntadas; y que son lo que nos lleva a plantearnos la cuestión actual de la diferenciación.

b) Nota sobre la abstracción formal. Antes de proseguir, debemos precisar, siquiera someramente, lo que debemos entender por “abstracción” y actividad abstractiva, y por “abstracción de las formas o formal”. Desgraciadamente ha sido un tema en gran parte ignorado y en parte incluso malentendido por la mayoría de los filósofos; sin excluir a muchos aristotélicos. No entramos ahora en esta historia, que como se sabe se remonta Tomás

diferencias de nada. Y si se entiende que todo es materia, pero incluyendo en dicho concepto de “materia” tanto las formas o estructuras, como las potencias y energía dinámicas, entonces ya no es un materialismo coherente ni integral. Debería, además, justificar que ni existe ni es posible otro tipo de formas o energías que las de este mundo físico, para poder afirmar con algún fundamento que “solo hay materia”. Otra cosa es que lo que conocemos nosotros primeramente y en gran parte sea justamente lo que pertenece al universo físico-material. Pero justamente la razón humana puede llegar, emerge, de lo puramente material. La mente humana es ya en sí una estructura y una energía que, aunque se halla modelizando lo material, lo sobrepasa, emergiendo de ello y mostrando un proceso evolutivo, que es, en definitiva, un constante huir y liberarse de lo puramente material, una liberación respecto de las condiciones propias de lo material, un proceso hacia una creciente inmaterialidad. Remitimos, entre otros, a nuestro estudio: “La evolución biológica como proceso de liberación de la materia y acceso a las formas superiores de consciencia”, en *Stadium* 2010(50) pp.263-304. La misma ciencia física, en la que el materialismo ha pretendido apoyarse, y no digamos la Matemática pura, la ciencia de la cantidad, implican ya en su construcción y desarrollo progresivo esta liberación relativa de la mente respecto de lo material concreto o puramente físico. Su horizonte cognoscitivo, aunque se refiera a lo material, no es ya puramente material.

de Vío (Cayetano); pero que tiene un antecedente suficientemente claro en Tomás de Aquino¹¹

Un malentendido es creer que se trata de un proceso de vaciamiento de los contenidos de nuestro conocimiento intuitivo; con lo que, a mayor abstracción, solamente tendríamos mayor pobreza conceptual. Así p.e. si se dice que la metafísica es la ciencia más abstracta, bajo esta idea, sería también lógicamente la más pobre en contenidos, la más indeterminada... en lugar de ser la más fundamental, la base de todas las otras ciencias, etc. Esta metafísica era justamente la racionalista, la que arranca modernamente de Guillermo de Ockham y sigue su proceso por el racionalismo cartesiano; la única que Kant conoce y que critica con absoluta coherencia; aunque esto ya estaba hecho por otros, con más fundamento.

Este malentendido lleva p.e. a pensar que la abstracción consiste en dejar de lado lo singular, lo individual, en un proceso de generalización más o menos gratuita y arbitraria. Así la llamada “abstracción del universal respecto de lo particular” sería la única manera de abstracción que muchos conocen. Y dada su deficiencia y arbitrariedad, es lógico que no la aprecien, entendida de esta manera: como vaciamiento de la riqueza de lo concreto y singularidad que captan ya de alguna manera nuestros sentidos. Frente a esta idea falsa o al menos impropia de abstracción, está la evidencia de que tal “abstractio universalis” no es siquiera la forma más propia de abstracción: lo universal es más bien algo, que es aplicable a muchos particulares, es exactamente “lo *predicable* de muchos”. Por tanto, no está en la dirección de lo abstraíble,

¹¹ CAYETANUS: *In de ente et essentia*, q. 1. n. 5; TOMÁS habla de “abstractio formae a materia”: cf. *In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 3; *Sth.* q. 40, a. 3, etc. Remitimos también a nuestros estudios: “¿Abstracción formal o Separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, en *Est. Filosóficos*, 1999(48)211-256.

sino de lo predicable. Y presupone ciertamente la abstracción formal.

Se dirá entonces que el universal es “predicable de muchos”, porque es algo “abstraído de muchos” particulares. Lo cual es una verdad a medias. Es la idea del universal extensivo, como conjunto o como colección de muchos particulares. Para que fuera un universal, no extensivo, sino intensivo o cualitativo, significaría que es obtenido, no simplemente a base de eliminar los aspectos particulares. Así p.e. la idea de “hombre” o de “blanco” podemos tomarla como el conjunto o el concepto extensivo, que incluye en sí (potencialmente, como decían los escolásticos) a muchos particulares.

Pero hay otro modo de acceso, que es la vía intensiva o cualitativa: si yo me fijo en la cualidad o naturaleza del ser humano, *extraigo* de lo concreto individual esa cualidad, forma o estructura *abstracta*, que llamo “humanidad”; o bien, a partir de “esta pared blanca”, la idea de “blancura”; o de esta figura triangular, la “triangularidad”, o de este conjunto de dos elementos, la idea de “dualidad”, o de este agente, la idea de “causalidad”, etc., etc. Este es el camino de la abstracción cualitativa o intensiva; llamada también “formal”, ya que capta la “forma” o estructura o cualidad, que determina y se halla en lo individual.

Todo individuo, pertenece a una especie, en cuanto tiene una estructura o forma específica propia y distintiva. En “este pino”, aquí y ahora (*hic et nunc*), que se halla en este jardín, se da lo individual y también los caracteres formales: es *pino*, es *árbol*, es *planta*, es *viviente*... “pinacidad”, “arboreidad”, “carácter vegetal”, “vida o vitalidad”, etc. son “formas”, aspectos o estructuras, que son perfectamente comprensibles por la mente, dejando de lado (abstracción) lo que no es ello, aunque sea parte del sujeto concreto en que se halla; y es la parte formal o más característica. El individuo es como un “todo” (*totum*), que comprende tanto lo

individual, como lo específico o formal. Si digo “Juan” señalo un individuo, que tiene o implica: la naturaleza humana (la “humanidad”), así como las notas individualizantes (“este” individuo humano).

Es, pues, un proceso de *abstracción formal pura*, que realizamos de modo habitual; que expresamos lingüísticamente mediante los *nombres abstractos puros*, tales como en los ejemplos anteriores, que se hallan en todos los lenguajes evolucionados.

Este tipo de abstractos no necesitan absolutamente multiplicidad de individuos; aunque normalmente nosotros llevemos a cabo esta abstracción, después de haber contemplado y comparado a varios individuos de esta o de diversas especies. Mas por ello mismo, porque se ha prescindido de los caracteres individuantes de lo concreto singular, tales conceptos no son ni universales ni particulares: “blancura” o “sabiduría” no son conceptos universales (todavía), pero tampoco son particulares; son simplemente “abstractos puros” o “formales”.

Ahora bien, al referirse o captar intuitivamente (aunque sea después de varios análisis de lo concreto) al captar o seleccionar (esta abstracción es una forma de *selección* mental) alguna cualidad, tipo de comportamiento, estructura o aspecto determinante de algo concreto, se convierten en *fundamento* o base de conceptos comunes o universales. Así la “sabiduría” es lo característico, lo formal y típico de aquel que llamamos “sabio”; sea en singular, sea en general; y la “humanidad” es la naturaleza del “hombre”; la “blancura” es la forma o cualidad de “lo blanco”. En este caso, ya no se trata de un universal arbitrario, sino basado en un carácter común, comunicable o diversificable en muchos;

incluso aunque no existiera actualmente más que uno en todo el universo¹².

c) Nos queda por examinar ahora cómo este tipo de abstracción formal es el propio y el normal de la inteligencia humana, para la construcción, no solo del saber científico, sino incluso para operaciones elementales de cálculo práctico.

El que va al mercado a comprar un producto cualquiera, para saber si le conviene o no (aspecto práctico) ha de conocer cuánto le cuesta. Y para ello ha de hacer una simple operación de multiplicar el precio por la cantidad del producto. Lo hacemos a cada paso. Pero en ello y para poder hacer el cálculo, tengo que haber hecho previamente (me dé cuenta o no de ello) una doble abstracción formal: la del producto concreto (*esto* aquí y ahora) la del número o cantidad del producto (abstracción formal matemática) y la del precio o cantidad de dinero (abstracción igualmente matemática: la de las *unidades* dinerarias, pesetas, euros, dólares...). Solamente así puedo hacer el cálculo mental. Si mi mente no pudiera “liberarse” de lo circunstancial y concreto: que se trata de “*este* producto, *estas* manzanas”, o de “*este* peso en esta balanza, *estos* kilos” y de “*esta* cantidad de *unidades* monetarias”, etc. y saber que la operación sería la misma “formalmente” aunque se tratase de otro producto o de otra cantidad, en otro lugar o tiempo, etc., entonces me sería imposible hacer cálculo alguno. Así debían ser las operaciones del mercado del hombre primitivo: era un mercado de mero canje de una cosa por otra, sin dinero, sin necesidad de cálculo alguno y quizás sin posibilidad de

¹² En otro lugar hemos estudiado la justificación del proceso inductivo, propio de las ciencias naturales, justamente como basado en esta manera de abstracción formal: *cf.* "La abstracción formal y la validación del razonamiento inductivo", en *Sapientia* 62 (2007) 129-178.

hacerlo, o con mucha dificultad...Lo mismo que debe suceder en las mentes animales, no liberadas de lo singular material...

Pero resulta que, no solamente en estas operaciones sencillas de cada día, sino que en general, no podríamos, p.e. sumar matemáticamente casas y árboles o estrellas y flores, ni cualesquiera cantidades concretas (números concretos) para obtener una suma homogénea: p.e. cuatro casas y cinco árboles son... nueve objetos *visibles*... Debo abstraer de lo concreto y quedarme con una cualidad común. Y si queremos hacer operaciones algebraicas, tenemos que prescindir incluso de cantidades determinadas (números) y atender solamente a las relaciones. Ni puedo hacer un estudio geométrico del espacio triangular o de otro, si atiendo p.e. al triángulo concreto, que tengo pintado en la pizarra para afirmar p.e. que sus ángulos internos equivalen a dos ángulos rectos. Para entenderlo como algo necesario, debo atender más bien a la idea abstracta de las propiedades de la “triangularidad”. Y así en lo sucesivo en la especulación matemática pura, que parte de casos tan simples como los ejemplos anteriores.

Y si vamos al campo del conocimiento físico o de las ciencias naturales, nos encontramos que, aunque tengan su punto de partida en los experimentos de lo singular (empiría, experimentación), enseguida deben tratar de analizar, comparar, codificar, clasificar, etc, los resultados de los experimentos para tratar de descubrir el principio, ley o cualidad que rige en un campo determinado, lo específico, lo característico y constante (por encima de lo circunstancial y singular); y ello para poder establecer alguna conclusión científica, que expresa ya la cualidad o ley común, o bien la teoría abstracta. Incluso, antes de comenzar, si como es lo más común, debo formular alguna hipótesis previa, explicativa de algún fenómeno físico o biológico, que me sirva de orientación, tal hipótesis ha de ser ya algo abstracto,

una fórmula abstracta; que luego confirmaré o no confirmaré mediante el proceso experimental.

Por consiguiente, es claro que también en el campo de los conocimientos naturales o del mundo que nos rodea, cuando se quiere que tengan un valor científico, por mínimo que sea, o que no sean una mera opinión arbitraria o mera palabrería hueca, en todo ello debemos comenzar por ejercer esa actividad abstractiva formal. Las fórmulas meramente empíricas, que expresan algo singular concreto, no son todavía ciencia: son fórmulas protocolares, que, bien analizadas y codificadas, servirán para llegar a conclusiones universales, abstractas. Y éstas, solamente por ser abstractas y universales, serán, en un segundo momento, útiles para poder ser aplicadas a cualquier caso futuro particular, dentro del mismo género o especie o tipo de acontecimientos: tecnología, solución de problemas o de necesidades concretas, etc.

Lo dicho para el conocimiento del mundo físico, sirve, *servatis servandis*, para los conocimientos de tipo moral o jurídico. Baste pensar que en este campo utilizamos conceptos tan básicos y frecuentes, como “igualdad”, “justicia”, “governabilidad”, “ciudadanía”, “democracia”, “legalidad”, “mérito”, etc-, etc. Sin la comprensión de tales conceptos, sería imposible establecer leyes u ordenamientos de relaciones sociales; en una palabra, de estructurar convenientemente la convivencia social y política. Pero todos esos conceptos, son justamente conceptos abstractos...

Incluso cuando se trata de estudiar los conceptos o conocimientos que antes hemos llamado “reflexivos” en sentido estricto, esto es, como retorno de la mente sobre sus propios actos y sus caracteres (yo pienso, yo siento, yo escribo...) hemos de llevar a cabo un proceso de abstracción. Se entiende, no en el momento empírico en que reflexiono sobre un acto mío anterior, que eso es concreto y singular. Me refiero a cuando, a partir de esos actos concretos de

reflexión, intentamos construir un saber serio sobre el hombre (antropología reflexiva) o sobre los tipos de conocimiento y, sobre todo, sobre su valoración crítica. En este caso, aunque comencemos por nosotros mismos (autoanálisis, introyección, etc.), debemos tratar de descubrir las cualidades esenciales. P.e. si quiero ver cuándo mi razonamiento es lógicamente correcto o críticamente verdadero, si quiero establecer las reglas de corrección lógica o de verdad, tengo que prescindir de que tales leyes se cumplan o no en mis propios actos, en cuanto míos individualmente. Prescindo, pues, de lo concreto individual para centrarme en la estructura formal o en la propiedad característica de los actos.

Ya el sentir implica una elevación sobre lo sensible (los objetos o cualidades sensibles, que son la materia de las sensaciones: colores, olores, sabores, sonidos, etc.). Como también indicaba ya Aristóteles¹³, el sentir se hace ya con una cierta liberación respecto de la materia del objeto sentido: no metemos el árbol en nuestro ojo para verlo, sino que captamos solamente su figura visual, sin peso ni tamaño ni otras condiciones físicas; esto es, liberada la visión o imagen del árbol de gran parte de las condiciones materiales del objeto físico. Y nada digamos a nivel de la fantasía o sensibilidad interior: aquí es mayor la liberación, pues puede llegar incluso a una cierta abstracción, como se ve en lo que llamamos “esquemas”. Un niño (o un hombre de las cavernas) pintan p.e. un árbol a base de unos rasgos esquemáticos; y lo mismo hace el técnico a diseñar p.e. el funcionamiento de un motor de vapor o eléctrico, etc. o el arquitecto, al diseñar un monumento... Lo hacían ya los hombres de las cavernas, al pintar sus famosas figuras

¹³ *De anima*, II, c. 12; 424a18. Ver también el clarividente comentario tomasiano: *In De anima*, II, lec. 24, nn.551-554

abstractas de animales. La combinación de sonidos en las obras musicales, a base de organización casi matemática del sonido en sus diversos tonos o notas y del silencio y ambos con el tiempo, todo eso que es esencial en el arte musical es ya una elevación casi espiritual sobre los simples sonidos físicos o sus secuencias; y que no parece ser captado en su forma estética por los animales.

Ahora bien, esta liberación respecto de las condiciones materiales, que distingue ya la conciencia sensible de la no-conciencia o de la mera respuesta mecánica ante algo presente, que pudieran tener las plantas, esta liberación no es un negar algo del objeto físico real, sino es literalmente un “no considerar”, un “abstraer”, un “seleccionar” la forma de algo, prescindiendo (abstracción precisiva”) de algunas de esas condiciones materiales del objeto concreto y singular. Por ello se dice “abstracción de la materia”. Aquí “materia” significa solamente el soporte individual, el *sujeto* concreto (materia = a sujeto) de la forma o de la cualidad distintiva, etc.

Esto supuesto, aparece ya más claramente, por una parte, que todas las principales funciones intelectuales tienen como una base común, que es el carácter abstractivo con respecto a los contenidos. Por otra parte, que el paso desde lo puramente sensible a lo inteligible se fundamenta y posibilita en cuanto *acción abstractivo-formal*. Y, por consiguiente, esto sería el diferenciador preciso del plano o tipo de conocimiento sensible respecto del plano o tipo del conocimiento intelectual.

Si partimos de la unidad substancial psicofísica (frente al dualismo antropológico), esta postura si no lo justifica, al menos lo hace *a priori*, no solo muy posible, sino muy probable y hasta como algo natural. Hemos visto en todo lo anterior, que la actividad abstractiva, no es una simple teoría de algunos filósofos, sino un hecho psicológico constatable en muchos campos de nuestra actividad

cognoscitiva. De nada sirve que lo ignoremos o lo menospreciemos, cuando de hecho lo estamos ejercitando a cada momento.

Mas a partir de los hechos y tal y como lo hemos descrito brevemente, se trata justamente de un carácter distintivo fundamental del conocimiento propiamente, específicamente, intelectual. Por lo cual, creemos que tenemos fundamento para señalar tal carácter abstractivo como el distintivo de este conocimiento intelectual y de su potencia o facultad, con respecto al conocimiento sensible y a las facultades sensibles. Nuestros sentidos, dado que solo trabajan en presencia de los estímulos físicos provenientes del medio físico, han de hacerlo en el ambiente de singularidad e individualidad de tales estímulos. Las energías del medio, que activan nuestros sentidos (vibratorias, electromagnéticas, químicas, etc.) son singulares y concretas; lo mismo que los objetos propios (sonidos, imágenes, sabores, etc.). Hay ya aquí una abstracción inicial o como incoativa: cada sentido capta únicamente los objetos propios, se especializa, diríamos en un determinado tipo de estímulos; dejando de lado, no atendiendo, a los estímulos de los otros sentidos. El ojo no percibe nada del sonido, ni el oído de imágenes visuales... Hay, pues, ya como una especialización que implica un prescindir de algo; algo que sí se halla en el objeto concreto y singular: pues si veo al músico, que toca en el piano, el ver y el oír son distintos; pero el objeto real es un todo complejo, el “homo musicus”

...

Por lo que no es irracional pensar que, bajo la visión evolutiva, hoy ya incuestionable, el proceso natural requiere un paso igualmente natural desde lo sensible a lo inteligible. Y ese paso es justamente la actividad de la abstracción de formas. Ahora aparece como un hecho natural, propio o adaptado a la naturaleza del hombre: este se constituye como una forma en la materia, pero que ha progresado y emerge de

la materia; si no totalmente de modo positivo, sí liberándose de las condiciones y limitaciones de la materia físico, para asomarse al horizonte de lo universal. Un ejemplo: la capacidad de comprender lo puramente posible y de distinguirlo de lo imposible o absurdo indica que se ha dejado atrás la limitación de la materia individualizante, para elevarse a lo universal e incluso a lo trascendental¹⁴.

d) Por último, nos quedaría por estudiar algunos problemas, tanto respecto del modo en que se lleva a cabo la acción abstractiva (y su descripción fenomenológica), que es un problema de la psicología cognitiva; o bien, el ver hasta qué punto esa acción abstractiva es compatible con la objetividad y la verdad de nuestros conocimientos intelectuales: que es un problema de la teoría crítica.

Desde antiguo se han propuesto explicaciones y soluciones a estas cuestiones (siempre, supuesto el hecho mismo de la actividad abstractiva). Y ello, naturalmente, sobre todo entre los filósofos aristotélicos, desarrollando lo que en el maestro griego se halla como insinuado o en germen. Aquí sí entramos ya en lo que pudiéramos llamar “teorías explicativas”, sobre el cómo y el porqué, etc. del fenómeno. Como no era esto nuestro tema actual, si no solamente el de la distinción o diferencia propia entre lo sensible y lo intelectual, lo dejaremos por ahora de lado para otra ocasión.¹⁵

¹⁴ Sobre este punto hemos escrito también algunas reflexiones pertinentes, a fin de ver, bajo el prisma evolutivo, cómo la mente emerge y “pasa” desde lo material y sensible a lo inmaterial e inteligible: *cf.:* “Sobre la posible emergencia del principio intelectual humano en continuidad con la evolución filogenética”, en *Estudios Filosóficos*, LXIII (2014) pp. 73 –123

¹⁵ Una vez más nos permitimos remitir a nuestra obra (inédita todavía) en donde tratamos ampliamente esas cuestiones: *Filosofía del conocimiento abstracto*.

Cátedra Derisi

RAÚL ARLOTTI

*Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires – Argentina
raularlotti@hotmail.com*

Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno¹

1. La Recepción medieval de los conceptos ‘ciencia política’ y ‘virtudes políticas’

A pesar de que las palabras ‘política’ y ‘políticas’, durante buena parte de la Edad Media, están ausentes en los documentos producidos por papas, reyes y señores feudales, ese tiempo mantiene algunas reliquias del lenguaje clásico de la política. Filósofos, eruditos y teólogos del siglo XII reconocen una ciencia de la política y discuten sobre las virtudes políticas.

Referencias a la Ciencia Política aparecen en las clasificaciones de las ciencias y se la menciona junto a las virtudes políticas, ejemplo relevante de ello es que “hacia 1141, Hugo de San Víctor asigna a la Política su puesto en la Ciencia de las costumbres. Al lado de la Ética, vista como moral individual y de la Económica, planteada como moral familiar, establece la Ciencia de la Ciudad, Ciencia Pública”².

¹ Trabajo presentado en la XLIV Semana Tomista, *La ética de la virtud en el mundo de hoy*, Buenos Aires, 09 al 13 de septiembre de 2019.

²Cfr. Beneyto, Juan, *Los Orígenes de la Ciencia Política en España* (Madrid, Doncel, 1976) p. 13. En España, en el siglo XII, Domingo de Gundisalvo, escribe *De Divisione Philosophiae*, en cuyo cuadro entra la Política y acentúa su valor de ‘prudencia’ como cabeza de las ciencias morales. *Ibidem* p. 14.

Las tres mayores tradiciones que cooperan en el trabajo de reconstruir la Ciencia Política y el lenguaje político son: la tradición de las virtudes políticas, el Aristotelismo y el Derecho Romano.

En lo que hace a la recepción de la tradición de las virtudes políticas, en la segunda mitad del siglo XII, encontramos la obra de Simón de Tournai, alumno de la escuela de Pedro Abelardo, quien distingue entre virtudes políticas y virtudes católicas o universales. Tal distinción la realiza tomando como criterio el deber propio y el objetivo que busca alcanzar cada tipo de virtud.

Por su parte, Alain de Lille entiende que no se puede afirmar que las virtudes políticas sean simplemente virtudes, sino que ellas constituyen una clase particular de virtudes, en el sentido que son propias de la *polis*, virtudes reconocidas por las costumbres imperantes en las ciudades y, por lo tanto, particularistas, en oposición a las virtudes católicas que son universales³.

Para Godofredo de Poitiers, quien compuso una Suma Teológica, las virtudes políticas son un medio entre las naturales y las teológicas o católicas. Reconoce que las virtudes naturales son innatas, un hábito de virtud que todo hombre posee por su propia naturaleza, mientras que las virtudes políticas son el hábito que los hombres adquieren a través de la reiteración de actos virtuosos.

Según San Alberto Magno, a las virtudes políticas se las llama de tal modo porque son las que mantienen a la república según las condiciones de los ciudadanos, cuyo signo es que toda la legislación refuerza la virtud de los ciudadanos⁴.

Aunque San Alberto es el restaurador y repositor del significado de la noción de virtudes políticas, van a ser los escritores

³ Cfr. Cottin Odon., *Psychologie et Morale au XIIe et XIII Siècles* (Gemboux, Duculot, 1948) p. 118. Alain de Lille al preguntarse si las virtudes políticas pueden convertirse en virtudes católicas su respuesta es que sí; puesto que los objetivos de las virtudes políticas son la gloria, la dignidad y la grandeza, fines, por cierto, loables, pero no suficientes para la vida buena y el fin último del hombre; mas cuando estas están informadas por la fe, la caridad y la esperanza, alcanzan el estatus de virtudes católicas y por lo tanto abren al hombre el camino a ese fin último.

⁴ *Ibidem*, p. 180

del autogobierno comunal, y entre ellos, el boloñés Guido Faba, quienes lo usan para retratar al buen gobernante⁵.

2. Santo Tomás como generalizador del concepto de virtud

Como se sabe, para Santo Tomás, la virtud es definida en los términos siguientes: “disposición habitual al bien”. Hábito que lleva a practicar el bien en forma estable. La virtud propiamente dicha es, pues, un hábito operativo de la voluntad o “una disposición estable para bien obrar, adquirida con la luz de la razón y que tiene por sujeto una facultad voluntaria de un ser inteligente. Es una buena cualidad del espíritu que hace vivir rectamente y de la cual nadie hace mal uso⁶.

Según este pensamiento, la *virtud* tiene tres caracteres: 1. Dar propensión al bien, porque este es su verdadero objeto. 2. Dar facilidad de obrar bien, porque supera sin dificultad los obstáculos que se le oponen. 3. Dar prontitud para practicar el bien, porque, apenas lo conoce, se inclina a cumplirlo.

Bajo este andamiaje conceptual, el Santo de Aquino, siguiendo a Aristóteles, entiende que el buen gobernante y el buen ciudadano son lo mismo, puesto que un gobernante para ser bueno debe poseer las virtudes que hacen bueno al hombre. Así, la virtud no se distingue por la condición del agente que la realiza, sino por la voluntad de este.

Pero, dado que la política es una parte de la prudencia, el hombre político, es decir el gobernante de la ciudad, debe ser prudente. Por lo tanto, la conclusión del Aquinate es que el gobernante debe ser bueno, ya que la prudencia es la capacidad para hacer la elección correcta, y por ser correcta conduce al bien.

⁵Cfr. su *Summa de Vitiis et Virtutibus*, en: *Quadrimum*, I, 1956, pp. 41-152.

⁶Cfr. su *Suma Teológica* I, II^{ae}, q. 55, a. 4

3. Virtud y política en Egidio Romano

Esta imagen de la política y del hombre político es sometida a una revisión por Egidio Romano, uno de los seguidores más cercanos de Santo Tomás, quien, en su *De Regimine Principum*, obra escrita entre 1277 y 1279, presenta a la política como el arte de ser buen rey, con lo cual introduce un cambio importante en el rango de la aplicación del concepto de política. Esta obra, desde su publicación, lleva a que los filósofos aristotélicos se centren en señalar los requisitos que un régimen y un gobernante deben reunir para ser considerados ‘políticos’⁷.

Los príncipes deben ser perfectamente virtuosos y mostrar todas las virtudes no únicamente para ellos sino también para los demás, puesto que su falta de virtud afecta a toda la comunidad sobre la que tiene su potestad⁸.

⁷Cfr. su *De Regimine Principum*, L. I, I, 2. Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, Egidio afirma que el orden de indagación de los requisitos exigidos para que el régimen y el gobernante puedan ser calificados de ‘políticos’ debe ser tanto racional como natural. Para ello, es necesario operar discutiendo primero la regla de uno mismo (ética), luego la regla de la familia y concluir en el gobierno de la ciudad (política). Este orden es racional porque uno debe aprender a gobernarse a sí mismo y a su familia antes de gobernar a una ciudad; y es natural porque reproduce un esquema de evolución de lo menos simple e imperfecto a lo más complejo y perfecto.

En el primer libro del *Regimine*, es donde Egidio discute los objetivos, las virtudes, las pasiones y costumbres del príncipe. Él construye una imagen del príncipe y reconoce que el príncipe merece gobernar solo si tiene prudencia y a esta la acompañan las otras virtudes morales. Reconoce que aquel que carece de virtud merece ser siervo, solo un hombre que es capaz de someter sus propias pasiones y apetitos a la regla de la razón puede tener éxito en mantener un reino unido y pacífico.

⁸*Ibidem*, I, 2-5.

4. Las obras políticas producto de las virtudes

Las formulaciones del concepto de virtud dadas por la filosofía perenne quedan claramente reflejadas en las obras de política, sobre todo en aquellas que caen bajo el subgénero denominado “Espejo de Príncipes” cuya característica es la de ser trabajos que contienen una guía de acción para el buen gobierno de los Estados, y están siempre fundadas en las virtudes necesarias que llevan a tal fin.

La proyección de los Espejos, cuando el Renacimiento ya se extiende por distintos lugares de Europa, queda en manos de los padres jesuitas que se inspiran en la tradición tomista de donde toman los principios básicos, y en la que el concepto de virtud, en el sentido que hemos señalado, juega un papel central⁹.

4. El cambio del concepto de virtud política en el Renacimiento

El concepto de virtud es reinterpretado por algunos pensadores del Renacimiento, especialmente aquellos a los que se suele denominar humanistas, entre otros, Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, Erasmo de Rotterdam y Nicolás Maquiavelo. Si bien todos ellos son resaltadores del concepto de virtud (*virtù*), lo hacen con una significación distante de la de Tomás de Aquino y de otros escolásticos; pues para esos humanistas, virtud significa la voluntad de crear el propio destino, el espíritu de empresa, la audacia calculada, una inteligencia aguda, que no excluye ni la crueldad, ni la astucia cuando esas se consideran necesarias. Con ellos la virtud ha tomado un claro sentido político¹⁰.

En Maquiavelo, que es el autor que nos interesa ahora, la virtud pasa a ser una facultad humana, una cualidad de la

⁹Cfr. O’Neill Charles E. y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001) t. II, p. 1313

¹⁰Cfr. Delumeau Jean., *La Civilización del Renacimiento* (Barcelona, Juventud, 1977) p 402.

inteligencia antes que de la voluntad, cuya función estriba en ‘conocer la ocasión’. Virtud ‘excelente’ llama a esa facultad de conocer la ocasión o preverla. La esencia de la virtud consiste en ver la ocasión y tomarla, no dejarla pasar en vano.

Este es el modo en que el Secretario Florentino rompe con la tradición clásica y lleva el concepto de virtud a la órbita de la técnica y de la utilidad, concretamente a la utilidad política.

La virtud es aquella cualidad sobresaliente de la inteligencia que permite al hombre señorear el movimiento de las cosas humanas. Es un conjunto de cualidades que permiten al príncipe vencer los obstáculos del presente y hacer frente a cuantos tropiezos pueda depararle el futuro, que se asocia con la inteligencia, la acción y la destreza. Es una energía, una facultad de querer y de hacer, prescindiendo del contenido moral de la acción¹¹. Y, en cuanto a cuál es la virtud política más sobresaliente, encuentra la respuesta en la astucia. Así, vemos como la virtud medieval de la prudencia se convierte en astucia en el Renacimiento.

Debe tomarse en cuenta que, en el tiempo que escribe Maquiavelo, los Estados de Europa son considerados como patrimonios legítimos de ciertas familias, y toda la Ciencia Política se reduce a enseñar a los príncipes el modo más fácil y seguro de mantenerse en la posesión de sus dominios, sea de manera justa o injusta, legítima o abusiva¹².

Como consecuencia de este contexto y de los cambios en el significado de la voz virtud se da un nuevo tipo de literatura política.

¹¹Cfr. Chabod, Federico., *Escritos sobre Maquiavelo* (México, FCE, 1984) p. 254

¹²Cfr. Conde, Francisco Javier., “El Saber Político en Maquiavelo” (Madrid, *Revista de Occidente*, 1976) p. 22, nota n° 25.

5. La literatura de la razón de Estado¹³

La literatura sobre la razón de Estado se centra en las reglas o principios que enseñan al gobernante lo que tiene que hacer en orden a mantener su Estado y para que se cumpla la tendencia orgánica a incrementarse y consolidarse, a la vez que le indica cuáles son los caminos y las metas del crecimiento. Para el gobernante, orientar exitosamente los caminos para que el Estado crezca es propiamente convertirse en un virtuoso.

De este modo, se da cuerpo a una doctrina que, por tentativas diversas, procura responder a un doble cuestionamiento: 1. ¿Qué debe hacer el político a fin de mantener su Estado sano y

¹³ Según Friedrich Meinecke, la expresión tiene que haberse impuesto paulatinamente a partir del tercer decenio del S. XVI. Guicciardini habla en una ocasión de '*regioni e uso degli stati*', en su: *Diálogo sobre la Constitución de Florencia* (1523 - 1527). En un pasaje de esta expresa: '*matar a todos los prisioneros, a fin de debilitar la ciudad*'; y dice: '*ello no es cristiano, pero así lo exige la 'ragione e uso degli stati'*'. Resulta difícil saber si quiere expresar con ello un concepto ya acuñado. El primer testimonio de la doctrina ha querido verse en un anónimo de 1525; pero el primero en usar como concepto fijo la expresión es el arzobispo y humanista G. Della Casa a mediados del S. XVI.

Para Giovanni Botero, en su: *Ragione di Stato* (1589), la *razón de Estado* es el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado. En esta línea de interpretación se encuentran el P. Mariana y P. de Rivadeneyra.

T. Campanella, sostiene que la *razón de Estado* es la suma de la razón política 'lo que nuestro anticristianismo llama '*ratio status*', esto es, que debe apreciarse más la parte que el todo y a sí mismo más que al género humano y más que a Dios.

Los teóricos de la *razón de Estado* tratan a menudo de probar la posibilidad y conveniencia de una 'buena' razón de Estado, en contraposición a la '*cattiva ragione di stato*'. No obstante, confiesan que, en el lenguaje corriente, se entiende por *razón de Estado* la doctrina en que el príncipe puede perseguir sus propios intereses por todos los medios, incluso los más condenables. Ejemplo de esta posición son: A. Palazzo, G. Frachetta, M. Chiaramonti, L. Settala. El afán de todos ellos es encontrar una definición de la verdadera *buena razón de Estado* que satisfaga tanto lógica como éticamente.

robusto? 2. ¿Cuáles son los caminos más aptos para llegar a esa meta?¹⁴ En ambos casos no importa si la respuesta es moral o no.

6. Interpretaciones post renacentistas y modernas de la virtud

En el pensamiento político, Thomas Hobbes, va a dar una visión distinta de virtud de aquella que enseña Maquiavelo. El pensador inglés sostiene que virtud es “algo valorado por su eminencia”. En política, esa eminencia descansa principalmente en la prudencia; pero si a ella se le añade “el uso de medios injustos o deshonestos... se obtiene esa torcida sabiduría que es llamada astucia”¹⁵. Con esto Hobbes da un giro a la idea de ‘virtud’ de Maquiavelo y vuelve sobre ciertos postulados que se inspiran en la tradición.

Por su parte, Rousseau, autor que, según una pléyade de historiadores y juristas, tanto ha influido para la concreción de nuestro primer gobierno patrio, sostiene que la sociedad civil exige virtud. Para él, virtud significa vivir de acuerdo con el principio de la represión consciente del animal y del hombre sentimental. Ella es un esfuerzo. Dice Rousseau:

No hay felicidad sin fortaleza ni virtud sin lucha: la palabra virtud resulta de la palabra fuerza; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud pertenece solo a los seres débiles de naturaleza, pero fuertes de voluntad; por esto precisamente honramos al hombre justo y por esto, aun atribuyendo a Dios la bondad, no lo denominamos virtuoso, porque sus buenas obras son cumplidas por Él sin esfuerzo alguno¹⁶.

Esta interpretación de la virtud como esfuerzo se va a profundizar con Kant, para quien la virtud pasa a ser fuerza. Ella es una cuestión de autocontrol contra los objetos inapropiados de deseo o

¹⁴Cfr. Meinecke Friedrich., *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna* (Madrid: IEP, 1951) p. 13.

¹⁵Cfr. Hobbes, Thomas., *Leviatán* (Madrid, Editora Nacional, 1979) L. I., cap. VIII.

¹⁶Cfr. su: *Emilio o de la Educación* (Madrid, Alianza 2011), libro V.

tentación y la define como “*el poder para dominar las inclinaciones de uno cuando se rebelan contra la ley*”. De acuerdo con esta definición la acción virtuosa es aquella que inhibe los deseos contrarios a la ley, y, de este modo, la virtud queda asociada al deber¹⁷. En la Introducción a la “*Metafísica de las Costumbres*”, Kant caracteriza a la virtud como “*fortaleza*”, es decir como fuerza capaz de mover al agente moral por el ‘deber’ o la sola representación. Esta concepción se opone a la virtud como hábito y a la virtud como habilidad, es decir a las concepciones medievales y humanistas del Renacimiento.

A partir del siglo XIX, la voz virtud se hace cada vez más menos frecuente en el vocabulario de la política, y en el siglo XX no aparece en los diccionarios especializados de Ciencia Política y rara vez es utilizada en las obras de mayor divulgación; ‘virtud’ se ha convertido en un vocablo foráneo de la política. Esto encuentra su explicación en que, durante el siglo XIX, la Ciencia Política va dejando de lado la tradición sobre la que había montado sus conocimientos y elaborado sus obras. El resultado de la nueva orientación es el predominio de dos tipos de Ciencia Política: 1. Una ciencia analítico-descriptiva de lo político. 2. Una ciencia de las leyes de lo político.

La política vista desde una perspectiva analítico-descriptiva es hostil y contraria a la pregunta por la esencia y fundamento de las normas humanas, pues con ello abandonaría el terreno de los hechos y de lo experiencial y se pasaría al dominio de la especulación filosófica, de lo que no es fácticamente verificable y, por lo tanto, no es científico. Por ello, la Ciencia Política no puede ocuparse del tema de la virtud en la política.

Por su parte, el saber político como ciencia que busca leyes de lo político, se reduce a sí misma a una especie de disciplina científico natural, con la cual nos encontramos en el deísmo del “*Espíritu de las Leyes*” de Montesquieu, en la sociología de Comte y en la sociología

¹⁷Cfr. Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press 1997) p. 136

legalista de Durkheim, o la filosofía de la historia de las leyes del mundo capitalista de Karl Marx y, en nuestros días, en el ámbito anglosajón donde predomina una idea de Ciencia Política que se comprende a sí misma como ciencia natural, y en la que la virtud no tiene ningún espacio para ser estudiada o comprendida dentro de lo político¹⁸.

Para poner fin a nuestros argumentos queremos dejar señalado que el concepto de virtud podrá retornar a la Ciencia Política si esta vuelve a ser una ciencia práctica, cuyo objeto sea lo noble y lo justo.

Esto es, el retorno a una Ciencia Política que considere, como lo ha hecho desde la antigüedad hasta el siglo XIX, que es político todo lo que concierne al bien de la comunidad y de cada uno de aquellos que la componen, y que tal bien no se puede alcanzar sino se tiene en cuenta y valora en su más acabada dimensión al obrar bueno y virtuoso.

Por cierto, en esa consideración del obrar, la Ciencia Política debe hacer hincapié entre sus enseñantes y enseñados aquello que Santo Tomás repite con frecuencia: la obra propia y principal de la virtud es la elección recta, sin esta no puede hablarse de virtud.

Esa elección recta, en el ámbito de lo político tiene siempre como fin el bien total de la naturaleza humana, que es lo que determina el contenido del bien común. Bien total que se resume en la vida virtuosa. De este modo, la política será la docente del orden objetivo de los valores y la ciencia que enseña a evitar todo exceso y parcialidad dentro de la comunidad. Dimensión esta que en el hoy se encuentra marginada y ausente la vida pública y que debemos retomar con urgencia para volver la política a una anchura y proporciones digna de lo humano.

¹⁸Cfr. Oberndörfer, Dieter., “La Política como Ciencia Práctica”, en: *Ethos*, vol. 4/5, 1977, pp. 14-19.

JOSÉ LUIS RINALDI

*Universidad Católica Argentina
Buenos Aires
jlrinaldi@jnlabanca.com.ar*

Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”¹

1. La concepción del doctor Angélico.

Partiendo de Santo Tomás de Aquino, podemos acercarnos a la noción de su moral como “*el movimiento de la criatura racional hacia Dios*”²; es el modo que tenemos los seres humanos de conocer y llegar a Dios. No es cuestión de negar la posibilidad de una cierta autonomía de la moral en cuanto se parta de la ley natural³, pero en el pensamiento de Santo Tomás la vinculación y relación de la moral con Dios no cabe discutirse. Y esa noción de moral se traduce en el Dr. Angélico en la denominada “ética de la virtud”, aquella que nos lleva a estar en el bien. En razón de ello es que estudia y desarrolla con su profundidad habitual la vida virtuosa.

En adelante, y más allá de otros autores que también han usado los términos “ética de la virtud”, al referirme a ella lo haré o intentaré hacerlo desde la concepción del Aquinate.

Me interesa previamente subrayar algunas premisas o conceptos de la ética de la virtud tomasiana, para luego pasar a las

¹ Trabajo presentado en la XLIV Semana Tomista, *La ética de la virtud en el mundo de hoy*, Buenos Aires, 09 al 13 de septiembre de 2019.

² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (en adelante, *ST*): tomo I, parte I, q. 2, prólogo, pág. 107. Ed. BAC 3ª. Edición, 1997.

³ Rafael Larrañeta Olleta, O.P., *ST*: tomo II, parte I-II, pág. 5, “Introducción”, con cita de Romano Guardini.

respuestas contemporáneas al debido obrar humano. Veamos: **1.** Se trata de perfeccionar al hombre. **2.** Es una perfección que hace a su obrar. **3.** Es una concepción que tiene como perfección a lograr o finalidad a la que aspira, la bienaventuranza, entendida como la felicidad objetiva del hombre⁴. **4.** La felicidad es lo que todos ansiamos y buscamos, pero su recta noción debe estar basada en pautas objetivas. **5.** La función de la recta conciencia⁵, de la ley (en sus diversos tipos y siempre con subordinación a la ley eterna)⁶ y del juicio prudencial, es determinar lo que es una perfección para el ser humano, lo que es bueno y lo que es malo, en otras palabras, en qué consiste el objeto propio de cada virtud y como debe ser mi actuar en consecuencia. **6.** No es entonces la ética de la virtud un código de conductas ni un detallismo del obrar virtuoso, ni una enumeración de actos aceptables y de actos reprochables, ni fijar una casuística del bien obrar ni está basada en la obligación. **7.** El obrar virtuoso da por supuesto un obrar acorde a la recta conciencia y a la ley natural según un juicio prudencial, conformando así un círculo virtuoso. **8.** La virtud supone un hábito que, como tal, se obtiene de una repetición de actos que han sido asumidos por el sujeto como buenos por su adecuación al círculo virtuoso. **9.** Tenemos así las pautas objetivas de determinación de lo que es bueno y de lo que es malo. **10.** Formulo un juicio valorativo del acto, y de la repetición de actos buenos, adquiero la virtud y así vivo en la ética de la virtud, que es estar en el bien. **11.** Manteniéndonos en el pensamiento clásico, el apetito (inclinación) sensitivo, en su expresión concupiscible y sus seis pasiones

⁴ *ST*: tomo II, parte I-II, q. 3 art. 8, pág. 67; Solución: "La bienaventuranza última y perfecta solo puede estar en la visión de la esencia divina". Y añade el comentarista: "En el fondo, el tratamiento dado a la felicidad aquí no anda muy lejos, si le añadimos el bautismo teológico, del que nos presenta el Estagirita en su *Ética Nicomaquea* (libro 10, q. 8)".

⁵ Importa aquí destacar que la recta conciencia no es cualquier dictado de la razón, sino que exige que sea sincero y adecuado a la verdad. No hay lugar para la ignorancia voluntaria (*amathía*) ni para la falsedad.

⁶ En la concepción del Aquinate, la ley humana siempre debe ser acorde al plan de Dios, esto es a la ley eterna, siendo la ley natural la participación de la ley eterna en la creatura racional (*ST* parte I-II, q. 91 art. 2 y q. 94 arts. 1 a 6).

específicas: amor-odio, gozo-tristeza, deseo-aversión; y el apetito irascible con sus cinco pasiones específicas: esperanza-desesperanza, audacia-temor y la ira propiamente, tan bien estudiados y esclarecidos por el Aquinate⁷, siguen siendo una guía/modelo claro de nuestras luchas interiores, con sus triunfos y fracasos. **12.** Por último, en la medida que no haya una guía objetiva, las justificaciones a nuestro actuar seguirán siendo solo parches, remiendos, falsas soluciones. Es lo que puede definirse como “buscar respuestas dentro del propio sistema”: si no se logra “escapar” del relativismo⁸ y abrir nuestra inteligencia a una visión distinta cual es la de la virtud, las razones que demos serán insuficientes y parciales; y no solo se requiere abrir la inteligencia, sino también mover la voluntad por caminos muy distintos a los que transita hoy el obrar humano.

Con estas premisas podemos afirmar que una ética de la obligación moral, de lo debido por cuanto es debido, de exámenes casuísticos de conciencia, etc. no hacen a la esencia de la ética de la virtud⁹. Y este no es un dato menor: es la ética de la virtud la que nos hace realmente libres, en la que usamos de nuestra libertad para nuestros fines perfectivos, En cambio, cuando solo la obligación es lo que nos mueve a actuar, se angosta nuestra libertad y no nos deja ver más allá de la norma que buscamos cumplir. Psicológicamente, el cumplir por el cumplir mismo se nos puede volver una carga tan pesada, que nos termine alejando del bien obrar, ante el agobio que nos provoca¹⁰ y lo difícil de mantenerla en el tiempo.

⁷ Victorino Rodríguez Rodríguez, O.P., *ST*, tomo II, Parte I-II, Introducción a las cuestiones 22 a 48, pág. 221 y sgtes., en la cual hace referencia a las pasiones accidentales que Santo Tomás trata en las *Sentencias*.

⁸ San Juan Pablo II y Benedicto XVI fueron luchadores incansables contra el relativismo. El primero con su encíclica *Veritatis Splendor* mencionada, que mantiene hoy una vigencia casi profética y otros muchos documentos; en el caso de Benedicto, ya en la homilía de la misa “pro eligendo” que celebrara un día antes de su elección (18.04.2005) habló de “la dictadura del relativismo”, y su lucha continuó en todo su Pontificado.

⁹ Josefina Perriau de Videla, “Una ética para el siglo XXI”, EDUCA, pág. 8.

¹⁰Videla, pág. 50, con cita de Guardini.

1. Decaimiento de esa concepción.

Ese obrar virtuosamente como fruto de la obtención de hábitos buenos y la ayuda de la Gracia ha sido la cosmovisión ética vigente en los primeros siglos del cristianismo. La fragilidad humana, la crisis dentro del seno de la Iglesia a fines del siglo XV, la ruptura de la unidad religiosa con Lutero y más específicamente con Calvino, creemos que fueron algunos de los factores que llevaron a que la vida virtuosa fuera desplazada por una "ética de la obligación", con una muy fuerte influencia en especial de Kant¹¹.

Ello llevó, primero a una desconfianza en la recta razón¹² y por el contrario a una preponderancia de la ley como pauta de lo bueno y lo malo; a su vez, a una ley que fue progresivamente alejándose de los principios de la ley natural y por ende también de la ley eterna y de la ley divino-positiva, quedando reducida a la ley humana que el gobernante de turno ha querido sancionar. Y yendo un poco más, hoy queda en muchos casos como única pauta la propia conciencia, despojada de rectitud lo que la reduce al capricho o al deseo.

De esta forma, todo el fecundo árbol virtuoso llevado a un grado de riqueza superior de la mano de Santo Tomás de Aquino, las perfecciones que las virtudes morales o cardinales, junto con sus virtudes conexas y sus partes cuasi integrales, más las virtudes infusas, las teologales y los dones del Espíritu Santo, se fueron perdiendo. En su reemplazo apareció en un primer momento la norma como pauta de moralidad, quedando así desplazada toda la tenacidad y el esfuerzo necesarios para adquirir hábitos buenos en consonancia con la recta razón y con la ley natural y olvidada la apertura al misterio, a lo Transcendente. Hoy, ya desprovista la ley de su relación con el fin del hombre y despojada de su sentido de ejemplaridad, a veces la recta conciencia nos obliga incluso a su desobediencia¹³.

¹¹ Videla, pág. 51 y sgtes. Se pregunta allí la autora: "¿Por qué Kant desplaza el eje ético del bien hacia el deber?" (pág. 52).

¹² Incluso Kant con el Yo trascendental termina poniendo énfasis en la conciencia.

¹³ *ST*: tomo II, parte I-II., q. 96, art. 4. A la objeción de conciencia la considero un claro ejemplo de la desobediencia exigida por la recta conciencia

2. Concepciones modernas de la ética.

Esas pérdidas dieron pie a su vez a otras respuestas al obrar del hombre. Algunas de claro tinte individualista, con la exaltación de una propiedad de la voluntad: la libertad, entendida ya como la ausencia de cualquier referencia objetiva para el bien obrar y convertida en puro subjetivismo y relativismo; otras respuestas, con rasgos colectivistas y totalitarios, donde la libertad debe ser dejada de lado o pospuesta en aras de ciertos intereses supuestamente comunes, en clara colisión con los fines perfectivos de la persona.

Estas respuestas, con sus propias particularidades y manifestaciones, son las que han desarrollado los filósofos y pensadores de los últimos tres siglos, dentro del mundo académico. Así, han hecho su aparición como sistemas éticos diversas teorías que han estado buscando algún tipo de criterio que explique y sirva de valoración o al menos de justificación o comprensión, al comportamiento humano y que pueden enumerarse así: el utilitarismo, el marxismo, el existencialismo, el neocontractualismo, la ética comunicativa, algunas teorías neoaristotélicas, el sustancialismo, la ética de la especie, la ética de la liberación, la ética del medioambiente, la ética de la responsabilidad, la ética hermenéutica, etc.¹⁴.

del ciudadano ante el dictado de una ley injusta.

¹⁴ Jacqueline Jongitud Zamora: “Teorías Éticas Contemporáneas”, Revista *Telemática del Filosofía del Derecho*, nº 5, 2001/2002, pp. 31-63, México. Alejandro Moreno Lax, *El concepto de vida en la ética contemporánea*, Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía, 2012. Tesis Doctoral. Adriana Arpini, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, “Teorías éticas contemporáneas. Cuatro respuestas ante los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo”. Revista *Confluencia*, año 1, número 4, otoño 2004, Mendoza, Argentina, ISSN 1667-6394. Todas las publicaciones se encuentran en internet.

3. La finalidad de esta presentación.

Pero el objeto de esta presentación no es el desarrollo puntual de dichas posiciones; por "*éticas contemporáneas*" he querido referirme a los móviles concretos que en la sociedad de hoy llevan a obrar a sus integrantes. Los denomino móviles, pues hablar de fines me resulta al menos chocante y degradante para la condición humana. Reconozco que el término "ética", aplicado a modos de obrar tan alejados de una medida objetiva y con móviles tan vulgares, responde más a una ironía y a una forma de ridiculizar el modo de vivir de hoy. De allí que la segunda parte del título de esta colaboración, "*éticas contemporáneas*" esté entre comillas.

Me atrevo a sostener que en modo alguno el hombre medio ha conocido o se ha preocupado por encontrar en las teorías citadas la justificación de sus conductas o ha pretendido intelectualmente comprender su concepción de la felicidad y su consiguiente modo de obrar. El hombre moderno está muy ocupado en cuestiones menores como para plantearse esos interrogantes que los filósofos han pretendido responder. Nuestra sociedad se ha negado a enseñar y formar en el recto comportamiento y menos aún en la dimensión religiosa¹⁵ del ser humano. Es así como hoy las ideas motoras que llevan a actuar en determinado sentido están tan distantes de la ética de la virtud.

4. Los móviles o criterios del obrar (las "éticas") de hoy¹⁶.

En el mundo de hoy hay primacías en el obrar muy distintas a las de la vida virtuosa. Si quisiéramos hacer una enumeración, que desde ya será insuficiente pues cada uno podrá agregar otros móviles o criterios en el aquí y ahora, podríamos señalar los siguientes¹⁷: 1. El hedonismo. 2. El poder. 3. El dinero. 4. La popularidad. 5. La moral de

¹⁵ Ver sobre esta problemática: Francisco Ruiz Sánchez, "Bien común político y educación", *Sapientia*, Año XV, No. 55, págs. 34 y sgtes.

¹⁶ Benedicto XVI englobó a varias de ellas en lo que denominó "ideología neopagana".

¹⁷ Algunos, como veremos, ya fueron considerados y criticados por el mismo Santo Tomás en la *ST*.

situación. 6. La ética de las mayorías. Pueden señalarse algunos puntos comunes que tienen entre sí esos diversos criterios para actuar: solo pueden darse en sociedades en que los patrones de objetividad como la recta razón, la ley natural, el juicio prudencial, se encuentran obnubilados, olvidados o negados y a su vez la libertad es entendida como hacer lo que quiero, cuando quiero y donde quiero. Son móviles buscados como fuente de bienestar, aunque luego se compruebe lo efímero que resulta y lo fuerte que nos golpea cuando su obtención aumenta mi frustración; no son excluyentes entre sí, es decir, puedo participar en forma simultánea de más de uno buscando por ejemplo al mismo tiempo el poder, el dinero y la popularidad; pueden ser también sucesivos; puedo participar de uno o más de ellos, luego cambiar y luego volver al originario. Son considerados tan legítimos que abierta y públicamente son defendidos; se miran con simpatía y complicidad entre sí y se aceptan mutuamente, pero en cambio son despreciativos y agresivos de otras referencias que tengan en sí algún grado de objetividad.

El primero de ellos, **el hedonismo**¹⁸ es omnipresente; los medios de comunicación son una continua invitación al placer por el placer mismo. No se trata de pasar un buen momento, de tener una distracción, un gozo del alma, la alegría de la amistad, el amor profundo; no, se trata de que el obrar debe estar guiado por aquello que me causa satisfacción en cualquier orden y según mis propios deseos. Contrariamente, todas aquellas circunstancias y realidades que me causen tristeza, abatimiento, aversión, temor, dolor, sufrimiento, deben ser evitadas y en lo posible suprimidas; no se trata de proponer aquí una búsqueda o soslayo en el dolor, sino de aceptarlo cuando así las circunstancias de la vida nos lo presentan.

Me mueve el satisfacerme, el lograr aquello que me place, sin importar aquí si eso significa ignorar al otro, perjudicarlo, usarlo, denigrarlo y aún suprimirlo si me va a traer problemas o me va a significar obligaciones y responsabilidades¹⁹. No se trata solo de la satisfacción sexual por el solo hecho de autosatisfacerse pues el otro se

¹⁸ *ST*: tomo II, parte I-II, q. 2 art. 6, pág. 53.

¹⁹ El aborto buscado es un ejemplo de lo que se expone.

vuelve un objeto; sino también de otro tipo de satisfacciones aún más recónditas: el placer de provocar envidia en los demás, la crítica del otro casi como una puja deportiva, volvernó compradores compulsivos para tener un efímero placer, etc. etc. Con esta concepción, ¿cómo puedo aceptar dar a luz a un niño con deficiencias o que otro tenga un niño con dificultades de salud si en definitiva va a ser un costo para toda la comunidad, perjudicando mi patrimonio al tener que abonar más impuestos?; ¿para qué prolongar la vida de los mayores si me resultan una carga, si debo atenderlos, si han cumplido su ciclo de vida útil? Volvamos al Monte Taigeto de los espartanos y así podremos realizar mejor nuestra ética hedonista. Los hijos en esta concepción no requieren ser hijos del amor entre sus progenitores, son para satisfacción y placer de los padres (o del padre o de la madre o de ya no sé de quién) sin importar si el niño será amado y feliz²⁰; si hasta puedo elegir el sexo, el color de los ojos, la posible altura y así exhibirlo cual muñeca perfecta. Y ¿por qué no escaparme de la realidad cuando esta no me gusta, a través del alcohol o las drogas? Entonces no hay cabida para virtudes como la templanza, la fortaleza, la piedad, la magnanimidad, la paciencia, la honestidad, la castidad, la mansedumbre, la clemencia.

La búsqueda y el ejercicio del **poder**²¹ es otro de los móviles del obrar de hoy; el poder político es solo una de sus manifestaciones, donde su razón de ser clásica que es trabajar por el bien común se diluye en el mero hecho de ostentar poder; no hay cabida a la pregunta del para qué tener tal dominio, pues es el poder en cuanto tal lo que me mueve a actuar, mi obrar se agota en la obtención y en la permanencia en él; y si tiene ese objetivo, quizá sea más conveniente ahondar las

²⁰ Hemos escuchado hasta el cansancio desde la psicología la importancia de los primeros años del niño y de que tengan especialmente en esa etapa la vivencia del amor de un padre y de una madre; sin embargo, no recuerdo haber escuchado demasiadas críticas desde ese campo a las posibilidades que hoy brinda la ciencia y/o los usos y costumbres sociales de que nazca un niño sin ambos padres, o bien adoptado por personas del mismo sexo, etc. etc. ¿Será que así sus consultorios estarán pronto abarrotados de pacientes?

²¹ *ST*, tomo II, I-II, q. 2, art. 5.

grietas entre los ciudadanos que proponer la amistad social²². Así la concordia, la prudencia, la honestidad, la veracidad, la vindicta²³, se vuelven un estorbo.²⁴

Y la búsqueda de poder también se da en otros ámbitos: en las relaciones familiares, en las profesionales, en los grupos infrapolíticos, en la vida académica y aún en la vida religiosa. Es el poder lo que me da satisfacción, pues con él los demás deben obedecerme, puedo imponer ciertas conductas, soy dador de favores, me admiran, me envidian, me temen, puedo humillar. ¿Y por qué voy a dejar el poder, cederlo a otro, si ese es mi objetivo Y ¿por qué debo ser veraz si eso me puede hacer perder el poder? Por eso que es bueno, definitivamente bueno desde esta perspectiva, recurrir al engaño, a las noticias falsas y a ese neologismo de la “*posverdad*”²⁵, pues debo aferrarme a él a cualquier precio y si fuera posible acrecentarlo. Y otras varias virtudes

²² Héctor Aguer, Mons., “Los políticos no dan el ejemplo”, diario *La Prensa*, 07.07.2019, pág. 6.

²³ “Acerca del bien común político y de la concordia” y “La vindicta como parte potencial de la justicia y las elecciones presidenciales”, en “Doce años de declaraciones que no necesitan aclaraciones”, 2006-2017, INFIP, págs. 69 y sgtes, y págs. 268 y sgtes.

²⁴ Sobre las virtudes propias de la vida republicana: Bernardino Montejano, “Ética Pública”, pág. 36 y sgtes (sin pie de imprenta); José Luis Rinaldi, “Acerca de las virtudes republicanas”, Revista *Universitas*, N° 71, año 1984.

²⁵ La *posverdad* término tomado de la lengua anglosajona, y que se refiere a toda información o aseveración que no se basa en hechos objetivos, sino que apela a las emociones, creencias o deseos del público. Seguramente a la brevedad se comenzará a hablar de la *posbelleza* y de la *posbondad*, y así los tres trascendentales del ser podrán tener su correlato en la subjetividad que significa el prefijo “pos”. Esperemos que no se conviertan en los nuevos trascendentales del ser... O quizá el mismo ser se convierta en pos-ser o ya se ha convertido. De hecho, muchas de las obras de arte contemporáneas, en especial las denominadas instalaciones, tienen más que ver con provocar emociones o deseos en el público que con la armonía y la belleza (Ver *La Nación*, edición del día 26.05.2019, pág. 21, “Sexo con delfines y una siesta colectiva con masajes”. Y en cuanto a la bondad de los actos, también muchas veces actos intrínsecamente malos son considerados como buenos.

como la humildad, la coherencia²⁶, el respeto a la palabra empeñada, la amistad, la lealtad, la sinceridad, la piedad, la magnificencia brillan, pero por su ausencia y son considerados como conceptos huecos, antiguos, pasados de moda.

El **dinero**²⁷ es hoy otra de las realidades que mueven nuestro actuar; no se trata del necesario para solventar nuestros gastos, para progresar, para tener una vida digna y aún tener más del necesario si es usado con responsabilidad y sentido social; sino de quienes lo consideran como el centro y razón de su obrar y que, por su misma esencia, no tiene límites. Siempre se puede aspirar a más, siempre hay alguien a quien debo superar, siempre habrá algún bien que quiero adquirir, y en esa carrera sin final no importa si para lograrlo debo perjudicar al otro, si necesito calumniar, engañar, cambiar de cónyuge, de amistades y de principios, usar a la gente, desviar fondos públicos en mi propio provecho, exigir dinero para cumplir con mis obligaciones de funcionario público o buscar un cargo para aumentar mi patrimonio. Este móvil termina sepultando cualquier destello de virtudes como la templanza, la austeridad, la honestidad, la generosidad, la justicia, la magnanimidad, la religión.

La **popularidad** es otro de los paradigmas que rigen el obrar de hoy²⁸. El homo sapiens de la escala de Linneo hoy ha sido reemplazado por el homo videns²⁹. Este último no ha ejercido la abstracción ni la comunicación, su lenguaje es muy pobre y su razonamiento escaso. Para este homo videns formado en la imagen, solo existe lo que se muestra, lo que puedo ver, sin importar las palabras o el mensaje, puesto que además no ha desarrollado la capacidad de comprensión. Por ello solo existe y es real lo que está en

²⁶ Desde otra visión: Gustavo Caputo, *El desafío de SUPERAR LA INCOHERENCIA*, lid Ed. Empresarial, 2019.

²⁷ *ST*, tomo II, parte I-II, q. 2 art. 1, pág. 47/8.

²⁸ *ST*, tomo II, parte I-II, q. 2, art. 3, pág. 49. En realidad aquí Santo Tomás se refiere a si la bienaventuranza consiste en la fama o gloria; pero de alguna forma esas búsquedas están muy cercanas a la popularidad, o son un peldaño o llegan a fundirse con la popularidad.

²⁹ Giovanni Sartori, *Homo videns. La Sociedad teledirigida*, Ed. Taurus, pág. 11 y sgtes.

los medios de comunicación; es así como llego a ser conocido y reconocido, a tener fama. Y por esas ansias de figuración se producen actos deplorables y alejados de una vida virtuosa. Así, la búsqueda de popularidad lleva a que temas con alto contenido ético sean tratados con gran liviandad y se opine sobre ellos con base muchas veces en el hedonismo o en el dinero; es lo “políticamente correcto” lo que me asegura presencia y adhesión del público; necesito tener seguidores en las redes. Las más de las veces este móvil significa despreciar el esfuerzo, el sacrificio, lo arduo; el figurar es todo. La popularidad puede ser un escalón en la carrera política pues el sistema democrático requiere de candidatos que sean reconocidos, que tengan seguidores, que arrastren votos, y así, la prudencia política no es un parámetro para seleccionar al mejor, como tampoco lo son las virtudes intelectuales. En esta concepción la fortaleza ha sido remplazada por la pusilanimidad; la veracidad por la mentira y la hipocresía; el esfuerzo y la laboriosidad por la figuración; el respeto al prójimo por su uso.

La moral de situación es otro de los modelos de vida de hoy. Las circunstancias históricas van cambiando y la ética necesariamente también debe evolucionar; el progreso tecnológico parece que mágicamente ha vuelto bueno y aceptable algunas cuestiones que antes estaban consideradas malas. Si todos lo hacen ¿por qué no hacerlo yo también? Siendo relativos los valores, en cada época son distintos y debo entonces actuar según el hoy y ahora; y se trata de un debo, de un imperativo, no de un puedo. Si la ley se dicta según lo que el momento considera válido, entonces se le está negando a la ley su característica de ejemplaridad y la necesidad de su respeto y adecuación a la ley natural; esa ley se vuelve un reflejo de esa moral media, chirle, acomodaticia. De justicia nada.

La ética de las mayorías está fuertemente emparentada con la anterior, con la ética de situación, pero se vincula más con la sociedad política y los grupos sociales. Son los dirigentes quienes en sus discursos, debates parlamentarios, entrevistas, extrapolan el sistema de mayorías propio de un régimen democrático y que solo cabe aplicar al proceso de selección de los gobernantes y a cuestiones contingentes, opinables y por eso mismo factibles de seguirse las posturas mayoritarias. El régimen de mayorías no cabe aplicarlo a cuestiones éticas que en modo alguno pueden quedar sometidas a la voluntad

popular. Creer que dos o tres votos es lo que hace que el aborto esté prohibido (por el momento) en la Argentina es una falacia creada por el propio sistema, que se ha desvinculado de toda base ética³⁰. Hasta tanto no se interprete a la democracia como un régimen político de elección de candidatos y de gobernabilidad según mayorías solo para aquellos temas que cabe sean sometidas a la tiranía del número, esta ética seguirá vigente y continuará avanzando sobre los principios pétreos del orden social, cual son la conformación de la familia, el respeto a la vida desde la concepción, el sexo como realidad biológica, la educación conforme al orden natural, el respeto a la dimensión trascendente del hombre.

Síntesis final

Solo la restauración de la ética de la virtud nos podrá devolver una sociedad que facilite y promueva el fin del hombre, en lugar de la actual que no solo no apunta a su logro, sino que lo obstaculiza en cuanta ocasión puede.

³⁰ Joseph Ratzinger, "Verdad, Valores, Poder-Piedras de toque de la sociedad pluralista", Ed. Rialp, en especial pág. 81 donde responde al interrogante: *¿Es el relativismo una condición de la democracia?*

EUGENIO YÁÑEZ ROJAS
Instituto de Filosofía
Universidad San Sebastián
Santiago de Chile – Chile
eugenio.yanez@uss.cl

¿Ocaso de la ética de las virtudes?

Entre la “ética indolora” y la “ética práctica”. Una perspectiva tomista¹

No es necesario ser muy agudo, para percatarse de que la filosofía lucha por sobrevivir en los colegios, en las universidades, en el foro público, en el Ágora. Intenta mantenerse a flote, sorteando las inmensas marejadas posmodernas y de “posverdad” que amenazan con arrasar con todo atisbo de reflexión filosófica. La UNESCO constataba en el 2009 que

en los últimos tiempos la filosofía ha estado a menudo amenazada, hasta desaparecer total y simplemente de los programas de enseñanza secundaria de ciertos países (...). Una tendencia mundial ha buscado reducir, incluso suprimir, a la filosofía de la enseñanza básica, media y superior, así como de la vida cultural y social de muchas naciones. La existencia misma de la filosofía en la sociedad está en peligro².

Ante este poco halagüeño panorama, una de las disciplinas filosóficas que se mantiene a flote parece ser la ética. Ella conserva aún, aunque algo ajados, sus viejos títulos de nobleza. En el último tiempo se ha producido una suerte de *revival* ético.

¹ Trabajo presentado en la XLIV Semana Tomista, *La ética de la virtud en el mundo de hoy*, Buenos Aires, 09 al 13 de septiembre de 2019.

² UNESCO, *Enseñanza de la Filosofía en América Latina y el Caribe*, 2009, página 54. Ver también, UNESCO, *La filosofía, una escuela de la Libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*, 2007.

Por una parte, se rasgan vestiduras por la falta de ética en la economía y en los negocios, plagados de escándalos³; en el ámbito político, fagocitado por la corrupción; en las redes sociales, invadidas por las *fake news*; en el campo de la investigación científica, en donde la persona humana es solo material disponible para la investigación. Por otra parte, nos indigna la pobreza y la violencia, se organizan cruzadas humanitarias a favor de los más desposeídos, o de los niños de África que mueren de hambre, se clama por más justicia y humanidad con los inmigrantes, se organizan mediáticas cumbres para salvar al planeta de la crisis medio ambiental, todo ello, a nombre de la moral y la dignidad humana.

Ahora bien, ¿es suficiente constatar este renacer ético para mirar el futuro con optimismo, como resultado del ejercicio de las virtudes, como las entendía Aristóteles o Tomás de Aquino⁴? Entre la multiplicidad de ofertas “éticas” presentes en el mercado de las ideas (“utilitarista”, “dialógica” o “discursiva”, “de situación”, “liberal”, etc.) pareciera ser, lo digo en condicional, que la “ética indolora” y la “ética práctica”, predominan en la actualidad. Ambas, sin embargo, distan mucho de estar fundadas en el bien y en la ley moral natural.

1. La omnipresencia de la “ética indolora”

Esta expresión acuñada por Gilles Lipovetsky en su libro “El Crepúsculo del Deber. La Ética Indolora de los Nuevos Tiempos Democráticos”⁵, alude a una forma de entender la ética como una actividad privada, individual, frívola y narcisista, una ética del *self-interest*. “A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria, que reinterpreta

³ Cfr. entre otros “escándalos”, el de la Volkswagen, el engaño contable de Enron, Esquema Ponzi de Madoff, la corrupción en Petrobras, los Papeles de Panamá, los sobornos de Odebrecht.

⁴ Véase de Tomás de Aquino, en general *Suma de Teología*, II-II, Q, 47 a 170. También *de virtutibus in communis*. En particular, I-II, Q, 55 aa 2 y 3.

⁵ También aborda el tema en sus obras “*La era del vacío*” (Barcelona, Anagrama, 1983) y “*La felicidad paradójica*” (Barcelona, Anagrama, 2006).

en función de los problemas del momento: Edipo como emblema universal, Prometeo, Fausto o Sísifo como espejos de la condición moderna. Hoy Narciso es (...) el símbolo de nuestro tiempo”⁶. Según Lipovetsky “en el principio la moral era Dios (...). Dios es el alfa y omega de la moral”⁷. Esta forma de vivir la moral dio paso a una ética indolora, que exalta la libertad y la autonomía, pero que no desconoce el deber. La cultura narcisista no obedece a un egoísmo descarnado totalmente despreocupado de su entorno.

No han desaparecido los imperativos éticos: la lucha contra la corrupción y la violencia, la protección del medio ambiente, las acciones humanitarias a favor de los más pobres, las acciones generosas de músicos famosos (Michael Jackson, Bono), o los multimillonarios donando parte de su fortuna para fines benéficos. Estas encomiables acciones altruistas, no tienen como fundamento el bien o el amor de benevolencia, sino la empatía, propia de esta época de la “pos moralidad”. El éxtasis solidario, es en consecuencia, superficial y coyuntural, pues la ética indolora es una ética sin responsabilidad, sin obligación, sin sanción, sin reparación, sin esfuerzo, sin renuncia y solo exige al individuo tener buena conciencia, de modo que se conmueva ante la desgracia ajena, pero sin exagerar. Esta ética con rasgos psicopáticos (no hay culpa, no hay remordimiento, no hay arrepentimiento) es un traje hecho a la medida para este Prometeo narcisista, que no es indiferente ante la miseria humana, pero no la dramatiza. La indignación ante la imagen de un inmigrante salvadoreño y su hija de dos años ahogados en el Río Bravo mientras trataban de cruzar la frontera, es rápidamente olvidada gracias a la película de acción que viene después de las noticias. El sufrimiento ajeno exhibido diariamente a través de los medios de comunicación resulta insoportable, no porque el dolor humano lacera la conciencia moral, sino porque es una agresión a nuestra propia calidad de vida. Estamos, entonces, ante una moral de la opulencia, en la época de la pos-moral, en una sociedad posmoralista, es decir, “una

⁶ Gilles Lipovetsky, *La Era del Vacío* (Barcelona, Anagrama, 2010), 49.

⁷ Gilles, Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber* (Barcelona, Anagrama, 2008), 21.

sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos del individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad. Sociedad desvalijada en su trasfondo de prédicas maximalistas y que solo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética”⁸ La ética indolora suplanta la virtud por el cálculo racional.

2. La inmoralidad de la “ética práctica”

Esta expresión que parece ser una tautología corresponde al título del libro de Peter Singer publicado el año 1980. Con esta expresión Singer llama la atención sobre su preocupación por problemas concretos, evitando, según él, las inútiles abstracciones, propias también de la ética clásica. Los temas que realmente le importan “no son problemas académicos que se encuentran en las teorías abstractas de filósofos que se mantienen alejados del mundo real publicando artículos en revistas eruditas”⁹, sino temas prácticos como “el trato a las minorías étnicas, la igualdad para las mujeres, el uso de animales como alimento o investigación, la conservación del medio ambiente, el aborto, la eutanasia, y la obligación de los ricos de ayudar a los pobres”¹⁰. Singer irrumpe en la escena académica como el profeta que nos anuncia la nueva “verdad”: la ética tradicional o ética de las virtudes ha muerto, pues el añejo y sesgado principio (religioso) que la sostuvo con vida, a saber, la santidad de la vida humana, no solo es inaplicable en la actualidad, sino más aún, es inmoral. La ética práctica, en consecuencia, no está centrada en la idea del bien, o en las virtudes que deben orientar la vida humana, sino en la compasión, el placer y el dolor. Para este filósofo australiano la ética de las virtudes se derrumbó al no responder a los nuevos problemas y desafíos de

⁸ Gilles Lipovetsky, *El Crepúsculo ...*, 13.

⁹ Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte, El derrumbe de nuestra ética tradicional* (Barcelona, Paidós, 1997), 17.

¹⁰ Peter Singer, *Ética Práctica* (Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995), 1.

nuestra época. Más aún, “la farsa en que la ética tradicional se ha convertido es también una tragedia que se repite incesantemente, con pequeñas variaciones, en las unidades de cuidados intensivos de todo el mundo”¹¹.

Pensar que la vida humana es sagrada no va más allá de ser un sesgo religioso, impuesto desde la irrupción del cristianismo. “Durante los siglos de la dominación cristiana del pensamiento europeo, las actitudes éticas basadas en estas doctrinas se hicieron parte de la incuestionable ortodoxia moral de la civilización europea”¹², cuyos frutos fueron entre otros la negación de los derechos reproductivos y el derecho a una muerte digna. Esta nueva ética para estos nuevos tiempos, se apoya en una “nueva” antropología, cuyo rasgo más distintivo es la afirmación de que no todos los seres humanos son personas, pues nuestra pertenencia a la especie *homo sapiens* no nos garantiza esta condición. Para Singer una persona es un “ser actualmente racional y consciente de sí mismo”¹³, “con conciencia de su propia existencia en el tiempo y con capacidad para tener necesidades y planes para el futuro”¹⁴. En consecuencia, aquellos “animales humanos” (para utilizar su lenguaje) que no son conscientes de sí mismos, que no pueden defender sus intereses, manifestar sus deseos, proyectarse en el futuro, o son incapaces de establecer relaciones significativas, como un embrión o una persona en estado vegetal, no tienen derecho a la vida. Más aún, poseen menos valor que una “persona no humana”, como, por ejemplo, un cerdo adulto, o según él la “tan ridiculizada gallina”.

De allí se entienden afirmaciones suyas como “prefiero investigar con un embrión humano sobrante que con una cobaya”, o “(es lo mismo) matar a un caracol o a un bebé de un día”, ya que “ni los caracoles ni los bebés son capaces de tener (...) deseos”. Singer postula “no dar más valor a la vida del feto que a la vida del animal no humano dado un nivel similar de racionalidad, conciencia de sí mismo,

¹¹ Peter Singer, *Repensar ...*, 17.

¹² Peter Singer, *Ética ...*, 111.

¹³ Peter Singer, *Ética ...*, 109.

¹⁴ Peter Singer, *Repensar ...*, 213.

conocimiento, capacidad de sentir. En el caso que el feto sienta dolor y tenga algún grado de conciencia (no de sí mismo), “los serios intereses de una mujer normalmente tendrán mayor peso que los intereses rudimentarios de un feto incluso consciente¹⁵”. Singer descarta de plano cualquier aporte a la resolución de los problemas morales actuales” provenientes de la “vieja ética”, la “ética tradicional”, “ética convencional”, “ética de la santidad de la vida”, la “ética occidental”¹⁶ o la ética de las virtudes, pues el criterio de moralidad de los actos humanos no puede ser el bien, sino la capacidad de sentir dolor o placer. La bondad o maldad de una acción depende de la cantidad de placer que proporciona y la cantidad de sufrimiento que evita. “La fuente de la ética está en nuestra capacidad de sentir simpatía o compasión por otros seres sensibles y de razonar sobre esa situación, de comprender que los demás tienen deseos, necesidades e intereses que son tan importantes para ellos como los nuestros para nosotros”¹⁷.

3. Los nuevos mandamientos de la nueva moral

Singer sintetiza su ética práctica en cinco nuevos mandamientos, que reemplazan a los cinco “antiguos” propios de una ética de las virtudes.

a) Primer Mandamiento:

Mandamiento antiguo: “toda vida humana tiene el mismo valor”. Singer postula que en la actualidad nadie puede sostener seriamente que toda vida humana tiene el mismo valor. Según él los argumentos de quienes defienden esta tesis como “los papas, los teólogos, los especialistas en ética y algunos médicos”, no pasa de ser una “retórica que fluye (...) fácilmente de (sus) plumas y sus bocas”¹⁸. Tomar en serio este mandamiento es un absurdo en cambio, “el nuevo

¹⁵ Peter Singer, *Repensar ...*, 213

¹⁶ Cfr. Peter Singer, *Repensar ...*, en especial el cap. 9.

¹⁷ Peter Singer entrevistado por Javier Sampedro, 11 de mayo de 2002, Diario El País.

¹⁸ Peter Singer, *Repensar ...*, 188.

mandamiento permite reconocer abiertamente que la vida sin conciencia no vale la pena en absoluto”¹⁹ En consecuencia, su nuevo mandamiento es: “reconocer que el valor de la vida humana varía”.

b) Segundo Mandamiento:

Mandamiento antiguo: “nunca poner fin intencionalmente a una vida humana inocente”. Singer rechaza este mandamiento pues según él, es “demasiado absolutista como para tener en cuenta todas las circunstancias que pueden plantearse”²⁰ Según él sería moralmente lícito poner fin a la vida un inocente, porque el fin, si justifica el medio. En virtud de ello, el mandamiento nuevo que propone es: “responsabilizarse de las consecuencias de tus decisiones”. Así como el primer argumento tiende a justificar el aborto, este se orienta a la justificación de la eutanasia.

c) Tercer Mandamiento

Antiguo mandamiento: “nunca te quites la vida e intenta evitar siempre que otros se quiten la suya”. Para Singer este mandamiento no es más que un prejuicio católico, que ha condenado el suicidio durante casi dos mil años, por considerarlo un pecado. Distingue entre poner fin a la vida de una persona, a poner fin a un ser que no es persona, como aquellos que no tienen conciencia de sí mismos. “Matar a una persona contra su voluntad es una injusticia mucho más grave que matar a un ser que no es persona. Si queremos traducir esto en términos de derechos, entonces es razonable decir que solo una persona tiene derecho a vivir”²¹ Mandamiento nuevo: “respeta el deseo de morir o vivir de una persona”.

d) Cuarto Mandamiento:

Mandamiento antiguo: “creced y multiplicaos”. Este es otro de los prejuicios religiosos de una ética que no ha logrado despojarse de esta nefasta tutela. Mandamiento nuevo: “traer niños al mundo solo si

¹⁹ Peter Singer, *Repensar ...*, 188.

²⁰ Peter Singer, *Repensar ...*, 190.

²¹ Peter Singer, *Repensar ...*, 195.

son deseados”. En este caso Singer entrega un argumento netamente utilitarista, pues según él es poco ético fomentar más nacimientos” dado que si continúa el aumento de la población como hasta ahora “la gente que vive en los países en vías de desarrollo no podrá llevar un tipo de vida como el nuestro”.²² Propone, entonces, la eliminación de los hijos no deseados, aunque sean sanos.

e) Quinto Mandamiento

Mandamiento antiguo: “considera cualquier vida humana siempre más valiosa que cualquier vida no humana”. Este Mandamiento es según Singer, la expresión más cruel del especismo, que es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras. Nuevo Mandamiento: “no discriminar por razón de la especie”. En este último nuevo mandamiento Singer reafirma sus juicios sobre la superioridad intelectual y moral de los animales, como un perro o un cerdo, en comparación a un niño con retraso cognitivo. Este juicio es para él una obviedad, que solo “la arrogancia humana puede impedir que lo veamos”.²³ La novedad de Singer consiste en aportar argumentos éticos: “cuando la muerte de un niño discapacitado conduce al nacimiento de otro niño con mayores perspectivas de tener una vida feliz, la cantidad de felicidad total será mayor si se mata al niño discapacitado (...). Por lo tanto, si matar a un niño hemofílico no tiene efectos perjudiciales para otros, según la versión total estaría bien matar al niño”²⁴. Huelgan los comentarios.

En la ética singeriana no hay espacio para la fragilidad humana. Tributario de su empirismo radical, de su pragmatismo moral y de su materialismo antropológico, su ética práctica, deviene “táctica”, pues se estructura a partir de un cálculo utilitario. Como en el ajedrez, aquel que tiene mayor fuerza, si realiza las jugadas

²² Peter Singer, *Repensar ...*, 196.

²³ Peter Singer, *Repensar ...*, 199.

²⁴ Peter Singer, *Ética ...*, 230.

adecuadas (bien calculadas), y si evita cualquier emoción²⁵ sin sucumbir a la presión ambiente, se impondrá siempre al más débil.

Por razones de espacio no incluimos en esta ponencia la “ética transhumanista”, es decir, la moral que deriva de los postulados del transhumanismo. Paradojalmente podemos afirmar que, de cumplirse los postulados transhumanistas, que según sus promotores obedecen a una exigencia ética, desaparece la ética, al menos la ética de las virtudes, pues precisamente el vicio moral, sería erradicado por la ingesta de fármacos o por una inteligencia capaz de conocer siempre el bien. Para los transhumanistas es un deber moral potenciar y/o mejorar las capacidades físicas, intelectuales y emocionales del hombre, eliminando así de la faz de la tierra todos aquellos aspectos indeseados de la existencia humana, como las enfermedades, el sufrimiento, la pobreza, las injusticias, los abusos, la depresión, el miedo, e incluso la mortalidad.

Recordemos brevemente que el denominado transhumanismo²⁶, y por extensión, el poshumanismo, propone la aplicación de la medicina (más allá de los usos terapéuticos tradicionales), la biología, la nano-tecnología, la ingeniería genética, y la computación con el fin de potenciar y/o mejorar nuestras capacidades físicas, intelectuales y emocionales, al límite de alcanzar la inmortalidad. Nick Bostrom²⁷ uno de sus fundadores define el transhumanismo como un “movimiento intelectual y cultural que

²⁵ Dice Singer: “Si podemos dejar de lado aspectos emocionalmente conmovedores, pero estrictamente sin pertinencia alguna que surgen al matar a un bebé, veremos que los motivos para no matar personas no se aplican a los recién nacidos”. Los aspectos conmovedores a los que se refiere Singer son, por ejemplo, “la apariencia pequeña, desvalida y, a veces, atractiva de los niños”. Citado en *Ética Práctica*, ref. dada, pág. 211.

²⁶ Es la traducción de *transhuman*, que a su vez es la forma abreviada de *transitional human*.

²⁷ Bostrom es un filósofo sueco. En 1998 cofundó, junto con David Pearce, la Asociación Transhumanista Mundial. En 2004 cofundó, junto a James Hughes, el Institute for Ethics and Emerging Technologies. En el 2005 fue nombrado Director del *Future of Humanity Institute* de Oxford. Otros representantes del Transhumanismo son David Pearce, J. Harris, R. Naan, G. Stock, J. Savulescu.

afirma la posibilidad y el deseo de mejorar, en modo fundamental, la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente por medio del desarrollo y la larga puesta a disposición de tecnologías para eliminar el envejecimiento y potenciar grandemente las capacidades humanas intelectuales, físicas y psicológicas”²⁸. De modo más breve pero no menos profundo Simon Young nos dice que el transhumanismo es “la idea de la superación de las limitaciones humanas a través de la razón, la ciencia y la tecnología”.²⁹

Estos seres perfectos, lo serán también en el plano moral. Las virtudes, cardinales, por ejemplo, podrán ser ejercidas a cabalidad, gracias a una inteligencia y una voluntad perfecta.

Reflexiones finales

Ante este complejo panorama, se impone la pregunta: ¿qué hacer para volver a una ética de las virtudes? Tomás de Aquino nos enseña que “la virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Ahora bien, en el hombre hay un doble principio de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, pues éstos son los dos motores que hay en el hombre, según se dice en el libro III *De anima*. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral”³⁰. De este modo, el regreso a una ética de las

²⁸ Cfr. The transhumanist declaration, 2002: “The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities”.

Cf. www.transhumanism.org/index.php/WTA/declaration.

²⁹ Simón Young, *Designer evolution: A transhumanist manifesto* (New York 2006), 15.

³⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, Q, 58, art. 3.

virtudes requiere del trabajo de la inteligencia y la voluntad. Hay que regresar a Tomás de Aquino y no a los gurús de moda. La filosofía perenne de Tomás de Aquino basada en el ser es un dique sólido para contener las marejadas de relativismo y posverdad que asola nuestra época. No es necesario ser filósofo, para percatarse que los grandes males, no solo morales que nos aquejan, tienen su causa en la falta de fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia, templanza y fortaleza.

Como nos enseña Tomás de Aquino, Dios no destruye nuestra naturaleza, sino que edifica sus virtudes sobre las nuestras³¹, es decir, la gracia no destruye nuestra naturaleza, sino que la eleva. No es posible una vida buena sin el ejercicio de estas virtudes, pues recordando una vez más al doctor Angélico, la persona humana anhela (en la esperanza) la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna. Ser virtuoso desde una perspectiva tomista significa que el hombre es verdadero, tanto en su sentido natural como sobrenatural, pues la virtud es, como enseña Santo Tomás, *ultimum potentiae*, o sea, lo máximo a que puede aspirar el hombre, vale decir, la realización de sus posibilidades humanas tanto en el aspecto natural y sobrenatural. El hombre virtuoso es en consecuencia, aquel que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más profundas.

Tanto la ética indolora, como la ética práctica de Singer constituyen un fiel reflejo de las sociedades democráticas liberales. Democracias vacías, sin valores, donde la verdad ya no es una exigencia de su propio funcionamiento, sino más bien un obstáculo. Democracias que se han convertido según la expresión de san Juan Pablo II en una especie de totalitarismos encubiertos.

Si la ética indolora la podemos tildar de “pos moral”, la ética práctica de Singer, la podemos llamar inmoral. Ambas, son éticas de la “buena vida”, pero no de la “vida buena”. Aunque la ética indolora se funda en el placer y la ética práctica en la utilidad, ambas suponen en la base el sentimiento de agrado o desagrado, y persiguen el bienestar (psicológico, emocional, económico), que no es necesariamente el bien.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

Por una parte, es fácil entender el “éxito” de una ética indolora. Todos queremos ser exitosos sin renuncia, todos queremos sin esforzarnos demasiado dormir con la conciencia tranquila. Por otra, cuesta entender como una ética a lo Singer, posee tantos adherentes. Una de sus colaboradoras directas, Helga Kuhse, comenta que Singer “es casi con seguridad el más conocido y más leído de los filósofos contemporáneos (...), uno de los más influyentes y el que ha cambiado más vidas que ningún otro filósofo del siglo XX”³². La revista Times lo consideró el año 2005 como una de las cien personalidades más influyentes del mundo. Insisto, cuesta mucho entender este modo de vivir moralmente. Singer me respondería que no logro entenderlo porque soy un dogmático, retrogrado partidario de la ética de las virtudes. ¡Si es así, *mea culpa!*

Queda pendiente una tremenda y dramática pregunta, que obviamente no podemos responder acá: ¿en qué medida aquellos que creemos en una ética de las virtudes o que nos sentimos representados por ella, somos en la práctica portadores de la antorcha de la ética indolora, o lo que es peor cómplices por comisión u omisión de la ética práctica?

³² Helga Kuhse, *Peter Singer, desacralizar la vida humana* (Madrid, Cátedra, 2003), 12.

Notas y comentarios

FELIPE A. MATTI

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires

mattifelipeandres@gmail.com

Semana de la Filosofía

Del 26 al 30 de noviembre se celebró la XXXII Semana de la Filosofía organizada por el Centro de Estudiantes de Filosofía (CEF) de la Pontificia Universidad Católica Argentina. La actividad tuvo sede en el campus de Puerto Madero de la UCA. El encuentro contó con la participación de distintos académicos, como también de alumnos y/o profesores de diversas áreas afines a la filosofía.

La apertura de la Semana estuvo a cargo de la Dra. Olga Larre, Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, quien destacó la importancia de procurar un espacio para la reflexión sobre diversos temas vinculados al quehacer filosófico. Entre los expositores se contó con la presencia del Dr. Rafael Sassot (Pepperdine University), Dr. Daniel del Percio (UCA), Dra. Malena Tonelli (UBA), Dr. Ignacio E. Andereggen (UCA) y el Dr. Horacio Martín Sisto (UBA/UNGS).

La particularidad de esta Semana respecto a las ediciones anteriores radicó en la modalidad de su convocatoria. En esta ocasión, se dio libertad de elección en la temática a tratar sin haber una idea central a la cual las presentaciones tuvieran que referirse. Ello permitió invitar a un mayor número de referentes de distintas disciplinas (letras, teología, psicología), como también a doctorandos, diplomados y profesores, propiciando la pluralidad de ideas con el fin de enriquecer el intercambio de pareceres filosóficos. El CEF ha organizado esta tradicional actividad ininterrumpidamente a partir de 1987. Desde entonces se han mantenido como características distintivas la duración de las exposiciones (los oradores cuentan con 45 minutos) y la asistencia libre y gratuita, dándole así la oportunidad a alumnos de diversas carreras para acercarse al mundo del pensar filosófico.

Programa XXXII Semana de la Filosofía (2019)

Lunes 26 de noviembre

Roberto Aras: “¿Quién quiere ser millonario? ...con la filosofía. ¡Las lecciones de las celebrities!”

Williams Ibarra: “Sobre la biósfera y el principio de Responsabilidad.”

Alberto Berro: “El amor como transformación en el amado.”

Francisco Orioli: “El yo frente al misterio humano.”

Jonathan di Paola: “El Tiempo de la animalidad.”

Martes 27 de noviembre

Joaquín Migliore: “Jürgen Habermass: La idea de una sociedad post-secular.”

Martín Susnik: “¿Libre soy? Reflexiones sobre la libertad a partir de Frozen.”

Ignacio E. Andereggen: “Varon y Mujer. Perspectivas filosóficas.”

Carlos Hoevel: “Filosofía, tecnología y post-verdad.”

Miércoles 28 de noviembre

Daniel del Percio: “Una aproximación a la literatura utópica desde la teoría del Caos.”

Paola Ambrosioni: “Análisis del capítulo de Black Mirror: “1.500.000 merits” a la luz del libro *La sociedad del espectáculo de Guy Debord*.”

María del Pilar Castro: “El camino de la interioridad en San Agustín.”

Juan Solernó: “El amor en tiempos de selfies.”

Rodrigo Mejuto: “De Maquiavelo a Durán Barba, el paso del príncipe al político.”

Jueves 29 de noviembre

Maduque Bayá Casal: “La Fe en la era de la post-verdad.”

Alejandro Bertolini: “La entrega, la alteridad y la identidad: tres radicalidades de una ontología trinitaria en clave steiniana.”

Rafael Sassot: “Filosofía de los lugares comunes de la política argentina.”

Horacio Martín Sisto: “La concepción especulativa del silogismo por analogía en la *Ciencia de la lógica*.”

Ezequiel Ludueña: “El romanticismo de los traductores medievales.”

Viernes 30 de noviembre

Franco Caceres: “¿Yo existo? Que otro te responda.”

Felipe A. Matti: “Vermeer y Spinoza. ¿Algo más que óptica?”

Alejo Cercato: “Lo que calla los filósofos.”

Malena Tonelli: “Identidad y alteridad en la metafísica de Plotino.”

Juan Francisco Suares y Walter Martines: “¿Estudiar filosofía no es un chiste!... ¿o sí?”

LAURA CORSO

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires

lauracorso@uca.edu.ar

Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista

El 26, 27 y 28 de agosto de 2019 han tenido lugar en la Pontificia Universidad Católica Argentina las XIV Jornadas “De Iustitia et Iure”, las que bajo el tema: “Naturaleza y Teoría Política en el Pensar Medieval y Renacentista”, han reunido a cincuenta y cinco ponentes de distintos centros académicos de América y de Europa. La Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, como sede matriz y continuada, desarrolla estas Jornadas como expresión del *Programa de Filosofía Práctica Medieval y de la Modernidad temprana*, a cargo de Laura Corso de Estrada (CONICET-UCA), con el apoyo institucional de la *Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana*. En esta segunda década de las Jornadas “De Iustitia et Iure” una red de Universidades co-organiza este espacio de debate académico y de transferencia de investigación: el Instituto de Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile), la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (Ciudad de México) y el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra (Pamplona), pero asimismo las Jornadas cuentan con la adhesión académica de la Facultad de Filosofía y Letras (UCA), de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, de la Sociedad Internacional de Estudios Medievales (SOFIME), de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte S. Tomás de Aquino, de la Sociedad Tomista Argentina, del Programa: Filosofía y Teología en la Europa de la Edad Media de la Universidad Complutense (Madrid).

En sinergia con diversas disciplinas procedentes de la ciencia del derecho, con núcleos temáticos de la historia y de la filosofía del derecho, de la ciencia política, de la ética de la economía, nutridas en el dominio de la Filosofía Práctica y sus fundamentos antropológicos y metafísicos, las Jornadas han generado un espacio de diálogo interdisciplinar, en el ámbito temporal del Pensamiento Medieval, sus fuentes, sus proyecciones en la Modernidad temprana y en la historia de las ideas en América. En este contexto, las Jornadas han abordado problemáticas que conciernen a figuras significativas de la Segunda Escolástica: Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y a la revisión de lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles; se han detenido en el desenvolvimiento del derecho romano en su recepción medieval y en su codificación Iberoamericana, en el discernimiento de concepciones de la ley natural en el Pensamiento Medieval, en el de la Segunda Escolástica y en su relectura Iberomericana, en el examen histórico-crítico de núcleos temáticos transversales en la historia de las ideas: ley y razón práctica, voluntad y ley, causalidad, lenguajes del pensar, teoría política y jurídica. Los frutos de esta labor académica han sido recogidos ya en catorce volúmenes publicados, durante los primeros nueve años por EUNSA, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista (Pamplona) y, a partir de entonces, por la Colección Filosófica de la Universidad Panamericana (México), a través del proceso de acreditación pertinente que conlleva la evaluación por pares.

A lo largo de estos años las Jornadas *De Iustitia et Iure* han acogido un nutrido número de profesores de Argentina, de América Latina y de Europa, y constituyen un espacio académico reconocido de profesores de las Facultades de Derecho y de Filosofía y Letras de UCA y de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad del Salvador, de la Universidad Nacional de La Matanza, de la Universidad Nacional General Sarmiento, de la Universidad Austral, de la Universidad del Museo Social Argentino, de la Universidad Nacional de Cuyo, de la Universidad Nacional de Rosario, de la Universidad Católica de La Plata, de la Universidad Nacional del Litoral, de la Universidad del Norte Tomás de Aquino, de la Universidad Nacional de Jujuy, de la Universidad Nacional de Salta, de investigadores de CONICET de nuestra Universidad y de distintas

instituciones, de la Universidad Panamericana y de la Universidad Autónoma de Zacatecas junto a investigadores de CONACYT (México), de la Universidad Católica de Chile, de la Universidad de los Andes, de la Universidad de Valparaíso, de la Universidad de La Sabana (Colombia), de la Universidad Católica de Montevideo, de la Universidad Federal de Río Grande del Sur, de la UNED (Madrid), de la Universidad de Navarra, de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, entre otras casas de estudio.

La apertura de las XIV Jornadas “De Iustitia et Iure”, celebradas en el *campus* de UCA en agosto de 2019, estuvo a cargo del Señor Decano de la Facultad de Derecho, Pablo María Garat, quien disertó acerca de su significación en el contexto de la cultura universitaria y sobre las proyecciones de los lineamientos universitarios en el desarrollo de nuestro país. Francisco Bertelloni (CONICET-UBA) tuvo a su cargo la conferencia magistral de inicio de las Jornadas en la que volcó sus investigaciones en filosofía política; tras su ponencia tuvo lugar la de Horacio Rodríguez Penelas (UCA), en materia histórico-económica en el pensamiento americano.

Las Jornadas fueron una vez más expresión del diálogo de sus co-organizadores: Laura Corso (CONICET-UCA), junto a Virginia Aspe Armella, quien tiene a su cargo la dirección de la Colección Filosófica de la Universidad Panamericana de México, y a José Alberto Ross Hernández (Vicerrector académico de la misma Universidad), con el apoyo académico institucional de Joaquín García Huidobro (Universidad de los Andes) y de María Jesús Soto Bruna (directora del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra). Los organizadores de las Jornadas subrayan el valor de la continuada presencia académica de: fr. Juan José Herrera (Universidad del Norte Tomás de Aquino), Alejandro Domínguez Benavides (UCA-UCALP), Maja Lukac de Stier (CONICET-UCA), Celina Lértora Mendoza (CONICET-FEPAD), Jorge Portela (UCA), Raúl Madrid (Universidad Católica de Chile), Sebastián Contreras Aguirre (Universidad de los Andes), Manuel Lázaro Pulido (UNED, Madrid), Celia Digón y Eduardo Leonetti (UCA), Álvaro Perpere (UCA-UNSTA), Sergio Castaño y Beatriz Reyes Oribe (CONICET-UNSTA), Ivana Costa (UBA-UCA), Andrés Di Leo Razuk y Martín D’Ascenzo (UBA-Univ. Nac. La Matanza), José Felipe Widow

(Universidad de Valparaíso), de los jóvenes profesores: Gloria Elías (CONICET-Universidad Nacional de Jujuy), Jazmín Ferreiro (UBA-Universidad Nac. De G. Sarmiento), José F. Mendoza (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo), Johannes Sedlmeyr y Chiara Schürch (Katholische Universität Eichstätt) y, asimismo, de nuevos estudiosos que enriquecieron las XIV Jornadas. De modo especial las Jornadas han acogido una vez más la participación de doctorandos de la Facultad de Derecho y de Filosofía de UCA, de CONICET, y de otras casas de estudio, para quienes éstas constituyen un ámbito de presentación de sus antecedentes de tesis doctoral ante académicos de diversa procedencia.

Las XIV Jornadas han anunciado ya, en su acto de conclusiones y de cierre, la celebración de las XV Jornadas “De Iustitia et Iure” y la problemática que abordarán en 2020: “Del Universo Pre-Político al Político en el Pensar Medieval y Renacentista”.

Ponferrada in memoriam



ANDRÉS J. MAGLIANO

*Seminario Mayor “San José”
La Plata – Argentina
andresjmagliano@gmail.com*

Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario

Comienzo con una anécdota sencilla: le propusimos en una oportunidad al P. Ponferrada que escribiese una ética para universitarios; pero algo más accesible y con menos citas, con ejemplos e imágenes como las que usaba en clases (no tan citados como sus apuntes). Y nos contestó: “tienen razón, lo que pasa es que cuando escribimos estamos pensando más en el otro profesor que nos leerá y hará su crítica que en el alumno que verdaderamente aprovechará el libro”.

En el Seminario lo vivimos como un profesor que quería darnos lo necesario para la vida, y en nuestro caso para la formación sacerdotal que pedía, no solo un uso instrumental de la filosofía en vistas a la teología, sino los temas de fondo que se tejían en la cultura contemporánea. Así es que cuando algún profesor se dedicaba a “promocionar su tesis” o a sutilezas que él consideraba no fundantes, solía criticarlo con su fina ironía o hasta enojarse. Vale otra anécdota de un examen en donde un alumno intentaba explicar algo de Heidegger y un profesor de la casa luego de corregirle todo le recomendó leer un libro sobre dicho autor. A ello contestó: “Y si entendés algo, decime.”

Es verdad que a veces, luego de varios años de tenerlo como profesor, sus explicaciones, pero sobre todo las críticas que hacía a algunos de los pensadores modernos

parecían un tanto simplistas. Mons. Levoratti calificaba a alguno de sus opúsculos como “catecismo filosófico”. De nuestra parte, salvando las distancias de capacidad, se podía dar algo de lo que el Card. Ratzinger ponía en su autobiografía: jóvenes llenos de preguntas que se encontraban con todas las respuestas. Estaba claro que no era por falta de conocimiento y capacidad: cuando lo corríamos con alguna objeción cambiaba el tono y demostraba claramente quién era el que llevaba la clase. Además, con el tiempo, con el estudio de otras materias, y con el roce que da la vida, pudimos gustar la sabiduría que había contenida en la cierta simplicidad de sus explicaciones. Así como luego de muchos años de ministerio sacerdotal redescubrimos lo luminoso y profundo del catecismo que dice siempre más de lo que dice.

Su rol de profesor también se prolongó en muchos ámbitos de formación laical: el Instituto de Teología de La Plata “Antonio José Plaza”; el Instituto Terrero, un profesorado terciario que ha dado gran cantidad de docentes en nuestra ciudad, e incluso la Universidad Nacional de La Plata, siendo sucesor de Mons. Derisi. El servicio de fundamentar el pensamiento de manera que se pudiese abrir sin temor y teniendo algo que ofrecer se dio también en estos ámbitos.

Participó de distintos círculos, incontables conferencias, en gran medida también fuera del ámbito eclesial. Su capacidad de relacionarse era notable y combinaba una impronta solemne con la facilidad de contacto y cercanía. Por muchos años celebraba la misa en la capilla de unas hermanas con colegio y seguido saludaba con un beso a todos los niños que entraban al jardín de infantes, tanto que no sabíamos cómo le aguantaba la cintura. Y esta plasticidad no solo era parte de su personalidad sino una faceta que consideraba importante en su ministerio sacerdotal.

En sus clases, que a medida que avanzaba su edad eran más anecdóticas, sobraban cuentos de sus tratos con Maritain y con Raissa, sus clases con Gilson, y hasta que llegó a conocer a Heidegger en una escalera. Los congresos en los que participó, los debates que llevó a cabo. ¿De qué nos hablaba? Del lugar que debe ocupar la Iglesia en el mundo del pensamiento y de la cultura, de la necesidad que tiene de luz y de Evangelio cada rincón de este mundo. Y que a ello solo se llega con cercanía, con empatía, y también con claridad de ideas; con convicción de que tenemos algo que ofrecer. Se comprendía como ministro de la Iglesia lanzándose a este aspecto de la misión que Ella tiene en el mundo.

Nos costó comprender el ministerio sacerdotal del P. Ponferrada. A la luz de lo que hoy la Iglesia nos pide en la formación sacerdotal y la búsqueda de que seamos hombres completos y para ello atendamos a las distintas dimensiones de nuestra persona, en orden a la caridad pastoral, veíamos en estos sacerdotes una impronta demasiado unilateral. No lo planteábamos como una crítica a su persona sino con cierto temor de que en la Iglesia se nos envíe a ciertas trincheras y luego quedemos solos ahí. Parecía que el P. Gustavo había quedado un tanto solo en la trinchera que defendía un tomismo en retirada. Sus grandes mentores como Mons. Derisi, a quien admiraba y si era el caso corregía con profundo respeto, Mons. Blanco, por quien tenía una secreta admiración y otros, ya no estaban.

Sobre él y sobre muchos de su generación nos preguntábamos respecto a su soledad. El P. Gustavo tenía muchos amigos laicos y tal vez allí encontró más terreno fértil para algún discipulado. No tanto dentro del clero. La dispersión que generaba un seminario que acogía de tantas partes y el paso del tiempo puede haber contribuido, pero no se veían muchos lazos de amistad con sacerdotes. Tal vez muchos estaban educados para la trinchera. Y aunque hoy

haya muchas más expresiones e iniciativas la realidad de la amistad sacerdotal sigue estando pendiente en la Iglesia.

Solía decir que nunca le había costado la obediencia, y parecía que tampoco la soledad. Los últimos años nos reclamaba mucho que lo acompañemos y tanto por parte de los seminaristas como de los empleados ahí se escribió, a mi gusto, una de las páginas más hermosas del Seminario. Esa retirada y soledad, asumir su modo simple en las clases, el estilo de su vida, pasaron a tener sabor de Misterio Pascual, en donde más que ejército que se repliega hay granos de trigo que caen en tierra esperando fructificar.

Para entender los últimos años de su vida debemos hablar de la relación de Mons. Ponferrada con el Seminario “San José” de La Plata. Todos los obispos que conocí le demostraron gran respeto, cariño y en ellos tanto como en los rectores, formadores y seminaristas estaba la convicción de que el P Gustavo debía vivir y morir en el Seminario, su casa. Creo que no se puede decir mucho más: era su casa y resultaba impensable que viviese en otro lugar. Conocía la historia de cada piedra y era un anecdotario sin fondo que en todo momento traslucía cariño. Desde el trato con los grandes de otra época hasta sus conquistas en favor de desprenderse de ciertas costumbres que ya estaban fuera de época. Con su acostumbrada picardía tenía algo que decir de cada exalumno que ahora era obispo. Era su casa, su familia, parte de él.

Lo quisimos mucho a Ponfe. Fuimos entendiendo que no solo el Seminario sino la Iglesia era su casa, y siempre intentó estar al servicio de ella. A su modo, según le fueron pidiendo y él fue pudiendo. Dejándonos inmensos bienes y sacrificando tal vez más de lo que pudimos ver para ello. Los dos últimos años de clases eran casi todo anécdotas, y a los seminaristas les tocaba estudiar los contenidos por otro lado, de sus famosos apuntes. Nadie se quejaba. Todos entendíamos la importancia de acompañar a un sacerdote en

los últimos pasos de su vida. Se lo visitaba y hasta higienizaba con veneración. Entendíamos que había entregado su vida por la formación de los sacerdotes, de los laicos, por el bien de la Iglesia y su lugar en la sociedad. En los últimos tiempos, cuando era muy difícil mantener una conversación, al llevarle la Eucaristía se “conectaba” y la recibía con demostraciones de devoción. Para nosotros todo este último tiempo fue una de sus mejores lecciones: no quejándose (salvo de que lo dejáramos solo), aceptando sus limitaciones, su vejez, su modo distinto de vivir el sacerdocio.

En la Misa exequial decíamos que era el último de una época que había dado tanto y de la que sin poder y tener que repetirla debíamos aprender mucho, dar gracias. Es lo queremos seguir haciendo con nuestro querido Ponfe.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Sociedad Tomista Argentina

Buenos Aires

donadio.maggi@gmail.com

Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam

19.09.1922 - 11.02.2019

(96 años – 66 años de vida sacerdotal)

Los católicos de mi generación, y no temo generalizar, que transitamos la vida universitaria en y en torno a la Pontificia Universidad Católica Argentina; que contamos con la *Revista Sapientia* como órgano de expresión; y a la Sociedad Tomista Argentina como ancla, sostén y faro, hemos tenido el honor y la gracia de tener tres grandes referentes: Monseñor Octavio Nicolás Derisi¹, Monseñor Guillermo Blanco² y Monseñor Gustavo Eloy Ponferrada³. Verdaderos *maestros y padres espirituales*. Por el maestro Ponferrada, con muchas horas de aula y muchas “Semanas tomistas”, estamos aquí para homenajear la experiencia y la sabiduría de quien ha partido al Cielo el pasado 11 de febrero.

¹ Monseñor Octavio Nicolás Derisi: 27.04.1917 – 22.10.2002.

² Monseñor Guillermo Pedro Blanco: 28.09.1918 – 10.09.2012.

³ Monseñor Gustavo Eloy Ponferrada: 19.09.1922 - 22.11.2002.

Algunas referencias biográficas

Gustavo Eloy Ponferrada nació en Buenos Aires el 19 de septiembre de 1922 siendo el primero de los dos hijos que tuvieron Ángel Ponferrada y María Amelia Varela y Lezana. A poco de nacer Gustavo, la familia regresó a la provincia de Catamarca donde ya vivían, porque habían venido a Buenos Aires para que doña Amelia tuviera a su primer hijo.

Ponferrada realizó sus estudios primarios en el colegio San José de la capital Catamarqueña. Promediando el año 1935, tras la radicación definitiva de la familia en Morón, completó el secundario, también, en el establecimiento Marista de San José de esa localidad. Comenzó la carrera de Medicina pero, antes de terminar el segundo año de estudios, la vocación por el sacerdocio empezaba a poner en duda los estudios que estaba realizando. De ese modo, ingresa en el seminario mayor de La Plata en el año 1943, y es ordenado el 25 de septiembre de 1949. Gracias a una beca concedida por el arzobispo Tomás Solari, pudo perfeccionarse como licenciado y doctor en Filosofía en la universidad Santo Tomás de Aquino (*Angelicum*, Roma), ámbito en el que consolidó su admiración por pensadores como Jacques Maritain y monseñor Octavio Nicolás Derisi.

A los 28 años, obtuvo la Licenciatura en Filosofía, en el *Angelicum* (1950) y a los 30 años es Doctor en Filosofía por la misma Universidad (1952). Entre sus títulos eclesiásticos, en La Plata, Canónigo Titular del Cabildo Metropolitano (1982) y Arcipreste del Arzobispo (1986). El Tribunal Eclesiástico Interdioscesano lo contó entre sus miembros: desde 1986 como Juez Adjunto y a partir de 1991 como Juez Titular. Fue nombrado Ciudadano Ilustre por el Concejo Deliberante y, desde 1993, Prelado de Honor de su Santidad el Papa (Juan Pablo II).

Académico de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino (Vaticano, 1986), de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid, 1987) y de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas (Buenos Aires, 1989). Entre otras instituciones tanto eclesiásticas como seculares, fue profesor en la UNLP; rector y profesor en la UCALP; miembro de la Sociedad Argentina de Historiadores; y miembro fundador de la Sociedad Argentina de Ciencias de la Educación.

Es uno de los artífices de la renovación de la Sociedad Tomista Argentina, el 19 de agosto de 1974, fecha en la que es nombrado presidente, cargo que ejerció con devota dedicación hasta el 29 de noviembre de 2011 (37 años).

Su contribución como intelectual, docente y pastoral

Me parecieron muy atinadas las palabras de Etienne Gilson en la Introducción a *Le Thomisme*¹ para referirlas a Monseñor Ponferrada. “Lo propio del Doctor es enseñar; ahora, la enseñanza (*doctrina*) consiste en comunicar a los otros la verdad que se ha meditado previamente, lo que requiere la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir los resultados a sus alumnos. Pero, lo que tiene de destacable esta acción tan compleja, es que lo superior preside exactamente lo inferior, es decir la contemplación a la acción... La función del Doctor está orientada naturalmente hacia un doble objeto, interior y exterior, según se refiera a la verdad que el Doctor medita y contempla frente a sí o frente a los alumnos. De las dos partes

¹ Vrin, Paris, 1972, pp. 9-11. La misma referencia a Gilson me servirá para ir hilvanando estos recuerdos del invaluable Gustavo Eloy Ponferrada.

de su vida, la primera es la mejor y a la que él ha de ordenarse... La enseñanza como la predicación, con la cual se emparenta, es seguramente una actividad de la vida activa, pero que deriva, de algún modo, de la misma plenitud de la contemplación... Además, es evidente, que en ninguna parte se realiza este equilibrio entre los dos géneros de vida, equilibrio que se nos exige necesariamente a nuestra actual condición humana, e.d., enseñar la verdad que la meditación nos ha manifestado es detener la contemplación sin perder nada, sino acrecentando más aún la mejor parte”.

Sin duda, Monseñor Ponferrada, “ha acrecentado la mejor parte” desde el inicio de su formación como adolescente. En quinto año del secundario, en Historia de la civilización, debía hacer un trabajo sobre un personaje importante de la cultura y eligió a Santo Tomás de Aquino, sin saber propiamente el porqué. Su padre le facilitó una enciclopedia donde tuvo sus primeros contactos con “tal personaje”. Habilidad del mundo celestial, uno es llamado, aferrado, enviado y, si se suelta, lo menos que le sucede es un gran sentimiento de culpa. De ahí en más, la Universidad Santo Tomás de Aquino, el *Angelicum*, en Roma; cursos de *Filosofía Moral* con Jacques Maritain en *La Saulchoir* en París; de *Metafísica Tomista* con Charles Boyer en la *Gregoriana* de Roma; de la *Metafísica en Aristóteles* con Réginald Garrigou-Lagrange en el *Angelicum*.

Junto a esto, como nos decía Gilson, el equilibrio de las dos vidas exige que lo contemplado sea transmitido a otros para lo cual, Monseñor Ponferrada, nos ha legado sus publicaciones y su docencia.

Publicaciones

Sus obras, entre libros, capítulos de libros, estudios, notas bibliográficas, notas críticas, suman alrededor de 160, pero son en sí mismas más que este número porque todas ellas

son de investigación, de profundización (no de simple difusión o de apología doctrinaria). Particularmente por el recurso infaltable a las fuentes directas y al contexto histórico, a desmenuzar los temas como un cirujano, mientras la pluma fluye y fluye, sin advertir que siempre se excede de los límites de publicación o disertación, pero, a su vez, pensando que restaría esto o aquello por escribir o decir. Se destacan:

Libros

Función de la subjetividad en la constitución de la metafísica (tesis doctoral). Introducción al Tomismo. Mapa de la vida de Fulton Sheen (traduc. del inglés). San Justino, filósofo y mártir. San Basilio Magno. San Gregorio Taumaturgo.

Artículos. Actas de Congreso

Reflexiones sobre los fundamentos ontológicos de la ética tomista. Necesidad de una fundamentación metafísica y las ciencias del hombre. Metafísica de los valores². Ser, moralidad y conciencia. Ética tomista y economía.

Artículos. Temas de Metafísica

La enseñanza de la metafísica. La filosofía hindú. Conocimiento y metafísica. Los nombres del ser. La palabra ser. La experiencia del ser. El problema de Dios en la actualidad. Los primeros principios³. El nombre de Dios. Las causas en Aristóteles y Santo Tomás. El nombre propio de

² Muy elogiado por Clemens Vansteenkiste, O.P. en la *Rassegna di Letteratura Tomistica* (Edizione Domenicane Italiane, Napoli, Italia).

³ Citado por Leo Elders en su *Metafísica*, original en alemán y que ha merecido traducciones a varios idiomas.

Dios. ¿Se experimenta el 'esse'? Razón y fe⁴. Del acto de ser a la acción moral.

Artículos. Temas en torno al conocimiento y la verdad

Sobre las denominaciones de la gnoseología. La filosofía y las ciencias. Ciencia, técnica y filosofía. Notas sobre los grados de abstracción. Antropología filosófica y pedagogía. Lógica y realidad. La verdad en Santo Tomás y en sus fuentes. Ciencia y filosofía en el Tomismo⁵.

Artículos. Temas de ética

El acto de la libertad; El tema de la libertad en Santo Tomás⁶. Teoría y praxis: evolución de estas nociones. Persona y sociedad. ¿Rehabilitación de Galileo? El tema de la angustia.

Los Derechos del niño. Santo Tomás y la legalización de la prostitución. La verdadera raíz de la libertad. Valores éticos y afectividad.

⁴ Insiste que los estudiosos de S.T. no han reparado en la evolución que este tema ha tenido en su obra y sólo registran el período de la madurez. En sus primeros escritos, se registra un paralelismo entre “razón-fe”. En un segundo período, la razón preanuncia la fe. y tiene un papel de defensa de la fe. En un tercer período, la razón aparece dentro de la Teología. En el período de la madurez la razón está integrada en la Suma Teológica.

⁵ Los pensadores mexicanos han considerado esta obra sumamente esclarecedora y que les solucionó muchas dudas anteriores, particularmente en lo que se refiere a la distinción entre “abstracto y separatio”.

⁶ Que mereció un estudio de Eudaldo Forment sobre “La libertad en Ponferrada”.

Artículos. Temas relevantes en Tomás de Aquino

Tomismo y pensamiento contemporáneo. Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París (I y II). Tomás de Aquino en su VII centenario. Santo Tomás de Aquino en la encíclica 'Veritatis Splendor'. Santo Tomás en el Magisterio de la Iglesia. Santo Tomás Humanista. Historia y tiempo en Santo Tomás.

Además, ha dictado más de un centenar de conferencias sobre diversos temas filosóficos y pedagógicos y participado en alrededor de 50 Congresos, Seminarios y Jornadas. En todos los casos, tanto del orden nacional como internacional.

Docencia

Gilson nos recordaba (p. 12) que “Santo Tomás ha consagrado su vida entera al ejercicio de la enseñanza. *Contemplata aliis tradere*: una contemplación de la verdad por el pensamiento, que se extiende fuera de sí por el amor y se comunica, tal es la vida de todo Doctor, imitación humana, lo más fiel posible, aunque fuese deficiente, de la misma vida de Dios”.

Docencia universitaria

Ha dictado sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina; en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de La Plata; en la Facultad de Ciencias de la Educación de la UCALP.

Docencia Superior no universitaria

Lecciones en el Instituto Superior de Asistencia Social Caritas (LP); en el Instituto del Profesorado Terrero (LP); en

el Profesorado en Filosofía y Pedagogía del Seminario Mayor (LP); en el Profesorado de Filosofía y Ciencias de la Religión del Instituto de Teología (LP).

Disciplinas asumidas

Introducción a la Filosofía; Historia de la Filosofía Medieval; Historia de la Filosofía Antigua; Lógica Clásica; Lógica Simbólica; Filosofía de la Naturaleza; Antropología filosófica; Filosofía Social; Ética; Teoría del conocimiento; Gnoseología; Metafísica.

Sociedades científicas

Presidente de la Sociedad Tomista Argentina (1974); Sociedad Católica Argentina de Filosofía (1976); Asociación Interamericana de Filosofía (San Pablo, 1978); Sociedad Argentina de Ciencias de la Educación; Sociedad Internacional Tomás de Aquino (Roma, 1974); Centro de estudios Pedagógicos Universitarios; Sociedad Argentina de Historiadores; Instituto Belgraniano Bonaerense; Instituto Bolivariano Bonaerense.

Cargos académicos

“Uno no puede seguir por mucho tiempo a Santo Tomás sin estar convencido de que el vasto sistema del mundo que su doctrina nos presenta se cimienta en su pensamiento a medida que se funda en la doctrina de la fe. Si bien él sostiene ante los demás que la fe es para la razón una guía salvífica, la ganancia racional que la fe le ha permitido es para él una experiencia real de vida” (Gilson, p. 28).

Ha ejercido diferentes cargos, como Director de Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación; Director de Estudios; Coordinador de Investigaciones, en el

Profesorado Terrero, en la UCA, en la UCALP. En el Seminario Mayor, Director de Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, Director de Estudios y Rector. Además, Rector de la UCALP; Prosecretario de la Comisión Directiva del Consejo de Rectores de Universidades Privadas Argentinas.

Premios y Menciones

Menciones. Gran Enciclopedia Argentina; La Filosofía en la Argentina actual (Caturelli); La Filosofía en la Argentina (Farré y Lértora); Dictionnaire des Philosophes (Huisman).

Premios

- 1998. Excelencia Educativa del Consejo Superior de Entidades Educativas de la Argentina, por su dedicación a la docencia superior.

- 2001. Divino Maestro, del Consejo Superior de Educación Católica, por su extensa trayectoria en la docencia.

- 2001. Leonardo Castellani de la Comisión del Libro Católico, por la calidad de sus publicaciones de Filosofía y Pedagogía.

Tarea pastoral

“El maestro por excelencia no puede sino enseñar la Sabiduría por excelencia, e.d., la ciencia de las cosas divinas... y es en ella que piensa S.T. cuando elogia una vida compartida entre la enseñanza y la contemplación que la inspira; y por eso el Doctor requiere las gracias necesarias, e.d., ciencia plena de las cosas divinas para instruir a los demás y la fe que tal ciencia le confiere; fuerza persuasiva y demostrativa para convencer a los otros de la verdad. Para todo esto ayuda el don de la Sabiduría” (Gilson, 12-13).

Sabiduría de las cosas divinas... porque la tarea sacerdotal, al decir de Monseñor Ponferrada, lo ha llenado de satisfacciones. Satisfacciones en torno a la Santa Misa, a veces

varias por día, en la atención de confesiones e integrando en su predicación los Comentarios de Santo Tomás.

Sabiduría de las cosas divinas... cuando su opinión era requerida por los miembros de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, no bien aparecía un nuevo Documento del Magisterio de la Iglesia.

Semblanza

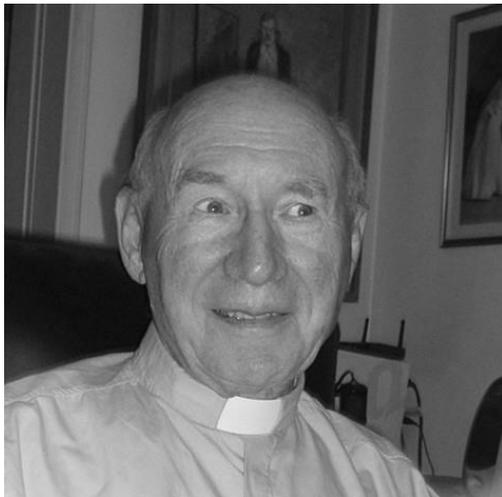
Como nos decía Gilson al principio, ha sido Usted, Monseñor, un verdadero “maestro” al integrar en su vida la contemplación y la acción para transmitirla a otros. Hemos conocido tanto al Ponferrada contemplativo como al implacable ante el error, pero generoso y paciente en la búsqueda de la verdad. Lo hemos conocido en la claridad y precisión conceptual, con la minuciosidad de un cirujano y, en lo que a mí me toca, me impresionaba su memoria elefantiásica. Para enseñar siempre estuvo dispuesto y pronto (el problema es decirle “ya está bien”), era incansable y, por tanto, jamás renunciaba a hacerlo. En la tarea pastoral, como él mismo se definía “es lo que me llena de satisfacciones”.

Monseñor Ponferrada, dos respuestas tuyas me parecen las más ilustrativas para cerrar esta semblanza.

¿Por qué es tomista, Monseñor? Porque Santo Tomás nunca me engañó y “porque soy un tomista impenitente” (recordando la respuesta de De Finance ante tal pregunta).

Si mirase para atrás, Monseñor, ¿que cambiaría de su vida? Haría lo mismo, pero, si es posible mejor con la ayuda de Dios.

Elders in memoriam



JÖRGEN VIJGEN

*Tilburg University
Tilburg – Países Bajos
jvijgen@tiltenberg.org*

In memoriam Leo J. Elders S.V.D.

7 de agosto de 1926 - 14 de octubre de 2019

Durante la Segunda Guerra Mundial, Leo Elders, nacido en el norte de los Países Bajos el 7 de agosto de 1926, estudió en un internado católico situado en la antigua abadía de Rolduc que se encuentra en la parte más meridional de los Países Bajos, en la frontera con Alemania. Popularmente se llamó a este lugar “el jardín de Nuestro Señor” debido a la ferviente fe católica de su población. Su padre le había dado una oración de San José pidiéndole que la rezara todos los días para su futuro estado de vida. Una noche, Leo vio cómo disparaban a un bombardero inglés y el piloto saltó del avión en su paracaídas. Este evento lo llevó a pensar: “Si estos soldados están dispuestos a sacrificar sus vidas para liberarnos, ¿no debería yo hacer algo extraordinario?”. La cultura católica de aquel tiempo y el espíritu misionero presente en el internado hizo surgir en él la idea de ser misionero. Le pidió al moderador de las actividades misioneras de su escuela una lista de las congregaciones misioneras. Cuando leyó que en la *Societas Verbi Divini* (SVD), fundada por el sacerdote alemán Arnold Janssen (1837-1909), declarado santo en 2003 por San Juan Pablo II, estaba escrito: “la congregación misionera más estricta y más intelectual”, su decisión estaba tomada. Cuando se graduó en junio de 1944 pudo regresar al norte. En el invierno de 1944-

1945 estalló la hambruna alemana en el norte de los Países Bajos, debido al bloqueo alemán de alimentos y energía. Esto le impidió ingresar al noviciado.

Como en muchos de sus compatriotas, la hambruna de invierno hizo sacar lo mejor del compañerismo y la inventiva: hacer una lámpara sencilla con una botella vacía, un poco de aceite, una cuchilla de afeitar y un corcho; recolectar leña para los ancianos; esconderse con su hermano que había escapado de campo de concentración alemán; huir a lugares secretos por el temor a que un miembro del movimiento de resistencia les dijera a los alemanes que había judíos escondidos en la casa de la familia Elders. Por su ayuda a los judíos, su padre y su madre fueron honrados en 2016 por Israel con el título de Justos entre las Naciones. A pesar de estas dificultades, Leo intentó prepararse para el noviciado: un sacerdote le dio *Les Degrés du Savoir; ou Distinguer pour Unir* de Jacques Maritain; otro sacerdote lo acompañó en el estudio de *Elementa philosophia Aristotelico-Thomisticae* de Joseph Gredt y, a cambio de algunas patatas, un profesor en Amsterdam le dio clases particulares de español.

Estas anécdotas de este periodo temprano de su vida son emblemáticas de la vida austera y generosa (¡la vanidad ciertamente no fue un vicio suyo!) del padre Elders.

Durante sus estudios (1945-1953) de los manuales de Gredt, Diekamp, Prümmer y Scheeben, el padre Grevelhörster, un estudiante de Réginald Garrigou-Lagrange, le enseñó el amor por Santo Tomás. Como “Elders puede estudiar con facilidad”, así decían, le dieron como materia de estudio adicional las obras de Garrigou-Lagrange y Norberto Del Prado. Las obras de Juan de Santo Tomás y Cayenato fueron su lectura preferida durante el verano. Sus compañeros de clase se dieron cuenta ya, que incluso en las misiones, Elders treparía a un cocotero para encontrar un lugar tranquilo donde leer a los comentaristas escolásticos de

Santo Tomás. El tiempo de estudio también fue un momento de gran esfuerzo físico: largas caminatas y paseos en bicicleta, trabajos en las granjas de las casas de estudio, nadar en el invierno en una piscina que los propios estudiantes habían excavado. Todo esto para entrenar físicamente a los futuros misioneros para el arduo trabajo de las misiones. Dos visitas a las casas de estudio tuvieron un gran impacto en el joven Leo Elders. Durante la visita del lingüista y antropólogo austríaco Wilhelm Schmidt SVD le preguntaron cuál era el secreto de su inteligencia impresionante. “Trabajo esforzado e implacable”, respondió el padre Schmidt. Cuando el superior general Joseph Grendel fue a visitarlos, les dijo que “el peor manual es siempre mejor que una colección de notas sueltas”. Por razones de salud, su ordenación se pospuso para la primavera de 1951. Mirando hacia atrás el padre Elders vio la mano de la providencia de Dios en esto. Este período le dio la oportunidad de hacer largos viajes en motocicleta por España y sumergirse en el idioma y la cultura española. También le dio la oportunidad de estudiar en la Universidad de Utrecht con la famosa conocedora de la filosofía griega Cornelia de Vogel, quien le transmitió un gran amor y aprecio por la cultura clásica. El no haber podido ir a la isla de Flores en Indonesia, donde había sido destinado, debido a los disturbios políticos que había allí, le permitió continuar estudiando después de su ordenación sacerdotal el 28 de febrero de 1953. “Nuestro Señor dispuso que gracias al aplazamiento de mi ordenación, mi vida se convirtiera en una vida de investigación y estudio”, escribió.

En 1954 recibió un nombramiento para el seminario menor en Granby en Quebec, Canadá. Gracias al encuentro con Werner Jaeger pudo realizar su doctorado en la

Universidad de Montreal sobre la metafísica de Aristóteles.¹ En 1959 recibió un nombramiento en la Universidad de Nanzan en Nagoya, Japón, donde dio clases hasta 1971 sobre Santo Tomás, filosofía moderna y fe católica. Estos años fueron muy fructíferos, publicó dos libros sobre Aristóteles y una traducción al japonés, en siete partes, con comentarios, de los textos del Vaticano II.² Hacia finales de los años sesenta, la revolución cultural de 1968 también había penetrado en Japón. Su buen amigo Henri van Straelen SVD, temiendo que el trabajo del Padre Elders como profesor, rector del seminario de la *Societas Verbi Divini* y decano de la facultad de filosofía, fuera demasiado, sugirió el nombre del padre Elders al prefecto de Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Franjo Seper.

El trabajo en la Congregación (1971-1976) resultó ser un trabajo agotador, dadas las muchas desviaciones de la fe católica y el impacto limitado del trabajo de investigación de la Congregación. Como holandés, el padre Elders participó particularmente en el estudio de los escritos del dominico flamenco Edward Schillebeeckx, quien estaba bajo el escrutinio de la Congregación. El padre Elders respondió a los errores de su cristología con varios artículos escritos bajo los seudónimos de G. Visconti y G. Van Rossem. La enseñanza en la Universidad Lateranense y el Angelicum aportó un contrapeso en relación a la investigación de todos estos errores, y fue también el comienzo de amistades que durarían toda la vida con Abelardo Lobato O.P. (1925-2012), Clemens Vansteenkiste O.P. (1910-1997), Giuseppe Perini, Mons. Brunero Gherardini (1925-2017), Philippe Delhay

¹ *Aristotle's Theory of the One. A commentary on book X of the Metaphysics* (Assen: Van Gorcum, 1961).

² *Aristotle's Cosmology. A commentary on the 'De Caelo'* (Assen: Van Gorcum, 1966); *Aristotle's Theology. A commentary on book Lambda of the Metaphysics* (Assen: Van Gorcum, 1972).

(1912-1990), Carlos Cardona (1930-1993), Georges Cottier O.P. (1922-2016), Lluís Clavell y en particular Mons. Antonio Piolanti (1911-2001), vicepresidente de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino, de la cual el padre Elders llegaría a ser miembro en 1980. Como resultado de su amistad con muchos sacerdotes del *Opus Dei* durante aquel periodo, empezó a participar en su simposio anual en la Universidad de Navarra en Pamplona, algo que haría durante los treinta años siguientes. Aunque el tema de estos simposios fue siempre un tema general, el padre Elders decidió presentar al público las ideas de Santo Tomás sobre el tema tratado.³

Lo más destacado de su estancia en Roma fue, sin duda, la conmemoración del 700 aniversario de la muerte de Santo Tomás en 1974. Para sorpresa de muchos, incluso de los tomistas, la conferencia internacional trajo a una gran multitud de entusiastas académicos y estudiantes a Roma. En el contexto de la confusión teológica en estos años y a la luz de lo que escribió Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: la Iglesia “se ve envuelta y temblando por una ola de cambio” que hace que uno “corra el riesgo de confundirse, desconcertarse y alarmarse” y “adoptar los puntos de vista más extravagantes” similares a la era del modernismo (cf. n. 10). “Todo ello, como las olas de un mar, envuelve y sacude a la Iglesia misma: los espíritus de los hombres que a ella se confían están fuertemente influidos por el clima del mundo temporal; de tal manera que un peligro como de vértigo, de aturdimiento, de aberración, puede sacudir su misma solidez

³ Muchas de estas conferencias han sido publicadas: *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino* (Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza, 2008) y *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino* (Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza, 2009).

e inducir a muchos a ir tras los más extraños pensamientos, imaginando como si la Iglesia debiera renegar de sí misma y abrazar novísimas en impensadas formas de vida como por ejemplo, el fenómeno modernista”. El padre Elders vio los acontecimientos inesperados de 1974 como una confirmación y una respuesta clara tanto del Magisterio de la Iglesia como de la comunidad tomista.

Mientras tanto, en los Países Bajos, los obispos y superiores religiosos holandeses habían decidido en 1966 cerrar todos los seminarios porque se pensaba que un seminario “ya no era adecuado para los tiempos modernos”. Una caída inmediata en el número de vocaciones fue la consecuencia directa. Sin embargo, un valiente obispo, Johannes Gijzen (1932-2013), comenzó un nuevo seminario en la antigua abadía de Rolduc, donde el joven Leo Elders había estado como estudiante interno. Por esto, le llegó al padre Elders una “solicitud urgente” para ayudar al Obispo Gijzen. La oposición a este “seminario tridentino” – cuando lo que el obispo Gijzen quería era aplicar exactamente las directrices del documento del Vaticano II *Optatam totius* – fue tan grande que los superiores de las órdenes y congregaciones en los Países Bajos publicaron un veto para que ningún sacerdote de los Países Bajos pudiera enseñar en el seminario de Rolduc. El padre Elders, que todavía era miembro de la provincia japonesa de la SVD, fue transferido por el Vaticano a la provincia alemana para eludir el veto. Pero el padre Elders no era alguien que dejaba que las decisiones políticas influyeran en su lealtad y amistad.

Los veranos los transcurría principalmente en la casa de la SVD en Boston, desde donde atendió a numerosos “llamamientos misioneros” en parroquias entre 1984 y 2012. La segunda parte del verano incluía numerosas conferencias en universidades de América Central y del Sur y, en particular, en Chile y Argentina, donde asistió a muchas sesiones de la Semana Tomista y encontró un segundo hogar

en la familia de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi. Muchas conferencias que dio en estas regiones fueron el comienzo de publicaciones posteriores.⁴

Inspirado en el comentario del ex Superior general Joseph Grendel, se propuso escribir manuales para todas las principales disciplinas filosóficas de acuerdo con las pautas establecidas en *Optatam totius* n. 15. Estos manuales exponen la posición de Santo Tomás desde la perspectiva de la historia de la filosofía antes y después de Santo Tomás; en años posteriores se traducirían al inglés, francés, italiano, alemán, checo, polaco e incluso a los idiomas coreano y persa.⁵

Gracias al padre Elders, el seminario de Rolduc se convirtió en el centro del tomismo en Europa en la década de 1980, cuando el tomismo en Europa parecía estar prácticamente muriendo. Organizó allí cinco conferencias internacionales, que trajeron a los Países Bajos a académicos

⁴ Como, p. e., *Hombre, Naturaleza y Cultura*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1998 ; *Éducation et instruction selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence/Presses Universitaires de l'IPC, Paris, 2012 y *Thomas Aquinas and His Predecessors .The Philosophers and the Church Fathers in His Works*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018 (Traducción española: *Santo Tomás de Aquino y sus Predecesores: presencia de grandes filósofos y Padres de la Iglesia en las obras de santo Tomás*, traducción de Juan Carlos Ossandón Valdés, RiL Editores, Santiago de Chile, 2018).

⁵ Traducciones en inglés: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, (Brill, Leiden, 1990); *The Metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, (Brill, Leiden, 1992); *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas. Nature, the Universe, Man* (Peter Lang, Frankfurt am Main 1997); *The Ethics of St. Thomas Aquinas* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, reprinted by CUA Press in 2019).

de nivel internacional como S. Pinckaers, R. McInerny, J.-P. Torrell y muchos otros. En estos años, también dirigió su atención a la exégesis bíblica de Santo Tomás y su uso en los Padres de la Iglesia; el padre Elders se convirtió así en un precursor de lo que ahora se conoce como “tomismo bíblico”.

Durante estos años también dio clases como profesor invitado en muchos lugares: el Centro de Estudios Tomísticos en Houston, el Estudio Nôtre-Dame-de-Vie en el sur de Francia y la Academia Gustav Siewerth en Baviera. Durante treinta años ha enseñado mensualmente en el Instituto de Filosofía Comparada de París, así como en el Seminario Mayor de la diócesis de Haarlem-Amsterdam en los Países Bajos. Además, ha impartido lecciones en varias universidades de Europa, y también en muchos monasterios y conventos, principalmente en Francia (Sainte-Madeleine du Barroux, Nôtre-Dame de Fontgombault, Sept-Fons, Saint-Joseph de Clairval, Sainte-Marie de Lagrasse, Fraternité de San Vicente Ferrer). Como resultado de esto, se refería bromeando al seminario Rolduc como el “centro de su ausencia”.

Con motivo del Jubileo de Oro de su Ordenación al Sacerdocio en 2003, fue honrado en un *Festschrift*, con un prefacio del cardenal Joseph Ratzinger.⁶ En 2006, la Asociación Americana de Maritain le otorgó el Premio a la Trayectoria. En una carta de agradecimiento a Ralph McInerny, el padre Elders comentó este premio con la siguiente frase, característica de su humildad y celo: “No creo que realmente lo mereciera, pero en los próximos años

⁶ *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD in Honor of the Golden Jubilee of his Ordination to the Priesthood. With a Preface by His Eminence Joseph Cardinal Ratzinger*, ed. Jürgen Vijgen (Budel: Damon, 2003), 480 p.

me recordará lo que aún tengo que hacer”. En 2009 recibió la Orden de Santo Tomás del Centro de Estudios Tomísticos de la Universidad de Santo Tomás (Houston, TX) por “su excelente contribución al estudio de Santo Tomás de Aquino”.

A la edad de noventa años en 2016 se fue a descansar a la casa provincial de su congregación en Teteringen, donde había comenzado sus estudios hacía varias décadas. Fue honrado con otro *Festschrift*, también esta vez con un prefacio del Papa Benedicto XVI.⁷

Pero para el padre Elder no había descanso. Continuó el ritmo de vida de siempre: a las 6 de la mañana la Santa Misa, y después estudiar y escribir con la única interrupción de la oración del breviario y el rosario.

Al menos desde que había enseñado en la década de 1980 en Houston sobre los comentarios de Santo Tomás sobre Aristóteles, el padre Elders había concebido la idea de escribir un trabajo exhaustivo sobre estos comentarios con la intención de evaluar cómo leyó Santo Tomás a Aristóteles. Sin embargo, sus muchas tareas de enseñanza y otras obligaciones no se lo habían permitido. En Teteringen, sin embargo, pudo dedicar todo su tiempo a su obra magna. Originalmente escrita en inglés, apareció una traducción al francés en 2018 y se espera que el texto en inglés aparezca pronto.⁸ En 2018 también publicó *Thomas Aquinas and His Predecessors: The Philosophers and the Church Fathers in His Works*.

Al enfatizar la importancia crucial de Aristóteles tanto para la filosofía como para la teología de Santo Tomás,

⁷ *Libenter praeceptorum laudes celebrarem. Stories and Reflections in Honor of Leo J. Elders s.v.d. on His Ninetieth Birthday*, J. Vijgen (ed.), Haarlem – Kerkrade, 2016.

⁸ *Aristote et Thomas d'Aquin* (Paris: Les Presses universitaires de l'IPC, 2018).

el padre Elders compara la transposición de Aristóteles por Santo Tomás con la reconstrucción sistemática de un monumento histórico: las viejas piedras, las vigas de madera se vuelven a usar nuevamente, pero se crea un conjunto más coherente: se agregan algunas ventanas nuevas, de modo que entre más luz al edificio y este se vuelva más habitable; todo el monumento tiene un nuevo esplendor.

Desde su encuentro con Cornelia de Vogel en la Universidad de Utrecht, que era experta en Platón y neoplatonismo, el padre Elders ha prestado atención a los elementos (anti)platónicos en Aristóteles, así como a las influencias neoplatónicas en Santo Tomás. Por lo tanto, no es sorprendente que el último libro que terminó el 1 de octubre de 2019 (me envió todavía una corrección de algunos textos en griego del manuscrito de su libro), sea un comentario sobre *De Divinis Nominibus* de Santo Tomás. Este trabajo se publicará en otoño de 2019 y la traducción al inglés se hará posteriormente.

Desde la primavera de 2019, ha estado trabajando en el comentario sobre *De substantiis separatis*. Cuando se le diagnosticó una enfermedad terminal en el verano de 2019, continuó trabajando y dijo: “Santo Tomás y mi ángel de la guarda me cuidarán”. Aunque le pidió al Señor: “dame seis meses para terminar mi libro”, sus fuerzas a principios de octubre ya no eran suficientes. “Ya no puedo trabajar, pero ahora puedo rezar más”. Murió en paz y tranquilidad el 14 de octubre de 2019 a las 14:15 horas.

El padre Elders era sobre todo un sacerdote misionero, encarnaba la espiritualidad de San Arnold Janssen que se puede sintetizar así: “las devociones a la Santísima Trinidad, a la Palabra de Dios y al Espíritu Santo, a la vida sencilla, a la voluntad de ayudar en todas partes, al celo apostólico”. Por lo tanto, “cuando la gente te llama como sacerdote, nunca puedes rehusar a ayudar” porque como sacerdote “uno es un mediador entre Dios y los hombres”.

“La tarea central de un sacerdote, por lo tanto, es celebrar la Santa Misa por la Iglesia y el mundo”.

La predilección y la providencia de Dios hicieron que este sacerdote misionero se convirtiera en misionero de Santo Tomás de Aquino y llevara una vida que él mismo describió como “una vida dedicada a un estudio inquieto y nunca interrumpido de Santo Tomás y sus fuentes”. Él vio esta vocación como un acto de obediencia a las siguientes palabras de las antiguas constituciones de los Misioneros del Verbo Divino que estaban grabadas en su memoria: *Fratres semper occupati inveniantur in studiis philosophicis et theologicis*. Su fidelidad inflexible a la vocación que había recibido de Dios formó la disciplina, la humildad y la generosidad, tan admirables, del padre Elders.

Hoy en día, a menudo se busca lo que significa ser tomista. El padre Elders fue inequívocamente claro: “Las obras de Santo Tomás son, por así decirlo, la casa en la que mi entendimiento pudo vivir, el calor y la luz que me sostuvieron espiritualmente en medio de tantas opiniones, errores y críticas; las que me condujeron a la verdad y la comprensión que tanto deseaba y que siempre parecen proporcionar nuevos tesoros e ideas inagotables.”

He tenido la gracia y el privilegio, como tantos otros, de acompañar al padre Elders en sus incansables esfuerzos por comprender y difundir el pensamiento de Santo Tomás y encontrar un hombre de Dios, un hombre para Dios, cuya sencillez, calor humano y humilde generosidad dio testimonio de la verdad que defendió teniendo a Santo Tomás como Maestro. Aunque su camino en la tierra ha llegado a su fin -y con él también parte del nuestro- las “ideas inagotables” de Santo Tomás están todavía ahí para ser exploradas.

Que el propio Santo Tomás lo felicite con las mismas palabras que una vez pronunció el mismo Cristo: “Has

escrito bien sobre mí” (*bene scripsisti de me*) y lo acompañe hacia la recompensa eterna.

[Traducido al español José Manuel Tercero Simón]

R.P. LEO J. ELDERS, SVD

Retrospectiva

*Homilía con motivo del cincuenta aniversario
de mi ordenación sacerdotal el 28 de febrero de 1953*

Se suele decir que la vejez va acompañada de achaques. Quizás esa sea una razón por la cual muchos no quieren envejecer –excepto los niños. En cualquier caso, los muchos años que han pasado, las experiencias vividas, permiten ver algunas cosas con mayor claridad. Un primer pensamiento que ahora me viene a la mente es el de la gratitud por haber estado rodeado de buenas personas durante casi todos estos años. Santo Tomás considera la compañía de los amigos de Dios como una parte de la felicidad que podemos disfrutar los humanos. Un hermano mío, director de un Instituto universitario, que encontró muchas dificultades con los empleados, una vez me dijo: “tú no sabes lo bien que estás aquí”. Para mí es un motivo de gran agradecimiento que al principio pude vivir en diferentes casas de la SVD en los Países Bajos, Alemania, España, Canadá, Estados Unidos, Japón y Roma y luego, durante más de la mitad de mi vida sacerdotal, aquí en Rolduc, en el Limburgo católico que en los viejos tiempos se llamaba “el jardín de Nuestro Señor”, rodeado de colegas comprensivos, benevolentes y serviciales, de estudiantes y asistentes amables y atentos. Realmente solo he experimentado cosas buenas. También estoy agradecido por haber sido aceptado con mi carácter retraído y haber tenido la oportunidad de dedicar mi vida a estudiar y escribir.

Un segundo pensamiento que tengo en mi mente es el de cómo Dios guía la vida de las personas. No me dieron la visa para la misión en la isla de Flores en Indonesia, así que

tuve la oportunidad de profundizar el conocimiento del griego y el latín, de recibir lecciones de filosofía antigua y moderna, de español e italiano en la Universidad Estatal de Utrecht, y luego ser enviado a Canadá, completamente en contra de mis propios deseos, para enseñar las lenguas clásicas en un seminario de la SVD. Además, se me permitió practicar el cuidado de almas entre los inmigrantes de Holanda y Bélgica y graduarme en las universidades de Harvard y Montreal, todo esto fue una escuela muy enriquecedora. El nombramiento, para Japón fue un desafío, las numerosas tareas que allí tuve, fueron en cierto modo una preparación para la siguiente etapa de mi vida en Roma, en la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Universidad Lateranense y el Angelicum. Finalmente, vino una solicitud urgente, que más bien parecía una orden, para ayudar en Rolduc a construir el nuevo seminario. También este cambio, el nuevo equipo de trabajo, la pérdida de las muchas cosas buenas a las que estaba acostumbrado en Japón y en Roma, no fue fácil, pero me esperaban nuevas tareas, como las muchas lecciones de filosofía, la compilación de manuales, la participación en congresos, publicaciones, la enseñanza en varias instituciones extranjeras y asistencia en parroquias. Lo que surge de esto es una determinada trayectoria, es decir, que a través “de caminos torcidos, Dios ha escrito derecho” en mi vida: preparar a futuros sacerdotes, difundir la filosofía y la teología de Santo Tomás, defender la fe y cuidar almas. Me gustaría decirles que, si alguna vez tienen problemas con un nombramiento o un cambio, que confíen y continúen trabajando, así podrán ver que la providencia de Dios tiene un propósito en todo eso, y que aquello a lo que tengan que renunciar, lo recibirán de otro modo.

Además, también me doy cuenta de que lo que he hecho es muy poco, he dado, por así decir, “una piedrecita” a una empresa que supera con creces mis propias fuerzas. Para escribir un libro, hay que leer cientos de libros y artículos,

recopilar pacientemente ideas de otros y tal vez así llegar a hacer una pequeña contribución aquí y allá. En particular es difícil la interpretación de Aristóteles, cientos de especialistas han estudiado durante siglos los textos extremadamente concisos del “Maestro de todos los que saben algo” (Dante). Esta situación te enseña a ser modesto, a no tener una alta opinión de tu propio trabajo y a ser prudente en tus afirmaciones. Sabemos muy poco y nuestro trabajo siempre permanece imperfecto.

Pensando en tantos años de estudio, también me viene a la mente que, para avanzar y lograr resultados en una tarea, tenemos que ocuparnos solo de las cosas que sabemos. Cuando estaba en el noviciado en Helvoirt, el famoso padre Wilhelm Schmidt, una vez, nos dio una conferencia. Todavía recuerdo cómo nos animó a hacer un buen uso de nuestro tiempo. Nos dijo que el secreto de su vida era “domesticar el tiempo”. Si solo pudiéramos conseguir no perder nuestro tiempo en cosas inútiles y concentrarnos en un objetivo específico, podríamos lograr mucho.

Lo que también se nota cuando envejeces es la fugacidad de todo. Tienes muchos “pasados” es decir, has visitado innumerables lugares, países y universidades, has visto muchas iglesias y museos, y sobretodo has encontrado a personas buenas y, a veces, excelentes. Pero todo eso ya forma parte del pasado. Alrededor de cuarenta de mis compañeros de clase en Sankt-Augustin han muerto en lejanos países de misión, y mi breviario y mis misales están llenos de recordatorios de personas queridas que han fallecido, mis abuelos, mis buenos padres, tíos y tías, y otros. Nuestros sacerdotes de la comunidad en Granby, Canadá, los de la Universidad de Nanzan y el Seminario Mayor de Nagoya, donde trabajé durante muchos años, dos rectores de la Casa de la misión en Steyl que eran mis superiores, todos se han marchado ya. Muchos de ellos fueron pioneros que fundaron y dirigieron misiones, escuelas, seminarios en

circunstancias muy difíciles. También pienso a menudo en las grandes figuras de algunos de los que he conocido de cerca, los obispos Van Bakkum y Thijssen de Flores, los padres Pache, Naberfeld, Gemeinder, Van Straelen y Wiesen en Japón; así como el inolvidable misionero en Nueva Guinea y procurador de la misión en Boston, Daniel Driscoll. Y también varios cardenales y obispos de la Curia con los que pude vivir y trabajar; mi querido amigo, el secretario de la Comisión Teológica *protonotarius apostolicus* Philippe Delhaye, Mons. Descamps de la Pontificia Comisión Bíblica, Mons. Piolanti de la Academia Pontificia de Santo Tomás, muchos miembros de la Comisión Teológica Internacional y de la Comisión Bíblica, los párrocos de Rheinberg y Tüddern en Alemania con quienes pude trabajar durante años, están en el trasfondo de mi vida, son un incentivo constante para seguir adelante, pero también nos recuerdan la caducidad de nuestra pobre existencia humana. Como dice el salmista, nuestras vidas son como una sombra que pasa, y no dura más que unos palmos. Solo en Dios encuentra solidez nuestra pasajera existencia (Agustín, *Conf.* 11, 39-40). Con Teresa de Ávila tenemos que seguir repitiendo: “Nada te turbe, todo se pasa. Solo Dios basta”.

Algo que la vida también te enseña es que debes tomar decisiones. Siempre hay que renunciar a algunas cosas para alcanzar otro objetivo más importante. No solo la vida como religioso y la vocación misionera implicaron el abandono de muchas cosas -siento la separación de mi familia y la renuncia a mi libertad y a formar mi propia familia el mayor sacrificio- sino que más tarde, para poder lograr algo, tuve que renunciar al tiempo libre para escribir libros, en medio de una abrumadora cantidad de trabajos. Pero elegir y renunciar siempre rinde más. Encontré buenos amigos en todo el mundo y experimenté tanta amabilidad, bondad y apoyo que todos los sacrificios fueron compensados con creces.

Una vida humana, y también la mía, conoce sus sueños desvanecidos, como el de resumir el pensamiento de Platón, con el que soñé durante las clases de la profesora Cornelia de Vogel; el desarrollo de nuestra escuela de latín en Granby, el sueño de una vida católica floreciente permanente en los Países Bajos, como a la que estaba acostumbrado en mi parroquia de Bovenkarspel, el sueño de desarrollar los cursos “de religión cristiana” en la Universidad de Nanzan, que no pudieron realizarse bien debido a los disturbios marxistas; el sueño de elevar la enseñanza filosófica en Rolduc a un nivel académico. Lo poco que se consigue realizar, nos hace ser conscientes de nuestras propias deficiencias, de las ocasiones perdidas, de la infidelidad a los ideales y del tiempo perdido y estar agradecidos a Dios y darnos cuenta de que lo que a pesar de todo pudimos realizar fue obra suya.

Al final de esta meditación quiero dar gracias a Dios: gracias por mi existencia como ser humano, por la fe cristiana, la crianza por parte de padres inolvidables, ejemplo de virtudes cristianas, empeño en el trabajo y compasión social; por el regalo de mis fieles y serviciales hermanos y hermanas, y por todos mis queridos amigos en este país, en Francia, Alemania, España e Italia, en Norteamérica, Sudamérica y Japón. Gracias por los seis años que pasé en el Instituto de Rolduc -no es posible imaginar una educación secundaria mejor-, la vocación misionera, que fue favorecida por el espíritu misionero de Rolduc; la elección que hice de la SVD porque tenía fama de ser la congregación misionera más científica; luego la completa formación en los escolasticados de Helvoirt, Teteringen y Sankt-Augustin. Gracias también por la riqueza de la espiritualidad que hemos recibido del beato Arnold Janssen: a saber, las devociones a la Santísima Trinidad, a la Palabra Divina y al Espíritu Santo, a la vida sencilla, a la voluntad de ayudar en todas partes, al celo apostólico. Unas palabras de nuestras

antiguas constituciones están grabadas en mi memoria: *Fratres semper occupati inveniuntur in studiis philosophicis et theologicis*. Gracias a la casa misionera en Steyl, que me acogió cuando regresé de Roma. Gracias por una de las mayores gracias de mi vida, el encuentro con Santo Tomás de Aquino, iniciado por el sabio párroco de mi pueblo que me dio a leer, siendo todavía estudiante de Rolduc, *Les degréx du savoir* de Jacques Maritain, y desarrollado por lecciones privadas de filosofía en Westwoud, durante el invierno del período de la guerra, con el manual de Joseph Gredt *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*, y un tratado de Klaas Steur sobre la filosofía de la naturaleza; luego la enseñanza del padre Grevelhörster, alumno de Garrigou-Lagrange, quien me proporcionó literatura tomista clásica y me enseñó el gran valor de la teología y filosofía de Santo Tomás; después el estudio de las obras principales de Santo Tomás que mis padres, con mucha dificultad, me pudieron comprar en la posguerra de 1946; además, la lectura de los comentarios de Cayetano y Juan de Santo Tomás los jueves y domingos libres, más tarde las lecciones sobre Santo Tomás de los padres Régis, Lachance y Audet en Montreal.

Santo Tomás me enseñó el realismo y me hizo ver claro lo que realmente es el ser humano. Él me ha revelado el significado de muchos misterios de la fe y su coherencia y me ha mostrado cómo uno puede encontrar fragmentos de verdad en todas partes. En resumen, las obras de Santo Tomás son, por así decirlo, la casa en la que mi entendimiento pudo vivir, el calor y la luz que me sostuvieron espiritualmente en medio de tantas opiniones, errores y críticas; las que me condujeron a la verdad y la comprensión que tanto deseaba y que siempre parecen proporcionar nuevos tesoros e ideas inagotables.

Y por último, de todos estos dones, debe mencionarse el sacerdocio, que recibí inmerecidamente. Fue y es una gran

responsabilidad y carga, porque si eres llamado a hacer algo como sacerdote nunca puedes rehusar a ir y ayudar. Por otro lado, te hace una especie de intermediario entre Dios y los hombres para transmitir los dones de Dios, las personas tienen confianza en ti, abren sus corazones contigo con sus alegrías, preocupaciones y tristezas. Te da una gran cercanía a Cristo y a los apóstoles. La tarea central de un sacerdote es celebrar la Santa Misa por la Iglesia y el mundo, algo que he podido hacer todos los días durante todos esos años, y que hoy también está al centro de nuestra agradecida conmemoración y es una expresión de la profunda unión entre nosotros: profesores, alumnos de hoy y de antes, leales colaboradores y amigos. Hemos elegido los textos de la Santa Misa de la Santísima Trinidad, porque todos los buenos dones provienen del Padre de la Luz, proclamamos la Palabra de Dios y somos guiados y fortalecidos por el Espíritu Santo. Me gustaría concluir con un poema alemán que un amigo, estudiante de teología en Friburgo, me dio en estos días.

[Traducido al español por José Manuel Tercero Simón]

Dank

*für jeden Tag,
den Du mein Gott
mir gab
an dem ich spüren dürfte,
wie Du mich liebst
für jedes Licht das mir den Weg erhellt
in dunkler Welt.
für jeden Freundesgruß
der mich erfreut,
für jede Hand,
die mir ein Blümlein streut,
für jedes Herz, das mit mir liebt
und glaubt und kämpft*

*und trägt,
für all die Seligkeit
Herr, dort und hier,
in alle Ewigkeit,
ich danke Dir*

Gracias

por cada día
que tu mi Dios
me diste
que me debería hacer sentir
cómo me amas,
por cada luz que ilumina mi camino
en el mundo oscuro,
por cada saludo de amigo
que me agrada,
por cada mano
que esparce una florecita,
por cada corazón que ama conmigo
y cree y lucha
y sostiene,
por toda la dicha
Señor, allá y aquí,
por toda la eternidad,
te doy gracias.

Bibliografía

MICHEL BASTIT. *Le principe du monde. Le Dieu du philosophe. Les Presses Universitaires de L'IPC, Paris, 2016*

Comienza el autor advirtiendo que su obra es “*un libro de filosofía primera y, particularmente, de teología natural*” (p.7). Su objeto es establecer la realidad de un primer principio del universo que tal vez pudiera identificarse luego con Dios, a partir de la exploración de algunos de los atributos de ese principio.

El enfoque no parte de verdades religiosas sino de la pura racionalidad filosófica, que se indica como una metafísica apoyada en una física. El desarrollo apuntado podrá entrecruzarse con afirmaciones religiosas, pero solo como contactos accidentales respecto de la línea de investigación intentada.

Los enunciados respecto de los atributos del Primer Principio refieren el momento final de la metafísica, pero suponen otros principios sapienciales indispensables, como sustancia y accidentes, acto y potencia o materia y forma.

Bastit insiste en que la teología filosófica, como parte de la metafísica, solo puede afirmar la realidad de un primer principio a partir de una perspectiva física que alcance una explicación causal del movimiento universal. Metafísicamente esa causa podrá entenderse como una causa del ente móvil. De ahí que advierta que no debe sorprender que una buena parte de su trabajo se dedique a la demostración física de la realidad del principio.

En el capítulo I se detiene el autor en las creencias religiosas que, a partir de la experiencia del mundo, proveen un primer acceso confuso al principio, el cual deberá reexpresarse científicamente en un conocimiento preciso, como una teología filosófica y también como una ciencia teológica.

Bastit recorre las creencias religiosas destacando la afirmación universal de un principio supremo. Ante la crítica del ateo al creyente que hace filosofía responde que de la mera negación de Dios no se sigue un argumento demostrativo. Señala asimismo que toda creencia religiosa se asienta en una experiencia del mundo físico, a partir de la cual se eleva a un orden de transcendencia. El autor indica que el paso intuitivo de lo físico a lo divino, pese a conducir a soluciones confusas y al recurso al mito, acierta en la dirección para la investigación estrictamente filosófica.

La filosofía es apetito de la sabiduría, que es la búsqueda de una realidad a partir de la cual todo se explica y se ordena. Las ciencias experimentales no llegan a ese principio, pero brindan los estímulos necesarios para alcanzarlo. El principio buscado debe explicar el ente físicamente móvil.

En el capítulo II se examina el procedimiento inductivo probabilista de Swinburne para convencer de la realidad de Dios, pero se entiende que, aunque su opinión sea verdadera, permanece siempre como probable. Aclara Bastit que, aunque se venga de la fe, la demostración de Dios implica probar una realidad e identificarla con lo que se entiende por Dios. No es la demostración de un teísmo sino la demostración filosófica de Dios.

Se cita luego a San Anselmo, que busca un principio que incluya en sí su misma realidad. Pero la filosofía, como la ciencia, debe proceder inductivamente en busca de una explicación causal.

En el capítulo III aborda el argumento de Anselmo y concluye que se trata de un paso ilegítimo de la mente a la realidad. Asimismo, desestima las especulaciones de Gödel y Plantinga, porque no prueban la necesidad de la realidad de Dios.

El capítulo IV estudia el comienzo y el fin. Cita a W. Craig que argumenta que todo lo que comienza a ser tiene una causa de su comenzar a ser y como el universo ha comenzado a ser, es necesariamente causado. Bastit lo conecta con el modelo del *big bang* y niega que hablar de un comienzo pruebe que hay una primera causa. Como la creación funda el ente móvil el tiempo depende de la realidad creada, de manera que podría entenderse una creación sin comienzo. La confusión de comienzo y causa induce a poner un comienzo al causar, lo que implica introducir temporalidad en Dios.

A continuación, examina el argumento teleológico entendido por Plantinga como el diseño inteligente a partir del obrar humano como productor. Se trata de concebir la creación al modo de una fabricación del hombre. A eso se le opone que no tenemos experiencia de la creación como producción, toda vez que es *ex nihilo*. Por lo demás el universo no es un artefacto. La finalidad debe establecerse desde el estudio de las realidades físicas y no como un postulado lógico. Se menciona aquí el tema del mal, pero no se lo trata, indicándose tan solo que el mal depende del bien para manifestarse incidiendo en las cosas buenas.

Se presenta asimismo el argumento teleológico de Swinburne: si Dios es debe ser bueno, porque el bien de cada cosa es procurarse lo mejor para ella, como lo muestran las realidades físicas

que conocemos, de modo que es muy probable que Dios sea. Bastit destaca que el argumento sostiene que el bien no es otro estado de la cosa sino un estado mejor. Sin embargo, hace ver que, como en los demás argumentos que viene exponiendo, no se alcanza a demostrar que Dios es, de modo que mal puede decirse que sea bueno si no es.

De los argumentos de Swinburne y Plantinga se rescata el recurso a la realidad física, lo cual indica claramente que el estudio del mundo físico es un momento crucial de la argumentación demostrativa de Dios. Bastit indica que la finalidad debe llevarse a la captación filosófica rigurosa, planteando una causa final que mueva a la causa agente.

En el capítulo V se dice que la investigación filosófica asume la búsqueda del primer principio de dos modos: como un principio del movimiento o como un principio del ente. Pero los entes de nuestra experiencia son los entes corpóreos que son móviles.

De modo que hay ciencia experimental, la física (*physique*) con minúsculas, la filosofía del ente móvil, que llama Física (*Physique*) y metafísica, que presenta como la ciencia de las realidades no sensibles. La ciencia experimental o física ilumina la Física y la filosofía primera está obligada a recurrir a la Física para demostrar el primer motor.

La ciencia física matematizada asume el ente hilemórfico en su concretividad, mientras que la Física alcanza los principios de este, como materia y forma. Pero es la misma investigación científica la que suscita en el físico preguntas que deben reservarse a la Física que estudia los principios de los cuerpos. Física y física deben ponerse al servicio de la metafísica. En la línea de lo señalado el autor distingue entre la cosmología, como parte de la ciencia física, y la Cosmología como parte de la Física filosófica. Ambas ciencias comparten su universalidad restringida a las realidades corpóreas. La cosmología debe atender a los datos del conocimiento sensible para no perder contacto con la experiencia, pero la Cosmología debe acoger la investigación científica para encontrar conocimientos incorporables a la reflexión filosófica. Bastit cierra el capítulo indicando que es la Física la que debe alcanzar el primer motor, que la metafísica reconocerá como inteligente y personal, Dios.

En el capítulo VI se aborda la permanencia de las sustancias en el espacio-tiempo, que se enmarca en el movimiento de las realidades físicas. Se examinan las pruebas desde el movimiento, comenzando por la Física de Aristóteles. Para explicar los movimientos del universo se demuestra un Primer Motor, realidad

inmóvil, plenamente actual y espiritual. La cuestión es retomada en la Metafísica, como una causa de la realidad de los entes, en cuanto que ese primer principio es causa última del movimiento de generación y corrupción de las cosas que se mueven. El contexto de la investigación aristotélica le permite asentar su tesis:

...conviene retomar la tesis de la realidad de un Primer Motor en la Física. Una vez establecida su existencia, la Metafísica extrae todas las consecuencias del carácter puramente actual del Primer Motor, de aquí en adelante identificado con Dios, estableciendo así una ciencia necesaria de aquello que le cumple. (p.108).

Nos dice que Santo Tomás admitirá una prueba metafísica por el movimiento, mientras que Anselmo y Escoto se inclinan a argumentos lógico-transcendentales. Suárez vive el espíritu del abandono progresivo de la física aristotélica propio de su tiempo y negará que el medio físico pueda acceder a una demostración de Dios.

La ciencia moderna (Copérnico, Galileo, etc.) y la filosofía cartesiana conducen a un mecanicismo, que incluye la potencialidad infinita del movimiento, que es concebido en abstracto, sin referencia inmediata a la cosa móvil. Con lo cual cada observador tiene su propio centro de captación del movimiento. Con Newton aparecen el espacio y el tiempo infinitos y, desde allí, el abstractivismo del movimiento se desarrolla hasta encontrar en Einstein el tiempo como referido a las estructuras de referencia, donde los movimientos son a la vez espaciales y temporales en el modelo cuatridimensional que se postula. Bastit destaca que la relatividad es universal por abstracción, mientras que la mecánica cuántica es universal por el fundamento, porque se desarrolla desde la constitución básica de la materia. Ambas posiciones solo pueden armonizarse mediante una integración de la cuántica con la relatividad o como una cuantización de la relatividad. Sin embargo, la superioridad del espacio-tiempo dista mucho de ser algo evidente. Por lo demás es un modelo matemático exterior a las realidades físicas, las que quedan inexplicadas con él, precisamente porque el modelo matemático es solo un ente de razón. El espacio-tiempo supone la materia, no la causa, de manera que corresponde primero explicar la materia. Una solución es reducir la sustancia al espacio-tiempo como única sustancia, pero no pasa de un postulado mental. Lo que en verdad ocurre es que los objetos cuatridimensionales remueven de lo real a los tridimensionales. En definitiva, se trata de explicar la realidad desde un postulado de razón.

La experiencia verdadera es de realidades hilemórficas tridimensionales, que se mueven y que tienen partes necesarias que no pueden perder, subsisten y gozan de independencia en cuanto singulares. Es la forma de la cosa la que dispone esa realidad hacia el

movimiento apetitivo de su perfección. Son además generables y corruptibles. Bastit es claro al sostener la prioridad de las cosas corpóreas y familiares como constitutivas de nuestra experiencia de lo real. Las partículas aparecen como resultado de un proceso de descomposición de la cosa, explicándolas como principios de los procesos de complejización que, en sí mismas, son sustancias. Lo quieran o no tanto la relatividad como la cosmología deben referirlo todo a las cosas singulares.

En el capítulo VII se estudia el movimiento de los cuerpos móviles, que comprende las realidades inanimadas y la automoción del viviente. Bastit lo enmarca en la doctrina de la potencia y el acto, de manera que el movimiento es “*más dinámico que cinematográfico*” (p.137). Galileo despega el movimiento de su principio agente y lo reduce a la sucesión de las posiciones del móvil. Esta posición, transmitida a la física, acaba por matar el movimiento, reduciéndolo a una sucesión de inmovilidades. Pero el movimiento dice un cuerpo móvil capaz de ser movido en cuanto que está en potencia de moverse. Bastit explica que, como ya vio Aristóteles (*Met.1046^a6-8*), la matemática tiene dificultad para expresar la potencia y el acto. Por eso no debe confundirse la modelización matemática y la realidad del movimiento. El movimiento está testificado por la presencia de un sujeto realmente móvil.

El capítulo VIII aborda los tiempos de los movimientos. La física de la relatividad niega un tiempo absoluto y abstracto al modo de Newton, independiente de los objetos reales. Un tiempo psicológico ligado a las cosas podría permanecer en la relatividad. En cualquier caso, el tiempo, relativo o no, debe permanecer asociado al darse móvil de las cosas.

En el capítulo IX se estudia el límite y la unicidad del universo. Desde Giordano Bruno y Newton se habla de la infinitud espacial del universo postulando un espacio infinito real donde el universo se sitúa. Para Bastit el universo es espacial y actualmente determinado, y una expansión ilimitada es meramente potencial. Sobre el universo infinito se dice que está fuera de la observación de quién se encuentra al interior de este. Por lo demás si el universo ya es infinito no sería expandible. En cuanto a los universos paralelos no es posible concebir cómo se comunicarían entre ellos.

El universo es uno y finito, crece y envejece, porque no es necesariamente limitado en lo temporal.

El capítulo X versa sobre las causas tal como aparecen en la física y en la Física. Se destaca la influencia de la interpretación de la

causalidad de Hume entendida como una sucesión de hechos totalmente separados entre ellos, hechos que aparecen juntos pero no conectados. Kant, queriendo salvar la causalidad, termina de suprimirla al reducirla a un dato de la construcción subjetiva. Ni el espacio ni el tiempo ni la causalidad son captables en la experiencia, tan solo la sucesión puede constatarse.

Pero es preciso rescatar un elemento de la posición de Hume: el contacto físico entre los objetos. Esta circunstancia permite distinguir la causalidad por contacto de una hipotética causalidad a distancia. Pero a esto debe añadirse la positividad de la causación. El contacto aparece como necesario para la causación física, pero no es una necesidad metafísica, porque siempre puede aparecer una causa impediendo.

Además, el choque de una bola con otra supone un movimiento y una energía aportada por una sobre la otra. La carga energética reside en el agente antes de ser parcialmente transmitida al paciente, y en la medida que este es capaz de recibirlo.

Sin embargo, la causalidad exige un acceso más metafísico. Causa es un término concreto que refiere un efecto concreto. Bastit envía a M. Artigas y su estudio de la estructura, dinamismo y direccionalidad de las sustancias, *La Inteligibilidad de la Naturaleza*, Eunsa, 1995. La causa tiene capacidad de influir en el efecto de modo que hay una asimetría entre ellos que implica la dependencia del efecto respecto de la causa.

La sustancia es causa por su esencia que determina su capacidad de causar. De manera que si en el orden de la sustancia *actus sequitur esse*, en el orden del causar *esse sequitur actus*. La ciencia conoce desde la experiencia las leyes universales del obrar de las cosas, pero las causas son siempre sustancias concretas productoras de efectos concretos. La ciencia encuentra la falibilidad de la ley y de la causalidad, pero la Física descubre la regularidad causal *ut in pluribus*, ya que solo es alterada por una causa impediendo, que puede obedecer a la propia debilidad de la sustancia agente.

Los desarrollos efectuados están en el plano de lo mesocósmico, las realidades próximas al observador humano donde la ciencia puede ver la finalidad del obrar, sobre todo en el mundo de lo biológico. La pregunta es si ese esquema es trasladable a lo macrocósmico y a lo microcósmico. Lo estudia en la física relativista y en la física de partículas, que es donde más puede verse la transferencia de energía como un proceso causal, como aparece en la

cosmología del modelo estandar. Las partículas se mueven mecánicamente y no con la autonomía del animal, pero dicen un proceso dinámico y tendencial.

De lo que se concluye que la causalidad no es un ente de razón ni un *a priori* voluntarista sino la admisión y comprensión de un hecho físico. Cuando Hume juega al billar él mismo conoce su propia causalidad al impulsar la bola con el taco, siendo perfectamente consciente que, sin su obrar, no solamente la bola no se desplaza, sino que tampoco se explica la dirección en la que se mueve. Cabría añadir el acto mismo voluntario sin el cual no hay imperio de las potencias para golpear la bola con el taco.

En el capítulo XI se trata de la Causa Primera. Bastit recuerda que su objetivo es dar con la causa primera del movimiento de los entes en Física y metafísica. De la lectura de los datos de la relatividad y de la cuántica concluye que aparece en ellas la capacidad causal de los cuerpos, portadores de potencia de comunicar energía a otros. Desde allí es posible buscar una primera causa en Física. El proceso discurre por reconocer la necesidad de una primera causa del movimiento porque una cadena infinita de causas movientes y movidas sería contradictoria por anular todo movimiento.

La cosmología propone diversos modelos, de los cuales indica el de Gödel, el de Hawking, y el modelo estandar. Tras presentarlos brevemente expone así el argumento buscado: los cuerpos se mueven, y todo lo que se mueve es movido por otro porque está en potencia de ser movido y el moviente está en acto de mover. Pero es imposible que algo esté en potencia y en acto a la vez bajo el mismo respecto. Si el motor se mueve para mover debe ser movido por otro motor en acto, pero no puede admitirse una cadena infinita porque no habría ningún movimiento, de donde debe haber un primer motor no movido por otro. A pesar de la clara dependencia Bastit niega que su exposición asuma la primera vía de Santo Tomás. El primer motor se identifica con Dios porque el primer motor se corresponde con la significación del nombre de Dios.

En el capítulo XII presenta algunos principios de teología natural sin intención de hacer un desarrollo detenido. Para Bastit la prueba del movimiento es física pero el primer motor es solo acto, es decir simple e inmaterial, lo que implica una sustancia inteligente, perfecta e inmóvil, pero también necesaria, buena, única y bella. Es inteligente y se conoce a sí mismo, con independencia de los objetos exteriores a él. Siendo una realidad intelectual es persona. Lo primordial es que ese primer motor es el *Esse* y su *Esse* es su esencia.

Dios es eterno y activo, crea eficientemente y es fin de la actividad de las cosas creadas. Bastit hace notar que no ha hablado de creación, la que la tradición judeocristiana afirma como *ex nihilo*. Se pregunta si debe hablarse de producción, como el dios alfarero u herrero de los mitos o el mismo demiurgo platónico, que operan sobre materia preexistente o bien de creación *ex nihilo*. Cuando una sustancia causa otra se trata de una cierta producción, donde hay una comunicación de una forma a una materia. Todas las realidades hilemórficas del universo son abarcadas por la composición materio-formal. Pero la materia es pura potencia y nunca se da sin una forma. Bastit explica que puede concebirse una eternidad cronológica de la materia, pero nunca sin entenderla como dependiente de un principio que la haga ser. De modo que aún ella exige ser creada *ex nihilo*. Por lo demás, la misma actualización del ente móvil exige ser realizada desde sus principios hilemórficos.

Bastit reconoce en la metafísica de Santo Tomás el sentido propio de la creación y la preservación de la causalidad de la creatura, pero no presenta a Dios como *dans esse* ni explicita el *actus essendi*, limitándose al cambio sustancial de las realidades corpóreas. Se indica sí la analogía del ente. La creación muestra la omnipotencia divina y su bondad.

La doctrina hilemórfica es plenamente compatible con la cosmología basada en la física de partículas, entendiendo el desarrollo del universo como un proceso de complejización apoyado en la virtualidad de los elementos y en un apetito de integración que introduce una causa final ordenada desde el Primer Principio.

La creación dice la dependencia radical de cada cosa en su ser, porque no puede causarse a sí misma, aunque, como causa segunda, pueda causar una novedad en la realidad corpórea.

La creación demuestra a Dios y descalifica numerosos mitos y supersticiones religiosas. Lo que no significa que la filosofía sea una nueva religión. La verdadera religión sigue a la Revelación del mismo Dios. Pero la Teología Sobrenatural necesita de la metafísica para apoyarse en un conocimiento preciso de aquello que es revelado.

En la conclusión Bastit subraya que la demostración filosófica de Dios debe partir de las cosas de experiencia que no se explican por sí mismas. La filosofía, como Física o Metafísica debe completar el conocimiento de la física, marcada con la impronta de la interpretación humeana de la causalidad. Pero aún la metafísica como sabiduría puede ser transcendida en el ámbito de la Revelación.

De la lectura de la obra se desprende el acierto de afirmar la necesidad de una demostración causal de la realidad del mundo físico, lo que queda fuera del método de la ciencia experimental pero también de la filosofía de la naturaleza. El sentido de partir del movimiento es plenamente válido. La impresión que resulta de la posición de Bastit es que sitúa la prueba en el orden de la Física, cuando es una demostración estrictamente sapiencial. La filosofía natural procede por *abstractio totius*, de modo que no considera el *actus essendi*, que es la explicitación propia de la metafísica, la *separatio secundum esse*, que le permite alcanzar la máxima universalidad al incluir las sustancias simples y resolver todo ente en Dios como causa de su realidad.

La argumentación de Bastit se resiente por una insuficiencia metafísica al no poner en primer plano el *actus essendi*, el cual juega un papel en el movimiento, porque este no se reduce a un paso de la potencia al acto, sino que implica un cierto ser, porque es *actus imperfectus et imperfecti*, como enseña Santo Tomás. El autor oscila entre la física y la Física y pretende que la prueba por el movimiento sea estrictamente de filosofía natural, para ser luego asumida por la metafísica. Del hecho de que Aristóteles incluya la prueba del Primer Motor en su Física no se sigue que la prueba no sea metafísica, porque busca explicar la causa de que algo que está en potencia de mover pueda ponerse en acto de mover y que mueva. Ese paso de la potencia al acto no se da únicamente por influjo del Primer Motor al motor que inicia el proceso de subordinación del movimiento, sino que alcanza a todos los motores ordenados en el presente, porque ningún motor puede ponerse en acto para mover si no es movido por Dios, aunque la condición para moverse, y por ende para la intervención divina, dependa de una causa motora finita que lo dispone para ello.

El libro de Bastit constituye un esfuerzo interesante para poner en relación la experiencia de las cosas, el conocimiento científico experiencial, el desarrollo filosófico de los principios del hilemorfismo y la demostración de Dios, si bien la perspectiva propuesta no sea estrictamente la de Santo Tomás, porque no parte del ente en su composición de sujeto-esencial y *actus essendi* ni va directamente a la creación como causación del *esse*, ni tiene en cuenta la subordinación causal en la operación de la creatura, con lo cual se resiente demasiado la profundidad del discurso en su aspecto estrictamente filosófico.

LUIS FERNÁNDEZ

MARISA MOSTO. *La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos.* Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2019, 208 p.

En este nuevo texto de la Dra. Marisa Mosto quedan reunidos una serie de ensayos que, si bien son estructuralmente filosóficos, expresan también temas teológicos, y lo hacen con una sustancial complementación literaria. Son en total catorce estudios que pueden ser leídos en forma independiente o como una unidad de sentido, porque el tema de la salvación que da título al libro está presente en cada uno de los ensayos. Aunque de manera diversa, todos hacen hincapié en lo propio de la vivencia existencial humana a la vez que resaltan lo universal de su acontecer en el mundo. Para ello, sirve de base una amplia e iluminadora colección de autores que, junto con sus textos, sus intuiciones y su profundo manejo conceptual, proporcionan a Mosto una materia viva sobre la que ella supo hacer converger sensiblemente sus propias reflexiones y finalidades.

La tensión y los límites entre presencia y ausencia de Dios en el mundo, por ejemplo, cobra fuerza reflexiva ya desde el primer estudio *Albert Camus: el peso de la vida. El orgullo de ser hombres y la fidelidad a los límites*. Allí una cita de Camus: “¡La tierra! Este gran templo desertado por los dioses...” es un llamado de atención para dar cuenta de esa experiencia de contradicción entre límite y libertad, por un lado, y la terrible desesperanza existencial del sufrimiento producto de la presencia inextinguible del mal en su corazón. Entonces, la fundamental opción por el amor como ley natural y a la vez divina, que trasciende la moral para abismarse en el cumplimiento. Es precisamente allí donde el hombre puede ver superada la contradicción, allí donde se toma conciencia que “negarse a ser Dios es saberse en última instancia impotente frente al mal presente en la historia. El reino y la salvación no se forjan definitivamente con manos humanas” (p. 23).

El texto que le sigue se hilvana críticamente con el anterior en el análisis del determinismo marxista que, según Ibáñez Langlois “envuelve una dramática confesión: la impotencia absoluta de los medios humanos para forjar el paraíso terrenal” (p. 35). Porque el universal debe ser fundamentado más allá del acotado más acá, es que surgirá siempre la cuestión planteada por Marcuse ¿de dónde las esencias? Mosto sabe que mientras esa tarea no se lleve a cabo con solvencia metafísica, tanto el marxismo como el renovado iluminismo

fracasan en la producción de un exacto opuesto de todas las esperanzas y promesas (p. 42).

Quizás es en este sentido que el ensayo *Dr. Rieux, caballero de la vida* toma como eje la figura caballescica del Quijote para analizar ese elemento esencial al pensamiento de Camus: la rebelión del hombre no como contrapartida de la vida, sino como acción frente al mal que resta valor a la vida. Aun sabiendo que “el combate contra las innumerables figuras del mal” (p. 44) es algo sin fin e inconmensurable, sin embargo “ese poco que podemos hacer -dice Mosto en referencia al texto de *La Peste*- posee la rara cualidad de llenarnos la vida de sentido” (p. 55). Rieux y Tarrou, a la manera de Sísifo, representan junto al Quijote cervantino a ese ser humano que advierte en el mal una esencia que consiste en la separación, y precisamente contra ella luchan, porque saben que esa *peste* (la injusticia, la discordia, la mentira y la muerte) es social, por cierto, pero también metafísica.

Ese puente entre el universo literario y el metafísico aparece en el análisis del concepto de figura en el pensamiento de Cortázar, que ocupa el ensayo *Julio Cortázar: la figura y la música del reino*. Aquí Mosto ofrece un rico panorama sobre el monomito del héroe, en donde la búsqueda de salvación estaría dada en ese momento mítico del regreso del héroe, ¿a dónde?, al reino, ese “*kibbutz*, colonia, *settlement*, asentamiento, rincón elegido donde alzar la tienda final” - dice Cortázar (p. 61). El batallar propio de la vida sería entonces esa búsqueda que recorre el camino iniciático en el que el sufrimiento propio y el auxilio sobrenatural convergen en una final apertura de conciencia. La Rayuela es la figura y la figura es ese reino -“realidad sin agujeros”- que aparece en el centro del laberinto existencial de Olivera. A esa salvación le conduce su deseo más profundo.

La compasión (simpatía) de Rieux en *La Peste* es semejante también a la experiencia de comunión con el mundo que aparece en el ensayo *La compasión y el fundamento de la ética*, como experiencia integral que permite al hombre contrarrestar la ruptura con el ser originario. Esa disociación presente en determinadas formas de pensamiento “debilita la vida al cercenarle su fuente de energía, su vínculo con la raíz metafísica de la existencia” (p. 153). La compasión actúa entonces como ejemplo de esa constelación en la que son afirmadas tanto la identidad como la alteridad. En ese entretejido vital, por su referencialidad metafísica, es posible establecer un fundamento para la ética.

Y en esta idea de fundamentación piensa Mosto al escribir sobre la virtud de la templanza en un ensayo homenaje al Prof. Komar, que titula *Templanza: virtud fundamental*, porque es su intención “apuntar al sitio desde donde florece la vida personal”, a la vez que expresa su convicción del “tremendo riesgo que corre nuestra cultura al ignorarla, haciendo peligrar la propuesta de la ética clásica desde sus raíces” (p. 164). A partir de sus reflexiones sobre la virtud cardinal surge el descubrir ese *equilibrio* producido por un saber *encarnado* y que conduce a la anhelada paz de espíritu (*quies animi*) indispensable para la sana interrelación social. La templanza queda así redefinida o reinterpretada como “la encarnación afectiva de una situación ontológica” (p. 174). En lo hondo de tal situación, la existencia singular rememora el Origen, su Origen, en un movimiento de integridad sagrada que la resguarda a salvo de la dispersión promovida por la cultura contemporánea. Y sin embargo, es en esta cultura donde Marisa Mosto rescata también la opción por la belleza del mundo en un florilegio de escritores rusos que forman parte del último ensayo *¿La belleza salvará al mundo?* A través de un recorrido por la obra de Dostoievski, S.L. Frank, Bulgákov, Evdokimov, Tarkovski y Florenski, la autora nos obsequia una reflexión filosófico-teológica sobre la belleza como luminosa y numinosa. En la vivencia existencial plena son una misma realidad el amor y la verdad, porque para el alma rusa la verdad “no remite en primer lugar a algo que tenga relación con el *conocer*, sino a lo que *verdaderamente existe*. La verdad (*istina*) vive y es por tanto amorosamente auténtica en lo viviente, en el que respira (p. 158). La belleza aquí surge como realización del amor, que es entonces ontológicamente fundante. Decía Florenski que “la verdad manifestada es el amor y el amor realizado es la belleza”. La misma belleza que como irradiación de “nuestra profunda identidad metafísica” (p. 201), permite al agradecido lector demorarse sin tiempo en esa perenne, amorosa búsqueda de la salvación.

GERALD CRESTA

VERÓNICA BENAVIDES. El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII. Ril editores, Santiago de Chile, 2015.

La autora se propone examinar la concepción agustiniana acerca de la creación y su recepción y elaboración en los fundadores de la escuela franciscana del siglo XIII, a saber, Alejandro de Hales y San Buenaventura. La obra se divide así claramente en dos partes, la primera de las cuales está dedicada al mismo obispo de Hipona, y la segunda a estos dos grandes seguidores escolásticos.

En la primera parte la obra comienza señalando las influencias filosóficas en la formación de la doctrina agustiniana de la creación, destacando el papel del neoplatonismo, por un lado, y la tradición cristiana, por el otro, representada esta última principalmente por las Sagradas Escrituras, San Ambrosio y San Basilio.

A continuación, entra a analizar los principales elementos doctrinales de la síntesis agustiniana. Un primer punto, de importancia fundamental, consiste en rechazar con argumentos filosóficos la tesis clásica del emanatismo, que sostiene que el mundo ha sido creado de la misma sustancia divina. Citando *Confesiones XIII, 33, 48: el mundo “ha sido creado por Él, pero no de Él”*, marca la diferencia esencial entre entender que Dios es la causa eficiente de todo lo que existe, y entender que su sustancia obra a modo de causa material de las cosas, con lo cual se afirmarí una suerte de homogeneidad entre Dios y el mundo, que resulta inaceptable. En otras palabras, la creación es una producción *ex nihilo*, lo cual indica que, contrariamente a toda otra forma de causalidad, no supone un material preexistente.

De esta primera tesis deduce la autora la necesidad de que el mundo haya tenido un comienzo temporal. De lo contrario, las cosas serían *coeternas* con Dios, lo que constituiría una incompatibilidad absoluta con su carácter creatural. Por supuesto, la afirmación del comienzo temporal del mundo no deja lugar a la pregunta con la que los maniqueos la objetaban, esto es: *si el mundo comenzó, ¿qué hacía Dios antes de su comienzo?*, ya que esta pregunta supone entender al tiempo como anterior a la existencia del mundo, cuando para San Agustín el tiempo mismo es parte de lo creado, es con-creado junto con el universo, y no tiene sentido imaginarlo antes de él.

El tema siguiente es el de las Ideas Divinas, cuestión en la que se observa cómo el obispo de Hipona asimila esta doctrina central de la

filosofía platónica, pero conciliándola con la perspectiva cristiana de la creación. El texto fundamental es el de la cuestión 46 del *De diversis quaestionibus* 83. La síntesis agustiniana se expresa en un *ejemplarismo* que pasará a ser tradición común de un gran número de autores escolásticos, no solo de la escuela franciscana, sino de círculos más amplios, que incluyen entre muchos otros a San Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo y Santo Tomás de Aquino.

La primera parte se cierra con un apartado sobre el concepto agustiniano de materia, que tiene su propia particularidad y no se identifica con la noción aristotélica homónima, y otro apartado sobre la simultaneidad de la creación y su despliegue temporal, en donde se incluye un interesante análisis del tema de las *rationes seminales*.

La segunda parte del trabajo se dedica a exponer la elaboración de la idea de creación por obra de Alejandro de Hales y de San Buenaventura. El primero de ellos es unánimemente considerado como el fundador de la escuela franciscana del siglo XIII. En él es clara y explícita la inspiración agustiniense al defender nociones como la expresada en la fórmula *creatio ex nihilo*, el comienzo temporal de la creación, las Ideas Divinas, las razones seminales y otras. Sin embargo, Alejandro no se limita a recibir y exponer las ideas de su maestro, sino que busca integrar también nociones recibidas de otras fuentes, especialmente de un aristotelismo mediatizado por la interpretación de Avicibrón. Es de esta integración que brotan sus características tesis sobre el hilemorfismo universal y el pluralismo de formas sustanciales, que serán retomadas y desarrolladas sobre todo por San Buenaventura.

En la exposición de la doctrina del Doctor Seráfico hay que tener especialmente en cuenta que para él la filosofía no puede ser autosuficiente: sin la ayuda y la orientación de la fe cae necesariamente en errores que le impiden llegar a verdades fundamentales, una de las cuales es, sin duda, la idea misma de creación. Es por esta razón que no es de extrañar que ni aún los mayores filósofos griegos llegaron al concepto preciso de producción total del ser o creación de la nada.

Ahora bien, una tesis clásica de San Buenaventura es que este mismo concepto exige necesariamente el comienzo temporal del mundo. En otras palabras, la idea de una creación *ab aeterno* es una contradicción en los términos. La autora hace una descripción detallada de los argumentos bonaventurianos a favor de esta

afirmación, pero sin hacer una evaluación crítica de los mismos y sin confrontarlos con las posturas opuestas que tuvo que enfrentar en su época, lo cual hubiera podido enriquecer al lector en el tema.

A continuación, el trabajo expone el desarrollo bonaventuriano de la doctrina del ejemplarismo, considerándolo como “una de las cumbres metafísicas” del agustinismo franciscano del siglo XIII, y subrayando que su aporte original consiste en precisar la relación que se da entre el ejemplar y lo ejemplado como una *semejanza de expresión*, o sea, un signo visible de la potencia creadora. Sigue luego un análisis detallado del concepto de materia, que se integra con su doctrina del hilemorfismo universal y se conecta también con la tesis de la pluralidad de formas sustanciales. Un lugar especial merece en este punto la idea de la luz como primera forma sustancial de los cuerpos, o *forma corporeitatis*, y la interpretación que hace el Doctor Seráfico acerca de la doctrina de las *rationes seminales*, así como también su posición acerca de la eficacia de las causas segundas.

En síntesis, se trata de un estudio prolijo y bien fundamentado del tema propuesto, apoyado en la lectura diligente no solo de las fuentes apropiadas, sino también de una muy amplia bibliografía.

HÉCTOR DELBOSCO

IGNACIO ANDEREGGEN. *Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots.* Roma – Madrid - Buenos Aires, Dionisyus 2019, ISBN 9781794023611.

El sugestivo título del libro que hoy presentamos condensa muy bien el contenido que desarrolla.

En efecto, por *Theologia Moderna* no solo debe entenderse una teología que considera los contenidos teológicos que interesan en la actualidad, sino una Teología fundada sobre los cimientos de la modernidad filosófica.

Hay, como bien indica el padre Ignacio Andereggen, dos sentidos de la modernidad. Uno que es una continuidad con la edad media, otro racionalista e idealista. El primer sentido, que se refleja en el descubrimiento y evangelización de América, en el arte y la cultura renacentista, en la mística del siglo de oro español, etc. no ha sido el que finalmente ha prevalecido. Por el contrario, durante la modernidad se gestó además un modo de pensamiento filosófico, contrario a la escolástica, que se ha ido instalando y ha inficionado toda la cultura hasta alcanzar los niveles de confusión que hoy padecemos.

La teología no ha sido ajena a esta operación. Como ya había advertido el Papa San Pio X en un Motu proprio *Doctoris Angelicis*:

Los puntos más importantes de la filosofía de Santo Tomas no deben ser considerados como algo opinable, que se pueda discutir, sino que son como los fundamentos en los que se asienta toda la ciencia de lo natural y de lo divino. Si se rechazan estos fundamentos o se los pervierte, se seguirá necesariamente que quienes estudian las ciencias sagradas ni siquiera podrán captar el significado de las palabras con las que el Magisterio de la Iglesia expone los dogmas revelados por Dios (AAS 1914, 336-341).

Así el racionalismo y el idealismo en sus principales representantes que son Kant, Hegel y Heidegger, han ido transformando el sentido de las cosas y las palabras y el modo de concebir la realidad ejerciendo un influjo nocivo y disolvente fundado en el escepticismo, en un formalismo moralizante, en el rechazo a la contemplación y por último en una recaída de la humanidad en la oscuridad, en la angustia psicológica.

Este influjo es el que alimenta esta *Theología Moderna*, cuyos principales representantes son Rahner y Von Balthasar.

Es por esta razón que el libro del Pbro. Dr. Ignacio Andereggen, que es fruto de su labor docente y académica en América Latina y en Europa, nos ofrece dos claves hermenéuticas para comprender la situación actual: la primera, el recurso a Santo Tomás de Aquino, bajo cuya enseñanza se puede entender más cabalmente el

auténtico sentido de la fe y las desviaciones que en torno a ella se producen; y la segunda es la conexión de los fundamentos filosóficos que rigen el actual desarrollo teológico con los principios iluministas e idealistas a fin de captar más claramente su sentido profundo e intención.

De esta manera en el primer capítulo, donde se reseña la relación entre el Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino, en cuanto que el Concilio es un auténtico intérprete del pensamiento del Doctor Angélico y Santo Tomás de Aquino es intérprete del Concilio Vaticano II, despliega el autor esta primer clave hermenéutica: sin una filosofía que acepte la posibilidad de la inteligencia humana de alcanzar la verdad, como la ofrecida por el Doctor Común, y sin el mismo lenguaje con que estas y otras verdades del orden natural y sobrenatural han sido expresadas por el Magisterio, no se puede acceder a la Verdad Revelada de la cual depende toda la obra redentora de la Iglesia. Este es un principio teórico y práctico que una vez desaparecido de la conciencia de los hombres impide la comprensión del mensaje evangélico. El conocimiento de la doctrina de Santo Tomás además es el que nos permite escapar de la tentación moderna negadora de la teoría y propugnadora de una práctica radicalmente viciada por la soberbia y la curiosidad (p.23), que son las causas espirituales principales del alejamiento de la ortodoxia cristiana.

El segundo elemento hermenéutico está desarrollado en su substancia en los siguientes tres capítulos que son el mismo texto reproducido en tres idiomas diferentes (castellano, italiano y francés) que lleva por título en español: “Contribución a un análisis filosófico-espiritual de la modernidad”. Allí se descubren, como el título indica, las raíces iluminista- idealista de la cultura moderna y se sacan profundas consecuencias espirituales para la vida de Fe.

Estas raíces constituyen el fundamento de la nueva teología. Sin un conocimiento acabado de los principios que inspiran estas filosofías, así como de los principios espirituales que la sostienen es imposible sustraerse a su influjo nocivo y disolvente de estas corrientes de pensamiento.

A la luz entonces de estos dos elementos los capítulos siguientes se ocupan de analizar autores y temas medulares que ilustran y profundizan estas ideas centrales: Hegel y su relación con el catolicismo, Fenomenología, hermenéutica y relativismo, las fuentes idealistas de Karl Rahner (en donde se analiza entre otras cosas su

conexión con la masonería) y de Von Balthasar (en relación además con Adrienne Von Speyr a quien le unía una *simbiosis psicológica y teológica*, según palabras de Johann Roten), la trampa del personalismo (equivocadamente asociado con autores como Edith Stein, San Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II).

Como

La fe en el Corazón de Cristo manifiesta la síntesis de los dogmas revelados del cristianismo de una manera contemplativa y práctica, no solamente para cada uno de los fieles singularmente considerados, sino también para el conjunto eclesial y para los pastores que lo guían (p. 173).

El libro contiene algunos capítulos dedicados a la Cristología en donde se desarrolla sobre todo una auténtica teología del Corazón del Verbo Encarnado en confrontación con lo que el autor considera una espiritualidad diabólica del Corazón de Cristo: frente a este Corazón del que brota toda la caridad redentora, aparece el corazón que palpita odio en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, como reza uno de sus títulos.

Finalmente, en los últimos capítulos analiza el autor algunos caminos que la providencia divina ofrece en la situación actual para enfrentar la crisis que nos rodea. El primero en el capítulo XVI en donde con el sugestivo título de “La función providencial del error en la Historia de la Iglesia” se nos descubre cómo en la historia de la Iglesia los errores y las desviaciones, incluso las herejías, han sido la ocasión para que los que ocultamente son iluminados por Cristo, salgan de su ocultamiento e iluminen a otros y afirmen la verdadera disciplina católica. Se habla allí también de la permisión divina del mal y de la conexión entre el sacramento del orden y la misión magisterial de la jerarquía eclesiástica. Recuerda el padre Andereggen que:

Aquel que tiene la potestad de guiar a otros, si se aparta de la sana doctrina, puede permanecer en el carisma magisterial en cuanto basado sobre el sacramento del orden, aunque no se encuentre en la plenitud de su función instrumental respecto de la iluminación de las almas en orden a la santidad y perfección (p. 396).

Sucede aquí algo semejante a lo que sucede con la administración de los sacramentos.

En el último capítulo dedicado a la Política Universitaria de la Iglesia Católica, se analizan algunos importantes pronunciamientos de la Congregación para la Educación Católica, del Concilio Vaticano II y del Papa San Juan Pablo II en torno a la intrínseca conexión entre la misión evangelizadora de la Iglesia en la cultura y la vida universitaria. La Universidad entendida como *universitas magistrorum et scholarium* es el ámbito y el lugar natural donde se genera la cultura en sentido positivo y negativo.

Una vez más este libro confirma el hecho de que su autor posee, gracias a su profunda adhesión al Magisterio de la Iglesia y al recto uso de la razón filosófica, la capacidad *de discernir los espíritus*, en el sentido ignaciano del término, que inspiran la mayor parte de las actuales corrientes de pensamiento, sea en el campo de la Filosofía como en el de la Teología.

Es por esto por lo que esta obra *Theología Moderna* ofrece no solo un diagnóstico sobre la situación de la cultura contemporánea, sino también una seria advertencia sobre su gravedad y finalmente un camino de esperanza que no puede ser otro que el que se funda en el seguimiento de Cristo en la verdadera Iglesia Católica:

Desde estos puntos, se hace posible establecer un diagnóstico, e incluso un pronóstico, con respecto a nuestra cultura y nuestra civilización modernas. Estas no tienen más los medios para recomponerse. Los principios filosóficos que intervienen en la constitución de la modernidad contemporánea hacen imposible esta recomposición, esta auto-restauración de la cultura. Solo la Iglesia, a nivel mundial, tiene la luz y la fuerza para reconstruir la cultura, siempre con la condición, sin embargo, de que sean fieles a la esencia de la Iglesia, pudiendo así influir profundamente en la cultura contemporánea sin dejarse influenciar por sus rasgos dominantes. En la situación caótica que es nuestra hoy, solo la Iglesia tendría la fuerza y la luz para producir una auténtica inversión de la situación. Pero para que la Iglesia haga eso, es necesario, naturalmente, que ella misma tenga buena salud. Debe tener un vigor intelectual y moral del que carecen lamentablemente muchos de sus miembros hoy (p. 84).

Consideramos que su lectura, así como una profunda meditación sobre los temas allí propuestos pueden enriquecer al lector y ayudarlo a captar los elementos esenciales que hacen a la configuración de la Teología y por ello a la formulación de la fe o a su desviación.

PATRICIA ELENA SCHELL

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 244

ARTÍCULOS

ABEL MIRÓ I COMAS <i>El verbo del corazón en el oficio de sabio</i>	7
MARTÍN SUSNIK, <i>Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión</i>	53
LORENZO VICENTE BURGOA, <i>La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana</i>	113

CÁTEDRA DERISI

RAÚL ARLOTTI, <i>Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno</i>	145
JOSÉ LUIS RINALDI, <i>Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”</i>	155
EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, <i>¿Ocaso de la ética de las virtudes?</i>	167

NOTAS Y COMENTARIOS

FELIPE A. MATTI, <i>Semana de la Filosofía</i>	181
LAURA CORSO, <i>Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista</i>	185

PONFERRADA IN MEMORIAM

ANDRÉS J. MAGLIANO, <i>Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario</i>	191
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam</i>	197

ELDERS IN MEMORIAM

JÖRGEN VIJGEN, <i>In memoriam Leo J. Elders S.V.D.</i>	209
R.P. LEO J. ELDERS, SVD, <i>Retrospectiva</i>	221

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL BASTIT, <i>Le principe du monde. Le Dieu du philosophe</i> (Luis Fernández)	231
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Gerald Cresta)	240
VERÓNICA BENAVIDES, <i>El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII</i> (Héctor Delbosco)	243
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots</i> (Patricia Elena Schell)	246

Revista Sapientia
 Facultad de Filosofía y Letras
 Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el espíritu de Sapientia.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: *Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.*

4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de keywords, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, abstract, keywords.
6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar

- ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
 8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
 9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
 10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
 11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro reseñado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro reseñado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu > Access to resources > Portal of UCA magazines.

Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.

4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the "Articles" section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

-
- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
 - 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
 - 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
 - 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
 - 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
 8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
 9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
 10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
 11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.