

ISSN: 0036-4703

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

# SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVII

FASCÍCULO 250

julio - diciembre

A. D. 2021

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

# SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán  
*Director*

## COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente  
*(Universidad Autónoma de México, México)*

Mauricio Echeverría Gálvez  
*(Universidad Santo Tomás, Chile)*

Yves Floucat  
*(Centre Jacques Maritain, Toulouse)*

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)*

Vittorio Possenti  
*(Università degli Studi di Venezia)*

Juan José Sanguinetti  
*(Pontificia Università della Santa Croce)*

***por la Sociedad Tomista Argentina***

Ignacio Andereggen  
*(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)*

## COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

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

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan 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



**IGNACIO ANDEREGGEN**

*Universidad Católica Argentina*

*Buenos Aires*

*andereggen@unigre.it*

## **La afectividad en el método teológico**

Recibido: 9 de agosto de 2022 – Aceptado: 16 de agosto de 2022

**Resumen:** San Pablo (2 Cor 5) une dos aspectos que el Doctor Angélico analiza con gran detalle y profundidad, el afecto y la experiencia, esenciales en el conocimiento verdadero. En la modernidad hay un proceso creciente de separación entre estos. El resultado de este proceso intenso y complejo es una razón en *contraposición* respecto del afecto. Especialmente en Espinosa hay un gran tratado acerca de las pasiones. Max Horkheimer expresa de una manera muy clara esta visión dialéctica de contraposición entre afecto y razón. Esta concepción entra también en el orden psicológico y no termina de ser superada por la fenomenología y el existencialismo, y llega hasta nuestros días, con influjo en la Teología contemporánea. Esta, cuando no produce una *reacción consciente contra las raíces modernas*, termina condicionada por la visión de la afectividad de la modernidad dominante y enredada en el proceso dialéctico. No es posible recuperar la visión de la unidad de la vida humana si no se recupera la visión de la *unidad* de la Teología misma y si no se ilumina la filosofía desde la Teología para ayudarlo a juzgar rectamente incluso en el orden natural. La amistad está en el *corazón* de la Teología porque esta es participación de la amistad divina. *Esta amistad trinitaria es intrínseca al método teológico*. Afectividad y experiencia espirituales están finalmente unidas, y su auténtica concepción, custodiada en un pensamiento perfeccionado por la fe, es necesaria para preservar de los errores que permanentemente acechan el pensamiento humano.

**Palabras clave:** afectividad – método teológico – experiencia – razón – teología – amistad

### **Afectivity in theological method**

**Abstract:** St. Paul (2 Cor 5) brings together two aspects that the Angelic Doctor analyses in detail and depth, affection, and experience, essential to true knowledge. In modernity there is a growing process of separation between these. The result of this intense and complex process is a reason in opposition to affection. Especially in Spinoza there is a great treatise on the

passions. Max Horkheimer expresses in a very clear way this dialectical view of the contrast between affection and reason. This conception also enters the psychological order and is not finally overcome by phenomenology and existentialism, and it reaches the present day, with an influence on contemporary theology. The latter, when it does not produce a conscious reaction against the modern roots, ends up conditioned by the vision of affectivity of the dominant modernity and entangled in the dialectical process. It is not possible to recover the vision of the unity of human life if the vision of the unity of Theology itself is not recovered and if philosophy is not enlightened from Theology to help it to judge rightly even in the natural order. Friendship is at the heart of Theology because it is a participation in divine friendship. This Trinitarian friendship is intrinsic to the theological method. Spiritual affectivity and spiritual experience are ultimately united, and their authentic conception, guarded in a thought perfected by faith, is necessary to preserve from the errors which permanently beset human thought.

Keywords: affectivity – Theological Methodology – Experience – Reason – Theology – Friendship

Iniciamos el estudio de un aspecto particular del método científico de la Teología en el Doctor de Aquino refiriéndonos a la fuente principal de su reflexión, que es la Sagrada Escritura unida a la Tradición. Por supuesto, Santo Tomás, siendo un gran santo y teólogo, es un gran estudioso de las Sagradas Escrituras, como lo eran todos en la Edad Media, donde el texto bíblico se conocía más detallada, profunda y místicamente que en la actualidad. El Doctor Común no es la excepción; muy por el contrario, es un exponente de este extraordinario conocimiento.

Entre los muchos textos que nos pueden iluminar acerca del método teológico se encuentra el quinto capítulo en la segunda Carta a los Corintios de San Pablo. En esta el Apóstol une dos aspectos que luego el Doctor Angélico analizará con gran detalle y profundidad, el afecto y la experiencia: afecto y experiencia que son esenciales en el conocimiento verdadero del cristiano. En el *Comentario* del Aquinate al texto de San Pablo encontramos los elementos fundamentales que después son retomados, por ejemplo, en la primera cuestión de la Primera Parte de la *Summa*. Aquí, el Doctor Angélico se refiere de una manera orgánica y propedéutica al método

que utilizara para el desarrollo de toda la materia teológica que sigue en las tres partes.

En la primera cuestión de la *Summa* está citado un autor que resume la concepción patrística especialmente oriental, Dionisio el Areopagita, el autor desconocido del *Corpus Dionysianum* en su base griega.<sup>1</sup> Dionisio aparece también en muchas otras partes de la producción del Santo Doctor, pero está supuesto también su influjo y su concepción en el *Comentario a la Segunda Carta a los Corintios*.

Analizamos algunos elementos, directamente, de la Sagrada Escritura, y luego del *Comentario* del Aquinatense. Dice San Pablo: “Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron y murió por todos para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos” (γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίνανταζ τοῦτο, ὅτι εἶζ ὑπὲρ πάντων ἀπεθανεν, ἄρα οἱ πάντεζ ἀπέθανον καὶ ὑπερ πάντων ἀπεθανεν ἵνα οἱ ζῶντεζ μηκέτι ἑαυτοιζ ζῶσιφ ἀλλὰ τῷ ὑπερ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐψερθέντι).<sup>2</sup>

En primer lugar, hay una unión entre el amor, que es fundamentalmente un afecto espiritual, y la experiencia espiritual, que es la base del conocimiento teológico suponiendo la fe, en la cual están unidos los elementos afectivos y cognoscitivos. Continúa el texto: “Así que en adelante ya no conocemos a nadie según la carne y si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo.

---

<sup>1</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

<sup>2</sup> SAN PABLO, *Ad Corinthios Epistula II*, c. 5, vv. 14-15. Nova Vulgata: “Caritas enim Christi urget nos, aestimantes, hoc, quoniam, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est, ut et, qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit”.

(ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ).<sup>3</sup>

San Pablo se refiere claramente a la gracia. Santo Tomás comenta que la gracia es un nuevo ser y proviene por tanto de una nueva creación.<sup>4</sup> Lo que hace Dios cuando la infunde es como una nueva creación. Ahora, así como hay un conocimiento natural del ser por el poder de la inteligencia así también hay conocimiento sobrenatural del *nuevo ser* por el poder de la inteligencia elevada por la fe. Si ya en el orden natural hay una cierta compenetración y circulación entre el afecto y el conocimiento, mucho más en el orden sobrenatural encontraremos dicha compenetración y circulación. Santo Tomás menciona muchas veces que la verdad es un cierto bien y el bien es un cierto verdadero.<sup>5</sup> Proporcionalmente, hay que decir lo mismo respecto de las facultades cognoscitivas y apetitivas. Aquí encontramos un punto esencial en el orden teológico. Es claro que en la fe hay elementos afectivos y la base de la Teología es la fe, pero, por otro lado, es claro que también el amor de la voluntad, que es la

---

<sup>3</sup> Ibid., vv. 16-17. Nova Vulgata: “Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem; et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus. Si quis ergo in Christo, nova creatura; vetera transierunt, ecce, facta sunt nova”.

<sup>4</sup> SANTO TOMÁS, Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura, c. V, l. 4: “Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: vetustam fecit pellem meam, et cetera. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt”.

<sup>5</sup> ID., Summa Theologiae, I, q. 82, a. 4, ad 1: “Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum”.

Caridad, tiene una raíz cognoscitiva: no se puede amar lo que de ninguna manera se conoce.<sup>6</sup>

El problema es que en el orden sobrenatural el amor y el conocimiento están conectados de una manera que refleja el misterio absoluto de la Santísima Trinidad. Refleja así las procesiones divinas que son la procesión del conocimiento, y la procesión del amor, que están intrínsecamente unidas. No se pueden separar, y nuestra razón, directamente, no las puede captar en esta vida. Ni siquiera puede captarlas elevada por la fe. Sin embargo, hay un efecto real de estas en nuestra inteligencia y en nuestra voluntad. Esos efectos tienen un orden intrínseco que la Teología se esfuerza por escudriñar, entender y formular para después aplicar lo que descubre a campos sucesivos y a toda la realidad, desde el punto de vista antropológico y en cierta manera también metafísico. Porque todo es iluminado desde la vida divina, desde las procesiones divinas, desde la conexión misteriosa entre el entendimiento y el amor.

Si retornamos al texto de Corintios II de San Pablo, veremos cómo el Doctor Angélico descubre especialmente una conexión entre el conocimiento y el afecto. Hay un modo de conocer que es según Cristo y otro modo de conocer que es carnal<sup>7</sup>, que es contra Cristo y que está inspirado por malos afectos, en los cuales intervienen eventualmente las criaturas espirituales contrarias a Dios. En el modo de conocer según Cristo, en cambio, intervienen buenos afectos que son muchas veces suscitados por los ángeles en la parte sensitiva del hombre. Sin embargo, el elemento que queremos destacar no es el que corresponde a la parte sensitiva, sino el que pertenece al orden propiamente espiritual.

En efecto, para Santo Tomás de Aquino, el afecto fundamental en el orden natural —y más todavía en el orden sobrenatural— es el de

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 2, c.: “Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum”.

<sup>7</sup> *Id.*, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, c. V, l. 4: “discipuli carnaliter amantes Christum afficiebantur ad ipsum, sicut carnalis homo ad carnalem amicum, et sic non poterant elevari ad spiritualem dilectionem”.

la voluntad. La voluntad es una potencia afectiva. Hay una afectividad, por lo tanto, que es estrictamente espiritual. Los afectos que corresponden al orden sensitivo, que corresponden a las pasiones y que siguen el conocimiento sensitivo de los sentidos internos, corresponden a una afectividad en cierta manera por participación. Se ordenan al afecto espiritual y reciben el influjo del afecto espiritual.

En el orden teológico se ve claramente, en primer lugar, la función del afecto espiritual, del acto voluntario, pero también la totalidad del orden afectivo. Eso es muy específico de la visión teológica. Se debe a que la Teología es una ciencia una, que participa más profundamente de la mirada una de Dios, que es Uno porque es más perfecto que todo, y es simple.

Por eso, la Teología considera como objeto, además, el aspecto afectivo con mayor unidad que lo que pueden hacer las ciencias filosóficas del orden natural. Además, ejercita en su propio acto de conocimiento teológico la función del afecto con mayor unidad. Esto significa, con mayor armonía, compenetración, influjo recíproco entre el orden espiritual y el sensitivo. Es decir, entre el afecto espiritual de la voluntad y el afecto sensitivo que corresponde a las potencias afectivas que tienen órgano corporal, esto es el apetito concupiscible y el apetito irascible.

Es muy propio de la reflexión bíblica basarse sobre la unidad del afecto y es lo que Santo Tomás, de una manera muy clara, aplica en la lección cuarta del *Comentario a la Segunda Carta a los Corintios* de San Pablo, que se refiere al texto que hemos citado.

El Doctor Angélico pone en una conexión directa el conocimiento y el afecto. Conocer según Cristo significa tener el afecto unido a Cristo.<sup>8</sup> Es decir, por *connaturalidad* conocer lo que conoce Cristo.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*: “Hoc ergo apostolus, in persona omnium discipulorum, commemorans dixit et si cognovimus, id est si adhaesimus Christo aliquando, scilicet quando

Recordemos otras expresiones de San Pablo como el “tener la mente de Cristo”, o “tener los sentimientos de Cristo”<sup>10</sup>, como dice en el capítulo segundo de la *Carta a los Filipenses*.

Este sentir con Cristo no es algo desprendido de la afectividad espiritual, sino todo lo contrario. Del mismo modo, el sentir contra Cristo produce un tipo de conocimiento, un influjo en la razón que finalmente tiende a perder la unidad con la misma afectividad.

A este punto entramos en una consideración que se refiere al contexto cultural moderno y contemporáneo. En la modernidad hay un proceso creciente de separación entre el afecto y el conocimiento. ¿Cuál es el resultado final de este proceso muy intenso y complejo? Es una razón que finalmente está en *contraposición* respecto del afecto. Lo vemos en autores modernos, crecientemente, y ya en los filósofos empiristas ingleses. También en Descartes, en el dualismo cartesiano, y muy especialmente en Espinosa, en la *Ética según el orden geométrico*, donde hay un gran tratado acerca de las pasiones. La modernidad termina por identificar el orden afectivo con aquello que describe Espinosa,<sup>11</sup> que nunca se terminó de superar en la misma modernidad.

---

nobiscum erat praesentia corporali, secundum carnem, id est secundum carnalem affectum, sed iam non novimus, id est iam iste affectus cessavit a nobis per spiritum sanctum, qui datus est nobis”.

<sup>9</sup> SAN PABLO, *Ad Corinthios Epistula I*, c. 2, v. 16. Nova Vulgata: “Nos autem sensum Christi habemus”.

<sup>10</sup> ID., *Ad Philippenses Epistula*, c. 2, v. 5. Nova Vulgata: “Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu”.

<sup>11</sup> BARUCH SPINOZA, *Ética*, Gredos, Madrid, 2011, p. 105: “[Definición] II: Digo que obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos causa adecuada, esto es [...], cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial. [Definición] III: Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo

Por otro lado, hay una concepción del protestantismo que está signada por el *pesimismo* respecto del orden afectivo. Para Lutero la gracia no restaura ni perfecciona la naturaleza y por lo tanto no perfecciona el orden afectivo volitivo, y el orden afectivo de las

---

tiempo las ideas de estas afecciones”. A. MASULLO, *Affetto*, en: A.A. V. V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milán, 2006, vol. 1, p. 114-115: “Quanto sia laboriosa l’epocale operazione di ribaltamento è evidente nel pensiero di Spinoza. «A quelli che preferiscono detestare e deridere gli affetti e le azioni degli uomini sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze con un procedimento geometrico e mi proponga di dimostrare con ragione alcune cose, che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende» (*Ethica more geometrico demonstrata*, testo lat. a fronte e tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, Firenze 1984<sup>2</sup>, parte III, prefazione). Spinoza espressamente intende per affetto «le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d’agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e pure le idee di queste affezioni» (ibi, parte III, definizione III). È evidente che qui l’affetto viene distinto dall’affezione solo perché esso comporta, oltre le affezioni, anche «le idee delle affezioni». Si ammette in tal modo che la conoscenza dell’affetto e delle sue configurazioni non sta in entità ideali, a cui la nostra mente si elevi oltrepassando la corporeità del sensibile, come nel tipico impianto della metafisica classica, ma neppure sta in astratti modelli, che l’intelletto si costruisca manipolando materiali empirici, come per lo più riterrà la psicologia moderna. Piuttosto, assunto specularmente il principio che «la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa», la conoscenza dell’affetto dipende dal gioco stesso di ciò che accade in noi, l’impermanente appunto in cui l’affetto consiste. Il nostro mutare è «passione», fin quando resta «idea inadeguata», ed è invece «azione», quando la sua «idea» si fa «adeguata». In questo contesto la difficoltà di comprendere come il mutevole e instabile, l’affetto, possa divenire oggetto di conoscenza razionale, e come sia concepibile una stabilità del suo essere che ne assicuri la necessaria e universale identificabilità, si risolve dal momento che l’essere («corpo») e il pensiero («mente») si coappartengono, ossia gli eventi sono le affezioni del corpo, ma al tempo stesso idee incoate, e le idee a loro volta sono di tali eventi le compiute conoscenze di sé. Così le «affezioni», in quanto modificazioni corporee e a un tempo idee incoate, risultano mediatrici tra la mente e il corpo, i quali si coappartengono come attributi di una medesima unitaria sostanza (Dio), ma in sé sono l’un l’altro irriducibili. «La mente umana non conosce il corpo umano, né sa che esiste se non mediante le idee delle affezioni da cui il corpo è affetto» (ibi, parte II, prop. XIX). L’affetto costituisce insomma la chiave di volta dell’antropologia spinoziana”.

pasiones, que terminan por estar disgregados entre sí, y por separarse de la misma inteligencia.

Un filósofo que escribe después de Kant en el siglo XX, como Max Horkheimer, el autor de *La crítica de la razón instrumental*, expresa de una manera muy clara esta visión dialéctica de contraposición entre afecto y razón<sup>12</sup>. Esta concepción entra también en el orden psicológico. Recordemos las obras y el sistema de Sigmund Freud. Para Freud el afecto, el orden pulsional, es contrapuesto al orden de la razón.

Señala Max Horkheimer: “Algo análogo sucede con la tradición católica a raíz de la campaña neotomista. Así como los neopaganos alemanes los neotomistas modernizan antiguas ideologías e intentan adaptarlas a objetivos modernos. Al proceder así pactan con el mal existente, cosa que las iglesias establecidas han hecho siempre, y al mismo tiempo disuelven involuntariamente los últimos restos de aquel espíritu de fe complaciente que te tratan de reanimar. Formalizan sus propias ideas religiosas a fin de adaptarlas a la realidad. Necesariamente su interés reside más en acentuar una justificación abstracta de doctrinas religiosas que en acentuar su contenido específico. Esto pone claramente en evidencia los riesgos que amenazan a la religión a raíz de la formalización de la razón. Contrariamente a la labor misionera en su sentido tradicional, las enseñanzas neotomistas se componen menos de historias y de dogmas cristianos que de argumentos que exponen por qué la fe y el modo religiosos de vivir son aconsejables en nuestra situación actual. Semejante procedimiento pragmático perjudica en realidad los conceptos religiosos que parecería dejar intactos. La ontología neotomista predestinada a fundar el orden permite que se corrompa el núcleo esencial de las ideas que ella proclama. El fin religioso se pervierte al transformarse en medio secular. Poco tiene que ver el neotomismo con la fe en la Mater Dolorosa por amor a ella misma,

---

<sup>12</sup> Cf. MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973<sup>2</sup>.

concepto religioso que fue fuente de inspiración de tanta gran poesía y arte en Europa. Se concentra en la fe puesta en la fe misma en cuanto medio adecuado frente a las dificultades sociales y psicológicas de la actualidad”<sup>13</sup>.

En este texto se manifiesta en modo extremo la incapacidad moderna de concebir una afectividad espiritual que informe intrínsecamente la actividad intelectual y racional. Inspirándose, sin citarlo, en lo que manifiesta Hegel en las *Lecciones sobre la estética*<sup>14</sup> acerca de la concepción católica del arte, reduce en modo iluminista la religión al sentimiento contrapuesto a la razón —y a dogmas sin fundamento racional suficiente que surgen de este—. Se observa que el autor no solamente adhiere a una concepción relativista de la filosofía y de la teología propia de la corriente dominante en la modernidad más reciente, sino que reduce la religión a sentimiento y afecto *contrapuesto* a la razón —y finalmente negativo y malo, como sucede también en la filosofía, pero de manera *superior*—, en la manera más ranciamente iluminista, liberal y masónica.

La dialéctica que expresa Horkheimer produce el riesgo de contaminar la teología contemporánea por medio de la aceptación acrítica de sistemas filosóficos contemporáneos y modernos aceptados sin discernimiento adecuado, y sobre todo sin captar el fondo espiritual afectivo, negativo, diabólico, implícito y a veces explícito en las filosofías modernas y contemporáneas que se contraponen al tomismo entendido en sentido integral y afectivo, y no reducido a un sistema racional más como el autor cínicamente pretende, asimilando el fondo del tomismo al mismo mal que reconoce como fondo afectivo de las filosofías y concepciones surgidas del iluminismo .

---

<sup>13</sup> HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 76-77.

<sup>14</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Estética*, Buenos Aires 1983, v.5 p.56 y sigs., analizado en I. ANDEREGGEN, *Hegel y el Catolicismo*, Buenos Aires 1995, 329-336.

Y que a veces pretenden absorberlo en una síntesis superadora relativista cómo sucede lamentablemente a nivel universitario en centros de enseñanza filosófica y teológica católicos, a través de los cuales se impregna de una afectividad negativa la vida de los cristianos en la Iglesia, debilitándola para hacer frente a los desafíos de la cultura contemporánea que están llamados a enfrentar valientemente presentando el esplendor de la Caridad, y por tanto de un afecto positivo espiritual y divino contrapuesto al espíritu diabólico del mundo que se infiltra en la Iglesia, como señaló el papa San Pablo VI —el humo de satanás es el afecto espiritual de satanás—<sup>15</sup>, y que mantiene la verdad atrapada en la injusticia según San Pablo (Rom 1) impidiendo que el esplendor de la Verdad transforme los corazones no solo de los cristianos, sino también de todos los hombres, que como dice el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* 16, están expuestos de esta manera a una horrible desesperación —lo cual sucede, como señala el Concilio, a través de razonamientos producidos al ser engañados por el maligno—. A los responsables de esta situación, por no resistir a ese afecto negativo o por colaborar con él, se aplicará lo que advierte San Juan de la Cruz: “esotros que viven allá a lo lejos, apartados de él, grandes letrados y potentes, y otros cualesquiera que viven allá con el mundo en el cuidado de sus pretensiones y mayorías (que podemos decir que no conocen a Cristo, cuyo fin, por bueno que sea, harto amargo será), no hace de ellos mención esta letra. Pero hacerla ha en el día del juicio, porque a ellos les convenía primero hablar esta palabra de

---

<sup>15</sup> Pablo VI en el noveno aniversario de su elección como Papa, Homilía «Ser fuertes en la fe» de 29.06.1972 en *L'Osservatore Romano*, 30 de junio-1 de julio de 1972 (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, de 9 de julio de 1972, 1-2): «De entre alguna fisura el humo de Satanás entró en el templo de Dios: la duda, la incertidumbre, lo problemático, la inquietud, el descontento, la confrontación» «Se creía que tras el Concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. Pero vino una jornada de nubes, de tempestad, ...de incertidumbre... Nosotros buscamos cavar nuevos abismos en lugar de rellenarlos.»

Dios, como a gente que Dios puso por blanco de ella según las letras y más alto estado.<sup>167</sup>

Esa visión moderna dialéctica, que no termina de ser superada por la fenomenología —muy por el contrario—, y tampoco por el existencialismo y por las diversas formas de filosofías posmodernas, llega hasta nuestros días y tiene un influjo en la Teología contemporánea. Por esta raíz filosófica, cuando no produce una reacción consciente contra las raíces modernas, termina siendo condicionada profundamente por la visión de la afectividad propia de la modernidad dominante y queda enredada en el proceso dialéctico.<sup>17</sup> De esta manera, a veces, acaba por ser racionalista, y otras, por condicionar la visión racional a partir de una afectividad limitada al orden meramente sensitivo, concebida como *pasionalidad*. Ninguno de los dos caminos corresponde a la verdad revelada.

Esta visión dialéctica termina siendo destructiva, porque concierne a una visión de la vida espiritual como una contraposición de fuerzas, sea en el individuo, sea en el conjunto social, o incluso en la misma Iglesia, o entre la Iglesia y la sociedad política. No tiene ninguna esperanza de ser superada, de recuperar la unidad originaria, si no se retorna a una visión filosófica de la afectividad espiritual, y, sobre todo, a una visión teológica. Porque el orden de los actos voluntarios, como nos enseña el Doctor Angélico, está más afectado por las consecuencias del pecado original, o por el pecado original mismo, que el orden cognoscitivo y el orden racional.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, c.7 n.12.

<sup>17</sup> C. METELLI DI LALLO, *Affettività*, en: A.A. V. V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 1, p. 113: “La distinzione teorica tra atto intellettivo e stato affettivo non implica una separazione dei due atteggiamenti nel comportamento del soggetto normale, in cui l’affettività non soltanto è condizione di ogni fatto psichico, ma si può considerare come la forza che unifica e informa tutto il comportamento”.

<sup>18</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 3, c.: “Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec

Por eso, dado que la Teología contiene en sí elementos afectivos, sea por el lado de la Caridad y de la Esperanza, sea por el lado de la Fe —porque el acto de fe es de la inteligencia, pero se refiere a un objeto que la supera y que no puede obtener sino por una unión con Él, por una docilidad con Él, por un afecto con Él que es un don, que es una gracia—.

No es posible recuperar la visión de la unidad de la vida humana si no se recupera, en el orden teológico, la visión de la unidad de la Teología misma. Por tanto, si no se ilumina la filosofía desde la Teología para ayudarle a juzgar rectamente incluso en el orden propiamente natural, que es el que corresponde a los objetos de las ciencias filosóficas.

Dado, entonces, que por el pecado original y por los otros pecados personales —y, en cierta manera, sociales—, hay un influjo desordenado de la afectividad sobre la voluntad y la razón<sup>19</sup>, es urgente que la reflexión teológica contemporánea no solo retome su propia visión originaria, en la cual existe una profunda unidad entre el orden intelectual y el afectivo, sino que produzca un servicio cultural que tiene su elemento caracterizador, en primer lugar, en el orden filosófico.

La filosofía cristiana en las épocas de esplendor de la cristiandad produjo este efecto. Pero la gracia de Dios, la vida cristiana, en cualquier época, y en cualquier tipo de circunstancias, incluso en las circunstancias adversas —afectiva y culturalmente— de la modernidad, tiene la capacidad real siempre de producir ese efecto, con tal de que los cristianos no se dejen impresionar por la fuerza

---

autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem”.

<sup>19</sup> JOHANNES GRÜNDEL, *Affekt*, en: A.A. V.V., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, p. 190: “Im Mittelalter würdigt vor allem Thomas von Aquin die positive Bedeutung des Affekt-Lebens. Affekt ist für ihn ein akt des sinnlichen Strebevermögens, der aufgrund der Einheit von Leib und Seele das geistige Streben der Seele, den Willen, beeinflusst“.

aparente de la cultura moderna, y por la ilusoria insuperabilidad de los condicionamientos filosóficos que observamos en nuestro contexto.

Refiriéndose al método teológico integral, que surge de la Sagrada Escritura y de la Tradición, pero fundamentalmente de la experiencia espiritual unida al afecto, Santo Tomás nos ilumina a partir de lo que dice el teólogo por excelencia, San Pablo, cuya doctrina fue recibida por Dionisio Areopagita, el cual, a su vez, nos refiere las palabras de Hieroteo, su maestro. El capítulo 2 del libro *De los nombres de Dios* nos dice: “Hieroteo ha sido instruido no solo reflexionando, sino también padeciendo las cosas divinas”.<sup>20</sup>

Santo Tomás nos ilumina acerca de este profundo método refiriéndose a las Escrituras; nos aclara cómo se hace para entrar en las Escrituras. Usa dos palabras clave: *conteritur* y *nititur*. Para entrar en las Sagradas Escrituras de alguna manera hay que quebrarlas, *conteritur*, que quiere decir desmenuzarlas —simbólicamente—, analizarlas, y también hay que de alguna manera golpearlas, luchar contra ellas en el sentido metafórico de llegar a profundizarlas, penetrarlas por la asiduidad del estudio, y apoyarse sobre ellas, *nititur*, dice el mismo Santo Tomás.<sup>21</sup>

Pero lo fundamental viene inmediatamente. El tercer modo de relacionarse con lo que transmiten las Sagradas Escrituras es ser instruido, iluminado por una inspiración más divina que la que

<sup>20</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*, c. 2, n. 9. En: *Obras completas*, BAC, Madrid, 2007, p. 23.

<sup>21</sup> SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 2, l. 4: “alius modus est quod ipse, proprio studio, inspexit ea, ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum. Quae quidem subtilis discussio in duobus consistit: quorum primum subdit dicens: *ex multa luctatione circa ipsa*, in quo assiduitas studii designatur: tunc enim aliquis multum luctatur cum Scriptura, quando aliquis, inspecta difficultate Scripturae, nititur ad videndum difficultatem; secundum subdit, dicens: *et contritione* in quo designatur diligens Scripturae expositio, quod enim conteritur, usque ad minima dividitur; tunc ergo aliquis Scripturam sacram conterit, quando subtiles sensus in ea latentes exquirit”.

comúnmente se hace a muchos. Dice en latín: “*non solum discens sed et patiens divina*” [no solo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas]. “οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα” dice el texto del libro *Sobre los Nombres de Dios*.<sup>22</sup> Santo Tomás comenta: “Esto significa que no se recibe solamente la ciencia de las realidades divinas en el intelecto, sino que también, amando, se une alguien a estas realidades por el afecto. Pues la pasión parece corresponder más al apetito que al conocimiento porque las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo de cognoscente y no según el modo de las cosas conocidas, pero el apetito mueve a las realidades según el modo en el cual son en sí mismas y así a las mismas cosas de algún modo se aficiona o se une.”<sup>23</sup>

El conocimiento por *connaturalidad* es esencial en el método teológico, y en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, en el cual se utiliza la meditación, el análisis. El razonamiento no puede estar completo sin esta unión, que no es solamente cognoscitiva. Ya el conocimiento inicial de la fe tiene un elemento afectivo de unión, como hemos dicho. Este conocimiento además requiere para su *perfección* última, para su condición completa, la intervención del afecto sobrenatural y finalmente de la Caridad. Por eso, en el tratado sobre los Dones del Espíritu Santo en la *Secunda Secundae*, que está disperso entre las cuestiones, porque corresponde al análisis de las diferentes virtudes, encontramos este elemento afectivo especialmente desarrollado respecto de los dones contemplativos, es decir el Don de Intelecto, el Don de Ciencia y sobre todo el Don de

---

<sup>22</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 2, n. 9. En: *Corpus Dionisyacum I*, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1990, p. 134.

<sup>23</sup> SANTO TOMÁS, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, c. 2, l. 4: “idest non solum divinarum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur”.

Sabiduría. Este habilita a un conocimiento que procede del amor, como explica en la cuestión 45 de la *Secunda Secundae*.<sup>24</sup>

El Don de Sabiduría es finalmente intrínseco a la Teología en su perfección completa. Efectivamente, en la *primera parte* de la *Summa*, en la cuestión primera, aparece la función de la Teología mística, que no es distinta del resto de la Teología y que es el ápice de la misma Teología racional, en la cual se utiliza incluso la filosofía en sus diferentes ciencias y especialmente en la metafísica. Toda la Teología requiere por su propia naturaleza la *unión mística* con Dios y esta unión mística tiene un elemento cognoscitivo y un elemento afectivo interrelacionados; con diversos niveles que la misma ciencia teológica se ocupa de analizar.

Recordemos entonces dos temas fundamentales de la *Summa*, en los cuales aparece de una manera plena esta interrelación entre el conocimiento y el amor, entre el orden racional y el elemento afectivo comprendido en su plenitud y correctamente como afectividad principalmente espiritual, que se refleja después en el orden sensitivo y que utiliza no solo como expresión, sino también, en cierta manera, como una extensión: el orden afectivo de las potencias inferiores.

El primer tema, del cual ya hemos hecho mención, es el de la Fe. La Fe contiene un elemento afectivo en el orden espiritual que es imprescindible, incluso en las personas que no tienen la caridad, que han perdido por el pecado mortal la unión efectiva con Dios de su voluntad, si permanece la Fe existe este elemento afectivo. Es por

---

<sup>24</sup> ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2, c.: “Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo”.

este motivo que puede desarrollarse una Teología sin Caridad, que es una Teología muerta, en la cual falta el elemento principal.

Es una Teología muerta a la cual tiende intrínsecamente, más allá de la intención de los teólogos considerados subjetiva y personalmente, el desarrollo de la Teología moderna cuando está separada de sus fuentes tradicionales, y especialmente del gran pensamiento teológico que tiene como ápice a Santo Tomás, San Buenaventura, San Alberto y otros grandes teólogos, que han *experimentado, afectivamente*, las cosas divinas.

Si la Teología contemporánea no obtiene una profunda conversión afectiva, en el sentido de la afectividad y experiencia espirituales, por mas que se desarrolle —eventualmente— desde la Fe, no logrará una plenitud, e incluso tendencialmente —por la dialéctica filosófica entre afecto y razón, a la cual nos hemos referido—, contendrá elementos de autodisolución de la misma Teología.

El otro aspecto es el de la Caridad. ¿Cómo se entiende la Caridad? Santo Tomás en el *Comentario a la segunda carta a los Corintios*, al cual nos hemos referido en el principio de esta disertación, explica qué es la pasión de Cristo.<sup>25</sup> La pasión de Cristo es lo que finalmente nos hace padecer las cosas divinas, como dice Dionisio.<sup>26</sup> La pasión de Cristo —la reconciliación de Cristo— es un elemento fundamental de toda la Teología. Pero no se trata de la reconciliación en el sentido racionalista moderno, como en el pensamiento sobre la reconciliación según Hegel, sino que es la reconciliación misma, es decir, una *amistad*. Por eso, como enseña el Doctor Angélico, la

---

<sup>25</sup> ID., *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, c. V, l. 3: “Quia enim mortuus est pro nobis et nos debemus mori nobis ipsis, id est pro ipso abnegare nos ipsos. Unde dicebat Lc. IX, 23: *qui vult venire post me, abneget semetipsum*, et cetera. Quod idem est ac si diceret: moriantur sibi ipsis. Quia vero Christus resurrexit pro nobis, et nos debemus ita mori peccato et veteri vitae et nobis ipsis, quod tamen resurgamus ad novam vitam Christi”.

<sup>26</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*, c. 2, n. 9. En: *Op. cit.*, p. 23.

amistad es fundamental no solo para entender la Caridad y la gracia —“la Caridad es amistad”<sup>27</sup> es lo primero que dice en la cuestión 23 de la *Secunda Secundae* donde empieza el tratado sobre esta virtud. La amistad es fundamental para entender el mismo *método* teológico<sup>28</sup>.

La amistad está en el *corazón* de la Teología porque esta no es otra cosa que la participación de la amistad divina que constituye la vida misma de Dios, de la Trinidad. Cuando nosotros nos unimos a Dios por el intelecto y por la voluntad, que están interrelacionados, recibimos la amistad divina. Esa amistad marca toda la reflexión teológica ya en el orden en el cual aparece un cierto primado externo del razonamiento, pero sobre todo en el orden más profundamente espiritual en el cual se da la unión mística con Dios. Esa unión no es impersonal. No se trata de una mística meramente natural en la cual se alcanza a Dios, pero sin distinguir las personas. Es una unión en la cual hay un trato personal con el mismo Dios, como han ilustrado magníficamente los grandes autores espirituales; por ejemplo, Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz. Hay una amistad trinitaria.

Esa amistad trinitaria es intrínseca al método teológico. Si no se desarrolla la Teología afectivamente —según una afectividad espiritual en la cual se participa de la vida de la Santísima Trinidad—, es imposible evitar las trampas que constantemente introduce el racionalismo moderno en la constitución de la Teología cristiana y sobre todo en la Teología católica.

---

<sup>27</sup> *Summa Theologiae*, q. 23, a. 1, c.: “Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum”.

<sup>28</sup> Cf. DUARTE DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, S. João do Estoril (Portugal) 2000, 429-430: “A amizade aparece como um lugar decisivo para toda a teologia moral e para a antropologia... O desenrolar normal da teologia de São Tomás aponta um pensar, tal como João de São Tomás o fez, as relações trinitarias numa perspectiva de amizade... Deus incarnou, viveu, morreu e ressuscitou para refazer uma amizade quebrada pelo pecado”

\* \* \*

La Teología católica frente a las protestantes tiene la característica principal de conservar el aprecio por la razón natural. Esta peculiaridad intrínsecamente católica se pierde por el influjo del racionalismo que, a su vez, está conectado con una deformación, simplificación y reducción de la vida afectiva —y finalmente de la amistad—, característica de la mentalidad moderna. Por ejemplo, en la concepción kantiana, la vida humana es concebida sin amistad y como una especie de lucha de fuerzas recíproca, y finalmente como una lucha contra la razón. Muy por el contrario, la verdadera Teología nace de la amistad divina y perfecciona la mente del teólogo, de modo tal que en su pensamiento se desarrolla la amistad al nivel racional, pero sobre todo en la unión profunda, mística, experimental y afectiva con Dios.

Sucede algo semejante con la noción de experiencia, entendida en la gran tradición tomista y cristiana como experiencia espiritual principalmente. En la modernidad, a partir del nominalismo, es reducida progresivamente hasta quedar constreñida en el empirismo, la concepción kantiana, la fenomenología y el positivismo, “dentro de los límites de la pura razón”. Se desfigura así, incluso, su condición natural de conocimiento sensitivo, para quedar absorbida en el idealismo, como sucede en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que explicita el influjo del mal “corazón” que palpita odio<sup>29</sup> propio de la filosofía moderna no cristiana, muchas veces inconsciente, pero otras consciente, como en sus más lúcidos representantes.

Afectividad y experiencia espirituales están finalmente unidas, y su auténtica concepción, custodiada en un pensamiento

---

<sup>29</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg (F. Meiner) 1988, 246; trad. esp. *Fenomenología del Espíritu*, México-Madrid-Buenos Aires 1981, p.219 y sigs. Cf. *Ibidem*, 219-220, analizado en I. ANDEREGGEN, El corazón del Verbo encarnado, en *Theologia moderna, raíces filosóficas*, Roma-Madrid-Buenos Aires 1919, 207-228.

perfeccionado por la fe, es necesaria para preservar de los errores que permanentemente acechan el pensamiento humano, muy especialmente en el contexto de la filosofía y la cultura modernas, y de su presencia e influjo en la Teología contemporánea.

**ALBERTO BERRO**

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

*Buenos Aires*

*aeberro@yahoo.com*

**El amor como transformación en el amado.  
Meditación sobre un pasaje del Comentario de Santo  
Tomás a las Sentencias<sup>1</sup>**

Recibido: 25 de julio de 2022 Aceptado: 18 de agosto de 2022

**Resumen:** Se ofrece aquí una meditación sobre un estupendo pasaje de Santo Tomás sobre el amor en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III, d. 27, q. 1 a. 1 c. En el contexto del tema de la Caridad, Tomás nos explica qué sucede ontológicamente cada vez que una persona ama a otra con amor de amistad. Lo que ocurre es una verdadera transformación del amante en el amado, a partir de la recepción de su forma en la potencia afectiva espiritual, esto es, en la voluntad, en una cierta analogía con lo que sucede con el conocimiento de lo otro. A partir de esta tesis central, el autor va desglosando consecuencias del amor en el amante, en cuanto que el amor nos hace uno con el amado y mueve al amante a obrar en consecuencia, con pleno deleite, amplitud y energía.

**Palabras clave:** amor – transformación – forma - unión en el amor – obrar – deleite - impulso

**Love as transformation into the beloved.  
Meditation on a passage from  
Saint Thomas' *Commentary on the Sentences***

**Abstract:** Here is a meditation on a stupendous passage by Saint Thomas on love in the *Commentary on the Sentences of Pedro Lombardo*, III, d. 27, Q. 1 am 1 C. In the context of the theme of Charity, Tomás explains to us what happens ontologically every time a person loves another with the love of friendship. What happens is a true transformation of the lover into the

---

<sup>1</sup> Este tema fue originariamente expuesto por el autor en la XXXII Semana de la filosofía, organizada por el Centro de Estudiantes de Filosofía de la U.C.A., el 26 de noviembre de 2019. El trabajo fue considerablemente ampliado y elaborado para la versión escrita que ofrecemos aquí.

beloved, from the reception of his form in the spiritual affective power, that is, in the will, in a certain analogy with what happens with the knowledge of the other. . Starting from this central thesis, the author breaks down the consequences of love in the lover, insofar as love makes us one with the beloved and moves the lover to act accordingly, with full delight, breadth and energy.

**Keywords:** love – transformation – form – union in love – work – joy – impulse

Ofrezco aquí una lectura meditada de un estupendo texto del *Comentario* de Santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El pasaje se encuentra en el *corpus* del comentario al tercer libro, distinción 27, cuestión I artículo 1. En el contexto del tratamiento de la caridad, primero apunta a determinar en general qué es el amor, *quid sit amor*, de la mano de Dionisio: *Si es buena en todas sus partes la definición de Dionisio sobre el amor*. Para comenzar propongo una lectura completa y de corrido del texto para hacernos una idea general sobre el tema. Luego nos detendremos en cada parte, que numeraremos para su mejor estudio y comprensión. La división del pasaje es nuestra.

El amor pertenece al apetito; y el apetito es potencia pasiva, por lo cual dice Aristóteles en el tercer libro sobre el alma que lo apetecible mueve como moviente no movido, mientras que el apetito mueve como moviente movido. Ahora bien, todo lo que es pasivo se perfecciona en cuanto es informado por la forma de su principio activo, y en él termina y reposa su movimiento; así como el intelecto, antes de ser informado por la forma de lo inteligible, investiga y duda: y cuando ha sido informado por ella, cesa la investigación y el intelecto se clava en aquello (in illo figuratur); y entonces se dice que el intelecto firmemente adhiere a aquella cosa. Del mismo modo, cuando el afecto o el apetito está totalmente imbuido por la forma del bien que es su objeto, se complace en él, y adhiere a él como clavado en él (quasi fixus in ipso); y entonces se dice que lo ama. Por lo que el amor no es otra cosa que una cierta transformación de la afectividad en la cosa amada. Y puesto que lo que es actualizado por la forma de algo es hecho uno con eso; entonces por el amor el amante es hecho uno con el amado, que se hace forma del amante; y por eso dice Aristóteles en el noveno de los *Éticos*, que el amigo es otro sí mismo; y en I Corintios 6, 17: quien adhiere a Dios es un solo Espíritu. Ahora bien, toda cosa obra según la exigencia de su forma, que es principio del obrar y regla de su obra. Y el bien amado es el fin: pues el fin es principio en las cosas operables como los primeros principios en las cosas cognoscibles. Por lo cual así como el intelecto configurado por las esencias de las cosas, por esto es dirigido hacia el conocimiento de los principios, que son conocidos

al ser conocidos los términos; y ulteriormente hacia el conocimiento de las conclusiones, que se hacen evidentes en los principios; así el amante, cuyo afecto está configurado por el mismo bien, que tiene carácter de fin, aunque no siempre de fin último, es inclinado por el amor a obrar según la exigencia del amado; y tal operación le resulta máximamente deleitable, como conveniente a su forma; por lo que el amante, todo aquello que hace o padece por el amado, todo le resulta deleitable, y siempre se enciende más hacia el amado, en cuanto mayor deleite experimenta en el amado, en aquellas cosas que hace o padece a causa de él. Y así como el fuego no puede ser impedido del movimiento que le compete según la exigencia de su forma sino por la violencia; así tampoco el amante de obrar según su amor. Y por esto dice Gregorio que (el amor) no puede estar ocioso, por el contrario obra grandes cosas cuando existe. Y dado que todo lo violento entristece, como repugnando a la voluntad, como se dice en el V de los Metafísicos; por esto es penoso obrar contra la inclinación del amor, o incluso al margen de ella; pues obrar según ella es obrar aquellas cosas que corresponden al amado. Y puesto que el amante adoptó al amado como otro sí mismo, es conveniente que el amante se conduzca en todas las cosas que se refieren al amado como si estuviera en su persona (quasi personam amati); y así en cierto sentido el amante está al servicio del amado, en cuanto se regula por los términos del amado. Así por lo tanto de manera totalmente completa asigna Dionisio en este lugar el significado del amor. Pues afirma la misma unión del amante al amado, que es engendrada por la misma transformación del amante en el amado, en esto que dice que el amor es una potencia unitiva y concretiva; y afirma la inclinación del mismo amor a obrar aquellas cosas que corresponden al amado...

El texto subraya un aspecto importante que no suele estar expresado en otros textos del propio Santo Tomás, y tampoco por otros autores: qué sucede en nosotros *en términos ontológicos* cuando amamos verdaderamente a otra persona. En medio de todas las dificultades e imperfecciones de nuestros amores, si realmente amamos a esa persona, lo que sucede es lo explicado en este pasaje. No se trata de la descripción de un amor ideal, ni perfecto: tan sólo de un amor verdadero.

## **Observaciones preliminares**

Conviene para una mejor explicación del pasaje hacer unas observaciones preliminares, que situarán el tema en su contexto metafísico y antropológico.

a. En primer lugar, todo el texto presupone la distinción entre el amor “creatural” (de una creatura humana hacia las otras, o hacia el Creador) y el amor de Dios (a sí mismo o a las creaturas), y se refiere al primero. Lo que se describe aquí es el amor propio de la creatura hacia el otro, sea Dios sea un prójimo, a un amor *causado* por el objeto amado. Dice Tomás en la *Summa*:

Nuestra voluntad no es causa de la bondad de las cosas, sino que es movida por ellas como por su objeto... nuestro amor, por el cual queremos el bien para alguien, no es causa de su bondad, sino que, inversamente, su bondad, verdadera o aparente, provoca el amor por el cual queremos conservarle el bien que tiene y agregarle el que no tiene. Y para esto obramos. El amor divino, en cambio, infunde y crea la bondad en las cosas.<sup>2</sup>

Nuestro pasaje se refiere al amor que experimenta una creatura, engendrado en el alma por el bien amado. Queda entonces excluido de lo dicho en él el amor que Dios tiene, sea a sí mismo sea a las creaturas, porque en Dios nada hay causado.

b. En segundo lugar, el texto también presupone la distinción entre el amor como *passio* sensible y como *affectio* de nuestra potencia afectiva espiritual, y se refiere principalmente a este segundo tipo de amor.

c. También presupone, dentro del amor de la creatura, la distinción entre amor de concupiscencia (más bien dirigido a cosas, a realidades inferiores al hombre) y amor de amistad (dirigido a personas), y aplica más bien al amor de amistad. Al pasaje anterior podemos agregar éste:

---

<sup>2</sup> S. Th. I, q. 20 art. 2 c. Muy afín es el pasaje del comentario a *De Divinis Nominibus* de Dionisio, Exp. C. IV, L.10 N° 439, aunque en este caso el amor también se hace extensivo a las cosas y no sólo a las personas: *El amor en nosotros es causado, lo mismo que el celo, por la belleza y la bondad; pues no es que algo es bello porque nosotros lo amamos, sino que porque es bello y bueno es amado por nosotros; pues nuestra voluntad no es causa de las cosas, sino que es movida por las cosas; en cambio, la voluntad de Dios es causa de las cosas, y por lo tanto su amor hace buenas aquellas cosas que ama y no a la inversa.*

Como dice Aristóteles en la Retórica, amar es querer el bien para alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos realidades: hacia el bien que alguien quiere para alguien (sea para sí o para otro); y hacia aquél para quien quiere ese bien. Hacia aquel bien que alguien quiere para alguien, se tiene amor de concupiscencia, mientras que a aquél para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad.<sup>3</sup>

El amor descrito en nuestro texto es principalmente dirigido a la persona, como aquel ente para quien se quiere el bien. Analógicamente se puede extender a otros seres vivientes.

d. También presupone la distinción entre el amor (de amistad) hacia uno mismo (basado en la identidad sustancial entre amante y amado) y el amor hacia el otro, causado por el ser del otro, es decir por la bondad ontológica del otro. A este último se refiere nuestro texto. Se trata del amor personal al otro (que puede ser una creatura, o el mismo Dios).

\* \* \*

Dividimos el texto en fragmentos y los numeramos para una lectura mejor organizada. En notas al pie citamos cada fragmento en latín.

*1. El amor pertenece al apetito; y el apetito es potencia pasiva, por lo cual dice Aristóteles en el tercero sobre el alma que lo apetecible mueve como moviente no movido, mientras que el apetito mueve como moviente movido.*<sup>4</sup>

Una primera observación: en la mente de santo Tomás decir “pasivo” no tiene nada de peyorativo o despectivo. Potencia “pasiva” significa potencia receptiva, abierta a recibir, a ser nutrida por la riqueza del ser dado del otro y de lo otro.

Lo primero que hace el *corpus* es ubicar el amor en la potencia apetitiva. La potencia apetitiva o afectiva es "pasiva", entonces

<sup>3</sup> S.Th. I-II, q. 26, a. 4 c.

<sup>4</sup> Amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum.

receptiva, movida por su objeto, aunque a su vez mueve al sujeto a la acción: *el apetito mueve como moviente movido, movens motum*. Su objeto, que es el bien, denominado aquí como “lo apetecible”, que “mueve sin ser movido”, se comporta respecto de ella como el acto a la potencia, o como la causa al efecto. Nuestra voluntad, por ejemplo, apetito superior y sede del amor espiritual, es “afectiva” y “efectiva”: en primera instancia afectiva, porque es pasiva o receptiva respecto del bien, y luego efectiva, porque es activa respecto de la acción por la que tiende a alcanzarlo o a conservarlo. La filosofía moderna, incluida la escolástica, desconoció en buena medida el primer aspecto, receptivo y afectivo, de la voluntad y se quedó sólo con el segundo. Por eso tuvo dificultades en comprender el amor de naturaleza espiritual, como puede verse en Kant y en su concepto de amor “práctico” y no “patológico”.<sup>5</sup>

*2. Ahora bien, todo lo que es pasivo se perfecciona en cuanto es informado por la forma de su principio activo, y en él termina y reposa su movimiento; así como el intelecto, antes de ser informado por la forma de lo inteligible, investiga y duda: y cuando ha sido informado por ella, cesa la investigación y el intelecto se clava en aquello (in illo figitur); y entonces se dice que el intelecto firmemente adhiere a aquella cosa.*<sup>6</sup>

Las potencias espirituales de la creatura son esencialmente receptivas y plásticas, moldeables por la “forma” de su objeto, siendo “informadas” por ella. A través de ellas y su capacidad de ser “informadas”, *anima est quodammodo omnia*, el alma se hace en cierto modo todas las cosas. Recordemos que la “forma” de un ente

---

<sup>5</sup> Puede verse al respecto mi artículo “El problema de la afectividad espiritual en Kant”, *Revista Psychologica*, Buenos Aires 1983, disponible en Academia.edu.

<sup>6</sup> *Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere.*

es el principio intrínseco y determinante que hace que sea lo que es, que le da su esencia. Tomás propone aquí (según nuestro leal saber y entender, de manera única en toda su obra) una comparación de la afectividad con el *intellectus possibilis* y su situación antes y después de recibir la forma (o esencia) de la cosa a través de los sentidos y el proceso abstractivo: el *intellectus* antes de ser informado por la forma de lo inteligible “investiga y duda”, esto es, procede como *ratio*; en cambio cuando es fecundado por esa forma inteligible responde como *intellectus*: se “clava” en la cosa y adhiere firmemente a ella. Es la doctrina tomasiana de la *acceptio a rebus*, que hemos estudiado en otro lugar<sup>7</sup>: *intellectus accipit scientiam a rebus*, lo propio del hombre como espíritu encarnado, a diferencia de las mentes angélicas que reciben las formas de las cosas directamente del Creador, es recibir la forma de las cosas mismas a través del proceso cognitivo. De aquí se desprende un vigoroso realismo del conocer: las cosas y personas son causa de nuestro conocimiento de ellas. Y por esta recepción de la forma de lo otro “nos hacemos” lo otro en cierto modo, *fieri aliud in quantum aliud*, según la célebre fórmula de Juan de Santo Tomás.

*3. Del mismo modo, cuando el afecto o el apetito está totalmente imbuido por la forma del bien que es su objeto, se complace en él, y adhiere a él como clavado en él (quasi fixus in ipso); y entonces se dice que lo ama. Por lo que el amor no es otra cosa que una cierta transformación de la afectividad en la cosa amada (transformatio affectus in rem amatam).*<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> “La ‘acceptio a rebus’ como condición del espíritu encarnado en las *Quaestiones disputatae de Veritate*” *Sapientia* LIII n° 1 (1998): 25-55. Disponible en Academia.edu

<sup>8</sup> Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam.

Estamos frente al punto central de todo el texto. Notemos ante todo que pone en sinonimia al “afecto o apetito”: para él, *vis appetitiva* significa lo mismo que *vis affectiva*, y esto vale tanto para el apetito inferior, sensible, como para el apetito superior, intelectual, es decir la voluntad, que en la mente del pensador de Aquino es una potencia afectiva de pleno derecho.

Con la afectividad, nos dice Tomás, sucede algo análogo a lo que sucede con el conocimiento. *Affectus vel appetitus omnino imbutur forma boni quod est sibi objectum*: en el amor nuestra afectividad es totalmente imbuida por la forma del bien que es su objeto. Como el intelecto, ella recibe la forma o esencia de su objeto, de su “principio activo” que en su caso es la *forma boni*. No por esto debe pensarse que la afectividad reemplaza al conocimiento, al que sigue suponiendo según la fórmula clásica “nada es amado si no es previamente conocido”. La forma del objeto aprehendida por el conocer plasma y configura la afectividad debido a su carácter de bien. Y nuestra afectividad es transformada por el bien descubierto.

Algo muy afín se lee resumidamente en *De Veritate*, q. 26, 4 c.: *passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili* — la pasión del amor, que no es otra cosa que una cierta configuración del apetito por lo mismo apetecible.

Este texto vale en general, tanto para el amor de concupiscencia como para el amor de amistad. También en nuestro amor hacia las cosas, y en el amor como pasión sensible, se produce esta *transformatio affectus*. Pero el pasaje del comentario a las Sentencias aplica más al amor espiritual de amistad que al de concupiscencia.

Se trata de un amor causado por la bondad ontológica del otro, que presupone de parte del sujeto una receptividad para esa bondad. Una “sensibilidad espiritual” que implica determinadas condiciones subjetivas para la recepción (como por ejemplo superar la *filautía*, el amor desordenado a nosotros mismos que nos impide abrirnos a todo verdadero amor al otro).

La forma de la persona amada configura “hilemórficamente”, como forma a la materia, a nuestra afectividad, que de este modo, “totalmente imbuida” por dicha forma, “se hace” el bien amado. Se trata de una *transformatio affectus in rem amatam*, una transformación de nuestra afectividad en el ser amado.

Una consecuencia que podemos extraer de esta tesis es que el amor a una persona es una realidad distinta, en el mismo amante, que el amor a otra persona. Cada amor crecido en nuestra alma es como una nueva creación en nosotros, tiene “esencia” y “existencia” propia, tiene el rostro de la persona amada, como fruto de la configuración de nuestra afectividad por esa persona como bien amado. Es el otro viviendo en nosotros, propio del “estar el uno en el otro” de amante y amado, la *mutua inhaesio* que describe Tomás como uno de los efectos del amor.<sup>9</sup> Por ejemplo cada hijo en su madre, o cada nieto en su abuela, o cada amigo o amiga en su amigo o amiga. Toma su “forma”. El amor es algo existente en nosotros, configurado por la esencia del otro. Nuestra afectividad es plástica y perfeccionable por el bien amado.

De ahí la “complacencia”, término usado por Tomás en otro lugar para expresar la esencia misma del amor<sup>10</sup>, o como dice aquí, la “adhesión del afecto o el apetito en el bien amado como clavado (*fixus*) en él”.

En el amor no hay lugar para la autonomía, sí para la libertad. El amor es heteronomía voluntaria: nos subordinamos libremente a la “ley” del otro, que es su forma o esencia singular. El alma elige dejarse moldear, o no, se abre o no se abre, pero una vez que lo ha permitido, es la esencia del otro quien la moldea, mediando el conocimiento verdadero.

4. *Y puesto que lo que es actualizado por la forma de algo es hecho uno con eso; entonces por el amor el amante es hecho uno con*

---

<sup>9</sup> S. Th. I-II q. 28 a. 2

<sup>10</sup> *Ipsa complacentia boni*. S. Th. I-II q. 26 a 1 c.

*el amado, que se hace forma del amante; y por eso dice Aristóteles en el noveno de los Éticos, que el amigo es otro sí mismo; y en I Corintios 6, 17: quien adhiere a Dios es un solo Espíritu.*<sup>11</sup>

Son expresiones muy fuertes. No sólo nuestra afectividad se hace el bien amado, dice aquí Tomás: nosotros mismos como amantes, gracias a la plasticidad de nuestra afectividad, gracias a que el amado se hace forma nuestra, nos hacemos uno con la persona amada por el amor. Es la “unión en el afecto” que constituye la esencia misma del amor, y es anterior y fundamento de la unión presencial requerida para el gozo.<sup>12</sup> Es el amor como “fuerza unitiva” de Dionisio. Así como por el conocimiento el alma se hace uno con su objeto, lo mismo ocurre con el amor, aunque de manera diferente. Se trata de un *fieri aliud in quantum aliud* de naturaleza específicamente afectiva.

Tomás propone aquí dos ejemplos: la unión con otra persona humana, y la unión con Dios. Va despejando así el camino hacia el amor de Caridad del que trata la *quaestio*. Si se trata de otro humano, del amigo por ejemplo, éste pasa por el amor a ser otro sí mismo, *alter ipse*. Dice Tomás en la Summa<sup>13</sup>:

Cuando alguien ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él de la misma manera como quiere el bien para sí: por lo cual lo aprehende como otro sí mismo, a saber, en cuanto quiere para él el bien como lo quiere para sí. Y por esto el amigo es como otro sí mismo (*alter ipse*).

---

<sup>11</sup> Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: qui adhaeret Deo unus spiritus est.

<sup>12</sup> El amor es esencialmente una *unio affectus*: es la *unio* que describe Tomás en S. Th. I-II, q. 28 a. 1 c. y ad 2. No es la unión “presencial” que origina placer, sino que es una unión afectiva previa y fundante que puede originar tanto deseo cuanto placer, según haya ausencia o presencia del bien amado. Claramente esta unión puede sobrevivir a la muerte del amado, unida a su dulce recuerdo.

<sup>13</sup> S. Th. I-II, q. 28 a. 1

Y cita el pasaje de las *Confessiones* de San Agustín: “Dijo bien cierta persona de su amigo: la mitad de su alma-*dimidium animae suae*.”<sup>14</sup>

Y en el Amor a Dios (aquí ya se trata de la caridad) la *transformatio* en la cosa amada implica la divinización de la creatura por Él, la *théiosis* de los Padres: quien adhiere a Dios es *unus spiritus* con Él, por la recepción de su “forma”.

No se pierde por esta unión en el afecto la propia individualidad, debido a que la propia forma esencial no es reemplazada por la del otro sino que ésta se agrega perfeccionando a la propia potencia afectiva, en el orden operativo. Valen aquí las palabras de Erich Fromm, hablando no desde la filosofía sino de la experiencia psicológica:

En contraste con la unión simbiótica, el amor maduro significa unión a condición de preservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatividad, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos.<sup>15</sup>

*5. Ahora bien, toda cosa obra según la exigencia de su forma, que es principio del obrar y regla de su obra. Y el bien amado es el fin: pues el fin es principio en las cosas operables como los primeros principios en las cosas cognoscibles. Por lo cual así como el intelecto configurado por las quiddidades de las cosas por esto es dirigido hacia el conocimiento de los principios, que son conocidos al ser conocidos los términos; y ulteriormente hacia el conocimiento de las conclusiones, que se hacen evidentes en los principios; así el amante, cuyo afecto está informado por el mismo bien, que tiene*

---

<sup>14</sup> *Confessiones*, 4,6: Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus.

<sup>15</sup> El arte de amar, Paidós, Buenos Aires 2007, p. 37.

*carácter de fin, aunque no siempre de fin último, es inclinado por el amor a obrar según la exigencia del amado.*<sup>16</sup>

A partir de este fragmento 5 ingresamos en las consecuencias operativas del amor definido de esta manera. Se nos dice cómo es nuestro obrar cuando está nutrido y engendrado por ese amor.

En esta filosofía estamos alejados de todo sentimentalismo inmanentista, en el que el amor no se rige por su objeto y resulta muchas veces inoperante y estéril. ¿Cómo condiciona el bien amado nuestro obrar? Toda cosa obra de acuerdo con su forma, que es principio de operaciones. *Operari sequitur esse*, el obrar sigue al ser; *modus operandi sequitur modum essendi*, el modo de obrar sigue al modo de ser. Entonces: como en cierto sentido “soy” la persona amada, dado que he sido configurado por su forma, es lógico que me experimente inclinado hacia su bien como propio, con la misma naturalidad que si fuese mío: “En el amor de amistad, el amante está en el amado, en cuanto considera los bienes y males del amigo como propios, como si él mismo en su amigo padeciera los males y se viera afectado por los bienes.”<sup>17</sup> Y entonces la esencia de la persona amada se hace *regula operis*, configura mi obrar según su “exigencia”. ¿En qué sentido exigencia? No se trata de hacer necesariamente lo que el otro dice, tampoco siempre lo que desea, mucho menos se trata de adecuarnos a sus caprichos, sino que se trata de una exigencia que

---

<sup>16</sup> Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati.

<sup>17</sup> S. Th. I-II q. 28 a.2 c. in fine

brota de lo que el otro es. Se trata de obrar conforme a la forma del amado, que se constituye en medida objetiva de mi acción.

Ahora bien, ¿acaso no nos enseña el realismo ético que siempre hay que obrar según la exigencia emanada de la forma del objeto, sea que lo amemos o no, como una exigencia de justicia? Ciertamente, pero con una diferencia fundamental. En el caso del bien de otro no amado, sigue siendo el bien del otro el que me guía. En el caso del objeto amado, esa forma me configura haciéndome a mí el otro en cuanto otro, de manera que es la misma fuerza que me impulsa a realizar el bien de mi forma, mi *voluntas ut natura*, la que me impulsa a realizar el bien de la forma de la persona amada. Se hizo propia, y de este modo me guía, me orienta y moviliza como *alter ego*, como otro yo, con la misma fuerza con que el amor a mí mismo me impulsa a hacer lo que mi propia esencia exige. El recto amor a sí mismo se mantiene, en esta visión realista, como modelo y principio del amor al otro.

Así como el intelecto: en medio de un pasaje que parece salido del Fedro de Platón, Tomás vuelve a comparar con la cuestión cognoscitiva, introduciendo un fragmento que parece más bien extraído de los Analíticos Posteriores de Aristóteles: el intelecto configurado por las *quidditates* de las cosas, nos dice, por esto es dirigido al conocimiento de los principios, y desde ellos al de las conclusiones. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, en el amor: "... Así el amante, cuyo afecto está informado por el mismo bien, que tiene carácter de fin, aunque no siempre de fin último, es inclinado por el amor a obrar según la exigencia del amado": el bien amado, que es fin y por lo tanto principio rector, ofrece tanto el contenido de la acción como la fuerza para realizarla. *Si actualitas rei quoddam lumen ipsius*, si "la actualidad de la cosa es cierta luz de la misma", entonces la "luz" que constituye la forma del objeto amado se vuelve luz que ilumina mi obrar. En este sentido, literalmente, la persona amada es la luz que nos ilumina, como decía una canción que cantábamos cuando éramos adolescentes.

El bien tiene razón de fin, aunque no siempre de fin último, aclara Tomás. Todo lo dicho no vale sólo para el amor a nuestro fin último, es decir Dios, sino también para los fines intermedios, o sea las creaturas, y especialmente las creaturas personales, las personas creadas. Ellas también atraen de por sí, son “fines”, es decir bienes amados por su valor intrínseco y no sólo medios para llegar a Dios. Y habría que agregar que son “medios” para llegar a Dios, paradójicamente, en la medida que son tratadas como valiosas en sí mismas y no como meros medios, lo cual contradice su naturaleza intrínseca.

*6. Y tal operación le resulta máximamente deleitable, como conveniente a su forma; por lo que al amante, todo aquello que hace o padece por el amado, todo le resulta deleitable, y siempre se enciende más hacia el amado, en cuanto mayor deleite experimenta en el amado, en aquellas cosas que hace o padece a causa de él.<sup>18</sup>*

El amor la hace gozosa la acción por el bien amado, máximamente deleitable como conveniente a su forma. El amor no sólo es luz, también es fuerza. El filósofo Tomás de Aquino saca todas las consecuencias de sus premisas: cuando actúo de acuerdo con mi naturaleza, naturalmente disfruto y experimento la energía natural, todo me resulta deleitable. Por el amor el amado se ha hecho como una segunda naturaleza en mí. El texto aplica al amor conyugal y al amor místico, pero también a todo amor a las personas, por ejemplo al “amor pedagógico”, y analógicamente también al amor por los animales y las plantas, y, se puede decir, por todas las cosas creadas en cuanto dotadas de valor intrínseco.

---

<sup>18</sup> et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, in quantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur.

En el éxtasis, nos dice la Prima-Secundae, en ese salir de sí hacia el otro producido por el amor de amistad, surge esta iniciativa de “gerenciar” el bien del amigo:

La potencia afectiva de alguien es llevada hacia el otro, saliendo en cierta forma de sí misma... en el amor de amistad, el afecto de una persona sale absolutamente fuera de sí, porque quiere el bien del amigo y obra como gerenciando la preocupación y la providencia del mismo (quasi *gerens curam et providentiam ipsius*), a causa de su amigo.<sup>19</sup>

“Sirvo con gusto al amigo, pero lo hago, desgraciadamente, porque me siento inclinado a ello –y me lamento con frecuencia de no ser virtuoso”, dice Federico Schiller<sup>20</sup>, ironizando y criticando la moral kantiana. La moral clásica está en las antípodas, como podemos ver aquí. La forma de la persona amada, hecha casi naturaleza propia por una participación empática, cognitivo-afectiva, engendra en nosotros el sentido y el impulso, la luz y la fuerza para nuestra acción, “por la cual queremos conservar el bien que tiene y agregarle el que no tiene”. Y para esto obramos: la acción que brota del amor verdadero, que es configurada por él, es a su vez acertada y gozosa.

El sacrificio y el esfuerzo son necesarios, ya que ciertamente se “padecen” cosas por la persona amada (por ejemplo todo lo que sea su mal, toda *privatio boni* en el ser amado, o todos los sufrimientos que pueda acarrearlos a nosotros ese amor), pero estos padecimientos se entroncan y se inscriben en el amor y en gozo de la realización activa, en el disfrute de la plenificación de la esencia del otro. Nada de voluntarismo.

Aparece en este fragmento la progresividad del amor, que siempre se enciende más hacia el amado, *semper magis accenditur in amatum*, de manera similar a lo que sucede en nuestro conocimiento. La forma del objeto no nos es dada, ni al conocimiento ni al amor, de una vez para siempre, sino que es necesario siempre un ingreso

---

<sup>19</sup> S. Th. I-II, q. 28 a. 3 in fine.

<sup>20</sup> Die Philosophen, citado por Pieper, El Ocio y la vida intelectual, Ed. Rialp, Madrid 1970, p. 27

progresivo en ella, cada vez de mayor hondura y por ende de intensidad. El ser configurado por la esencia del amado es un progresivo hacerse el otro en cuanto otro. El amor realista es necesariamente creciente en la línea del Orden y del Misterio de cada persona. Se perfecciona. En relación con esta progresividad Emilio Komar habla de esta creciente participación cognitivo-afectiva en el otro:

Si el conocimiento es hacerse otro en cuanto otro, todo progreso cognoscitivo es un progreso en la línea de la participación en el otro por vía del conocimiento. Si nosotros, junto con el conocer, amamos lo que conocemos, también participamos afectivamente. El hombre de ciencia muy difícilmente no ame lo que está conociendo, si no, hubiera carecido del combustible propulsor de su conocimiento.

¿Qué es amor? Es también participación de los valores de los otros o de lo otro. El progreso en el amor, en la amistad, en la simpatía humana, en el amor a un país, a una cultura, a una época histórica, a una realidad infrahumana, a la naturaleza, a los animales, etc., es un progreso en la participación.<sup>21</sup>

Porque recibir la forma de lo otro es participar en eso otro, es actuar a modo de “vaso” o sujeto participante de esa perfección. Siempre que algo participa de algo otro, lo recibe como la potencia al acto, o como sujeto participante a perfección participada.

El realismo del amor es fuente de energía inagotable.

*7. Y así como el fuego no puede ser impedido del movimiento que le compete según la exigencia de su forma sino por la violencia; así tampoco el amante de obrar según su amor. Y por esto dice Gregorio que (el amor) no puede estar ocioso, por el contrario obra grandes cosas cuando existe. Y dado que todo lo violento entristece, como repugnando a la voluntad, como se dice en el V Metaf.; por esto es penoso obrar contra la inclinación del amor, o incluso al margen de*

---

<sup>21</sup> Curso de Metafísica, vol. II, Participación y Presencia, Ed. Sabiduría Cristiana, Bs. As. 2008 p. 199-200.

*ella; pues obrar según ella es obrar aquellas cosas que corresponden al amado.*<sup>22</sup>

No es casual en este contexto que se use la imagen del fuego, imagen perenne del amor. En cambio sorprende la aparición de la *violencia*, como fuerza extrínseca opuesta a lo que brota naturalmente y desde dentro. El amante, nos dice Tomás, *sólo por la violencia* puede ser impedido de obrar según su amor, “según la exigencia de su forma”, tan fuerte es su impulso a obrar el bien del ser amado. Acaso recordaba al escribir estas palabras alguna experiencia juvenil en relación con su familia y su vocación.

Es central en santo Tomás (como en Aristóteles) el tema de la naturalidad y consecuente disfrute de nuestras acciones. Toda su ética apunta a esto. Es la diferencia entre continencia y virtud: en el obrar propio de la virtud la propia afectividad se mueve hacia el bien de la razón. Tener que esforzarse para hacer el bien es una clara señal de imperfección, mientras que hacerlo natural y gozosamente es clara señal de una perfección que nace del obrar por amor. Cuanto más natural es la acción recta, más perfecta. Fluye. Y por el contrario todo lo violento entristece, como repugnante a la voluntad. Por eso es penoso obrar contra, o incluso al margen, de la *inclinatio amoris*. En este sentido se puede decir que toda la Ética de Santo Tomás es una ética del amor, que se corona teológicamente con la virtud de la Caritas como forma de todas las virtudes.

El amor no puede estar ocioso, *si est*, dice Gregorio. Pero no se trata de activismo, aunque se describa una intensa actividad. La

---

<sup>22</sup> Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys.; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt.

diferencia entre activismo y no activismo no radica sólo en lo cuantitativo sino, y principalmente, en lo cualitativo de la acción. Nunca es activista la acción acertada, que realiza *ea quae amato competunt*, aquellas cosas que corresponden al amado, aunque ella sea muy intensa y abundante. El núcleo central del activismo radica en el desacierto.

Y el amor opera grandes cosas, *magna operatur*. Aparece el tema de la magnanimidad: el amor realista, iluminado e impulsado por su objeto, nos hace magnánimos y también magníficos, grandes de corazón y de grandes acciones. Amar verdaderamente a otra persona, con un amor ajustado a su esencia e impulsado por ella, nos hace mejores personas, aun con nuestros defectos.

8. *Y puesto que el amante adoptó al amado como otro sí mismo, es conveniente que el amante se conduzca en todas las cosas que se refieren al amado como si estuviera en su persona (quasi personam amati); y así en cierto sentido el amante está al servicio del amado, en cuanto se regula por los términos del amado.*<sup>23</sup>

Aparece aquí finalmente la conexión entre el amor y el servicio: *amans quodammodo amato inservit*. Se trata de un servicio libre y ennoblecedor, no a los caprichos ni a las órdenes del amado sino a su esencia. La mentalidad iluminista de la autonomía ha desprestigiado el servicio al otro como contrario a la dignidad humana, pero todo el realismo no es otra cosa sino servicio a las esencias creadas. El amor se pone naturalmente al servicio "en cuanto se regula por los términos" del amado: *inquantum amati terminis regulatur*. *Termini* no alude a palabras sino a los límites que definen rigurosamente la esencia del amado. La insistencia es sorprendente.

En estas tesis de santo Tomás la experiencia humana del amor por otra persona oficia como escalera para ascender al amor de Dios. La

---

<sup>23</sup> Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur.

fuerza de lo creatural en la espiritualidad tomasiana aparece aquí en todo su esplendor: las creaturas, en cuando de ellas depende, no alejan de Dios sino que conducen a él. Mas que alejen de él, esto sucede por culpa de quienes las usan sin sabiduría —*qui insipienter eis utuntur*.<sup>24</sup>

*9. Así por lo tanto de manera totalmente completa asigna Dionisio en este lugar el significado del amor. Pues afirma la misma unión del amante al amado, que es engendrada por la misma transformación del amante en el amado, en esto que dice que el amor es una potencia unitiva y concretiva; y afirma la inclinación del mismo amor a obrar aquellas cosas que corresponden al amado.*<sup>25</sup>

Al completar el *corpus*, Tomás retoma la referencia a Dionisio, y nos ofrece una síntesis de todo el trabajo: el amor en general, y por lo tanto también el amor de caridad en particular es la misma unión del amante al amado, que es engendrada por la misma transformación del amante en el amado. Y tiene por efecto o por fruto la inclinación del mismo amor a obrar aquellas cosas que corresponden al amado. Al finalizar este trabajo tenemos la impresión de apenas haber comenzado a meditar sobre estas palabras insondables.

---

<sup>24</sup> S. Th. I, q. 65, a.1 ad 3

<sup>25</sup> “Sic ergo Dionisius completissime rationem amoris in praedicta assignationem ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant.”

**JUAN ANDRÉS LEVERMANN**

*Universidad Católica Argentina*

## **Komar, Wolff y la filosofía aristotélico-tomista**

N.D.: durante la preparación de este número se produjo el deceso del Prof. Levermann, miembro del Comité Editorial de la revista. Con la autorización de sus familiares publicamos, a modo de homenaje, este trabajo inédito, redactado originalmente como disertación oral. Agradecemos al Prof. Martín Sisto la sugerencia y la adaptación del texto para ser publicado.

El estudio de Wolff fue uno de los aspectos más originales del pensamiento del Dr. Komar. A partir de él pudo desentrañar tanto cuestiones históricas relativas al desarrollo de la Filosofía Moderna como temas especulativos que se extendían al campo de la metafísica, de la antropología y principalmente de la ética.

El estudio de Wolff fue suscitado por la acusación de esencialismo que se lanzaba al tomismo luego de la Segunda Guerra. Nadie podía definir qué era el racionalismo, pero se descontaba que el existencialismo era vital y el tomismo no lo era. Allí Komar recordó que su maestro Spektorski<sup>1</sup> decía que Wolff era el maestro del racionalismo, la suma del racionalismo, y así fue como se dedicó a estudiarlo. Fruto de esos estudios fue el artículo sobre la virtud de la prudencia en Wolff, el primer artículo de tono académico publicado por Komar en castellano<sup>2</sup>. Entre otras observaciones, Komar señalaba que el influjo de Wolff fue tan fuerte que resultó plenamente absorbido y por eso no se lo cita. Wolff está presente en la teología protestante y también en los manuales neoescolásticos. Komar decía,

---

<sup>1</sup> Spektorski asistió al casamiento de Komar por lo que su relación excedió lo meramente académico. Comunicación de la Hna. Mariana Komar.

<sup>2</sup> E. Komar “La virtud de la prudencia en Wolff” *Sapientia* XVII n° 64 (1962) 89-111.

en una carta a del Noce (3/IV/74), que fue esta presencia lo que motivó su estudio de Wolff<sup>3</sup>.

Un aspecto paradójico de estos estudios fue que algunos tomistas, inspirados en los manuales a los que Komar se refería, lo acusaban de no ser tomista. Ellos ignoraban que Wolff estaba presente en sus fuentes de estudio y, por el mismo motivo, desconocían los aspectos más originales y profundos del tomismo que iban siendo develados por los grandes autores de la época: Gilson, Fabro, Pieper, Geiger, Forest, etc.

Otro aspecto paradójico de esta crítica era que se le imputara a Komar no ser lo suficientemente aristotélico. Este reproche era hecho en base a un Aristóteles de manual, siendo que todo su pensamiento metafísico central antihegeliano gira en torno del concepto de substancia<sup>4</sup> y que Komar leía directamente en griego al Estagirita.

Procederemos a mostrar entonces, en primer lugar, algunos aspectos de esa presencia de Wolff en la manualística neoescolástica. En segundo lugar, revisaremos brevemente las modernas investigaciones sobre Aristóteles para mostrar la distancia entre el Aristóteles de manual y el Aristóteles histórico. Finalmente, comentaremos los aspectos más salientes del estudio de Santo Tomás que toman distancia de aquella versión manualística inficionada por Wolff.

---

<sup>3</sup> No hay ninguna referencia a este tema en el artículo sobre la prudencia en Wolff. Esa ausencia llama la atención ya que el tema estaba en el meollo del estudio de Komar.

<sup>4</sup> Véase la diferencia fundamental de criterios metafísicos: “Wolff parte de un ser absolutamente indeterminado (omnimode indeterminatum), igual que Hegel, para establecer deductivamente las progresivas determinaciones. Pero no llega al ser existente.” (...) “El camino abandonado por Wolff de la *evolutio entis* de lo absolutamente indeterminado a lo absolutamente determinado, lo retoma Baumgarten, que define la existencia como lo absolutamente determinado (omnimode determinatum). Después lo retoma también Hegel, se entiende que de manera idealista y dialéctica, pero, se trata en el fondo de un camino ya esbozado por Wolff”. E. Komar “La virtud de la prudencia en Christian Wolff”, p. 105.

## Wolff en la manualística neoescolástica

Con respecto a la presencia de Wolff en los manuales escolásticos y neoescolásticos señalaremos tres aspectos: la introducción del principio de razón suficiente, la división de la Filosofía y la noción de ser.

En cuanto al primer aspecto nos apoyaremos en el libro de John Gurr: *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems* (1959). El autor ha estudiado un enorme número de manuales entre 1750 y 1900 y hace referencia también a algunos manuales importantes de la primera mitad del siglo XX. El caso más conocido de este último grupo es el de R. Garrigou-Lagrange que ya hemos comentado en otro lugar<sup>5</sup>. También se podrían citar a Gerard Esser, J. de Vries, G. Pesci, C. Willems, Z. van de Woestyne, F. Marxuach, P. Descoqs, entre otros<sup>6</sup>. En el importante Manual de Gredt, usado en nuestra Facultad mientras estudiábamos, se mantiene el logicismo aunque no haya presencia directa de Wolff: “3. *Philosophia aristotelico-thomistica essentialiter consistit in evolutione rigorse logica et consequenti doctrinae aristotelicae de potentia et actu*” (el

<sup>5</sup> Cfr. Juan Andrés Levermann *Breve introducción a la vida y obra de Emilio Komar* (Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014) 188-193

<sup>6</sup> Véase lo que decía Pieper al respecto en *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009, p. 93: “Para algunas corrientes neoescolásticas, que sin embargo, como Eschweiler ha mostrado, fueron formadas precisamente en parte por el espíritu de la filosofía wolffiana, este juicio de Wolff debió ser como una espina en el ojo. Y esa interpretación de Tomás que caracteriza a la Neoescolástica es un testimonio del esfuerzo de introducir en la obra de este representante de la antigua doctrina del ser la pretensión totalmente ilustrada y racionalista de que el mundo de las cosas reales puede ser aferrado y concebible mediante definiciones, distinciones y demostraciones escolares”. No hemos podido consultar la obra de K. Eschweiler a la que se remite Pieper *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg Filser, 1926. No recordamos que Komar invocara esta fuente en su motivación de estudios sobre Wolff pero no la descartamos dada la centralidad del libro de Pieper *Wahrheit der Dinge* en su obra.

destacado es nuestro). Lo decisivo en la Filosofía es la deducción a partir de los conceptos de acto y potencia. Justamente Komar señalaba que en Wolff<sup>7</sup> se daba el intento “más logrado de desteoretización”, “todos son conceptos y construcciones de conceptos (...). En una filosofía practicista radical, hasta el proceder filosófico es un practicismo radical”<sup>8</sup>.

Wolff tuvo varios discípulos que propagaron su filosofía en un formato más escolar que los 40 tomos de su maestro: Alexander Baumgarten (1714-1762), George Büllfinger (1693-1750), Ludwig Phil. Thumming, F. Christian Baumeister (1709-1785). Ellos influyeron sobre Garve, Nicolai, Reimarus, Sulzer, que eran citados a menudo en manuales escolásticos. En Francia la entrada de Wolff contó con la adhesión de Madame la Marquise du Chatelet, Jean Henri Formey y Emmer de Vatel. A través de Prusia, Wolff ingresó en Polonia y en Rusia. Komar se refirió a esto en diversas oportunidades y detalladamente. España se vio preservada de esta entrada lo mismo que Hungría.

Los jesuitas y los franciscanos adhirieron a Wolff a través de numerosos manuales. Los jesuitas Paul Mako (1723-1793), que enseñó en Viena hasta la supresión de la Compañía (1773) y luego en Hungría, S. Storchenau (1731-1797) que enseñó en Viena diez años, Berthold Hauser (1713-1762) que enseñó en Augsburgo, Michael Klaus (1719-1792), todos ellos sostienen posiciones wolffianas. En la década que va de 1760 a 1773 el uso del principio de razón suficiente en la obra de B. Stattler “alcanza casi un punto de saturación” dice Gurr (p. 57). Entre los franciscanos podemos nombrar a H. Osterrieder (1719-1783), Laurentius Altieri, Joseph

---

<sup>7</sup> Cfr. E. Komar, *Orden y misterio*. Rosario: EMECE, 1996, 48: “Todo el racionalismo es en sus profundas intenciones ateorético y, a veces, antiteorético, esto es, practicista y pragmatista. Esta tendencia se ve muy claramente en la cadena de los racionalistas alemanes: Basilius Titelius, Erhard Weigel, Leibniz, Tschirnhaus, Wolff”.

<sup>8</sup> Komar, *Orden y misterio*, p. 51.

Tamagna (1747-1798). El racionalismo característico de estos manuales tenía dos rasgos, dice Gurr (op. cit., p. 88): el primero es el formato, ya que se busca “concatenar eslabón tras eslabón de definiciones y demostraciones derivadas de conceptos claros y distintos, poniendo de relieve la cadena al numerar en sucesión aritmética los párrafos y las divisiones...”. En este punto la coincidencia con lo sostenido por Komar es plena: “No hay nada de la *theoría tôn óntôn*, porque no hay ser y no hay visión ninguna. Todo son conceptos y construcciones de conceptos. Su *systema* (...) es de veras *systema* en el sentido original de la palabra, es decir, composición”<sup>9</sup>

El segundo se muestra en la teoría del método “encomendado a la geometría como a un ideal y que ve la metafísica, por caso, como geometría-del-ser donde la inteligibilidad deductiva reina supremamente”. Gurr añade que estos manuales y su doctrina influyeron poderosamente sobre los manuales escolásticos del siglo XIX, de donde también surge la distancia que los alejaba de las fuentes tomistas y aristotélicas<sup>10</sup>. Los manuales del siglo XIX reaccionaban contra los manuales de inspiración cartesiana que los precedieron (1800-1850) y así encontraron los manuales wolffianos

---

<sup>9</sup> E. Komar, *Orden y misterio*, p. 51.

<sup>10</sup> Para ver la relación de Wolff con la escolástica cfr. Jean École: "Des rapports de la métaphysique de Wolff avec celle des Scholastiques." En *Autour de la philosophie Wolffienne*. Textes de Hans Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli, Jean École, edited by École, Jean, Hildesheim: Georg Olms 55-69. J. École es el editor de la *Ontologia* de Wolff. Véase la recensión de esa edición por F. Ruello “Christian Wolff et la scolastique” *Traditio*, Vol 19 (1963), 411-425. Wolff critica la esterilidad escolástica debida a numerosas causas (cfr. pp. 415) de donde resulta el carácter de *emendatio* de su filosofía (*Ontologia* §7). El autor señala también que Wolff “no cita explícitamente ninguna obra de Tomas de Aquino ni de Alberto Magno” (p. 419). Sigue, por el contrario, a Suarez y a Domingo de Flandes (*Ontologia* §169 y 712) a través de quienes se remite al resto de autores escolásticos. Surgen entonces dos preguntas: 1. ¿Qué tradición “corrige” Wolff? 2. ¿Los autores neoescolásticos sabían que la filosofía de Wolff era una *emendatio* de la escolástica conocida de segunda mano? Véase *supra* la nota 18.

que constituían, supuestamente, una reacción contra el peripatetismo decadente. Sin contar, por cierto, la aceptación en muchos de ellos de la versión tomista de Cayetano, Capreolo o Juan de santo Tomás.<sup>11</sup> Recordemos aquí que Komar responsabilizaba a la “escolástica suarista y la tomista-formalista, a su vez fuertemente influidas por el racionalismo wolffiano” del olvido de la participación (Carta a del Noce, 3/IV/74).

En cuanto a la división de la filosofía nos remitimos a las autorizadas palabras de Mons. Guillermo Blanco:

Esta concepción de Wolff influyó notablemente en la filosofía escolástica de su tiempo, y de allí en adelante hasta la filosofía escolástica del siglo XX. Este influjo tan notable se advierte primero en el uso de la palabra "psicología racional" o en sus equivalentes "psicología filosófica", "psicología metafísica" o "psicología reflexiva". Y se advierte también en la afirmación de que la psicología es metafísica especial. Y ha influido también en viejas reglamentaciones de la Iglesia sobre el currículum de los estudios eclesiásticos. En efecto, en la situación de la pre-guerra, todas las universidades católicas del mundo, todos los seminarios del mundo estudiaban tres o cuatro manuales fundamentales de filosofía, que se hacían en Europa. Y estos manuales eran manuales jesuíticos que respondían a esta concepción wolffiana. Por ese motivo, por ejemplo, en los seminarios se estudiaba en primer año lógica y ontología, es decir, aquello con lo que deben culminar los estudios, y no comenzar. Y después venían las metafísicas especiales. Esto se quiebra un poco con la última guerra, por la imposibilidad de traer los tratados de filosofía desde Alemania, siendo que los tratados más codiciados eran los escritos por los jesuitas alemanes. Comienzan entonces a fabricarse acá y allá con mayor libertad, aunque sin uniformidad, trabajando grandes tratadistas italianos, franceses, españoles, en un mercado universal.<sup>12</sup>

Lo dicho hasta aquí confirma plenamente la sospecha de Komar acerca de la presencia de Wolff<sup>13</sup> aunque se debería añadir que este formalismo wolffiano no es propio de la escolástica sino que está

---

<sup>11</sup> John Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems* Milwaukee: The Marquette University Press, 1959. p. 89 y n. 121.

<sup>12</sup> G. Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA, 2002, 69.

<sup>13</sup> “El wolfismo tuvo un éxito especial entre los filósofos católicos” en *Historia de la Filosofía, Volumen 7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*. Bajo la dirección de Ivon Belaval. México: Siglo XXI Editores, 2005. P.110.

profundamente arraigado en el pensamiento moderno. Es Hegel quien dice: "...aquel formalismo acusado y despreciado por la filosofía de la era moderna, se ha reproducido precisamente en ella..."<sup>14</sup>. Komar no despreciaba los manuales escolásticos -los cita frecuentemente- ni las fórmulas escolásticas<sup>15</sup>, pero rechazaba enérgicamente la reducción del ser a un concepto o a una esencia que, a su vez, reduzca la metafísica<sup>16</sup> a lógica o que aleje a los sentidos de la razón, y a la experiencia del concepto. El editor de Wolff, Jean École, dice que Wolff fue mucho más allá que Suárez en la esencialización del ser ya que, al darle el primado exclusivo a la esencia, corta radicalmente la ontología de la teología natural como nunca se había hecho todavía<sup>17</sup>. ¡Este es el autor que inspirará la enseñanza de los seminarios!<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> G. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio. Cit. Komar *Orden y misterio*, 94. Por cierto, Komar consideraba, con Gilson, que "Hegel permaneció discípulo de Wolff más profundamente quizás de lo que él mismo pensó" (p. 54, n. 17 con pequeña corrección de la traducción). Cfr. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1972, p. 225.

<sup>15</sup> Cfr. Komar *Orden y misterio* 94-95. "Las fórmulas no tienen la culpa, si los maestros ineptos las usan mal (...) Muchas de estas fórmulas son verdaderas joyas intelectuales".

<sup>16</sup> *Profunditas* significa, en Wolff, la "capacidad de resolver continuamente las nociones distintas en otras más simples". Komar "La virtud de la prudencia en C. Wolff", p. 95

<sup>17</sup> Jean École, *Introduction à l'opus metaphysicum de Wolff*, Vrin, Paris, 1985 (P. 120)

<sup>18</sup> Dice J. Pieper que el interés de Wolff al remitirse a Santo Tomás y a otros maestros era legitimarse en ellos pero este vínculo con la tradición no es tal: "La verdad es que entre Wolff-Baumgarten y Alberto-Tomás-Scotto, a pesar de toda semejanza terminológica, no existe casi afinidad alguna en la doctrina de la verdad de las cosas, mucho menos una profunda coincidencia. Sólo quien no posee ningún sentido para las diferencias espirituales puede dejar de percibir el abismo que separa a los maestros del pensamiento de la Alta Edad Media, de la pedantería sistemática de la filosofía de la Ilustración". Pieper, *La realidad y el bien. La verdad de las cosas* 88.

Con palabras de Geiger, uno de los redescubridores de la participación en el pensamiento de Santo Tomás, podemos cerrar este brevísimo comentario sobre la noción de ser en Wolff:

En la fórmula “ser en tanto ser”, si la interpretamos correctamente, el sujeto concreto y el punto de vista formal se condicionan entonces estrechamente. Es este enlace de dos que impide a la filosofía primera de Aristóteles transformarse en ciencia del concepto más universal de la ontología wolffiana<sup>19</sup>.

## **El Aristóteles de manual y el Aristóteles histórico**

Procederemos ahora a mostrar también brevemente algunos rasgos del Aristóteles histórico que surgen de los estudios más recientes. De esta manera se verá qué distantes estaban estos manuales antes citados de la fuente aristotélica supuestamente invocada por ellos vía santo Tomás<sup>20</sup>.

Aparentemente el mérito de Aristóteles emulado en los manuales radicaba en la claridad, la sistematización, la precisión del vocabulario, el equilibrio de las partes, etc. Sería entonces muy fácil concordar en los elementos esenciales del aristotelismo. Sin embargo una excesiva familiaridad con un Aristóteles de segunda mano nos ha acostumbrado a una visión sesgada. Suzanne Mansion<sup>21</sup> dice que a Aristóteles le pasa lo mismo que a esos viejos muebles de familia que se transmiten de una generación a otra. A fuerza de usarlos, gastarlos, pulirlos y repintarlos se les hace perder la nitidez de sus contornos y el relieve. La investigación reciente, a partir de W. Jaeger, ha mostrado la complejidad del pensamiento del Estagirita,

---

<sup>19</sup> L. Geiger “S. Thomas et la Métaphysique d’Aristote” en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1957, 190.

<sup>20</sup> Recordemos que se decía que Santo Tomás era más aristotélico que Aristóteles: Aristotele aristotelior

<sup>21</sup> S. Mansion, “Les positions maîtresses de la philosophie d’Aristote” en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, 43.

su evolución doctrinal, su vigor de genio excepcional pero también su aspecto humano que tiene una historia e influencias y no resuelve todos los problemas al mismo tiempo. La misma autora dice que no nos podemos contentar con decir que el Estagirita ha sido platónico *antes* de ser aristotélico, sino que es necesario atreverse a afirmar “que, en un sentido, no ha cesado de ser platónico y que si ha rechazado la metafísica de su maestro esto ha sido por fidelidad a valores que él estimaba más esencialmente ligados al espíritu del platonismo que la misma teoría de las Ideas” (p. 47). Algo semejante señala al tratar de la concepción de una substancia inmaterial: “ella está totalmente cercana a la de su maestro” (p. 60). Lejos de la solidez sistemática de los manuales que en él se inspiran hay una cierta incertidumbre ya que no conocemos la cronología de los tratados, a diferencia de lo que sucede con los diálogos platónicos. Además, en el caso de Platón “cada diálogo constituye una obra literaria única y puede ser tomada como un todo”<sup>22</sup>, lo que no sucede con las obras de Aristóteles. E. Berti en la nueva edición de su estudio *La filosofía del “primo” Aristotele*<sup>23</sup> dice “que la mayor parte de los estudios publicados últimamente convergen en el interpretar las obras perdidas como complementarias a las conservadas, en signo de una profunda continuidad entre todos los momentos del itinerario filosófico del Estagirita”. No pretendemos seguir la intrincada cuestión de la cronología de las obras de Aristóteles y aún menos caer en una especie de escepticismo sobre su doctrina. Nos basta con mostrar la riqueza que emerge de estos estudios recientes contrastante con la rigidez manualística<sup>24</sup>. Paul Moraux habla del

---

<sup>22</sup> Cfr. Paul Moraux, “L’évolution d’Aristote”, en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d’Aquin*, 15.

<sup>23</sup> E. Berti, *La filosofía del “primo” Aristotele* Milano: Vita e Pensiero, 1997, 41

<sup>24</sup> Recordemos que Komar comentaba, hablando de la analogía, que si siempre se citan los mismos ejemplos (la salud y lo sano) que daba Aristóteles es que el tema no se ha comprendido.

“enriquecimiento” y de la “profundización” que ha traído la reciente investigación aristotélica.<sup>25</sup>

Se ha estudiado la evolución en el campo de la psicología (Nuyens) y en el campo de la Ética (Jaeger, etc.) y quedan todavía numerosas cuestiones por esclarecer. Con palabras de Moraux podemos resumir parcialmente este tema: “Como sea que parezca Aristóteles no ha sido más que Platón el hombre de una solución simplista y unilateral<sup>26</sup>. Se esforzó por esclarecer los problemas por todos lados. Deseoso de no descuidar ningún aspecto de lo real, no ha concebido jamás, a pesar de su gusto por la síntesis y el vigor de su genio, un sistema rígido y bien ordenado. Cada una de las épocas de su carrera se caracteriza por la misma riqueza multiforme de su pensamiento. Lo mismo debe decirse del vocabulario: siempre permanece móvil y flexible...”<sup>27</sup>.

Se ha hablado de la “trágica ironía del destino”<sup>28</sup> respecto de los diálogos juveniles de Aristóteles, de inspiración platónica, que se perdieron en el curso de la Antigüedad. Es trágica ya que impidió conocer al Aristóteles histórico que recién fue surgiendo en el último siglo. La pérdida se puede vislumbrar en su dimensión real si se observa que la mayoría de los escritores helenísticos (como también algunos Padres de la Iglesia) conocieron a Aristóteles sólo por estos diálogos. Cicerón y Quintiliano, entre otros, elogian su encanto literario y estilístico.<sup>29</sup> El *Hortensio* de Cicerón, tan influyente en la

---

<sup>25</sup> Paul Moraux, Einleitung, en AAVV *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. XII.

<sup>26</sup> S. Mansion dice que “(...) hoy no es más posible considerar la obra del filósofo como una especie de monolito”, en AAVV, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, ed. cit., p. 45.

<sup>27</sup> Cfr. Moraux “L'évolution d'Aristote” 40-41.

<sup>28</sup> Moraux, Einleitung VIII.

<sup>29</sup> Cfr. Anton-Hermann Chroust *Moderne Aristoteles-Forschung* en AAVV *Aristoteles in der neueren Forschung* p. 111 y n. 25. E. Bignone señala que Epicuro y su escuela criticaban al Aristóteles platónico sin noticia alguna de los escritos

obra de San Agustín, deriva del estilo de “corrientes de oro” de la elocuencia de los diálogos aristotélicos de los cuales imitó la belleza del estilo, la noble estructura y los proemios (*Ad Atticum* IV, 16; XIII, 19). Hablaba de este *flumen aureum orationis* (*Academica* II, 38, 119) de Aristóteles y lo oponía al hablar monosilábico (*syllabatim loqui*) de los estoicos y del Aristóteles esotérico. ¿Cómo no recordar aquí el *Sanctus Thomas semper loquitur formaliter* de Cayetano<sup>30</sup>?

Y a propósito de algunas divergencias entre el Aristóteles juvenil (la felicidad del sabio bajo tortura, la crítica áspera a las Ideas, el alma que produce los movimientos cósmicos) señaladas por Cicerón, dice Ettore Bignone: “Pero, en verdad, Aristóteles puede decirse verdaderamente el Miguel Ángel del pensamiento especulativo (...) Sus contradicciones han sido la tortura de los discípulos timoratos y atrasados y del dogmatismo escolástico, no menos que el perenne obstáculo de quienes, como Rose, quieren conducir a coherencia y a medida la vegetación lujuriosa de pensamiento, podándolo y deforestándolo con el hacha profanadora de la hipercrítica” (*L’Aristotele perduto* I, p. 167).

Una muestra de su elegancia estilística, totalmente distante de las obras que hoy sabemos que eran solamente apuntes de clase o algo semejante, está en el himno de elogio de Hermias.<sup>31</sup> Hermias era tío

que han llegado hasta nosotros. Cfr. E. Bignone, *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, I-II, Firenze, 1936; en especial T. I, p. 157-168

<sup>30</sup> Véase la interpretación matizada de Aimé Forest en *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin* Paris: Vrin, 1956, 325. “Las fórmulas son unidas unas a otras, sin duda, pero por la intermediación de la realidad que representan y no por (intermediación) de la noción que las expresa. Nada es entonces menos nocional que tal filosofía, pero nada da un igual placer estético al captar la coherencia del conjunto (...) Él busca lo que hay de formal en el ser pero no busca encerrar el ser en una fórmula”. Recordemos también lo dicho por Chenu, citado por Komar, al respecto:“(…) La claridad de las palabras no le oculta el misterio de las cosas. Cayetano con su *formaliter* no nos ha dado más que una cara de Santo Tomás”. *Introduction a l’étude de Saint Thomas D’Aquin*, Montreal-Paris: Vrin, 1993, 102.

<sup>31</sup> Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles*, México: F.C.E., 1992, 139-140

de la mujer de Aristóteles, Pitias, y un tirano amigo de la filosofía. Su vinculación con Macedonia<sup>32</sup> le atrajo la desgracia de ser sitiado por los persas y, luego de un engaño, fue torturado y crucificado. Mantuvo silencio sobre sus pactos secretos y, ante la muerte, sólo dijo: "Di a mis amigos y compañeros que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía". A este hombre dedica Aristóteles estas palabras:

Oh virtud laboriosa a los mortales.  
 Noble y excelso halago de la vida.  
 Por tu belleza, oh, Virgen,  
 Es en Grecia la muerte ya envidiada,  
 Y continuos trabajos se toleran.  
 Tú grabas en la mente de los hombres  
 el no caduco fruto, preferible/al oro, a nuestros padres  
 Y al blandísimo sueño<sup>33</sup>.  
 Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda  
 Mucho hubieron de soportar en las hazañas  
 Que emprendieron buscando poseerte.  
 Por anhelo de ti bajaron Aquiles y Ajax a la mansión de Hades.  
 Por amor de tu forma también el infante de Atarneo  
 Dejó en la desolación los rayos del sol.  
 Por eso hará famosas sus hazañas el canto,  
 Y él será declarado inmortal por las Musas,  
 Hijas de la memoria,

---

<sup>32</sup> W. Jaeger dice que fue el vínculo entre Hermias y Filipo lo que llevó a Aristóteles a ser preceptor de Alejandro, no el antecedente de su padre médico en la corte de Amintas -muy lejano- ni el prestigio intelectual del Estagirita -todavía no alcanzado. (*Aristóteles* p. 142). "Aristóteles pasó a Pela no sin la aprobación de Hermias y no sin cierta especie de misión política" (ib.)

<sup>33</sup> Hasta aquí damos la traducción de C. Disandro, siempre apreciado por Komar. Cfr. "Un problema del humanismo. La experiencia de los textos antiguos" en *Ortodoxia* 11. (octubre 1945), p. 350. Los versos siguientes corresponden a la versión traducida de Jaeger, *Aristóteles* 139-140.

Que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de Zeus hospitalario.

Otro aspecto que suele contraponerse a Platón es la ausencia de misticismo aristotélico, una mayor sobriedad racional<sup>34</sup>. Observemos, sin embargo, lo que señalan tres grandes estudiosos contemporáneos. Pieper señala que la estructura formulada en el viejo principio *credo ut intelligam* es profundamente característica de la filosofía occidental en su conjunto y que incluso Aristóteles la lleva a cabo en su doctrina filosófica sobre el ser. Y cita a propósito el “resultado más sorprendente del libro de Werner Jaeger sobre Aristóteles, a saber, que, según certifica la historia de la evolución del Estagirita “también detrás de su Metafísica se encuentra ya el *credo ut intelligam*”.<sup>35</sup>

Por otra parte, Gómez Robledo<sup>36</sup> –siempre estimado por el Dr. Komar- remarca el pasaje aristotélico en el que se afirma que “el filósofo es el más amado de Dios y a causa de ello naturalmente el más feliz de los hombres” (EN 1179a 31).

Aristóteles no tuvo por supuesto idea alguna del orden sobrenatural de la gracia, que nos hace no sólo amigos de Dios, sino, en la enérgica expresión de San Pedro, deiformes en cierto modo: *consortes divinae naturae*; pero alcanzó no obstante a comprender que “en caso de que Dios tenga algún cuidado de las cosas humanas”, amará más, en el orden

---

<sup>34</sup> Sobre la dimensión religiosa en Aristóteles cfr. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Paris, Picard, 1904. P. 233-242. “Aristóteles no profesa un respeto menor que Sócrates y Platón por los dioses del Estado” (233). Véanse las cláusulas de su testamento (ib.). También L. Elders, *Aristotle’s cosmology. A commentary on the De Caelo*, Assen: Van Gorcum, 1966. The *De caelo* and the religion of its day (p. 34 ss.). “Aristóteles, fiel a la tendencia del pensamiento religioso de Platón, intentó transponer la religión popular en un nivel superior, a saber, aquel de la contemplación e imitación de la razón suprema en tanto manifestada en el cosmos. En el *De Caelo* estableció los fundamentos científicos para tal actitud religiosa que iba a dominar en el mundo mediterráneo por muchos siglos venideros” ( p. 42)

<sup>35</sup> J. Pieper, *El fin del tiempo*. Barcelona: Herder, 1998. 54.

<sup>36</sup> A. Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* México: F.C.E., 1996, 153.

natural, a quienes a su vez “aman y honran” lo divino en el hombre y en la naturaleza. Y por esto da cima a su apología de la vida teórica diciendo que el filósofo es el más amado de Dios, y a causa de ello naturalmente el más feliz de los hombres.

Y esto es solidario de su planteo metafísico-teológico, particularmente del libro Λ, que lleva a Ignacio Andereggen, antiguo alumno del Dr. Komar, a decir: “En Aristóteles, efectivamente, a veces la metafísica parece teología sobrenatural (...) Porque Aristóteles no sabe distinguir claramente, dado que no tiene la Revelación, el significado de ese conocimiento extático, místico de Dios al cual él se refiere. (...) Aristóteles tenía esa experiencia (la experiencia de Dios), y no sabía por qué estaba causada. Esa experiencia correspondía a un nivel superior de ejercicio de la inteligencia”<sup>37</sup>.

Se conserva un fragmento de su madurez que dice: “Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos” (Nº 668). Y Jaeger comenta al respecto: “El pintar a Aristóteles como no siendo más que un hombre de ciencia es el reverso de la verdad”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> I Andereggen, *Filosofía primera. Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*. Buenos Aires: EDUCA, 2012, 115. El carácter místico de la metafísica aristotélica es capital, está ya al comienzo de ella y normalmente se le niega. Veamos otro testimonio: “La razón griega no es la razón cartesiana, kantiana, hegeliana, heideggeriana, etc. Hay una “sacralidad de la razón griega”, que la inscribe en el magno horizonte de la “sacralidad helénica”, en tanto que “uno y todo” numinoso. Participan de esa sacralidad totalizadora, anterior al discrimen contrastante de “abstracción filosófica” y “proferición lírica” todas las expresiones de la razón griega (...). Quien conciba a Aristóteles al margen de aquella “sacralidad de la razón constructiva y discriminante” no lo ha entendido por cierto. Pues la “razón aristotélica” – si es posible hablar de esta categoría- es función del sacro territorio de la lengua griega, ella misma partícipe de la experiencia fontal de los hiperbóreos” C. A. Disandro, *Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras. Empédocles. Demócrito*. La Plata: Ediciones Hostería Volante, 1974, 6.

<sup>38</sup> W. Jaeger, *Aristóteles* p. 368 y nota 15.

## **Santo Tomás en contraste con la manualística inficionada por Wolff**

Pasemos al último punto referido a Santo Tomás. Citaremos a Fabro en un escrito de título casi programático para ver cómo se vinculan estos tres temas que hemos elegido<sup>39</sup>:

La elección de Santo Tomás no tiene carácter personal o confesional sino universal y trascendental porque quiere ser la expresión más vigorosa de la posibilidad de la razón en sus tareas respecto de la fundación de la ciencia y de la fe (...) sobre todo respecto de la dialéctica moderna de la immanencia que, en su principio inspirador más profundo que es la subjetividad trascendental, ha llevado a la filosofía a la muerte precipitándola en el abismo del activismo puro, o sea, de la nada; luego, más bien antes de todo, respecto de la Escolástica formalista que ha preparado y provocado con su vacuidad y carencia especulativa la llegada del pensamiento moderno.

Y aquí sigue la cita del estudio de Ferrater Mora<sup>40</sup> sobre “Suárez y la filosofía moderna” que se repite en la obra de Fabro. Renovación del tomismo implica dejar atrás a Wolff, a la escolástica suarista que influyó en él y también a la escolástica influida por Wolff.

Tenemos hoy por bien probado que la irrupción de Aristóteles en el siglo XIII determinó las diferentes corrientes doctrinales, según la incorporación que de él se hiciera: Siger de Brabante con su versión averroísta; R. Bacon con la incorporación de la *Física*; San Buenaventura que lo adoptó hasta donde su agustinismo lo permitió y, finalmente, Santo Tomás: “Su influencia (de Aristóteles) se ejerce en el centro mismo de la doctrina y no hay ninguna de sus partes donde ella no se haya dejado sentir”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> C. Fabro, *Tomismo e Pensiero moderno*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, 17-18: *Per un tomismo essenziale*.

<sup>40</sup> José Ferrater Mora, *Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente, 1955, 151-177. Citado por Komar en *Orden y misterio* p. 89 (“Vigorosa protesta” contra el olvido de la escolástica)

<sup>41</sup> E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1930, 125.

Geiger habla de la fidelidad esencial de Santo Tomás al espíritu del Filósofo y pasa a hablar de la primacía ontológica de la substancia individual. Si traemos esto a colación es porque la distancia con Wolff se muestra aquí incolmable [sic]: “Ver en el *esse* o en la existencia real simplemente un *complementum possibilitatis*, como lo ve Wolff, un aspecto del ser que ocupa entonces por referencia a nuestra inteligencia exactamente el mismo estatuto que el ser posible o el ser de razón, es ceder a una ilusión”<sup>42</sup>. Podemos, sin embargo, avanzar aún algunos matices.

La neta y sistemática adopción de Aristóteles por parte de Santo Tomás llevó a acuñar la ya tradicional fórmula de “filosofía aristotélico-tomista”<sup>43</sup>. A Komar esa denominación no le gustaba. Recordemos que decía que el tomismo frente a la acusación de no ser suficientemente aristotélico se había hecho excesivamente aristotélico descuidando la vertiente platónica o, diríamos nosotros ahora, el misticismo aristotélico del cual hablamos.

Se intentó determinar “la esencia del tomismo” en un elemento aristotélico profundizado por Santo Tomás. Así, por ejemplo, Manser encontraba ese elemento en la doctrina del acto y de la potencia: “En el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y de la potencia vemos nosotros la más íntima esencia del tomismo”<sup>44</sup>. Para N. Del Prado la “verdad fundamental” del tomismo puede expresarse en dos tesis, la segunda de las cuales, puede deducirse de la primera<sup>45</sup>: “In Deo esse et essentia sunt idem. In omnibus aliis differt essentia et esse eius”. Sertillanges hace suya esta posición: “... se ha podido decir que la distinción real de la esencia y de la existencia, en la

---

<sup>42</sup> Geiger Saint Thomas et la métaphysique d’Aristote, 205.

<sup>43</sup> Gredt: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* Freiburg: Herder, 1929

<sup>44</sup> G. M. Manser *La esencia del tomismo*. Madrid: C.S.I.C., 1947 p. 119.

<sup>45</sup> N. Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911, p. 3. El libro II trata sobre el ens per essentiam y el ens per participationem. L. Elders adhiere a esta tesis: *La Métaphysique de Saint Thomas dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, 183.

creatura, y su identidad en Dios constituyen “la verdad fundamental de la filosofía cristiana”<sup>46</sup>. M. Grabmann se sitúa también en esta línea: “... se nos presenta la cuestión de saber en qué consiste según Tomás la esencia metafísica de Dios, es decir, el carácter fundamental de la substancia divina... Aquí los comentaristas del Aquinatense lo han interpretado diversamente... Si se deja hablar a Santo Tomás mismo, su idea metafísica de Dios es sencillamente el ser, la más pura realidad, sin mezcla de ninguna potencialidad: “La esencia de Dios no es otra cosa que su ser” (*De ente et essentia*, c. 6). “En Dios su ser mismo es su esencia” (*I Sent.*, d. 8, 1, 1)”<sup>47</sup>. Citemos una última autoridad dentro de tantas que podrían referirse:

La distinción real del *esse* y de la esencia, aplicación suprema del acto y la potencia, ofrece la diferenciación última entre lo finito y lo infinito... La doctrina de la distinción real de la esencia y la existencia no es nueva. Fue introducida en Occidente por Avicena... Pero nadie, antes de Tomás, había obtenido los recursos que brinda como piedra de clave de una metafísica.<sup>48</sup>

En todas estas afirmaciones se encuentra una fundamental coincidencia con divergencias parciales que no interesan especialmente a nuestro tema. El punto de acuerdo estriba en la profundización, por parte de Santo Tomás, de las nociones aristotélicas del acto y de la potencia. No es tan claro, sin embargo, qué es lo que se excluye al considerar como aristotélica a la filosofía de Santo Tomás. Puede afirmarse que ha habido, a lo largo del siglo, un progresivo reconocimiento de las fuentes no aristotélicas de Santo Tomás que incluye a San Agustín, a los autores judíos y musulmanes, al Pseudo Dionisio y muchos otros. Geiger dice que es un contrasentido histórico querer aproximar a Santo Tomás con

---

<sup>46</sup> A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1925, T. I, 328.

<sup>47</sup> M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, ed. Labor, Barcelona, 1930, p. 93.

<sup>48</sup> M. De Wulff, *Historia de la filosofía medieval*. México: Jus, 1945, T. II, p. 139.

Aristóteles como si el neoplatonismo no hubiera ejercido ninguna influencia sobre el pensamiento cristiano.<sup>49</sup>

Chenu hace un resumen del conjunto de las investigaciones que han tenido lugar en la primera mitad del siglo XX y concluye:

No tratamos, ciertamente, al término de nuestro trabajo, de disminuir la influencia de Aristóteles en la génesis de las filosofías medievales, ni en la permanente estructura de la teología escolástica. Pero, mediante esta exploración más objetiva y generosa del terreno se llega a un equilibrio nuevo, de mayor flexibilidad y opulencia espiritual, en la concepción de la ‘escolástica medieval’<sup>50</sup>.

Ha sido estudiada la temática analógica (Ramírez, Montagnes) y participacionista. El P. Fabro ha estudiado el tema de la participación en Santo Tomás mostrando la convergencia de motivos platónicos y aristotélicos en una síntesis superadora<sup>51</sup>. Visión participacionista y emergencia aristotélica del acto no se excluyen sino que se complementan. No se trata de una repetición servil del aristotelismo que se conjugaría con un elemento platónico heterogéneo sino de un desarrollo especulativo en el que se conserva un núcleo platónico. En Santo Tomás se da un nuevo concepto de acto y un nuevo concepto de potencia. Fabro llega incluso a sostener, citando a Roland-Gosselin en su edición del *De ente et essentia*, que Santo Tomás habría admitido en primer lugar la distinción real de esencia y ser y solo luego habría considerado el *esse* como acto y la esencia como potencia. Todo esto es extraño a Aristóteles<sup>52</sup>, como es extraña

<sup>49</sup> Geiger Saint Thomas et la métaphysique d’Aristote 178.

<sup>50</sup> “El equilibrio de la escolástica medieval”, en *La fe en la inteligencia*, Estela, Barcelona, 1966, p. 221. Cfr. especialmente p. 226.

<sup>51</sup> Cfr. Andereggen *Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*: Tratando de la prioridad dionisiana del bien sobre el ente dice: “En este sentido Santo Tomás recupera aspectos de la metafísica platónica que se habían perdido en Aristóteles. Estaban latentes, pero se habían perdido en cuanto Aristóteles centraba todo en el ente y en la *ousía*, que es el ente principal, aunque se abre a lo uno y al bien” (162-163)

<sup>52</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*. Torino: SEI, 1950, 341. Véase toda la conclusión: “Platonismo ed aristotelismo. Originalità della sintesi tomista” (p. 338-362).

también la aplicación de estos principios a la composición de los seres espirituales.

En el tomismo no se puede forzar el platonismo en perjuicio del aristotelismo o a la inversa<sup>53</sup>. Habría que decir que el platonismo en el tomismo es especificado por el aristotelismo (ib. p. 354). Y aún más: “Santo Tomás no ha optado por la causalidad aristotélica contra la ejemplaridad platónica” (ib., p. 360, n. 1). En particular, la presencia del pensamiento del Pseudo Dionisio ha sido tenida en cuenta a la hora de fijar la doctrina tomista en su total amplitud<sup>54</sup>. “La teología negativa arraiga –dice L. Elders- en la filosofía helenística y en la tradición religiosa” (ib. p. 226). “La tradición cristiana ha enseñado siempre la trascendencia de Dios. Sin embargo, es por la influencia del neoplatonismo que el tema de la incognoscibilidad de Dios ha ganado en importancia...” (ib. p. 227). “Dionisio ha recibido esta herencia. Un punto central de su teoría es que Dios está más allá del ser y de la unidad” (ib. p. 228). “Tomás es el heredero de esta antigua tradición de teología negativa. En muchos de sus textos, reproduce el pensamiento de Orígenes, de Gregorio de Nisa y de Dionisio respecto de la incognoscibilidad de Dios” (ib. p. 229).

Al finalizar este rápido panorama podemos concluir que el carácter “aristotélico” del tomismo debe ser matizado y enriquecido

---

<sup>53</sup> Cfr. Leo Elders, “Santo Tomás de Aquino y el platonismo” en *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*. Mendoza: Ediciones del Verbo Encarnado, 2009, 15-42

<sup>54</sup> Cfr. Elders, *La théologie philosophique...* Cfr. I. Andereggen, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*, Buenos Aires: EDUCA, 1992: “¿Cómo se compagina a esta altura, la inspiración agustiniana de nuestro Santo con el papel capital que, como veremos, iba a jugar el pensamiento de Aristóteles en su síntesis especulativa? C. Pera hace a este respecto una observación acertada. Dionisio, que tiene en común con Agustín una inspiración filosófica neoplatónica, pero también elementos de base de proveniencia aristotélica-por otra parte presentes en el mismo Plotino-, permitiría al Angélico cruzar el puente tendido por el Areopagita mismo entre ambas orillas” (p. 81).

más allá de las “veinticuatro tesis”<sup>55</sup>, teniendo en cuenta sus otras fuentes y considerando también el aristotelismo histórico y no uno escolar. La moderna renovación de los estudios aristotélicos ha contribuido a valorar más adecuadamente la síntesis tomista al estudio y difusión de la cual Komar dedicó su vida. Las largas y aburridas horas de estudio dedicadas a Wolff por Komar mostraron su fecundidad y actualidad no sólo para el tomismo sino para la filosofía en cuanto tal.

### A modo de conclusión

Nos permitimos añadir a estas observaciones finales una nota relativa al Concilio Vaticano II. La pertinencia de estas palabras deberá ser justificada en sí misma, pero adelantemos que el encuentro –a través de alumnos, no directo- de Komar con Swiezawski, autor de un libro sobre *La Philosophie à l'heure du Concile* (1965) que estaba en la biblioteca de Komar, nos excusa de tener que ofrecer mayor fundamentación por adelantado.

La presencia de Wolff en los manuales de los seminarios queda acreditada suficientemente en diferentes órdenes. A ello se añade la distancia entre el pensamiento genuino de Aristóteles y Santo Tomás respecto de sus versiones divulgativas. La cultura católica, a pesar de su aparente solidez reivindicada frecuentemente en los ambientes tradicionalistas, no gozaba de buena salud para enfrentarse “al afán de novedades” señalado por León XIII. Komar había visto en profundidad este motivo<sup>56</sup> y eso lo dejaba en soledad frente a muchos colegas bienintencionados pero poco agudos.

---

<sup>55</sup> Sea dicho que Komar recomendaba y citaba el libro de Hugon *Las 24 tesis tomistas*: Buenos Aires, BAF, 1940.

<sup>56</sup> ¿Acaso la catequesis pudo permanecer al margen de esta impostación racionalista? Véase la obvia respuesta de Komar en este texto del futuro Papa Benedicto: “Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba

Hoy tenemos algunas reflexiones de Gilson dirigidas al otro autor de aquel libro sobre la Filosofía en la hora del Concilio, G. Kalinowski, que refuerzan la lucidez del Dr. Komar en sus juicios. Dice allí<sup>57</sup>:

(...) Él se queja que se enseña demasiado tomismo, y he aquí que hace cincuenta años que me desgañito diciendo en la Universidad (...), de la cual él es personalmente responsable, que el tomismo que se ha enseñado desde hace medio siglo no tiene mucho que ver con Santo Tomás de Aquino. No sabe ni siquiera de lo que habla. Después de haber enseñado sus tomismos en lugar de Santo Tomás, quieren ahora excluir de la enseñanza al verdadero tomismo para librarse de los falsos que instalaron a la fuerza en su lugar. (...) Si se pudieran descifrar los hechos de la historia se podría ver quizás que el clero se compone *normalmente* de una inmensa mayoría de “pastorales” (“pastoraux”). Los verdaderos teólogos deben cubrir sus propios riesgos en soledad y no sorprenderse. (...) Incidentalmente, Blondel, Maritain, Marcel y yo mismo (yo, solamente por la enseñanza superior) somos productos de la enseñanza del Estado.

Este texto pone de relieve la soledad cultural de Gilson, semejante a la de Komar en nuestras tierras. Y aún más, el predominio de lo pastoral sobre lo dogmático y especulativo en la teología de la época. *Last but not least* debemos notar que Komar y el resto de los autores citados surgieron a pesar del ambiente eclesiástico y no gracias a él.

Sea lo que sea que se opine sobre el Concilio Vaticano II y su carácter pastoral resulta claro de lo dicho anteriormente que la *soliditas*<sup>58</sup> wolffiana de los manuales escolásticos no era tal, que el

---

reconstruir con una pura certeza racional los ‘praecambula fidei’; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo”. En “Situación actual de la fe y la teología” *L’Osservatore romano*, 1/11/1996. Texto comunicado por el Dr. Komar.

<sup>57</sup> G. Kalinowski, *L’impossible métaphysique*, Beauchesne, Paris, 1981. P. 248 (Annexe: Fragments de trois lettres d’E. Gilson)

<sup>58</sup> Komar “La virtud de la prudencia” p. 95 y n. 23: “Soliditas enim intellectus, de qua hic nobis sermo est, consistit in habitu distincte ratiocinandi et ratiocinia concatenandi (Nº265). Recordemos que, según Kant, la metafísica futura sería de tipo wolffiano y debería seguir su método riguroso. Cfr. R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*. Aubier-Montagne, 1967, p. 28-29. Ver Kant: *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la 2da. ed., XXXVI

wolffismo que los animaba era “profundamente dualista”<sup>59</sup> y que la moral y, en ella, la prudencia, sufrían particularmente. Llama la atención la ausencia de temas de teología moral en los documentos del Concilio<sup>60</sup>. Había malestar teológico en moral, y un fuerte deseo de renovación. El documento preparatorio (*Constitutio de ordine morali*) redactado por el P. Hürt S.J. fue fuertemente criticado por el Card. Döpfner (Munich) y por el P. Le Guillou<sup>61</sup> (“racionalismo conceptualista”, “formulación deficiente”) y no llegó a ser presentado. El Concilio pastoral no tenía referencias morales<sup>62</sup>.

¿No estaba acaso a la base de todo esto -al menos en parte- “la presencia de Wolff en los manuales escolásticos”?

---

<sup>59</sup> Komar “La virtud de la prudencia” p. 104, n. 81 *in fine*.

<sup>60</sup> S. Pinckaers, *Para leer la Veritatis Splendor*. Madrid: Rialp, 1996, 54-55.

<sup>61</sup> Véase J.M. Le Guillou, *Teología del Misterio. Cristo y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1967. El autor señala “la disociación de la Teología y de la Escritura” (291 ss.), “la disociación entre teología y vida espiritual” (296 ss.), “la pérdida de la unidad viva de la teología” (Pp. 298 ss.) y “la disociación entre el espíritu y la vida” (299 ss.). Extrañamente en ningún momento cita a Wolff y su influencia en los manuales de teología.

<sup>62</sup> Excepto el Decreto *Optatam totius* 16.

**MARÍA LAURA PICÓN**

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

*Argentina*

*marialaurapicon@uca.edu.ar*

## **Maritain: la cuestión judía, la resistencia francesa y la Iglesia**

Recibido: 28 de mayo de 2022 - Aceptado: 23 de junio de 2022

**Resumen:** La reciente desclasificación de los documentos vaticanos correspondientes al pontificado de Pio XII, son hoy objeto de análisis, debate y estudio. Este marco epistemológico (macro historia) será vital para comprender más acerca de la actuación de Jacques Maritain como embajador ante la Santa Sede durante los años 1945-1948 (micro historia) y su aparente desacuerdo con algunos pronunciamientos del Pontífice. En el presente artículo abordaremos algunos tópicos que nos permitirán comprender más el compromiso del filósofo con la resistencia francesa, la cuestión judía y la Iglesia, sabiendo que sólo dentro de unos años podremos incorporarlos a la macro historia pudiendo así tener una mirada más clara de la cuestión.

**Palabras clave:** Maritain – Vaticano – Shoah – Saliège – resistencia francesa

## **Maritain: The Jewish cause, the French resistance and the Church.**

**Abstract:** The recent declassification of the Vatican documents of Pius XII's pontificate are today's object of analysis, debate, and study. This epistemological framework (macro history) will be vital to understand more about Jacques Maritain's performance as ambassador to the Holy See during the years 1945-1948 (micro history) and his apparent disagreement with some pronouncements of the Pontiff. In this article we will address some topics that will allow us to understand the philosopher's commitment to the French resistance, the Jewish cause and the Church, knowing that only in a few years we will be able to incorporate them into the macro history, thus being able to have a clearer view of the question.

**Keywords:** Maritain – Vatican – Shoah – Saliège – French resistance

## Introducción

La apertura reciente de los Archivos Vaticanos con miras a estudiar el rol de la Iglesia ante el Holocausto durante la II Guerra, marca no sólo el comienzo de un nuevo período -en lo que concierne al entendimiento de esta época, que sin dudas es muy complejo- sino en lo que respecta al conocimiento de las micro- historias, como lo es si Jacques Maritain realmente estaba en desacuerdo con los criterios asumidos por el Papa Pio XII por esa época. Mucho se ha especulado acerca de esta cuestión, pero recién luego de un estudio exhaustivo de los documentos de archivo y análisis, será posible tener un panorama más claro al respecto.

Con posterioridad a la desclasificación oficial de los documentos relacionados al pontificado de Pio XII en marzo del 2020 comenzó la pandemia. El cierre ocasionado a causa del Covid-19 detuvo las investigaciones, las cuales se reabrieron recientemente.

De la mano de los académicos que tienen acceso directo al material del archivo, necesitaremos de varios años para conocer, comprender y responder muchas preguntas sobre este tema.

Algunos de nosotros seguimos de cerca varias publicaciones y noticias acerca de los primeros hallazgos del archivo. Por ejemplo, una inesperada declaración del profesor de Historia de la Universidad de Münster (Alemania), P. Hubert Wolf -que puede consultarse también en YouTube, DW channel y algunos periódicos- sorprendió a la audiencia con la afirmación de haber encontrado un *memorandum* antisemita que evidenciaría que el Pontífice estaba al tanto del Holocausto que se perpetraba en Europa, tiempo antes de que los Estados Unidos tuvieran noticia de ello, y que el mismo Pio XII realizó varios esfuerzos para encubrirlo. P. Wolf, expresó ante un periódico de Münster, que este documento es la llave que permite afirmar que Pio XII calló deliberadamente acerca del Holocausto.

Frente a estas fuertes declaraciones, Michael Hesseman, otro de los investigadores que examinaron durante el mes de marzo el material, declaró que los dichos de P. Wolf son precipitados, puesto

que el *memorandum* debe ser estudiado y contextualizado, cosa que no ha ocurrido aún por la inesperada interrupción que sufrió la investigación.

Con esta breve introducción a la cuestión, estamos en condiciones entender que el marco epistemológico en el que se encuentra este tópico es complejo. La cuestión de la diferencia de criterios existente entre Maritain y el Papa Pio XII, correspondiente a la micro- historia, requiere de la comprensión previa de la historia, del rol de la Iglesia y del Vaticano ante la persecución y ejecución de los judíos y esto requerirá de mucho estudio y análisis prudencial.

De lo que sí tenemos información es cuál fue la posición asumida por Jacques Maritain ante estos hechos y cómo se desarrolló con posterioridad a la II Guerra su actividad como embajador francés ante la Santa Sede. También tenemos elementos para conocer cuál fue su relación con Pio XII y su sucesor, su compromiso con la resistencia francesa durante la II Guerra y sus acciones como posterior embajador ante la Santa Sede. Con todo este material, podremos entender un poco más acerca de la micro- historia la cual nos permitirá, también, intuir por dónde camina la historia.

## **El comienzo**

Las primeras claves para entender la postura de Maritain ante la cuestión judía y su disconformidad con el gobierno de Vichy deben rastrearse a lo largo de su biografía. Desde los comienzos, Maritain mostró especial interés en la cuestión judía tratándose, para él, de la ‘cuestión de la predilección’.

Durante la II Guerra, Jacques Maritain y su familia (Raïssa, su esposa y la hermana de ésta, Vera) se trasladaron a los Estados

Unidos. Esta decisión fue tomada luego de que el nazismo entrase en Francia y comenzara con la persecución a los judíos<sup>1</sup>.

En los Estados Unidos, Maritain ganó reputación entre los intelectuales católicos y también frente a los judíos, como voz crítica ante el antisemitismo reinante en el viejo mundo y frente al silencioso Holocausto.

Se lee en Michel Phayer:

He was one of the first men in France who broke the troublesome embarrassed silence which surrounded the “Jewish Question”. It seemed then- and alas! - it still seems today, as if good breeding compels silence on this point, always and everywhere. Why?<sup>2</sup>

Asimismo, Phayer sostiene que Maritain habría pospuesto su aceptación como embajador francés ante la Santa Sede a modo de protesta contra el silencio del Papa. Sobre esto último, al día de la fecha, no tenemos certeza de que así fuera.

Lo cierto es que la historia de Maritain con el anti- semitismo es anterior a la II Guerra y data del tiempo en los que conoce a Charles Péguy, su amigo inseparable.

Mientras colaboraban juntos con los *Cahiers de la Quinzaine*, Péguy se comprometió con el caso Dreyfus publicando un artículo en respuesta al anti semitismo y, exponiendo en éste, con mucha claridad, que la justicia para con el pueblo judío no se trataba de la justicia para los miembros de una raza, sino con el ser humano poseedor de una inalienable dignidad personal<sup>3</sup>. Para Péguy, el

---

<sup>1</sup> Es importante recordar que su esposa y su cuñada eran de origen ruso judío, convertidas al cristianismo en la juventud.

<sup>2</sup> Phayer, M. (2006) *The Catholic Church and the Holocaust, 1930- 1965*, Washington DC, p. 213.

<sup>3</sup> Es interesante mencionar aquí la álgida discusión que tendría lugar años más tarde entre Maritain y Bernanos acerca de la imposibilidad de este último, de concebir a los judíos franceses como franceses y no como judíos, insistiendo en el concepto de raza. Contraria a la mirada maritainiana, Bernanos insistía en que los judíos son una raza separada desde lo biológico y lo cultural, minimizando la

horror del caso Dreyfus no se trataba de una injusticia perpetrada contra los judíos sino contra la persona humana.

Poco tiempo después, Maritain conoció a su esposa, nacida en Rusia, en el seno de una familia judía. Arribada a Francia, Raïssa abandonó su estricta adhesión pública a las prácticas religiosas judías, aunque continuó ligada en su interior a las tradiciones piadosas y al Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

Por ese entonces, también tomaron contacto con Bloy –quien luego de su conversión al cristianismo sería su padrino- y cuyos escritos veneraban el sufrimiento del pueblo Judío<sup>4</sup>.

Quizás Jacques Maritain veía en su conversión al cristianismo y la de su esposa una suerte de prefiguración de la redención e integración de Israel. Sin embargo, rápidamente reconoció que la cuestión judía, incluso en su aspecto social y político, era básicamente un problema religioso, cuyo corazón se hallaba en la vocación de este pueblo. Lo esencial del mensaje del libro de *Le Salut par les Juifs*, remarcaba la singularidad de este pueblo que se desprende de su elección por Dios para la misión especial de proveer al mundo con un Salvador, misión ligada íntimamente a la de la Iglesia.

Todas estas reflexiones se convirtieron en líneas de pensamiento para Jacques Maritain.

En los años 20' tampoco fue sencilla la cuestión judía. Luego de los hechos ocurridos por su cercanía con Maurras (líder de la *Action Française*), Maritain comenzó un derrotero intelectual batallando contra las deformaciones de la historia occidente. En 1921, en su

---

cuestión religiosa. No será sino hasta 1943 que Bernanos se pondrá sin querer en la vereda de Maritain al defender a Georges Mandel, un patriota judío francés asesinado por los nazis, aludiendo en su defensa que se trataba de un completo francés y no de un judío. Sobre el particular se puede leer Picon, G. (1948) *Georges Bernanos*, Paris, p. 171.

<sup>4</sup> Se refiere al libro *La Salvación por los judíos (Le Salut par les Juifs)*

ensayo *A propósito de la cuestión judía*, expuso el sentido trascendente de la misión de los judíos y condenó el anti-semitismo profesado por la teoría conspirativa mencionada en los *Protocolos de Sion*. En 1929, *Tres reformadores*, muestra a Lutero como el responsable del nacionalismo alemán y a Rousseau del individualismo.

Como bien menciona Crane:

In the wake of his break with Marurras and the Action Française coterie, Maritain increasingly emphasized a Christian personalism and openness to democratic pluralism<sup>5</sup>.

En septiembre de 1927, luego de dos audiencias privadas con Pio XI, Maritain lideró un grupo que redactó un categórico rechazo a la colaboración con las ideas de la *Action Française*.

En numerosas oportunidades, el filósofo insistió en la irracionalidad de sostener el racismo; basta recordar su ensayo de 1937, *L'impossible antisémitisme*.

Los judíos no son una “raza” en ningún sentido biológico. Algunos saben muy bien que en el estado actual del mundo no hay razas puras, entre grupos de ninguna importancia, incluso entre aquellos grupos que son en este sentido los más favorecidos; y lejos de constituir una excepción a esto, en cuanto a los judíos a lo largo de la historia, mezcla de sangre y culturas, entremezclándose, han figurado tan prominentemente para ellos como para otros grupos de personas<sup>6</sup>.

En ese ensayo, reveló su oposición al racismo antisemita y se presentó como un hombre cuyo objetivo era entender lo que llamó la *sacralidad judía*.

Concebía a los judíos como un pueblo consagrado, la casa de Israel. Se resistía ante cualquier ideología que subordinara a la persona humana a una categoría racial, mientras la propaganda Nazi cultivaba la semilla de los fenotipos humanos de razas superiores e

---

<sup>5</sup> Crane, R. (2009). Jacques Maritain, the Mystery of Israel, and the Holocaust. *The Catholic Historical Review*, 95(1), p. 33. Retrieved August 27, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/27745442>

<sup>6</sup> Maritain, J. (1937) *L'impossible antisémitisme*, pp. 72-73. Traducción propia

inferiores y la necesidad de una eugenesia. Claramente, la voz de Jacques Maritain era nueva y distinta.

Se gestan por esos tiempos también, las interesantes ideas intercambiadas con LaFarge, un sacerdote católico jesuita estadounidense, muy activo también contra el racismo y el antisemitismo, y que trabajó arduamente en los borradores para la encíclica papal *Humani generis unitas*, que nunca vio la luz (más adelante volveremos sobre este tópico).

En febrero de 1938, Jacques Maritain brindó una serie de conferencias en el Théâtre des Ambassadeurs, en París. Éstas fueron reunidas en *Les Juifs parmi les nations*. Allí habló de quienes en Europa “deseaban la muerte y el exterminio de la estirpe de Moisés y Jesús”. En dicha oportunidad, una serie de agitadores lanzó todo tipo de improperios contra el filósofo y hasta llegaron a tildarlo de estar comprado por los judíos, especialmente por colaboradores de Maurras y Massis.

Cuando el 3 de septiembre del '39 Francia entró en la Guerra, Maritain decidió migrar a Estados Unidos y continuar su lucha desde allí.

Mientras sucedía la ocupación nazi, colaboró activamente con la resistencia francesa contra el gobierno de Vichy. Sus ideas arribaban a Francia desde América a modo de “breviarios para la resistencia”, mimeografiados y repartidos clandestinamente. Se trataban, ni más ni menos que de *À travers le desastre* y *Cahiers du T.C.*<sup>7</sup>

Al igual que en su casa de Meudón, los Maritain recibían

a los amigos y amigos de los amigos. Encontrareis a Chagall, Facillon, Sigfrid Undset y numerosos intelectuales de origen hebreo. Maritain, con

---

<sup>7</sup> El cardenal Henri de Lubac evaluó más prudente distribuirlo con la abreviatura *T. C.* y no con el nombre completo *Témoignage Chrétien*.

su mujer Raïssa y su cuñada Vera acogen a los refugiados del espíritu, aquellos que han preferido el exilio a la prostitución del pensamiento<sup>8</sup>.

Maritain trabajó infatigablemente para rescatar judíos de la Europa ocupada, especialmente junto al Emergency Rescue Committee y en el International Rescue and Relief Committee<sup>9</sup>.

Según el historiador Cémieux-Brilhac, la presencia de los exiliados franceses en los Estados Unidos y más precisamente en New York, componían una suerte de *elite*. Fundaron allí la *Maison du Livre Français*, una editorial muy activa cuyos escritos circulaban entre la resistencia francesa y el resto del mundo ya que estos exiliados estaban constituidos en redes intercontinentales. El corazón de los debates giraba en torno a la manera cómo éstos abordarían el llamado de de Gaulle a participar de la *Francia Libre*.

Junto a Claude Lévi Strauss, entre otros, contó con el apoyo de la fundación Rockefeller para establecer *L'Ecole Libre des Hautes Études*, asociada a la *New School of Social Research*, cuyo rol era acoger a los exiliados, sobre todo de origen judío, provenientes de Europa. De esta manera, en el contexto de guerra, se mantenía un vínculo con la intelectualidad francesa, con asociaciones antifascistas y se replicarían publicaciones y escritos<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> de Miribil, E. (1983), *La liberté souffre violence*, Plon, París, p.58. Traducción propia.

<sup>9</sup> Durante sus años en Estados Unidos, la labor de Maritain para reconciliar cristianos y judíos también fue ardua, pues no se trató solo de rescatarlos de la Europa ocupada sino de crear conciencia del problema humano de fondo. Esto lo llevó a que él y su esposa (como título póstumo) en 1961 obtuvieran el Edith Stein Guild Award, por fomentar la cooperación y entendimiento entre cristianos y judíos.

<sup>10</sup> Sobre el particular tópico se puede consultar el artículo de Lida, Miranda, "Debates del exilio francés de Nueva York durante la ocupación Nazi. Su recepción en la Revista de los Intelectuales europeos en América" (Buenos Aires 1942-1946), *Boletín del Instituto de Historia Argentina y América Dr. Emilio Ravignani*, 56, (enero- junio, 2022) 32-56.

En este escenario, entre 1942 y 1943, surgió un interesante debate entre Saint-Exupéry y Jacques Maritain. Si bien ambos estaban fuertemente comprometidos con la lucha contra el nazismo, el piloto difundió una polémica idea que suponía exculpar de responsabilidad a los franceses colaboracionistas argumentando que eran víctimas de las circunstancias. Su “carta a los franceses”, pedía a todo francés que se plegase a la lucha contra el nazismo, pero también dejaba una puerta abierta a una mirada no condenatoria de quienes se plegaron al régimen de Vichy, sobre la base de que ese juicio era inviable. Si bien esto iba en la línea de lo que había pedido de Gaulle, de buscar una unidad entre los franceses, Maritain salió al ruedo replicándole que en algunas ocasiones sí es menester juzgar, porque las consecuencias de esas acciones eran inadmisibles.<sup>11</sup>

#### Menciona Crane:

What the murderers work toward, and the rest of the Christian world ignores, is the “Passion of Israel”, Maritain’s prophetic term now resonating with the sounds of millions of victims’ voices. Speaking to France in an early 1944 radio broadcast, he made this explicit, reiterating his earlier image of Jesus Christ abused by the anti-Semites: “It is our God who is involved, it is He who is slapped, hit, insulted, and covered with spit by the antisemitic persecution. Henceforth, Christ does not separate but unites Jews and Christians”.<sup>12</sup>

En los mensajes radiales de la Voz de América, Maritain no cesaba de exhortar a tomar conciencia del terrible pecado que acarrea el genocidio, del significado moral de estos actos y de manifestar su indignación por el silencio ante los crímenes perpetrados. Utilizaba a la crucifixión de Cristo como metáfora del sufrimiento de los judíos perseguidos y apelaba a la fórmula de la *cristofobia* escondida detrás

---

<sup>11</sup> Ver de Saint- Exupéry, A (junio 1943) “Carta a los Franceses” *RIEA*, (17), pp. 360-363 y Maritain, J. (Janvier 1943) Parfois il faut juger, *La France Nouvelle*, (14), pp. 3-4.

<sup>12</sup> Crane, R. (2009). Jacques Maritain, the Mystery of Israel, and the Holocaust. *The Catholic Historical Review*, 95(1), p. 43. Retrieved August 27, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/27745442>

del antisemitismo. También reconocía que el Comité de de Gaulle representaba moralmente, no políticamente, a Francia.

Finalizada la guerra, la preocupación de Maritain se volcó hacia el problema inmediato de la reconstrucción de la convivencia social, enmarcado en el pluralismo democrático que tanto pregonaba. Éste era -a su entender- el espacio de acuerdo intelectual entre los hombres.

En lo que respecta a su condición personal, asumió la responsabilidad de representar a Francia como embajador ante la Santa Sede (1945-1948) y presidir la delegación francesa ante la UNESCO, función que lo pondría de cara a un rol importantísimo en las discusiones acerca de la posibilidad de elaboración de una futura Declaración Universal de Derechos del Hombre.

Es importante hacer un alto en este punto, ya que para muchos historiadores y estudiosos, la reticencia de Maritain para aceptar la representación de su país ante el Vaticano se debió a una diferencia de criterios con el Papa Pio XII, respecto del tratamiento de la Iglesia frente al Holocausto. Hasta el momento no hay claros indicios de que esta fuera la razón y, también es probable que dicha diferencia existiera, pero por varios testimonios de puño y letra del filósofo, sabemos que nunca pretendería inmiscuirse en las decisiones de la Santa Sede. De hecho, Maritain aceptó ser el embajador y mientras duraron sus credenciales siguió trabajando activamente y alzando la voz frente al nazismo y el antisemitismo.

Sí es importante destacar que su renuencia se debía a otra situación. Cuando el 10 de julio de 1944, el general de Gaulle encontró a Maritain en New York y le propuso ser el embajador ante el Vaticano, Maritain no estuvo de acuerdo. En su diario anotó:

Figura compleja, quizás con un fondo de angustia y escrúpulo, gran simplicidad, sueño y grandeza, una especie de indiferencia por los particulares y de fatalismo de jefe de banda con una alta fe en las fuerzas necesarias de la historia. Magnanimidad e introversión. Tiene algo de un hombre del destino pero con tristeza, quizás un destino de sacrificio. Péguy lo habría amado. Me parece infinitamente más simpático

humanamente de lo que había pensado y al mismo tiempo, políticamente, envuelto en una nube<sup>13</sup>

Un tiempo después, el general convoca a Maritain a París, y en esa oportunidad el filósofo le escribe a Journet diciendo:

He visto al general. Encuentro muy simple y muy cordial. Escuchó mis razones, me dijo que las apreciaba y que aún me pedía este sacrificio para hacer algo grande por Francia. Para hacer comprender que Francia es hoy la cristiandad. Insistencia no brutal pero profunda e inmutablemente convencida. Carlos, no he podido negarme. Es necesario ir en estas semanas a Roma<sup>14</sup>.

Y que bien manifiesta en una serie de intercambios epistolares que tuvo con su compatriota Yves Simon;

Yves, ruega por mí, por nosotros, pídele a Dios y a la Santísima Virgen su especial protección. Estoy amenazado por este servicio a Francia y el cambio que en mi vida podría producir este terrible sacrificio y siento un temor horrible.<sup>15</sup>

Su temor tenía más que ver con cierta sospecha de que de Gaulle lo elegía para una función simbólica. Pese a ello, el 10 de Mayo de 1945, presentó sus credenciales convencido de que esa era la misión temporal que le tocaba y rápidamente, el nuevo embajador, jugó un rol más allá de lo simbólico.

Jacques Maritain, una vez más, era un filósofo en el mundo, comprometido con las ideas y con las acciones de la humanidad.

## **El embajador francés ante la Santa Sede**

My joy at finding myself once more in the city of Rome, which I so dearly love, is joined with the consciousness of the great honor of being called to represent France before the Sovereign Pontiff, to whom my country owes so large a debt of gratitude." This statement was made by 'Jacques Maritain, new Ambassador of France to the Holy See who arrived here by plane from Paris to assume his new duties. M. Maritan was met at the

<sup>13</sup> Maritain, J. *Cahiers Jacques Maritain*, 4 bis. 10. Traducción propia.

<sup>14</sup> Journet- Maritain, *Correspondance*, III (1940-1949), 28 diciembre 1944, Éditions Saint Augustin, Saint Maure. Traducción propia.

<sup>15</sup> Martian- Simon (1945, 8) *Cahiers Jacques Maritain*, 4 bis. 13. Traducción propia.

airport by French diplomats of France to the Holy See. He is the first representative accredited to the Holy See by the Provisional Government of the French Republic<sup>16</sup>.

Así se anunciaba su llegada en el *The Catholic Northwest Progress*. La tarea que Jacques Maritain tenía por delante no era para nada sencilla. Tenía muchos frentes abiertos. Por una parte, debía ocuparse las calumnias aparecidas en 1945 en el libro de Julio Meinvielle (*De Lammennais a Maritain*) cuyas copias se distribuían entre los círculos más conservadores del Vaticano<sup>17</sup>. Por otro, urgía reemplazar a Léon Bérard, el representante ante el Papa del gobierno de Pétain. Para ello era menester afianzar las relaciones entre Francia y el Vaticano, incluso buscando “purgar” del episcopado francés algunos clérigos simpatizantes del antiguo gobierno de Vichy y colaboradores de la ocupación alemana. La incuestionable corrección de Maritain lo hacía la persona idónea para esta tarea, que lejos estaba de conformarse como una simple figura simbólica.

Los tres años en el Vaticano fueron muy laboriosos para el filósofo, sumada a su tarea intelectual. En 1947, también siendo embajador ante la Santa Sede, fue invitado por la UNESCO, a México, como cabeza de la segunda delegación francesa, por lo que Jacques Maritain –si bien realizó este servicio con compromiso y dedicación- ansiaba retornar a su vida de filósofo.

La ardua tarea lo ponía de cara a mediar en cuestiones como éstas:

Pienso en ti y en la misión importante y difícil que cumples con Su Santidad. Ya nada impide que se escuche la voz del Papa. Me parece que los horrores sin nombre e históricamente sin precedentes cometidos por la Alemania nazi merecerían la protesta solemne del Vicario de Cristo. Parece que alguna especie de ceremonia expiatoria, repetida todos los

---

<sup>16</sup> *The Catholic Northwest Progress*, (1945) Seattle WA, vol.48, n. 17, 27 de Abril, 1.

<sup>17</sup> Maritain le menciona este tema a Mons. Saliège en una carta inédita fechada en enero de 1947.

años, hubiera sido una satisfacción a la conciencia pública. Escuchamos en vano, pero sólo débiles y vagos gemidos.<sup>18</sup>

Por otro lado, por intermedio de la estrecha amistad que lo unía con Monseñor Giovanni Battista Montini (quien consideraba a Maritain su maestro y veía en su interpretación del tomismo la respuesta para los desafíos que imponía el siglo XX), el filósofo hacía conocer al Papa, su deseo de que se expida abiertamente acerca de los sucesos ocurridos durante la Guerra. Por ese entonces, monseñor Montini, era uno de los más cercanos colaboradores del Santo Padre.

Maritain entendía perfectamente que Pio XII había debido moverse en aguas muy turbulentas durante la guerra, y que debía ser cuidadoso y prudente para no crear más discordia y separación. Pero esos tiempos ya habían pasado y estimaba urgente una condenación de esos hechos.

Testimonio de la prudencia papal son las palabras que expresara en junio de 1943 ante el Colegio Cardenalicio:

Cualquier palabra de nuestra parte, cualquier alusión pública debe ser sopesada y medida seriamente, en el interés mismo de los que sufren, para no hacer su situación aún más grave e insostenible.<sup>19</sup>

No se trata aquí de emitir un juicio acerca de las medidas tomadas por Pio XII, sino de entender y conocer profundamente cuál fue el rol que desempeñó Maritain mientras ejerció sus funciones de embajador francés, así como también conocer cuáles eran los objetivos que se había propuesto durante sus funciones. Quizás dentro de un tiempo, habiendo estudiado mejor los documentos recientemente desclasificados, podamos tener una visión más clara de los hechos.

---

<sup>18</sup> Claudel, P. (2006) Carta publicada en *Cahiers Jacques Maritain*, n.52. fecha el 13 de diciembre de 1945. Traducción propia.

<sup>19</sup> En Kéchichian, P. (2009 ) Le long pérché par omission de Pie XII, *Le Monde*, 29 décembre. Disponible en [https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/29/le-long-peche-par-omission-de-pie-xii-par-patrick-kechichian\\_1285753\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/29/le-long-peche-par-omission-de-pie-xii-par-patrick-kechichian_1285753_3232.html)  
Traducción propia.

En noviembre de 1945, más exactamente el día 29, Pio XII recibió una comitiva de 70 refugiados judíos que habían logrado sobrevivir a los campos de concentración. En dicha ocasión, el Papa expresó:

Your presence, Gentlemen, seems to us an eloquent testimony to the psychological transformations that the world conflict has, in its different aspects, created in the world<sup>20</sup>.

También se manifestó contra la persecución perpetrada bajo erróneas e intolerantes doctrinas en oposición al humano y noble espíritu cristiano. Claramente, el Pontífice se movía con alusiones discretas.

You have experienced yourselves the injuries and the wounds of hatred; but in the midst of your agonies, you have felt the benefit and the sweetness of love, not that love that nourishes itself from terrestrial motives, but rather with a profound faith in the heavenly father, whose light shines on all men, whatever their language and their race, and whose grace is open to all those who seek the Lord in a spirit of truth.<sup>21</sup>

Sus palabras llevaban consigo una suerte de entendimiento de lo que significó el Holocausto y de alguna manera, establecían la posición de la Iglesia. Sin embargo, para Maritain, esto no resultaba suficiente. Su descontento permanecía puesto que pretendía una declaración mucho más abierta.

Durante el mes de septiembre de 1945, León Kubowitzki, un abogado y diplomático, por ese entonces secretario general del Congreso Judío Mundial (CJM), exhortó a los católicos y al mismo Papa a hacer una declaración de apoyo a los judíos, quienes habían vivido la terrible experiencia de la persecución. En el transcurso del siguiente año, tuvo oportunidad de conocer a Jacques Maritain y en su diario escribió:

Hablé sobre mi entrevista con el Papa y mis ideas sobre una encíclica sobre el problema judío. Sonrió y me dijo que él mismo había propuesto con insistencia una iniciativa similar al Papa y a monseñor Montini. Los

---

<sup>20</sup> *Osservatore Romano*, 29 noviembre 1945.

<sup>21</sup> Citado por Marrus, R.M. (2005) "A Plea Unanswered: Jacques Maritain, Pope Pius XII and the Holocaust en Jews", en *Catholic and the Burden of History*, Oxford University Press, p.8.

dos habían sido muy amistosos, pero él tenía la impresión de que tenían miedo de llevar a cabo la idea.<sup>22</sup>

En este punto haremos un alto para retomar la cuestión de la “encíclica”.

Cuando el pontificado de Pio XI, éste encargó al P. John LaFarge, S.J y 2 jesuitas más, redactar borradores para lo que sería una encíclica que tratara directamente la cuestión del racismo. En el verano de 1939, en una audiencia pública, se refirió a este documento *ineditum* pero la posterior enfermedad y muerte del Papa impidieron el cumplimiento de su plan. Durante la II Guerra, este documento se olvidó, y LaFarge continuó preservándolo en secreto. Sólo después de su muerte se conoció públicamente cuál fue su desempeño en la redacción.

Frank J. Coppa cita en su artículo *The Catholic Historical Review* un artículo de Jim Castelli al respecto:

In its Castelli concluded that if the encyclical had been published it would have broken the much-criticized Vatican silence on persecution of the Jews of Europe before during World War II. (...) Castelli wrote that LaFarge had the major responsibility for denouncing racism and anti-Semitism while Gundlach wrote the balance and larger portion of the draft<sup>23</sup>.

El hecho de que un segundo Pontífice comenzara su papado sepultando en el silencio el documento, alimentó la hipótesis de la relación de la Iglesia con el Holocausto. Este notable borrador, que ahora se conoce como la *Encíclica Oculta*, estuvo encubierto durante más de cincuenta años después de la guerra. Claramente no se trataba de una encíclica sino de un borrador.

Los investigadores afirman que el boceto de la encíclica no estaba lista para ser publicada y que al momento de asumir el Papa Pacelli,

---

<sup>22</sup> Aryeh L. Kubovy, El silencio del Papa Pío XII y los comienzos del “documento judío”, *Yad Vashem Studies*, VI, 1967, p. 24

<sup>23</sup> Coppa, F. (1998). “The Hidden Encyclical of Pius XI against Racism and Anti-Semitism Uncovered-Once Again!” *The Catholic Historical Review*, (84)(1), 63-72. Consultado August 27, 2021, de <http://www.jstor.org/stable/25025140>

concentró sus energías en evitar el conflicto que mundialmente asechaba y no pudo concentrarse en la publicación de este documento. Tal vez el nuevo material, la apertura de los archivos arroje nueva luz sobre este tema.

Lo cierto es que la primera encíclica de Pío XII fue *Sobre la unidad de la sociedad humana* (1939), donde afirmaba categóricamente que todos los humanos tienen los mismos derechos naturales. Quizá tomó estas ideas de la encíclica de Pío XI. Pero Maritain hubiera deseado que se rescatasen los borradores de LaFarge y comportaran una nueva encíclica como deseaba Kuwovitzki.

El 4 de julio de 1946, ocurrió en Kielce, Polonia, un pogromo muy violento. El día 1 de julio, un niño polaco desaparece regresando 2 días después a su casa. Su padre, alegó que había sido raptado por un comité judío. La consecuente investigación policial provocó una violenta revuelta contra la comunidad judía de Kielce en la que al menos 40 judíos fueron asesinados y más de 80 heridos. El día 6 de julio, varios de estos judíos fueron trasladados a Lodtz entendiéndose que el antisemitismo no había sido desterrado de Polonia aún.

Desde el Jewish Labor Committee de New York Maritain recibe la noticia de lo que sucedía en Polonia junto al pedido de que denuncie la atrocidad cometida. El filósofo dice a Montini:

...donde voy me percaté de que los hebreos y cristianos necesitan una voz, - la voz paterna, la Voz por excelencia, la del Vicario de Cristo- que diga al mundo la verdad y aporte luz sobre esta tragedia. A esta espera, permíteme decírtelo, sobrevino un gran sufrimiento en el mundo. No ignoro que es en razón de la sabiduría y de un bien superior y con el fin de no poner en riesgo la persecución y de no provocar obstáculos infranqueables para la salvación que el Santo Padre se abstuvo de hablar directamente de los Hebreos y de llamar directamente y solemnemente la atención del mundo sobre el drama de la iniquidad que se perpetraba contra ellos. Pero ahora que el nazismo fue vencido y que las circunstancias han cambiado, permítame comunicarle a Su Santidad el

clamor de tantas almas angustiadas y suplicarle que nos brinde su palabra. (12 de Julio de 1946)<sup>24</sup>.

Luego de esa charla escribió en su diario:

Visita a Montini. Hablé con él sobre los judíos y el antisemitismos. El Santo Padre nunca se refirió a ellos. La conciencia católica está envenenada, algo hay que hacer. El artículo del O[sservatore] R[omano] de ayer, con el “pretexto de Kielce” declara que el pogromo de Kielce no es racial!! (sic)<sup>25</sup>.

Finalizado este incidente, el filósofo continuó pidiéndole a Montini que interceda ante Pio XII para que se expida más abiertamente sobre la cuestión judía. Claramente tenía sentimientos ambivalentes ya que por un lado sentía mucho afecto hacia el Papa y por otro, no estaba de acuerdo con su proceder.

### Conferencia de Seelisberg

Si bien el Papa Pio XII, hasta el momento, se presentó como poco afecto al diálogo explícito con los judíos, en honor a la verdad, también hay que decir que no pueden desconocerse sus esfuerzos para plantar bases para un nuevo magisterio conciliar.

Jules Isaac, un historiador y educador francés, perseguido por el gobierno de Vichy y sobreviviente de la Shoah (su mujer e hija fallecieron en Auschwitz), había obtenido resonancia debido a su libro *Israel y Jesús*. En tanto personalidad destacada del momento en el mundo judío, pidió una entrevista con Pio XII, en la cual le solicitó que tratase el problema judío. También conocía bien la labor de Maritain en esta línea, ya que es el mismo Isaac quien lo citó en el libro antes mencionado y mantuvo una importante correspondencia con el filósofo la cual está publicada bajo el título *Le destin d' Israel*:

---

<sup>24</sup> Texto citado en Viotto, P. (2008) *Grandi amici*, Città Nuova, Roma. p. 148-149. Traducción propia.

<sup>25</sup> Journet- Maritain, *Correspondance*, III (1940-1949), 3:914, Éditions Saint Augustin, Saint Maure. Traducción propia.

*Correspondences avec Jules Isaac, Jacques Ellul, Jacques Maritain et Marc Chagall; Entretiens avec Paul Claudel.*<sup>26</sup>

Jules Isaac fundó la *French Amitié Judéo- chrétienne* en 1945 y fue uno de los pilares de la conferencia celebrada en Seelisberg durante el mes de agosto de 1947.

La Conferencia Internacional sobre el Antisemitismo que tuvo lugar en la ciudad Suiza, reunió personalidades y expertos de la Iglesia Católica, Protestante y de las comunidades judías con el fin de combatir contra las raíces del antisemitismo y reflexionar acerca de las enseñanzas de la Iglesia acerca de los judíos. Es evidente que el Santo Padre conocía y miraba con buenos ojos esta iniciativa.

Los 65 miembros participantes deseaban poner fin a la historia de dolor y esperaban que su contribución impactara positivamente en las comunidades religiosas de todo el mundo.

Junto a Jules Isaac, Jacques Maritain trabajó activamente en la organización de este evento aunque no pudo estar presente. Sin embargo, Journet leyó una misiva que envió el embajador francés, en la cual expresaba el deber de batallar contra el profundo problema espiritual que conlleva atentar y querer erradicar el judaísmo.

No es el objetivo de este artículo ahondar acerca de las diferentes discusiones de esta conferencia pero sí es vital destacar que de su seno nació un decálogo de propuestas de revisión de la doctrina católica respecto del judaísmo en tanto pueblo deicida<sup>27</sup>. En esta línea

---

<sup>26</sup> Ver Chouraqui, A. (2007), cit. *Parole et Silence*, pp.264.

<sup>27</sup> Remitimos a una nota aclaratoria n. 54 muy oportuna, extraída de Bosca, R. *Maritain, los judíos y el Concilio Vaticano II*. Buenos Aires. Disponible en [http://maritainargentina.org.ar/maritain-los-judios-y-el-concilio-vaticano-ii-por-roberto-bosca-universidad-austral-buenos-aires-boscafibertel-com-ar/#\\_ftn54](http://maritainargentina.org.ar/maritain-los-judios-y-el-concilio-vaticano-ii-por-roberto-bosca-universidad-austral-buenos-aires-boscafibertel-com-ar/#_ftn54): De todos modos hay que puntualizar que la Shoah no fue perpetrada por cristianos ni se llevó a cabo en nombre de Cristo sino todo lo contrario. Cfr. Joseph

se inscribía, también, aquel pedido que Maritain realizara a Montini, para que suprimiera de la fórmula de la liturgia del viernes Santo la oración *pro perfidis Judaeis*<sup>28</sup>.

Bajo el pontificado de Juan XXIII, las ideas trabajadas en Seelisberg, fueron recibidas con gran impulso. Sin ir más lejos, la fórmula del pueblo deicida fue eliminada (en 1959) liturgia del viernes Santo. Al año siguiente, el Papa recibió a Jules Isaac y encargó al cardenal Bea, la preparación de un documento para su discusión durante el Concilio Vaticano II.

No fueron pocas las dificultades que encontraría la Iglesia durante los años del Concilio Vaticano II, intentando erradicar el prejuicio contra los judíos. La declaración conciliar sobre este tema, expondría casi punto por punto, la posición que Maritan había estado sosteniendo por más de 30 años.

### **Mons. Jules Saliège**

Una vez finalizada la Guerra, la Iglesia francesa se enfrentó a un duro desafío: remover clérigos comprometidos con el gobierno de Vichy. La presión por parte de los líderes de la resistencia francesa pretendía apartar de sus funciones a una treintena de obispos acusados de colaboración. En medio de estas turbulentas aguas debía navegar Jacques Maritain en sus negociaciones como embajador.

Maritain was somewhat taken aback by these blatant demands of his government. While relaying them to Montini, he committed in his report

---

RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Palabra, Madrid, 1997, 272. De otra parte, y como un complemento y una continuidad progresiva que actualiza y refina los Diez Puntos de Seelisberg, el International Council of Christian and Jews elaboró los Doce Puntos de Berlín que recogen diversas iniciativas, sugerencias y recomendaciones concretas en los aspectos bíblico, litúrgico y catequístico, como realzar la conexión entre las liturgias judía y cristiana y presentar la relación cristiano-judía en tonos positivos en la enseñanza, entre otros.

<sup>28</sup> Journet- Maritain, *Correspondance*, cit. 3:922-931

that this was as far as one could legitimately go since, had Pius XI been on the throne, he would have automatically rejected all such demands to preserve the principle of papal independence. He cautioned that Roncalli, when being told of the French government's position in the matter, should not be given evidence of the government's instance lest such information make the pope stubborn in making his appointments.<sup>29</sup>

Durante 1945, el gobierno francés, había reducido su pedido de remoción a tan sólo diez clérigos, pero las negociaciones continuaron hasta fin de ese año cuando 5 obispos -Dakar, Rabat, St. Pierre Miquelon, Arras y Mende- aceptaron renunciar. Sin embargo, para el gobierno francés no alcanzaba con esto, ya que también deseaban promover algunos clérigos que habían pertenecido a la resistencia francesa<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Kent, P.C. (2002) *Lonely Cold War of Pope XII: The Roman Catholic Church and the Division of Europe, 1943-1945*, McGill-Queen's Press, Canada, p. 132-133.

<sup>30</sup> Es importante hacer un alto para entender quienes conformaban la resistencia francesa y cuál había sido, concretamente, la causa que defendían. Cuando se menciona a la resistencia dirigida por de Gaulle desde Londres, se trata de una resistencia militar. Muchos de estos grupos no necesariamente se abocaban a ayudar judíos, sino que luchaban por la libertad, los DDHH, pero no necesariamente se movilizaban contra el antisemitismo. Esto por 3 razones: 1. Compartían el prejuicio antisemita con los franceses, que los hacían responsables de la explotación proletaria. 2. Los judíos fueron considerados responsables del desempleo, de ocupar lugares de trabajo que debían corresponder a los franceses. 3. Todos estos fenómenos también convivían con la idea de igualdad de la revolución francesa, por la cual también se ignoraron comunidades, aboliendo distinciones, por lo cual parte de la población no consideró que hubiera que ayudar específicamente al judío, si bien protestaban contra las persecuciones raciales. Todo este contexto permite entender que en Francia no era fácil advertir que el respaldo a los judíos debía ser prioridad. De aquí se su rescate se dio por otros canales. Los primeros en ayudar a los judíos fueron otros judíos. Luego se sumaron los italianos de los Alpes franceses, que los ayudaron para mostrar que ellos eran dueños de su zona y que los alemanes no intervenían en sus territorios. Recién en 1942, cuando en Francia se obligó a los judíos a usar el distintivo con la estrella, es que la sociedad francesa se indigna. Algo semejante sucedió con las redadas. Éstas manifestaciones fueron severamente condenadas y fue el obispo de

Claramente no se trataba de una negociación simple, teniendo en cuenta que al Vaticano no le parecía prudente establecer discriminaciones dentro del clero de Francia y Maritain no veía con buenos ojos que el gobierno diera qué clérigos eran o no aceptables ante Roma.

El 24 de noviembre de 1945, Maritain fue instruido para proponer al Vaticano nuevos cardenales. Puntualmente insistía en la consideración del obispo de Toulouse, Jules Gérard Saliège, quien se había erigido como un símbolo de la resistencia cristiana.

La actuación del obispo había sido muy notoria, sobre todo ante los hechos ocurridos el 17 de julio de 1942, cuando fueron detenidos 13 mil judíos parisinos y deportados a los campos de concentración. Nunca se unió a la resistencia propiamente dicha, aunque fue reconocido por de Gaulle como un *compañero de la liberación*. En agosto de ese año, Mons. Saliège hizo pública una carta pastoral que pese a la prohibición del gobierno de Vichy, fue muy difundida.

El 23 de agosto de 1942, Saliège ordenó la lectura, en todas las parroquias de su diócesis, de una carta pastoral titulada : *La persona*

---

Toulouse, Jules Saliège, quien envió una carta pastoral para advertir a la población de la necesidad de ayudar a los judíos, apelando a bases teológicas y morales. En el sur de Francia, entre 1943 y 1944 se escondieron muchos niños judíos, se los acogió y hasta se les entregó identidades falsas para que pasen la línea de peligro. Claramente la ayuda no se puede idealizar, puesto que hubieron aquellos que se movieron por motivos nobles y genuinos y los que lo hicieron por dinero. Si bien Francia cuenta con 2000 justos entre las naciones y fue eficaz su ayuda aunque la cantidad de judíos deportados por el gobierno de Vichy es muy alta. También cooperaron en el rescate algunas organizaciones judías aunque esto también fue algo bastante complejo y debatido. ¿Debían, estas organizaciones, cooperar con el gobierno de Vichy o no? Hubo trampas de parte del gobierno de Vichy y es bastante controversial la cuestión de la responsabilidad judía. Por todo esto, es que la resistencia francesa no se trató de un tema sencillo y lidiar con sus pedidos, tampoco lo era. Sobre el tema de la resistencia francesa se aconseja ver Weviorka, O. (1991) *La France raciste*, Paris, Seuil.

*humana*. En el mensaje de Saliège - que también sirvió para animar a otros clérigos, como es el caso del Padre Marie- Benoît<sup>31</sup>- se leía:

CARTA DE SU MONSEÑOR EL ARZOBISPO DE TOULOUSE  
SOBRE LA PERSONA HUMANA

Mis muy queridos hermanos,

Hay una moral cristiana, hay una moral humana que impone deberes y reconoce derechos. Estos deberes y derechos se derivan de la naturaleza del hombre. Vienen de Dios. Podemos violarlos. No está en el poder de ningún mortal reprimirlos.

Que niños, mujeres, hombres, padres y madres sean tratados como un vil rebaño, que los miembros de una misma familia se separen y se embarquen hacia un destino desconocido, estaba reservado en nuestro tiempo para ver este triste espectáculo.

¿Por qué ya no existe el derecho de asilo en nuestras iglesias?

¿Por qué estamos derrotados?

Señor, ten piedad de nosotros.

Notre-Dame, reza por Francia.

En nuestra diócesis, escenas de terror se llevaron a cabo en los campos de Noé y Recebedou. Los judíos son hombres, los judíos son mujeres. Los extranjeros son hombres, los extranjeros son mujeres. No todo está permitido contra ellos, contra estos hombres, contra estas mujeres, contra estos padres y madres de familia. Son parte de la raza humana. Son nuestros hermanos como tantos otros. Un cristiano no puede olvidarlo.

Francia, patria amada Francia que lleva en la conciencia de todos tus hijos la tradición del respeto a la persona humana, Francia caballeresca y generosa, no tengo ninguna duda, tú no eres responsable de estos horrores - por la misma razón, esta palabra ha sido reemplazado por "errores" .

Reciban, mis queridos hermanos, la seguridad de mi respetuosa devoción.

Jules-Géraud SALIÈGE

Arzobispo de Toulouse

---

<sup>31</sup> Monje capuchino quien salvó judíos primero en Marsella y luego en Roma, donde era conocido como "Padre Benedetto". Sus rescates fueron legendarios al punto que luego de la liberación de Roma, fue recordado por la comunidad judía como el "Padre de los judíos".

Para leer el próximo domingo [23 de agosto de 1942], sin comentarios.<sup>32</sup>

Claramente la acción del obispo de Toulouse no fue aislada. Existen una gran cantidad de documentos inéditos que poco a poco están saliendo a la luz, que dejan entrever que estas toma de posición no fueron sólo fruto de una iniciativa individual, sino de una concentración de fuerzas al interno del episcopado, y que las generalizaciones respecto de la Iglesia francesa, no son adecuadas ni justas.

Como bien menciona en el artículo de Radio Vaticano: *El Yad Vashem recuerda el valor del arzobispo Saliège*<sup>33</sup>, Mons.Valeri, nuncio apostólico, por pedido del mismo Pio XII, desarrolló una estrategia colectiva. Pero la iniciativa de Saliège fue inspiradora, al punto que le valió el reconocimiento póstumo de *Justo entre las Naciones*.

Retomando la cuestión que tenía en marras Maritain acerca de los nuevos cardenales comenzó a mostrar frutos cuando el 23 de diciembre de 1945, el Vaticano anunció 32 nuevos cardenales para el consistorio. Los tres nuevos cardenales franceses fueron Petit de Julleville de Rouen, Rouges de Rennes y el mismo Saliège, todos ellos tal cual los había solicitado el gobierno francés.

Como suele ocurrir en estos casos, algunos círculos católicos sentían que no era suficiente, pero lo cierto es que la relación entre Francia y la Santa Sede mejoraba.

---

<sup>32</sup> Saliège, J.G. (1942 ) *Lettre ouverte de Mons. Saliège* en Archives Départementales de la Haute-Garonne, disponible en <https://archives.haute-garonne.fr/n/jules-saliegue/n:248> Traducción propia.

<sup>33</sup> Publicado el 14 de julio de 2012.

## Conclusión

A lo largo de este artículo se puso de manifiesto la complejidad de los hechos aquí tratados. Las miradas simplistas sobre éstos abundan, aunque, claramente, no hacen justicia.

La apertura de los archivos de más de 2 millones de documentos relacionados con el pontificado de Pio XII, la Curia y las representaciones pontificias y que van desde 1939 a 1958, permitirán comprender mejor la Iglesia de la época de la Segunda Guerra y la posguerra.

Sin embargo, aún sin contar con estos documentos, se conocen casos de la inmensa labor de la Santa Sede, para salvar judíos durante la Guerra, algo así como la “lista de Pacelli”. Basta sino leer el libro basado en estos documentos, publicado por Johan Ickx, director de los Archivos históricos de la sección Relaciones con los Estados y la Secretaría de Estado<sup>34</sup>.

Una de las dificultades con las que nos encontramos los historiadores y analistas de estos sucesos radica en que los documentos mencionados están ligados a un discurso católico pre conciliar, por lo tanto la forma de hablar de ese momento, las palabras utilizadas y las formas no deben entenderse utilizando parámetros del s. XXI. Esta observación no pretende echar por tierra el llamado de Maritain a una declaración papal, pero ¿cómo situarnos en relación a estos hechos?

Queda manifiesta, sin lugar a dudas, la profunda tristeza de Maritain, por la negativa del Papa a aceptar sus sugerencias, pero también el profundo respeto del embajador ante estas decisiones del Pontífice, puesto que entendía que su cátedra conocía y tenía en cuenta, incluso, cosas que excedían el conocimiento de las relaciones exteriores del embajador francés.

---

<sup>34</sup> Ver Ickx, J. (2020) *Le Boureau. Les Juifs de Pie XII*, Michele Lafon.

Si bien se encuentra abundante literatura acerca de la desilusión del embajador francés con Pio XII, lo cierto es que Maritain nunca mencionó abiertamente este tema.

Maritain's own silence or discretion regarding Pius XII has already been seen. This reticence to criticize Pius was not necessarily shared by all French Catholics, even rather conservative ones such as Paul Claudel, who in a letter to Maritain in 1945 complained of the rather "feeble and vague moans" that the Vatican had offered as a response to "the Jewish children massacred by the Nazis"<sup>35</sup>.

El retrato apócrifo del embajador que abandonó su cargo en protesta por el continuo silencio del Pontífice ante el Holocausto no es correcto. Ciertamente Maritain<sup>36</sup> sintió una suerte de frustración, pero esto no significó que él no supiera la envergadura de los problemas teológicos de relaciones entre cristianos y judíos que se debían abordar luego de la Guerra. Estos temas requerirían de tiempo y prudencia y, entre otros, es gracias a las ideas y la labor de Maritain a quien Occidente le debe una re- cristianización de la cultura.

Si hay algo importante para rescatar de esta micro historia es que Jacques Maritain, aún con su limitada teología, puso sobre la mesa la importancia de una presencia judía en el mundo, cuestión que no sólo es histórica sino escatológica y como San Juan Pablo II mencionaría en la Audiencia General del miércoles 28 de abril de 1999:

El recuerdo de los hechos tristes y trágicos del pasado puede abrir el camino a un renovado sentido de fraternidad, fruto de la gracia de Dios, y al esfuerzo por lograr que las semillas infectadas del antijudaísmo y el antisemitismo nunca más echen raíces en el corazón del hombre.

Israel, pueblo que construye su fe sobre la promesa hecha por Dios a Abraham: «Serás padre de una multitud de pueblos» (Gn 17, 4; Rm 4, 17),

---

<sup>35</sup> Crane, R.F. (2011) Heart-Rending Ambivalence: Jacques Maritain and the Complexity of Postwar Catholic Philosemitism en *Studies in Christian-Jewish Relations*, Chesnut Hill, Tomo 5, N. 1, p. 1-16

<sup>36</sup> En febrero de 1951, Léon Poliakov, de origen rumano, se convirtió en el historiador del antisemitismo más autorizado de Francia y le pidió a Maritain que escribiera el prefacio de su libro *Breviario del odio*. Luego de leer los manuscritos, se rehusó a hacerlo y pidió al autor que demostrara objetiva e históricamente las afirmaciones que cubrían con la sombra del antisemitismo al Papa.

señala al mundo Jerusalén como lugar simbólico de la peregrinación escatológica de los pueblos, unidos en la alabanza al Altísimo. Ojalá que, en el umbral del tercer milenio, el diálogo sincero entre cristianos y judíos contribuya a crear una nueva civilización, fundada en el único Dios, santo y misericordioso, y promotora de una humanidad reconciliada en el amor.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Juan Pablo II, (1999) Audiencia General 28 de abril, Diálogo con los judíos, n. 4, Editrice Vaticana, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_28041999.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28041999.html)

# **Notas y comentarios**

**MARÍA L. LUKAC DE STIER**

*Sociedad Tomista Argentina*

*majalukac@uca.edu.ar*

## **Racionalidad y naturaleza humana<sup>1</sup>**

### **1-Introducción**

El tema inicial que me proponía desarrollar para la XLV Semana Tomista, a fines del 2019, cuando se fijó el tema de esta Semana, era otro en realidad. Pensaba dedicarme a profundizar el tema de la racionalidad humana desvirtuada en la racionalidad instrumental. Pero conforme se fueron dando los hechos, a nivel nacional e internacional, y se fue avanzando aceleradamente en la destrucción de la cultura occidental, por vía del avance de la ideología de género y de una filosofía transhumanista y/o poshumanista<sup>2</sup>, decidí concentrarme en los principios básicos del tema general que nos convoca en esta Semana Tomista, desde una perspectiva antropológica que hoy parece olvidada, o bien *ex professo*, dejada de lado.

### **2-Naturaleza y finalidad**

Lo primero en abordar sería el concepto mismo de naturaleza, que en la temprana modernidad adquiere un sentido absolutamente

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en la XLV Semana Tomista, *La razón y los órdenes de la racionalidad*, Buenos Aires, 7 y 8 de septiembre de 2021.

<sup>2</sup> En ambos casos se trata de la intervención en lo natural y humano para modificarlo y convertirlo en poshumano, es decir, en un organismo que trasciende los límites biológicos y naturales por vía de los avances bio-tecnológicos y genéticos, buscando superar los límites entre lo natural y lo artificial. Cf. Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Prólogo y traducción del alemán, Teresa Rocha Barco (1 ed. en español, 2000) Madrid: Siruela, 2008.

diferente del clásico que encontramos tanto en las obras de Aristóteles como en las posteriores del Aquinate.

La primera cuestión que abordaremos es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Tomás de Aquino sigue en este tema, directamente, la exposición de Aristóteles en *Física* II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: “la naturaleza no es otra cosa que el principio de movimiento y reposo en aquel en el que está primeramente y *per se* y no por accidente”<sup>3</sup>. En la *Summa Theologiae* nos habla de diversas acepciones del término: ...“la naturaleza se dice de muchas maneras. A veces se dice del principio intrínseco en los entes móviles y tal naturaleza es o bien la materia o bien la forma material, como consta en la *Física*, libro II. De otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia o también a cualquier ente. Y según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le conviene según su sustancia. Y esto es lo que por sí es inherente a la cosa”<sup>4</sup>. En la *Contra Gentes* es aún más explícito: “El nombre de naturaleza primeramente se impuso para significar la misma generación de los que nacen. Y de ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego para significar el principio de movimiento intrínseco en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, luego se llama naturaleza la forma o materia de la cosa natural que tiene en sí el principio de movimiento. Y porque la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural se extendió el nombre de naturaleza para significar la esencia de cualquier cosa que existe en la naturaleza, para así llamar naturaleza de una cosa a la esencia que significa la definición”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *In Phys.*, L.II, lec.I, Cf. Aristóteles, *Física* II (Bk 192b20). Todas las traducciones del latín en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

<sup>4</sup> *S.Th.*, I-II, q.10, a.1, c.

<sup>5</sup> *Contra Gentes*, IV, cap.35.

Ahora bien, que esta naturaleza se ordena a un fin lo afirma el Aquinate tanto en el orden físico como en el antropológico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes: “la naturaleza opera por algo”; “la naturaleza actúa por el fin”; “todo lo que es hecho por la naturaleza es hecho por algo”; “la naturaleza no es otra cosa que la razón de algún arte, a saber divino, inserto en las cosas, por lo cual la cosa se mueve hacia un fin determinado”<sup>6</sup>. En la *Summa Theologiae* y en la *Contra Gentes* sostiene que todo agente obra por un fin, y, al decir todo agente, incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional, al partir de la expresión aristotélica: “no solo el intelecto, sino también la naturaleza actúa por un fin”<sup>7</sup>. Por oposición, y en síntesis, en la temprana modernidad, se rompe esta evidente correlación entre naturaleza y fin. Se niega la teleología y la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada<sup>8</sup>. Volveremos sobre el tema al referirnos a la naturaleza humana.

Continuemos ahora con Tomás de Aquino, quien, en la *Contra Gentes*, se refiere a esa doble ordenación al fin, y la explica indicando que todo agente obra o por naturaleza o por el intelecto. En ese contexto naturaleza abarcaría todas las formas posibles de la naturaleza irracional e intelecto se identificaría con la naturaleza racional. Pero en ambos casos “tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte y a propósito, obra por un fin”<sup>9</sup>. Nuevamente, observamos que en la cultura clásica naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía pues él es quien determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir, su naturaleza. En el orden de la ejecución, en

---

<sup>6</sup> *In Phys.*, L.II, Lec.XI, XII, XIII, XIV.

<sup>7</sup> Cf. Bk 196b21.

<sup>8</sup> Cf. Lukac, M.L., “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico”, en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, M.L. Lukac (compiladora), Educa, Buenos Aires, 2008, 173-184.

<sup>9</sup> *Contra Gentes*, III, 2.

cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

Las nociones de naturaleza y fin requieren todavía algunas precisiones. En la *Contra Gentes* Tomás sostiene que la naturaleza se identifica con la forma: “La naturaleza es por lo que una cosa se dice cosa natural. Se dice cosa natural a partir de esto que tiene forma. La forma de la cosa natural es su naturaleza”<sup>10</sup>. En cuanto al fin hay que distinguir en él dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del sujeto. De allí la identidad del término griego *télos* (fin) y *téleion* (lo perfecto). Ese sentido perfectivo es el que está presente en el Aquinate al afirmar que el fin de todas las cosas es el bien. Así lo expresa en la *Contra Gentes*: “Aquello a lo que tiende alguna cosa cuando está fuera de ella, y en lo que descansa cuando lo posee es su fin. Cada cosa, si carece de la propia perfección, se mueve o tiende hacia ella en cuanto le es posible. Si la alcanza reposa en ella. El fin, pues, de cada cosa es su propia perfección. La perfección de cada ente es su propio bien. Por tanto, todo ente se ordena al bien como a su propio fin”<sup>11</sup>. La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ente se inclina. Con gran claridad se expresa Derisi sobre este tema: “De la forma como acto procede toda la actividad del ente; de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquello por lo que el ente se mueve esencialmente hacia su último fin. De aquí que el último fin de un ente está expresado por su forma considerada no solo estática, sino también dinámicamente, o sea no solo como

---

<sup>10</sup> *Contra Gentes*, IV, 35.

<sup>11</sup> *Contra Gentes*, III, 16.

constitutivo de una sustancia, sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual”<sup>12</sup>.

Volvamos ahora a Tomás para verificar que en la *Summa Theologiae* también afirma que “el agente no se mueve sino por la intención del fin. Si pues el agente no estuviese determinado a algún efecto no haría más esto que aquello”<sup>13</sup>. Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro igualmente posible demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad<sup>14</sup>.

Otra corriente clásica que sostiene una noción de naturaleza entendida como un orden teleológico en el que participan todos los entes vivientes es la estoica, de quien rescato la figura de Cicerón, pues su influencia llega hasta la modernidad<sup>15</sup>. Cicerón recibe la clásica teoría estoica de la *oikeiosis* considerada como un fenómeno natural por el cual las plantas, los animales y los hombres se caracterizan por sus impulsos vitales orientados a la autopreservación. La expresión latina de Cicerón es la “*conservatio sui*”. Pero en su obra *De finibus bonorum et malorum* amplía, en el caso del hombre, este impulso vital del orden meramente biológico al orden moral. Aquí la fuerza de la naturaleza (*naturae vis*) por su significado normativo, surge en el hombre como un deber moral, lo

---

<sup>12</sup> O.N.Derisi, Los fundamentos metafísicos del orden moral, pp.35-36.

<sup>13</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2, c.

<sup>14</sup> Cf. Derisi, *Los fundamentos...* p.28.

<sup>15</sup> Cfr. Vigo, A. (ed.), *Oikeiosis and the natural basis of Morality, From Classical Soticism to Modern Philosophy*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012. En esta obra colectiva se muestra la influencia de Cicerón en autores modernos como Grocio, Spinoza, Hume, Adam Smith, Kant y Fichte.

que Cicerón denomina *officium*<sup>16</sup>. Como sostiene Laura Corso, una especialista en la doctrina ciceroniana, “todo hombre porta en sí originariamente la *vis* de su propia finalidad perfectiva, en tanto se halla naturalmente investido de una racionalidad participada que, en su desenvolvimiento descubre ante él la existencia de un orden natural cósmico, de cuya realización depende la bondad moral que cabe a su especie”<sup>17</sup>. Documentamos lo dicho en palabras del mismo Cicerón: “el sumo bien es vivir según la naturaleza”, esto es: “según su ley”; pues la *virtus* es “seguir lo que la naturaleza reclama”<sup>18</sup>.

En la cosmovisión moderna sigue el interés por la naturaleza, pero el predominio de su estudio pasa de la filosofía a la astronomía. Pensemos en las figuras de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Indudablemente, la naturaleza es considerada por ellos como el conjunto de fenómenos naturales, no como un principio metafísico. El movimiento, a partir de Galileo, se considera como variación de fenómenos, algo del orden cuantitativo, capaz de medirse y expresarse matemáticamente. Este modo de ver a la naturaleza y el método usado por la nueva ciencia moderna, ejercen fascinación, especialmente en un filósofo de la temprana modernidad, Thomas Hobbes.

El filósofo inglés rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma: “Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la

---

<sup>16</sup> Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 6,20 y 7,23, citado en Laura Corso de Estrada, “Ciceronian reading and XIII Century receptions”, en Vigo-González (ed.), *Reason and Normativity*, Hildesheim: Georg Olms, 2012, pp. 67-94.

<sup>17</sup> Corso de Estrada, L., *Naturaleza y Vida Moral*, Pamplona: EUNSA, 2008, p.89.

<sup>18</sup> Cicerón, *De Legibus*, I, 21, 56

eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes”<sup>19</sup>. El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Solo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado<sup>20</sup>. El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental<sup>21</sup>. Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina con relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto solo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana*. Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento<sup>22</sup>. Para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia

---

<sup>19</sup> Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966. *De Corpore, E.W. I*, p.131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

<sup>20</sup> *De Corpore, E.W. I*, p.407: “But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion”.

<sup>21</sup> Cf. Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en M. Dietz, (ed), *Thomas Hobbes & Political Theory*. Kansas: University Press of Kansas, 1990, p.33: “‘Nature’ is identified with abstraction rather than with the ‘natural’ differences apparent to common observation”.

<sup>22</sup> *Leviathan, E.W.III*, ix: “For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within”.

sino una suma de facultades y poderes. Por eso, en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón<sup>23</sup>. Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial sino hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes el hombre, de hecho, no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aún que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas, y el hombre no es una excepción<sup>24</sup>. La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias propia de la antropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología tomasiana, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología de Hobbes. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y estos son tales en la medida en que se ejercitan.

---

<sup>23</sup> E.W. IV, p.2.

<sup>24</sup> Cfr. *The Elements of Law*, E.W. IV, p.247: “Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing”.

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin, como ya hemos dicho, trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*: "...la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquel cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro"<sup>25</sup>. Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, tal como lo afirma en *Leviathan VI*<sup>26</sup>. En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Toda esta extensa referencia al filósofo inglés fue un modo de observar en detalle, y en solo uno de los filósofos de la modernidad, lo que sucede cuando la cultura resignifica la noción de naturaleza. Este cambio semántico continúa hasta nuestros días, en los que prima una filosofía constructivista que no acepta hablar de naturaleza humana, por considerar que reconocerla significaría aceptar para el

---

<sup>25</sup> *Leviathan IX*, E.W.III, p.85.

<sup>26</sup> Cfr. *Leviathan VI*, E.W. III, p.42: "That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in apparence...so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion...This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion...."

hombre un determinismo naturalista, cuando en realidad, así se lo somete a otro determinismo, se lo esclaviza a sus pasiones, haciéndole creer que no ponerles límite es ejercer una libertad absoluta, plena y todopoderosa para abrirlo, por ejemplo, a lo transhumano<sup>27</sup>. De modo análogo, la ideología de género, cada vez más globalizada, no reconoce una naturaleza humana sexuada, porque pretende imponer la autopercepción anulando la realidad. Todo esto es fruto de una actitud antimetafísica, que niega todo orden natural, y rechaza toda posibilidad de un Logos sobrenatural.

### 3-Naturaleza humana y racionalidad

Una vez consideradas las graves consecuencias del cambio de la noción clásica de naturaleza, volvamos al pensamiento realista del Angélico quien, observando y analizando el mundo que lo rodeaba, afirma: “Es propio de la naturaleza racional tender al fin como moviéndose o dirigiéndose al fin por sí misma; en cambio la naturaleza irracional o tiende al fin aprehendido o conocido como actuada o dirigida por otro tal como los animales brutos, o al fin no conocido tal como aquellos que carecen de todo conocimiento”<sup>28</sup>. Del texto surge la distinción muy clara que expresa Tomás para diferenciar al hombre de toda otra creatura. Y la distinción queda plasmada en la expresión naturaleza racional, a la que atribuye la posibilidad de orientarse al fin por sí misma, a diferencia de todo

---

<sup>27</sup> Cf. N. Bostrom, Intensive Seminar on Transhumanism, Yale University, 26 June 2003. Nick Bostrom es un filósofo sueco, experto en Inteligencia Artificial, que trabaja en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford. Dirige actualmente el Future of Humanity Institute de la misma Universidad. Se pueden encontrar todos sus artículos y otras publicaciones en: <http://www.nickbostrom.com>. También puede consultarse: <http://www.transhumanism.org> y <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>

<sup>28</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2,c.

aquel que carece de conocimiento, cuya ordenación al propio fin le viene dada por otro.

Cabe aquí sostener la identificación de la naturaleza humana con la naturaleza racional. Para explicitar lo que acabamos de afirmar que, aunque parezca una perogrullada, hoy es puesta en duda por la filosofía contemporánea y por las ideologías de moda, debemos señalar las determinaciones específicas intrínsecas que constituyen la naturaleza humana. Son determinaciones intrínsecas porque la esencia humana no es algo que está fuera del hombre. Esta naturaleza o esencia, considerada dinámicamente, es principio de las actividades que consideramos naturales. La naturaleza se nos presenta como un conjunto de orientaciones hacia fines perfectivos que le corresponden y que, por consiguiente, llamamos fines connaturales. Por esto, la naturaleza debe ser entendida tanto como un conjunto de *determinaciones intrínsecas específica* o como *principio de orientaciones y actividades naturales*. Considerando lo primero podremos distinguir al hombre de todo otro todo sustantivo no humano. Considerando lo segundo podremos descubrir la actividad propiamente natural del hombre.

Particularmente, en este caso donde intentamos defender la racionalidad como lo distintivo en el hombre frente a las diversas perspectivas que proponen las corrientes contemporáneas, el eje de toda discusión parte del reconocimiento, rechazo e interpretación de las determinaciones específicas intrínsecas o, dicho de otro modo, las notas esenciales que integran la definición del hombre, vale decir: la animalidad y la racionalidad.

Sugiero analizar un texto de Sto. Tomás que resume, con esa claridad diáfana que lo caracteriza, su comprensión de las notas esenciales aludidas y su relación con el todo sustantivo que es el hombre concreto. Leemos en *S.Th.* I-II, q.67, a.5, c:

el género y la diferencia significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas materiales, de este modo la diferencia significa el todo, y el género también: pero el género denota el todo significándolo por lo que es como materia, la diferencia, significándolo por lo que es como forma; la especie, significando ambas cosas. Así, en

el hombre la naturaleza sensitiva es como materia respecto de lo intelectual, y por eso ‘animal’ se llama a lo que tiene naturaleza sensitiva; ‘racional’, a lo que tiene naturaleza intelectual, y ‘hombre’ a lo que tienen ambas. Y así es el mismo todo el que se significa por estas tres denominaciones, pero no bajo el mismo aspecto. Es por tanto manifiesto que no siendo la diferencia más que designativa del género, removida ella, la sustancia del género no puede permanecer la misma, y así no permanece la misma animalidad si es otra clase de alma la que constituye al animal.

Este texto muestra cómo en el pensamiento de Sto. Tomás está siempre presente la unidad del todo sustantivo humano. La animalidad del hombre, que por su evidencia no necesita demostración alguna, guarda semejanza con la sensitividad de los animales inferiores a él. Sin embargo, aunque las características sensitivas sean semejantes, por el hecho de pertenecer al hombre son humanas. El hambre del hombre no es idéntica al hambre del animal. La diferencia no se debe a la función orgánica en sí, sino a que en el hombre esta se encuentra asumida por un principio superior, al que llamamos espíritu. La racionalidad, en cambio, sí necesita ser justificada pues parece no ser tan evidente, al punto de ser cuestionada y negada por muchas corrientes contemporáneas.

La razón pertenece al ámbito de lo espiritual y expresa la existencia del espíritu en el hombre como algo real, distinto e irreductible a toda función orgánica o psíquica inferior. El análisis de las actividades humanas sirve como demostración de esa realidad espiritual. En palabras del Aquinate, el hombre es una sustancia intelectual creada, cuyo *intellectus* no es su esencia, ya que solo en Dios el entender se identifica con su ser<sup>29</sup>, sino que de la inmaterialidad de su alma espiritual le viene su poder para entender, por lo tanto, su *intellectus* es una facultad o potencia (*virtus*) del alma<sup>30</sup> espiritual. Muchos son los temas que se desprenden de este

---

<sup>29</sup> *S.Th.*, I, 79, a.1, c: Unde in solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse.

<sup>30</sup> *S.Th.*, I, 79, a.1, ad 4: Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

artículo primero de la S.Th. I, q.79, pero por una cuestión de brevedad de esta ponencia, solamente haré foco en el art. 8, en el que Santo Tomás analiza la diferencia entre *ratio* e *intellectus*.

El primer punto que el Aquinate deja en claro es que *ratio* e *intellectus* pertenecen a la misma potencia del hombre, lo que surge de sus actos. Mientras el *intellectus* consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible, la *ratio* supone discurrir de un concepto a otro para conocerla. Pero en el hombre no hay un conocimiento perfecto de esa verdad inteligible, como lo tienen los espíritus puros, ya que el *intellectus* aprehende los primeros principios que son evidentes, y luego, todo otro conocimiento derivado de ellos es captado por la *ratio* discurriendo de una noción a otra siguiendo un proceso de investigación o invención. Y este conocimiento discursivo es el propiamente humano, por lo que, según el mismo Tomás, a los hombres se los llama racionales. También es muy gráfica la imagen que usa el Aquinate para diferenciar estos dos modos de la potencia cognoscitiva humana, a saber: el movimiento y el reposo. El razonar (*rationari*) es como el moverse con respecto a la aprehensión intelectual o conocimiento directo (*intelligere*), que es el entender. Y como todo movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, la potencia cognoscitiva humana primero parte de ciertas verdades entendidas de inmediato, por el *intellectus*, luego sigue un proceso discursivo por la *ratio*, y luego vuelve a los primeros principios por vía de juicio resolutorio para la comprobación, y allí finalmente, se da el reposo<sup>31</sup>.

También aquí cabe recordar, que esta visión tan completa del conocimiento humano de la filosofía realista clásica es discontinuada en la temprana modernidad, particularmente en las corrientes materialistas y mecanicistas, en las que la potencia cognoscitiva del hombre queda empobrecida pues solo reconoce a la *ratio* que,

---

<sup>31</sup> S.Th. I, q.79, a.8, c: Patet ergo quod rationari comparator ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti.

finalmente, se reduce a mero cálculo<sup>32</sup>. Por otra parte, la corriente espiritualista de la modernidad empodera la *ratio*, a punto tal de considerar que su actividad le permite al hombre dobligar la realidad y transformarla a su antojo, en forma ilimitada.

Hoy, si queremos rescatar la dignidad de la persona humana, y salir de la confusión en la que está sumida nuestra cultura contemporánea, tenemos que restablecer el valor de la naturaleza en su verdadera dimensión, y recuperar la racionalidad como propiedad específica y determinante de una humanidad abierta a lo trascendente pero consciente de su limitación de creatura, en orden a realizar la misión que cada uno de nosotros tiene en esta vida.

---

<sup>32</sup> Cf. Lukac de Stier, M.L., “Razón y Voluntad. Dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano”, en Laura E. Corso de Estrada-Virginia Aspe (ed.), *Voluntad, Razón y Ley en el pensar medieval y renacentista*. México: Universidad Panamericana, 2020, pp.309-334.

**ENRIQUE MARTINEZ**

*Universitat Abat Oliba CEU*

*España*

*emartinez@uao.es*

## **Sentido de la primacía de lo teorético en la vida humana<sup>1</sup>**

La modernidad ha quedado profundamente seducida y afectada por la dialéctica hegeliana en todos los ámbitos de la realidad:

En nuestra situación contemporánea -afirma Francisco Canals-, una de las influencias más decisivas que han conmovido y desintegrado la tradición filosófica gestada en el mundo cristiano a partir de las grandes certezas racionales del pensamiento griego, incorporadas a la inteligencia de la fe por los grandes Doctores, y con las que Santo Tomás de Aquino había elaborado el edificio doctrinal más sólido y coherente, es, sin duda, la seducción de la dialéctica, el método de pensamiento característico del movimiento y de la aspiración de totalidad sistemática de las grandes síntesis idealistas<sup>2</sup>.

Una de las oposiciones dialécticas contemporáneas es la que se da entre dos ámbitos de la racionalidad que son la teoría y la praxis, presentadas como irreconciliables: la teoría no mueve a la praxis y la praxis no se ordena a la teoría. Es lo derivado de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ponencia en la XLV Semana Tomista Argentina «La razón y los órdenes de la racionalidad» (Buenos Aires 7-8 de septiembre de 2021), organizada por la Sociedad Tomista Argentina.

<sup>2</sup> FRANCISCO CANALS, «La analogía de santo Tomás y la dialéctica hegeliana», en FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p. 247.

<sup>3</sup> KARL MARX, «Thesen über Feuerbach», en K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, vol.2, p. 6.

Un ejemplo de esta dialéctica la podemos constatar en la misma vida académica, sometida en nuestros días al imperio del utilitarismo. Josef Pieper describía muy bien esta situación, protagonizada por el «trabajador» y el «sofista». El primero es aquel que ha optado en la vida académica por el utilitarismo, por convertirse fervorosamente en pieza de un engranaje productivo:

¿Qué significa, en resumidas cuentas, este tipo ideal del *trabajador*? Significa que la vida ha sido entendida como un estado de *servicio*, como un completo ajustamiento del hombre en el engranaje de las planificaciones organizadas<sup>4</sup>.

El sofista es, por su parte, el que justifica ese sistema productivo oponiéndose con vehemencia a cualquier forma de primacía de lo teórico:

Es común a todas las formas de la sofística el *no* al siguiente principio: la forma fundamental del saber es la teoría, que se orienta hacia el ser mismo y se dirige a la verdad y solo a ella, a hacer patente el ser de las cosas<sup>5</sup>.

Lo trágico es que ambas figuras se dan en el seno mismo de la vida académica, en sus cátedras, en sus órganos de gobierno... Nuevamente la esclava tracia se ríe del filósofo que contempla los cielos, pero en este caso su risa resuena en las paredes del claustro académico.

Frente a esta dialéctica entre teoría y praxis hay que afirmar su unidad. Mas no una unidad desde una perspectiva univocista –la que acaba derivando precisamente en la dialéctica–, sino desde una perspectiva analógica, que es el camino que permite la comprensión de la diversidad de lo real en su unidad.<sup>6</sup> Este es el camino seguido precisamente por Francisco Canals, máximo representante de la Escuela Tomista de Barcelona, para mostrar la unidad según síntesis entre teoría y praxis, apoyándose en la enseñanza de Aristóteles y

---

<sup>4</sup> JOSEPH PIEPER, «Qué es lo académico», en JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp, 2003, p. 197.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 201.

<sup>6</sup> Cf. CANALS, «La analogía de santo Tomás y la dialéctica hegeliana», p. 247-255.

santo Tomás de Aquino<sup>7</sup>. Siguiendo a tales maestros, vamos a tratar de responder a la dialéctica entre teoría y praxis afirmando su unidad proporcional, el orden de estos dos ámbitos de la racionalidad.

## 1-La absolutización de la praxis

Hemos ejemplificado previamente el estado de la cuestión en la dialéctica entre teoría y praxis en la vida académica. Pero si atendemos más detenidamente a dicha situación podríamos caracterizarla en general con Canals como una «absolutización de la praxis»<sup>8</sup>. Podría servir como lema de la misma la expresión «en el principio era la acción» -*Im Anfang war die Tat!*- que leemos al inicio del drama de Goethe.<sup>9</sup> En esta obra el doctor Fausto pacta con el diablo consagrándose a una acción sin descanso:

¡Arrojémonos al torbellino del siglo, al torbellino de los acontecimientos, y alternen entonces en nuestro interior, del modo que puedan, el placer y la amargura, la suerte propicia y la desgracia! Para medir el temple de un hombre, nada hay tan a propósito como la más agitada actividad... Ya lo he dicho: no trato de buscar la felicidad<sup>10</sup>.

En efecto, el «hombre fáustico» es el propio de la modernidad. Ha renunciado a la felicidad, a la quietud, optando por sostenerse perpetuamente en el movimiento. ¿Cuál es la razón de ese planteamiento? Canals da la razón de ello:

La tesis de que *en el principio era la acción* es el mensaje nuclear de una ética en la que ... no hay otro imperativo que la autorrealización por el hombre, por una actividad incondicionada, no ordenada a otro fin que a la propia actividad ... La absolutización de la praxis, implicada en la negación de un fin distinto de sí misma, viene a ser, tal vez, el más

---

<sup>7</sup> Cf. FRANCISCO CANALS, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», *Espíritu* 25 (1976) 74, 121-128; *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987 –principalmente la sexta parte «La palabra del hombre en la vida humana»-.

<sup>8</sup> Cf. CANALS, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», pp. 121-128; *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 269.

<sup>9</sup> JOHAN W. VON GOETHE, *Faust: Eine Tragödie*, cap.6.

<sup>10</sup> *Ibid*, cap.7.

profundo ejercicio de la idolatría antropocéntrica, de autoadoración de lo humano –entendido como constituido por la libre actividad del hombre-<sup>11</sup>.

Ya lo decía Aristóteles: la política o la prudencia serían más dignas que la sabiduría sólo si el hombre fuera lo más excelente del universo<sup>12</sup>. La negación de un bien superior al hombre mismo deja sin sentido la primacía de la teoría y absolutiza la acción humana. ¿Pero de qué acción hablamos? ¿Qué entendemos aquí por «praxis»? Desde el marxismo este término ha perdido su antigua referencia moral, para significar exclusivamente la actividad productiva a la que nos referíamos antes al hablar del «trabajador». Así, no es tanto la «praxis» cuanto la «póiesis» de los griegos. Y eso es sumamente significativo, pues, a diferencia de lo que sucede en el obrar moral, en el operar técnico se alaba al que causa voluntariamente un efecto deficiente, pues ello es signo del dominio que tiene sobre el mismo<sup>13</sup>. De este modo, la absolutización de la praxis conlleva la subordinación de lo moral al poder de la técnica: el hombre puede hacer «moralmente» cuanto pueda hacer técnicamente... Incluso pactar con el diablo. El lacaniano Clement Rosset aboga en consecuencia por una «artificialidad creadora», en la que la naturaleza ha sido sustituida por completo por el azar y el ser se resuelve en la nada. José M<sup>a</sup> Petit, discípulo de Canals, se refería así a este nihilismo:

Esta tesis, física y metafísicamente imposible, me recuerda el acto primero de la representación de los populares *pastorets* catalanes, en concreto la obra llamada *L'Estel de Natzaret* del Dr. Pamies en que, en el acto primero con que se inicia la representación, se produce un diálogo entre el ángel fiel a Dios, Miguel, y el ángel caído, Luzbel, en que este último, Satanás, le dice a San Miguel que él no ha sido creado por Dios sino que el azar los creó a ambos, tesis típicamente maniquea, pero que viene al caso recordar. El azar en la postmodernidad es creador<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> CANALS, Sobre la esencia del conocimiento, p. 628-629.

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* VI, c.6, n.3 (BK 1141a 20-23).

<sup>13</sup> Cf. *Ibid*, VI, c.4, n.7 (BK 1140b 23-26).

<sup>14</sup> JOSÉ MARÍA PETIT, «La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad»,

Todo ello conduce finalmente a la eliminación de la contemplación del mismo hombre en su ser. En efecto, la absolutización nihilista de la praxis rechaza el ser subsistente de cada hombre, que deja de ser contemplado en su singularidad personal como «aquello dignísimo en toda la naturaleza»<sup>15</sup> y acaba diluyéndose en una socialización impersonal. Canals se refería a esta situación de un modo muy sugerente como la del «hombre a quien nadie miró»:

Un literato conocedor del mundo de hoy podría fingir, con fundamento en la realidad, la biografía novelesca de este *hombre a quien nadie miró*, que podría haber sido reiteradamente fotografiado, radiografiado, sometido a análisis clínicos, y test psicológicos, y cuyos datos podrían estar archivados en abundantes ficheros y memorias electrónicas, [la biografía de un hombre que], en su trágica soledad, perdido en lo público y sumergido en la socialización impersonal de pretendidas “relaciones humanas”, podría ser caracterizado con el título de *el hombre a quien nadie miró*<sup>16</sup>.

## 2-La vida humana consiste en las acciones

Para iniciar nuestra respuesta a esta dialéctica entre teoría y praxis, en orden a afirmar su unidad proporcional, podríamos plantear a modo de objeción la afirmación de Aristóteles: «La vida humana consiste en las acciones, puesto que la vida especulativa es superior al hombre»<sup>17</sup>. Parece, entonces, que el planteamiento enarbolado en la modernidad no es ajeno al pensar del Estagirita.

Vamos a tratar de responder a partir de ese mismo texto. Por lo pronto, cuando Aristóteles habla de «vida» no hay que entenderla tanto en sentido genérico, sino en la singularidad de cada hombre que

---

en JOSÉ MARÍA PETIT, *Obras completas. Al servicio del Reinado de Cristo* t.II, p. 555.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.29, a.3 in c.

<sup>16</sup> CANALS, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», pp. 124-125.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* X, c.7 n.8 (BK 1177b 26).

actúa con dominio de sus actos. De hecho, la acción racional, que es singular, revela el ser personal. Así lo expresa santo Tomás:

Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es “persona”<sup>18</sup>.

Este reconocimiento de la persona como la única sustancia singular capaz de tener dominio de sus acciones permite a su vez reconocerla como la que tiene la primacía en la significación análoga tanto de «verdad» como de «bien». En efecto, la persona es capaz de dominar sus operaciones tanto cognoscitivas como apetitivas por cuanto es inteligible para sí; de este modo juzga sobre la verdad de las cosas y sobre las acciones a realizar. Esto permite a toda persona amarse a sí misma y ser comunicativa de su propia vida personal, y en consecuencia ser amada por sí misma según aquello de que «el bien es amado en cuanto que es comunicable al amante»<sup>19</sup>. Por consiguiente, al ser inteligible para sí, la persona se dice lo más «verdadero»,<sup>20</sup> y al ser amable por sí misma, se dice lo más «bueno», según la significación análoga de ambos términos.

Supuesto todo ello, comprendemos mejor que el «vivir» mencionado por Aristóteles se predique primariamente del ser personal, que tiene dominio de sus acciones. Podríamos reconocer tres principios requeridos para el ejercicio de esta acción personal. En primer lugar, está fundada en un apetito o inclinación natural al bien perfecto del propio sujeto, el *ordo* o *pondus* radicado en la subsistencia de quien puede volver sobre sí, de quien tiene *memoria sui*; es por esto por lo que hay que entender que las acciones mencionadas en el texto aristotélico son principalmente las morales,

---

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.29, a.1 in c.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.28, a.4 ad 2.

<sup>20</sup> ENRIQUE MARTÍNEZ, «God as Highest Truth According to Aquinas», *Religions* 12 (2021) 6, 429.

y no tanto las productivas –que no quedan tampoco excluidas-. En segundo lugar, es una acción que requiere de un juicio práctico previo, pues, en palabras de san Agustín, «nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón»<sup>21</sup>. Y, en tercer lugar, es una acción que busca un bien que la trasciende, y que es fin de esta: «El bien es aquello a que tiende la operación del viviente»<sup>22</sup>. No obstante, este bien solo puede ser apetecido en cuanto que hay un bien supremo intentado como fin último, que es el Bien divino. En efecto, Dios creó el Universo para comunicar su Bondad, que es por ello el fin del Universo. De esta manera, en toda creatura se da un apetito natural de la propia perfección que es, en última instancia, apetito de la Bondad divina, como sentencia el Aquinate:

Al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan solo intenta comunicar su perfección, que es su Bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y Bondad divinas. Por lo tanto, la Bondad divina es el fin de todas las cosas<sup>23</sup>.

De este apetito natural, que es común a toda creatura, surge en el hombre el apetito racional o voluntad, y es el presentado como primer principio de la acción personal. Debe decirse, por consiguiente, que todo hombre tiene una inclinación natural a «conocer la verdad acerca de Dios»<sup>24</sup>, como enseña santo Tomás al hablar de las inclinaciones que fundamentan la ley natural.

Pero hay que decir que, si bien la acción concreta requiere de un juicio práctico, el conocimiento del fin último, que se encuentra en el Bien divino, no tiene en sí mismo ese carácter, sino que es puramente teórico. Eso sí, sin él dejaría de haber acción: «Si negásemos –afirma Canals- la presencia intencional del fin último o bien supremo para el hombre en la intencionalidad apetitiva, tendríamos que reconocer el carácter vacío e inconsistente de todo

---

<sup>21</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* IX, c.7 n.12.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q.9, a.9 ad 14.

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.44, a.4 in c.

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.94, a.2 in c.

deseo y la imposibilidad, por lo mismo, de toda elección de toda volición libre»<sup>25</sup>.

En definitiva, la acción que caracteriza la vida humana radica en dos conocimientos, uno práctico inmediato y otro teórico en el origen. No obstante, esta contemplación del fin último no alcanza adecuadamente su objeto, que es el Bien divino, dada la limitación de su entendimiento. Como insiste el Aquinate, más sabemos de Dios lo que no es que lo que es<sup>26</sup>. Es por esta razón que afirma Aristóteles que «la vida humana consiste en las acciones, puesto que la vida especulativa es superior al hombre».

### **3-La palabra en el dinamismo perfectivo de la vida humana**

Hemos dicho que una de las características de la acción racional propia de las personas consiste en ir precedida de un juicio práctico, y lo apoyábamos en esta sentencia agustiniana: «Nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón». Decir interiormente es algo esencial al conocimiento en cuanto tal, tanto en el orden teórico, como práctico, como poiético. Así, el hombre forma conceptos o *verba mentis*, que son semejanzas de las cosas conocidas; y no solo por indigencia en el modo humano de conocer, sino por la perfección misma del conocer en acto. En efecto, el concepto surge «como el acto del acto, como el resplandor de la luz, y el concepto entendido del entendimiento en acto»<sup>27</sup>. Así pues, hay que afirmar que el decir interior es requerido para toda acción humana, tanto en su origen contemplando el fin último, como en su inmediatez, en el juicio práctico que le precede.

En el hombre estos conceptos son universales en tanto que necesitan la previa abstracción de la materia. No obstante, el

---

<sup>25</sup> CANALS, Sobre la esencia del conocimiento, p. 618.

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.3 pr.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* IV, c.14.

concepto es universal no solo *in predicando* (genérico), sino *in causando*; es decir, no tanto por ser predicable de muchos, sino por dar razón de lo múltiple desde un principio de unidad: «El entendimiento tiende, pues, a la contemplación unitaria del panorama de la realidad, a que emane del inteligente el juicio sobre ella por conceptos más y más amplios: porque su objeto, la esencia inteligible del ente, no se constituye por la multiplicidad, sino por la unidad»<sup>28</sup>. Por eso los primeros conceptos, por los que se conocen las esencias de las cosas, son análogos, en tanto que aprehenden el acto de ser del ente como «lo perfectísimo de todo, aun de las mismas formas»<sup>29</sup>.

De este modo, hay que decir que el lenguaje mental es la perfección del mismo entendimiento, más aún, del sujeto que conoce en cuanto viviente intelectual. Tanto el conocimiento teorético como el práctico radican, por consiguiente, en un único dinamismo perfectivo hacia el fin último que da razón de ambos.

Este dinamismo perfectivo del entendimiento humano requiere de las virtudes que lo dispongan adecuadamente tanto a la operación cognoscitiva como a la acción que se derive de ella: «Las virtudes dianoéticas –intelectuales- no consisten en la objetividad lógica, o esencialidad inteligible expresada, sino en la disposición última de la potencia para enunciar de modo perfecto la palabra humana perfecta en cada una de aquellas direcciones, distribuidas según la dimensión de lo artístico-técnico, lo práctico y lo teorético»<sup>30</sup>.

La aparente dialéctica entre teoría y praxis parece encontrar en este dinamismo perfectivo del viviente intelectual hacia su fin último un camino de solución. Mas lo dicho acerca del conocimiento en cuanto tal evita otra dialéctica típica de la modernidad, consistente en la escisión entre los objetos inteligibles y sujeto cognoscente. El concepto no es solo un medio para el conocimiento de esencias, sino la manifestación de un conocer profundo, arraigado en la perfección

---

<sup>28</sup> CANALS, Sobre la esencia del conocimiento, p. 652.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.4, a.1 ad 3.

<sup>30</sup> CANALS, Sobre la esencia del conocimiento, pp. 656-657.

del sujeto que conoce: «Solo son conceptos y juicios sinceros y auténticos los que proceden del hombre que entiende, que dice aquello que sabe, como advertía san Agustín»<sup>31</sup>. Un ejemplo muy claro se ve en el magisterio intelectual, el cual se funda en la perfección cognoscitiva del maestro por la que es posible la perfección en el discente. Todo ello contrasta con el desprecio actual del pensamiento conceptual, que no se da por razón de la pobreza del concepto humano, sino por la generalización de un verbalismo vacío, que ha ido creciendo en proporción directa con la «socialización de la verdad» o «democratización de la cultura»<sup>32</sup>.

Pero volviendo al hilo argumental, y atendiendo a la perfección del cognoscente que proporcionan las virtudes intelectuales, deberemos reconocer en la sabiduría la suprema virtud intelectual teórica. En efecto, la sabiduría mueve a los conceptos y juicios más perfectos del entendimiento humano por cuanto que se refieren al fin último, que se encuentra en el Bien supremo divino<sup>33</sup>. Como ya dijimos al principio, solo sería la prudencia la virtud más perfecta del hombre en el caso de ser éste lo más excelente del universo; pero la infinita eminencia divina exige una virtud superior a la del orden práctico, que es la sabiduría especulativa. Ésta se requiere, por consiguiente, para el perfeccionamiento del hombre y para el adecuado ejercicio tanto de las acciones morales como de las productivas. Mas, ¿cómo lo hará si los conceptos y juicios sobre el Bien divino exceden la capacidad de su entendimiento?

#### **4-Contemplación, amor y diálogo en la plenitud de vida personal**

Para poder resolver por fin la cuestión planteada, buscaremos primero una actividad personal que, siendo proporcionado a la

---

<sup>31</sup> Ibid, p. 649.

<sup>32</sup> Cf. Idem.

<sup>33</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.1, a.5 in c.

capacidad humana, permita integrar adecuadamente contemplación teórica y acción práctica. Se trata de la amistad, que «es virtud o que acompaña a la virtud»<sup>34</sup>.

En el orden natural humano, la perfección del concepto y del juicio mueve a una comunicación de lo conocido a otros que puedan entenderlo. Pero lo que uno siente más inclinación a comunicar es aquello que contempla en sí mismo como perfección vital, personal. Y esta comunicación solo puede hacerse a alguien unido por amistad de tal modo al que habla que lo ve como si fuera él mismo. Por eso al amigo se le habla por cierta connaturalidad: «Es propio de la amistad que alguien revele sus secretos a su amigo, pues por unir la amistad los afectos y hacer de dos como un solo corazón, ya no parece que alguien saque fuera de su corazón lo que revela a su amigo»<sup>35</sup>.

Ciertamente, la amistad consiste en una benevolencia, en una acción que busca el bien del amigo, y que se realiza recíprocamente alcanzando con ello una unión afectiva. Mas esta acción parte de una contemplación de la propia vida personal y se ordena a esa otra contemplación de lo que el amigo revela, tal y como se indica en el texto. Y se trata de una contemplación teórica, que Santo Tomás califica como «unión real», esto es, por presencia del otro<sup>36</sup>. Y no se trata solo de la contemplación del rostro del amigo -aunque hay que decir que «rostro» es lo que significa πρόσωπον, término griego que acabó designando también la persona dado que el rostro es lo que

---

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* I, c.1, n.1 (BK 1155a 3); cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q.23, a.3 ad 1.

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* IV, c.21; cf. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 681.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.28, a.1 ad 2; cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, «Ser, conocimiento y amor», en Carlos A. CASANOVA - Ignacio SERRANO (eds.), *Sobre los tipos y grados de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*. Santiago de Chile : RIL editores – Centro de Estudios Tomistas, 2018, pp. 63-91.

mejor distingue la singularidad de cada hombre<sup>37</sup>-, sino de lo que revela con sus palabras en el diálogo cordial propio de la amistad. Esto es precisamente lo que ha olvidado la modernidad por razón de la absolutización de la praxis, pasando la persona a ser «el hombre a quien nadie miró».

La verdadera amistad, fundamentada en la virtud de los amigos, y ordenada a esta contemplación de la vida personal del amigo, es lo que hace posible una perfecta vida familiar, científica y política. En efecto, la naturaleza social del hombre radica en su capacidad para la comunicación sobre lo justo y lo injusto, como afirma Aristóteles; pues bien, coincidimos con Canals en que «esta comunicación pertenece al ejercicio de la amistad política, y en cierto sentido habría que encontrar en la deficiencia de esta amistad entre los hombres el motivo impulsor de todo, “malentendido” en la vida colectiva»<sup>38</sup>. Esta comunicación amistosa también permite que la vida científica no sea la propia de hombres solitarios, sino la que constituye escuela entre maestros y discípulos, entre amigos en los que se cumple aquello de san Alberto Magno: «*In dulcedine societatis quaerere veritatem*»<sup>39</sup>. Finalmente, la comunicación amistosa es la que constituye la vida familiar, tanto entre los esposos, como en la transmisión vital a los hijos; y ello es lo que fundamenta que pueda existir historia familia, académica o política:

Toda posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica: *por nuestros oídos hemos oído, nuestros padres nos lo han contado* (Sal. 43). No se trata aquí, evidentemente, de suponer que los padres son “docentes” de una “ciencia demostrativa”, sino que el lenguaje del espíritu transmite vitalmente lo que el hombre posee como viviente personal: la experiencia, el recuerdo y el amor<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, «El término 'propon' en el encuentro entre fe y razón», *Espíritu* 59 (2010) 139, pp. 173-193.

<sup>38</sup> FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 681.

<sup>39</sup> ALBERTO MAGNO, *Commentarius in Aristotelis libros Politicorum VIII*.

<sup>40</sup> FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 681-682.

En este dinamismo de la vida amistosa encontramos una integración entre teoría y praxis. En efecto, siendo la amistad algo perteneciente a la vida activa, por cuanto conlleva la búsqueda del bien del amigo en cualquiera de los ámbitos antes mencionados, se ordena no obstante a algo superior, que es la contemplación teórica del amigo. Teoría y praxis son, pues, «vida» en los amigos, pero según un orden proporcional, en el que la teoría tiene una primacía a la que sirve la praxis.

Reconocido el orden proporcional entre teoría y praxis en la vida amistosa humana, veamos si puede servirnos para aplicarlo al fin último. Por su inclinación natural, y movido por la virtud de la sabiduría, el hombre busca contemplar a Dios. Mas para que esta contemplación satisfaga plenamente las ansias de felicidad, dicha contemplación debiera ser análoga a la que se da en la amistad humana. El hombre ansía, por consiguiente, contemplar el «Rostro» de Dios en la connaturalidad del amor de amistad. Pero como ello no le es posible por su condición finita, busca en el orden de la vida práctica el modo de disponerse a dicha contemplación. Y encuentra entonces como modo más adecuado el que corresponde al decir práctico de la oración de petición; de este modo el hombre puede pedir a Dios que sea Él el que le muestre su Rostro, es decir, que se le dé a conocer por presencia, como leemos en san Juan de la Cruz:

Apaga mis enojos,  
pues que ninguno basta a deshacellos,  
y véante mis ojos,  
pues eres lumbre dellos,  
y sólo para ti quiero tenellos.

Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia de amor,  
que no se cura

sino con la presencia y la figura<sup>41</sup>.

Esta palabra práctica que es la oración de petición se ordena así a la palabra teórica en la que el hombre entra en diálogo cordial con Dios. La prudencia de la oración se ordena a la sabiduría de la contemplación. La praxis se ordena a la teoría. Todo ello pertenece propiamente a la vida humana, sin dialéctica en la que una niegue a la otra, sin contradicción entre Marta y María. La vida práctica se ordena, así, a la vida que guarda la primacía, que es la teórica. Y, como sucede en la amistad humana, la palabra más perfecta de la vida práctica es aquella que pide al amigo contemplar su rostro: «A ti dijo mi corazón: te busqué mi rostro. Tu Rostro buscaré, Señor».<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual B*, 10-11.

<sup>42</sup> Sal 27, 8; cf. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 684-685.

**JUAN JOSÉ SANGUINETI**

*Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)*

*Instituto de filosofía de la Universidad Austral (Buenos Aires)*

*jjsanguineti@gmail.com*

## **El conocimiento razonable: una virtud epistémica<sup>1</sup>**

### **1. Epistemología de la virtud: un nuevo modo de enfocar la razón**

En este trabajo pretendo delimitar el alcance y las características de la razonabilidad, entendida como una modalidad en el ejercicio de la razón apta para el conocimiento en materias humanas, contingentes e incluso metafísicas, una modalidad superior a la racionalidad rígida y deductiva. Veremos cómo en Tomás de Aquino la razonabilidad coincide en buena medida con el conocimiento prudencial y con el modo dialéctico de argumentar. El modo razonable de pensar puede entenderse como una virtud epistémica, opuesta al vicio intelectual del racionalismo. En gnoseología permite superar las diatribas interminables que llevan al escepticismo. La razonabilidad encaja muy bien con las exigencias cognitivas subrayadas por la epistemología de la virtud. Introduciré primeramente esta nueva aproximación a la temática epistemológica.

Los debates en torno a la justificación del conocimiento en el ámbito angloparlante se centraron en las últimas décadas del siglo XX y en lo que va del siglo sobre posiciones como el fundacionalismo, el coherentismo, el confiabilismo y otras más sofisticadas. El nivel de complejidad de las soluciones propuestas aumentó cuando los autores se enfrentaron al llamado problema de Gettier, según el cual el saber (o conocimiento: en inglés, *to know*,

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en la XLV Semana Tomista, *La razón y los órdenes de la racionalidad*, Buenos Aires, 7 y 8 de septiembre de 2021.

que no distingue entre saber y conocer) no podía definirse como una creencia verdadera justificada, porque puede suceder alguna vez que una persona sepa algo verdadero de modo justificado, es decir, con cierta base argumental, pero por pura casualidad, con lo que se concluye que no sabe de verdad<sup>2</sup>.

La justificación de la verdad de una proposición consiste en dar una razón por la que se piensa que tal proposición es verdadera. Si esa razón es correcta, pero sólo por casualidad, *per accidens*, y además resulta que da lugar a un conocimiento verdadero, obviamente también por casualidad, no puede decirse que el sujeto que sostiene esa verdad (“justificadamente”) conozca o sepa algo realmente.

El problema es que las razones por las que uno piensa que algo es verdadero pueden ser débiles en algunos casos (por ejemplo, basarse en testimonios fidedignos, pero que a veces pueden fallar), y que uno no lo sepa y se apoye en ellas, y que de todos modos acierte por casualidad. Por ejemplo, si nos dan billetes falsos y pagamos con uno, creyendo que es auténtico por su apariencia, y por causalidad resulta que ese billete era efectivamente auténtico.

Para solucionar esta dificultad, habría que exigir que la persona aumente el rigor de sus comprobaciones de que los motivos por los que juzga son justos, lo que exige conocer los contextos. En el ejemplo puesto arriba, el contexto es que uno recibió muchos billetes falsos, y si sabe que están circulando este tipo de billetes, extremará sus precauciones. Pero hay que saber también cuáles contextos son relevantes o no. Al final se concluye con algo así como el demonio cartesiano, lo que produce una caída en el escepticismo, es decir, la imposibilidad de saber a ciencia cierta si conocemos o no la verdad.

---

<sup>2</sup>Cfr. E. Gettier, *Is Justified Belief Knowledge?*, “Analysis”, 23 (1963), pp. 121-123.

Una manera de salir al paso de esta dificultad fue la llamada epistemología de la virtud, iniciada por Ernest Sosa<sup>3</sup>. En vez de buscar razones de razones al infinito, se propone una forma de confiabilismo (*reliabilism*), por la que el sujeto sabe y es creíble cuando se basa en buenos recursos cognitivos, como una percepción adecuada, una buena memoria, el buen estado de sus potencias cognitivas, es decir, la base son lo que pueden considerarse idoneidades y capacidades cognitivas que dan al sujeto un crédito epistémico (primer grupo).

Más adelante, otros autores ampliaron el campo de las capacidades cognitivas, remitiéndose a lo que podríamos llamar más propiamente virtudes, que son a la vez intelectuales y éticas, como la seriedad y el empeño epistémico, la humildad intelectual, la apertura mental, la disposición a corregirse, la flexibilidad, la honestidad, el sentido crítico, la ausencia de prejuicios (segundo grupo), aunque se presuponen también las habilidades del primer grupo.

Las virtudes del primer tipo pueden considerarse habilidades cognitivas o talentos (*skills*). Las del segundo grupo son virtudes más hondas que tienen que ver con el carácter moral de la persona como cognoscente, como su solicitud en buscar la verdad o su sincero deseo de comunicarla. La posición del primer grupo suele denominarse *virtue reliabilism*, confiabilismo de la virtud. La del segundo grupo se llama *virtue responsibilism*, o simplemente responsabilismo. Con sólo habilidades intelectuales el sujeto podría ser una mala persona que intentara engañar, por ejemplo, para triunfar. Con virtudes intelectuales responsabilistas, el sujeto cognoscente tiene que ser moralmente honesto. Es digno de alabanza, es decir es meritorio, si posee virtudes intelectuales que educaron su entendimiento para conocer la verdad. Esto significa que ciertas

---

<sup>3</sup>Cfr. E. Sosa, *Knowledge in Perspective. Selected Essays on Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

deficiencias éticas, como la arrogancia, el fanatismo o la ideología, obstaculizan el conocimiento de la verdad y restan credibilidad<sup>4</sup>.

La “solución” de estos autores no resuelve el problema de Gettier como esperarían los que siguen manteniéndose en la órbita epistémica de este último. En el planteamiento justificacionista tradicional, poner como fundamento el hecho de que alguien “sepa” porque es serio, honesto, concienzudo, trabajador, etc., es insuficiente para resolver el problema indicado.

Sin embargo, los epistemólogos de la virtud en realidad se situaron en un plano muy diverso. Ellos piensan que el problema de Gettier, es decir, en el fondo la superación del escepticismo y de los infinitos demonios cartesianos, no puede hacerse buscando nuevas demostraciones y nuevos argumentos, sino apelando a cierta confianza en personas que pueden considerarse buenos cognoscentes, cosa que obviamente es contextual y no puede

---

<sup>4</sup>Algunos propugnadores de la epistemología de la virtud son: R. Audi, “Epistemological dimensions of intellectual virtue”, *Acta Philosophica* (27), 2018, pp. 221-236; J. Baehr, *Inquiring Mind: on Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press, 2011; J. Baehr, voz “Virtue Epistemology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/virtueep>, consultada el 23-6-2022; L. Code, *Epistemic Responsibility*, Hanover and London: University Press of New England, 1987; J. Greco, *Putting Skeptics in their Place*, Nueva York: Cambridge University Press, 2000; J. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 1993; R. Roberts, W. Wood, *Intellectual Virtues, An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007; J. Turri, M. Alfano, J. Greco, voz “Virtue Epistemology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Fall/2019 en línea <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue>; L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Th. Williams, *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

delimitarse con criterios exactos y perfectamente definidos. Si buscamos obsesivamente esto último, caeremos en el escepticismo o en el relativismo. Se podría dudar también de que alguien tenga realmente las virtudes intelectuales y así volveríamos al escepticismo, que nunca muere totalmente.

No se trata de indicar las virtudes personales como fundamento de que alguien tiene razón, o sus vicios para desautorizarlo, porque entonces recaeríamos en el fundacionalismo, desechado por los epistemólogos de la virtud, o iríamos a una forma de “autoritarismo”, con la pretensión de que las personas con autoridad científica garantizada tienen razón. Pero ya no existe en esta línea epistemológica la preocupación de llegar a certezas absolutas en todo tipo de conocimientos. Se trata más bien de dar relevancia a las virtudes intelectuales, llamadas también epistémicas, para producir conocimientos auténticos, y de paso se quita la base del escepticismo, que busca indefinidamente razones para llegar a una seguridad intelectual que no es razonable, como no lo era la duda de Descartes. Estamos ante un nuevo uso de la razón, opuesto a las exigencias racionalistas.

## 2. La razón razonable en los clásicos

Entre las virtudes intelectuales señaladas por los defensores de la *virtue epistemology* están la apertura mental, la valentía ante críticas o respecto a verdades impopulares, la humildad de rectificar, la sincera dedicación a investigar una verdad y otras semejantes. Plantean un horizonte interesante para la educación intelectual que no hay que dar por supuesto en filósofos, científicos, profesores, comunicadores y personas que tienen el deber de estudiar, investigar, enseñar o comunicar. Aquí voy a referirme a una virtud epistémica implícita en los autores, pero poco mencionada: la razonabilidad.

La palabra “razonabilidad” indica una cualidad de la persona que ejercita su razón. No es lo mismo que la racionalidad, y no faltan estudios que comparan la racionalidad con la razonabilidad y sus opuestos, la irracionalidad y la “no razonabilidad”, como cuando

decimos “esta propuesta no es razonable” o “este precio no es razonable”<sup>5</sup>. Muchas veces ser razonables está relacionado con la sensatez, el sentido común y la cordura.

La racionalidad alude a la estricta lógica. La razonabilidad es más bien una cualidad del carácter de la persona en tanto que racional, que se vierte en acciones u objetos como una opinión razonable, una creencia razonable, un precio razonable, un compromiso razonable. Nunca diríamos, en cambio, que un teorema o un matemático son razonables.

Parece obvio que la razonabilidad sea un candidato para las cualidades exigidas por los epistemólogos de la virtud. Ser una persona cognitivamente razonable y no sólo racional es una auténtica virtud intelectual. Quizá podría parecer que este concepto es moderno. Sostengo, por el contrario, que tiene una raíz clásica y que dejó de ser relevante en gnoseología con el predominio del racionalismo, que ponía la demostración matemática y deductiva como paradigma de las certezas incontrovertibles.

Un ámbito en el que se acude con frecuencia a la razonabilidad es el Derecho, especialmente en la jurisprudencia y la praxis judicial<sup>6</sup>. Su fuente está en el Derecho Romano, que utilizaba la figura típica de la *diligentia boni patris familias* para fijar un criterio ideal de la persona “razonablemente” diligente. Así podía medirse de alguna manera el daño producido por quien omitió los cuidados que un buen

---

<sup>5</sup>Cfr. Ch. Perelman, “The rational and the reasonable”, *Philosophic Exchange*, 10 (1979), pp. 29-34; L. Muñoz Oliveira, “Los significados de ‘razonabilidad’ y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia”, *Argumentos* (México), 28 (2015), pp. 59-76.

<sup>6</sup> Cfr. M. Atienza, “Sobre lo razonable en el Derecho”, *Revista Española de Derecho Constitucional* 9 (1989), pp. 93-110; J. L. Bazán, “Racionalidad y razonabilidad en el Derecho”, *Revista Chilena de Derecho*, 18 (1991), pp. 179-188; J. Cianciardo, “Máxima de razonabilidad y respeto de los derechos fundamentales” *Persona y Derecho*, 41 (1999), pp. 45-55; M. Mangini, “Towards a theory of reasonableness” *Ratio Juris* 31 (2), 2018, pp. 208-230; “Is there a reasonable person a person of virtue?” *Res Publica*, 26 (2020), pp. 157-179.

padre de familia, prudente y solícito, tiene ordinariamente en sus propios asuntos. Este criterio permite juzgar conductas negligentes, en el Derecho civil, sin apelar a imposibles elencos exhaustivos que cerrarían la definición del concepto de razonable o prudente.

Para una mentalidad racionalista, este concepto sería simplemente vago. Pero el terreno jurídico tiene que ver con conductas humanas, donde no son posibles las certezas absolutas para los casos particulares, cosa que haría imposible cualquier sentencia. Hace falta, en este sentido, llegar a una certeza judicial basada en pruebas que estén “más allá de toda duda *razonable*”, un concepto de uso frecuente en el Derecho penal.

En Santo Tomás, con base en Aristóteles, la razonabilidad (aunque no siempre emplee este término) puede rastrearse cuando se refiere al conocimiento prudencial, a la equidad, a las argumentaciones dialécticas y en general cuando aborda temas que se conocen pero no pueden demostrarse.

1. El *conocimiento de las cosas indeterminadas o contingentes*, que para el Aquinate corresponde a los eventos naturales (terrestres) y singulares, así como a las situaciones humanas concretas, no puede ser necesario porque requiere una captación concreta de los casos siempre variables, o porque se trata de un futuro contingente. En este terreno no es posible un conocimiento apodíctico.

Este es el campo en especial de las acciones humanas, donde se exige la virtud intelectual de la prudencia, regulada por lo que suele llamarse la razón práctica. No puede haber ciencia estricta en estas cuestiones. Si se trata de orientar la acción humana, se requiere una evaluación personal que brota del hábito prudencial.

Como dice el Filósofo, ‘no hay que buscar siempre la misma certeza en todas las cuestiones, sino en cada materia según su modo propio’. Como la materia de la prudencia son los singulares contingentes, sobre los que

versan las operaciones humanas, no cabe aquí una certeza de la prudencia tal que elimine del todo la diligencia (*sollicitudo*)<sup>7</sup>.

El conocimiento de la persona prudente no es puramente racional. Supone un riesgo y exige una deliberación que Santo Tomás llama *consilium* (consejo) y un cuidado o preocupación que el Aquinate denomina *solicitud* y que también podría traducirse por diligencia o cuidado (en inglés, *care*)<sup>8</sup>. El aconsejarse y saber aconsejar, la preocupación moderada, la atención vigilante, la deliberación, son virtudes cognitivas anejas a la prudencia.

Estas actitudes no tienen lugar en los conocimientos necesarios, por ejemplo, en matemáticas o metafísica, aunque en cierto modo ahí son también requeridas, porque disponerse a trabajar en esos temas es una cuestión prudencial. Por eso es prudencial dedicar una cantidad “razonable” de horas al estudio de las matemáticas o de lo que sea, y si hay en estas materias un camino incierto, por ejemplo, porque se trata de un estudiante o de alguien que está investigando, son también importantes los consejos y las decisiones arriesgadas, pero razonables (prudentes).

El prudente no puede basarse sólo en dictámenes necesarios y absolutos, aunque tenga en cuenta los conocimientos filosóficos y científicos. Pero estos no le bastan para saber actuar. Debe aventurarse con buen tino para afrontar un problema concreto que siempre puede ser novedoso. Este es precisamente el lugar del conocimiento prudencial, que merece llamarse también “razonable”, por contraposición a un conocimiento simplemente racional, como el de un teorema lógico o matemático.

Así ocurre no sólo en el obrar moral singular, sino en las decisiones políticas, económicas, que están regidas por la prudencia que Tomás de Aquino llama política o familiar, según la comunidad

---

<sup>7</sup>S. Th., II-II, q. 47, a. 9, ad 2. Cfr. *In I Ethic.*, lect. 3, nn. 32 y 36 de la edición Marietti; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094 b 12-14.

<sup>8</sup> Cfr. S. Th., II-II, q. 47, aa. 8 y 9; q. 51, aa. 1 y 2; q. 54, aa. 1 y 2.

en la que se actúa<sup>9</sup>. Por eso la prudencia es necesaria en los gobernantes y en los dirigentes, en los educadores y en el conjunto de la vida humana a nivel individual y social.

Recordemos que en el Aquinate la prudencia no se refiere sólo a actuar en concreto en función del bien absoluto de la persona, sino también respecto a bienes especiales pero indeterminados, como son los negocios, los viajes, las tareas artísticas<sup>10</sup>. Por eso puede decirse que la prudencia abarca todo lo humano, también cuando la persona se ocupa de cuestiones especulativas necesarias.

La prudencia es como una sabiduría personal concreta que resulta imprescindible en el conjunto de las actividades humanas y que no sale de dictámenes racionales absolutos y automáticos. Exige siempre la decisión libre humana y por eso se asocia a la afectividad y a las emociones (interés, entusiasmo, amor, sufrimiento, ecuanimidad), así como a las virtudes correspondientes (fortaleza, moderación, caridad). “Mostramos más *solicitud* en las cosas que amamos”<sup>11</sup>, con lo que se ve que la prudencia nace del amor y no sólo del conocimiento.

2. En segundo lugar, es también razonable que la justicia legal se aplique a los casos particulares con flexibilidad, cuando esto es posible y depende de una decisión prudencial, por ejemplo, en los jueces. A esto se llama *equidad* (*epiqueia*, en griego). Tomás de Aquino considera que la equidad es la virtud de la justicia aplicada a los casos singulares, no como simple deducción rígida, sino en proporción a situaciones concretas que pueden ser muy variadas<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup>Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, aa. 10 y 11.

<sup>10</sup>Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 13.

<sup>11</sup>*S. Th.*, II-II, q. 54, a. 1, ad 1.

<sup>12</sup>Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 1; II-II, q. 120, aa. 1 y 2; *In V Ethic.*, lect. 16; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1136 b 5-35.

En el fondo se trata de administrar o exigir justicia con la moderación humana de la prudencia<sup>13</sup>.

3. En tercer término, la razón razonable pertenece a la *dialéctica*, que en las discusiones recurre a argumentos útiles, pero no absolutamente demostrativos, sea porque son probables o porque resultan demasiado genéricos, pero generalmente sobre una base común de creencias o convicciones aceptadas por las partes que entablan el diálogo. Es la temática desarrollada por Aristóteles en los *Tópicos*. En la dialéctica dos o más partes discuten sobre temas en los que discrepan, con razonamientos no estrictamente científicos, como sucede por ejemplo en las discusiones políticas o personales, e incluso entre investigadores cuando acuden al recurso dialéctico para intercambiar opiniones. A veces el argumento dialéctico se utiliza en ciencias simplemente en el sentido de hipotético pero razonable (*eúlogos, rationabile*)<sup>14</sup>.

4. En cuarto lugar, Aristóteles reconoce que es vano buscar argumentos apodícticos para cosas tan primarias como si estamos despiertos y no soñamos, si estamos cuerdos o no, porque se trata de *conocimientos primarios e indemostrables*. No es posible exigir que todo sea demostrable<sup>15</sup>.

Se toca aquí el problema cartesiano que llevó al racionalismo. Así como los conocimientos físicos o humanos poseen cierta indeterminación que exige un saber sólo razonable y no apodíctico, hay conocimientos metafísicos primarios e indemostrables que pueden discutirse sólo indirectamente, de modo dialéctico. Así lo

---

<sup>13</sup> Cfr. S. P. Pestalardo, “La equidad en Santo Tomás de Aquino según Abelardo Rossi”, *XXXVI Semana Tomista*, UCA, Buenos Aires 2011, en <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4137>, consultado el 23-6-2022.

<sup>14</sup> Cfr. *In XII Metaph.*, lecciones 10 y 11; Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1074 a 15 y 1074 b 29, donde se emplea la locución “es razonable pensar que...”, para evitar hablar de modo necesario, como hace notar Santo Tomás en sus comentarios.

<sup>15</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1011 a 5-15; *In IV Metaphys.*, lect. 15.

hace Aristóteles con los sofistas, cuando analiza sus afirmaciones, en el diálogo, para ver si el discutidor incurre en alguna auto-contradicción, siempre sobre la base del conocimiento primario obtenido por el hábito de los primeros principios. La razonabilidad se apoya aquí en conocimientos *supra-rationales* relacionados con la captación inmediata del *intellectus* (no la *ratio*) de los primeros principios.

### 3. El pensamiento razonable

Conforme a lo dicho, podemos sacar algunas conclusiones sobre las características de los conocimientos razonables. En primer lugar, son conocimientos basados en razones y aplicados a materias ligeramente indeterminadas, ante las cuales no cabe una certeza absoluta. Así son típicamente los conocimientos prácticos, previos a las decisiones, acerca de cuestiones humanas que pueden afrontarse sólo con juicios prudenciales, obtenidos gracias a las experiencias pasadas y acomodados a las circunstancias presentes, con todas sus posibles fluctuaciones, incertidumbres y riesgos. Esos juicios no salen automáticamente de premisas dadas, sino que exigen deliberación y consejo, con la conciencia de que son falibles y rectificables. Como son juicios prácticos, van en busca de bienes personales, o a favor de otros, o de objetivos sociales, por ejemplo, médicos, económicos, educativos, profesionales, políticos, que siempre entrañan una dimensión ética.

Al tratarse de conocimientos acerca de cosas individuales, tales juicios implican una especial percepción de personas, coyunturas, posibilidades, consecuencias, lo que en Tomás de Aquino corre a cargo de la cogitativa, la inteligencia de lo concreto<sup>16</sup>. Como se pretende hacer algo bueno y útil, movilizan la parte afectiva y nacen del amor e interés solícitos por algo que se desea y espera conseguir.

---

<sup>16</sup>Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3, ad 3.

Si lo que se busca es un objetivo malvado o menos bueno, en vez de prudencia tendremos su corrupción, conocida por Aristóteles y Tomás de Aquino con el nombre de astucia, prudencia de la carne o lo que hoy llamamos maquiavelismo<sup>17</sup>. Si el objetivo es, por ejemplo, puramente económico, con exclusión de la ética, la prudencia que calcula la proporción entre costes y beneficios será degradada, y así lo será también la expresión “actuar razonablemente”, que ocultará acciones menos rectas. Si lo que domina es el miedo y no el amor, puede surgir también una pseudo-prudencia que lleva a la inacción o al servilismo.

Los eventos naturales complejos (clima, salud, ambiente) son indeterminados para nosotros, quizá por ignorancia o porque son así objetivamente, por lo que no podemos afrontarlos en la vida práctica con juicios apodícticos. Tenemos aquí otro ámbito en el que se imponen los conocimientos razonables, a veces basados en estadísticas, pero que exigen también evaluaciones cualitativas, contando con los datos disponibles en cada momento<sup>18</sup>.

Se eliminaría la necesidad del pensamiento razonable si todo pudiera ser determinado con procedimientos de cálculo computacional. La inteligencia artificial es automática e impersonal y por eso tiene que ser guiada por la inteligencia personal (por la prudencia). Una computadora en cierto sentido es “racional”, pero no puede ser “razonable”, porque no puede generar juicios prudenciales.

La computación es una técnica auxiliar que en último término está al servicio de la prudencia. La inteligencia artificial sirve para

---

<sup>17</sup>Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 13.

<sup>18</sup> De alguna manera el conocimiento razonable tal como lo he presentado parecería relacionarse con el teorema de Bayes, sólo que éste se plantea como un cálculo estadístico sobre la probabilidad de que ocurran ciertos eventos sobre la base de otros eventos conocidos. Este teorema es útil para calcular probabilidades, pero la reducción de los conocimientos inciertos al cálculo en ámbitos humanos es contraria a la virtud cognitiva de la razonabilidad. La inteligencia artificial puede ser bayesiana, pero no tiene que ver con el conocimiento razonable.

cuestiones logísticas, organizativas, calculables, pero no para resolver problemas humanos, porque no puede producir conocimientos de fondo de las personas, mucho menos prudenciales. Por eso en las cuestiones humanas el uso de los recursos informáticos tiene que estar guiado por la sabiduría prudencial.

En las ciencias, dado su carácter relativamente hipotético y abierto, hace falta también un pensamiento razonable, disponible al diálogo y a las rectificaciones, algo contrario al dogmatismo típico de las épocas del racionalismo duro y de la creencia en el determinismo absoluto.

Más ampliamente, incluso en cuestiones especulativas y morales que exigen una aprehensión *intelectiva* supra-racional, hace falta el conocimiento razonable, dado que en este ámbito no son posibles las demostraciones apodícticas. En este sentido, Berti sostenía que los principios metafísicos de Aristóteles debían argumentarse dialécticamente y que así lo hacía el Estagirita<sup>19</sup>.

En todos estos ámbitos siempre hace falta una apreciación personal comprometida y sincera, quizá falible por la debilidad humana, pero rectificable cuando se advierten sinceramente las dificultades<sup>20</sup>. Reconocer, por ejemplo, que las demás personas valen tanto como nosotros mismos, lo que es un principio ético fundamental, está ligado al conocimiento razonable, porque ese reconocimiento no nace de silogismos, sino de una comprensión noética (en el sentido del *noús* aristotélico).

La mentalidad racionalista se limitaría a ver esos conocimientos simplemente como probables y débiles, con lo que acaba en el

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1988.

<sup>20</sup> M. Polanyi sostenía que esa apreciación personal era necesaria también para admitir la verdad de las teorías científicas, por muchas pruebas racionales que las sostuvieran: cfr. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres: Routledge and Kegan, 1958; *The Tacit Dimension*, Nueva York: Doubleday, 1966.

escepticismo. El punto principal, netamente aristotélico y tomista, es que los conocimientos razonables dependen de una *apreciación personal*, por tanto libre y meritoria, de ninguna manera compulsiva. Si esa apreciación se deja de lado como irrelevante, obviamente el conocer razonable no será más que un pensamiento débil, muy apto para caer en manos de las ideologías.

El racionalismo llevó a buscar en todas las cosas una máxima certeza apodíctica y así generó muchas crisis epistemológicas. Buscar una certeza absoluta es sumamente irrazonable, análogamente a como reza el adagio ciceroniano de que *summum ius suma iniuria*.

Pero el conocer razonable no es simplemente un modo de juzgar, sino también una virtud, que encierra a su vez una plétora de virtudes afectivas y cognitivas adyacentes. Esto es lo que están demostrando en nuestros días los epistemólogos de la virtud. Ser razonables es ser flexibles, abiertos, dialogantes, sin empecinamientos cognitivos, pacientes para contar con los tiempos que exige la comprensión de las cosas. Pensar siempre calculando, buscando certezas a toda costa, exagerando de modo unilateral y fanático, pensar sin estudiar las cosas, con partidismo, todo esto es lo opuesto al pensamiento razonable. La búsqueda de evidencias, por ejemplo, tiene que ser razonable, perseverante, comedida, sopesada y vigorosa, algo muy lejano de las evidencias apodícticas que buscaba el racionalismo.

El pensamiento razonable no lleva a intuiciones subjetivas, precisamente porque debe trabajarse con la experiencia y la reflexión, aunque nunca salga de recetas automáticas, porque procede de la visión que da la virtud.

En el mundo ciertamente hay necesidades y cosas determinadas. Pero a la vez vivimos en un ambiente lleno de incertidumbres y riesgos. No es posible afrontarlo con la pura lógica, ni simplemente con “opiniones”. El que se casa, por ejemplo, no lo hace basándose en su “opinión” de que le irá bien. Los compromisos arriesgados son virtuosamente seguros y por eso son razonables.

Casi toda la vida humana pende de decisiones prudentiales que ponen en juego la libertad y el amor. Es un beneficio para las personas vivir en un mundo así. Sería penoso estar en un universo todo determinado, en el que no pudieran ejercerse ni la libertad ni el amor. El pensamiento razonable no es, en conclusión, un conocimiento de segundo rango, sino que es más bien el núcleo del conocimiento personal.

#### 4. Ámbitos

Para concluir, en base a lo que vimos señalaré los ámbitos en que tiene vigencia lo que he llamado pensamiento razonable. Ya salieron en mi exposición, pero ahora los presentaré de una manera sintética: los conocimientos metafísicos primarios; los conocimientos no absolutos relativos a materias indeterminadas o contingentes; el conocimiento de las personas y de las acciones humanas. En este tercer campo tiene vigencia el conocimiento prudencial.

Algunos filósofos, como Hume, Kant, Reid, Balmes, Newman, apelaron a formas de conocimiento más altas, o por lo menos distintas, para justificar la certeza en esas cuestiones donde el puro análisis racional naufraga y daría pie al escepticismo. En Hume y Kant se trata del conocimiento por fe (*belief*, más que *faith*), que además es muy importante en Jacobi<sup>21</sup>, y que en parte recuerda el *esprit de finesse* de Pascal. Thomas Reid y Jaime Balmes<sup>22</sup> son considerados, en este sentido, filósofos del “sentido común”. Los argumentos de sentido común fueron usados dialécticamente por Moore y Wittgenstein para rebatir las objeciones de los escépticos.

---

<sup>21</sup> Cfr. A. Acerbi, 2010, voz “Friedrich Heinrich Jacobi”, en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on-line* F. Fernández Labastida, J. A. Mercado (eds.), en línea <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/jacobi/Jacobi.html>.

<sup>22</sup> Cfr., sobre el sentido común en Balmes, L. Velázquez González, *Verdad y Certeza. Un debate actual considerado a la luz de algunas reflexiones tradicionales*, México: Ed. Universidad Pontificia de México, 2011.

La temática es muy amplia en la historia de la filosofía y, como vemos, se distribuye entre filósofos de muy variadas posiciones. A veces se apela a cierto pragmatismo para justificar la necesidad de apoyarse en certezas de sentido común que no pueden demostrarse con rigor, pero que son necesarias para poder actuar en la vida (por ejemplo, la seguridad de que hace unos momentos vimos a cierta persona, es decir, un área de recuerdos que se toman como seguros, al punto que dudar de ellos sería síntoma de una debilidad mental). Pero en realidad no se trata de pragmatismo, sino de razonabilidad.

Comentaré brevemente los ámbitos apuntados, que son los siguientes:

1. Los conocimientos metafísicos primarios y existenciales, como saber que existe el mundo, nosotros mismos, otras personas, que en el mundo hay relaciones causales, que hay una diferencia entre la verdad y la falsedad, entre lo justo y lo injusto, entre los sueños y la realidad, entre las imaginaciones y la realidad, y muchas más cosas de este tipo.

Estos conocimientos, más que razonables, son en realidad convicciones supra-razonales, porque no pueden justificarse con ningún tipo de razonamiento. Son, en cierto modo, primeros principios, pero no en el sentido de premisas universales, como el principio de no-contradicción. Están presentes de modo habitual en todos nuestros conocimientos y actividades como un fondo sólido realista y no *a priori* respecto a la experiencia.

No son verdades analíticas, tales que su negación sea contradictoria, ni tampoco son intuiciones momentáneas. Ni son evidencias auto-transparentes, porque, aunque sepamos que la persona que tenemos delante de nosotros es distinta de nosotros mismos, por ejemplo, no por eso tenemos una idea clara y perfectamente definida de lo que es ser persona. Para saberlo necesitamos pasar a una reflexión filosófica posterior. Pero dudar filosóficamente de esta convicción no es razonable e implica caer en el escepticismo, que es “irrazonable”.

2. Conocimientos seguros de cosas o eventos en parte indeterminados para el futuro o contingentes en el presente, cuando no hay ningún motivo objetivo de peso y conocido que nos pueda hacer pensar lo contrario. No es posible especificar de modo riguroso cuándo en este terreno se trata de conocimientos muy seguros, o medianamente seguros, o algo inseguros, aunque a veces la estadística y la probabilidad puedan ser orientativos. Por ejemplo, es razonable la certeza “total” de que arrojando al azar miles de letras al suelo no se va a formar espontáneamente un poema, aunque el evento no sea imposible de un modo absoluto.

El conocimiento de lo contingente, como tal, nace de una evaluación, espontánea o refleja, sobre la proporción entre las causas conocidas, muchas veces en un contexto de complejidad, y las consecuencias que de ahí pueden seguirse. De aquí pueden surgir decisiones razonables de afrontar riesgos. Es prudencial determinarse a actuar con cierta audacia, incluso aunque las perspectivas de éxito no sean favorables o quizá, al contrario, retraerse de actuar, pero no por miedo, sino porque no sería razonable hacerlo.

Lo que decimos vale también en cierto modo para el conocimiento científico de las cosas naturales, que nunca puede ser cerrado o absolutamente completo, porque siempre podrán llegar nuevos datos que obliguen a modificar lo que ya sabíamos. Este punto afecta a todas las ciencias de la naturaleza. No las hace frágiles o inciertas, pero sí abiertas, condicionadas y no absolutas. Por eso la ciencia actual podrá ser corregida por los conocimientos científicos del futuro.

3. Conocimiento de las personas y sus actos, que a lo indicado en el punto anterior añade la inescrutabilidad de la libertad. Este punto es importante porque está en el centro del conocimiento personal (es decir, de los demás).

La certeza de que las personas van a actuar de un modo determinado porque conocemos sus costumbres, su carácter, sus competencias, el estado de su voluntad, es una fe razonable que

genera el sentimiento de la confianza. Toda la vida social, familiar y personal se basa en la confianza, o en la falta de confianza si hay motivos serios que restan credibilidad a las personas. Este punto tiene consecuencias para la fe como relación cognitiva con Dios, que es la base de la teología y de la vida cristiana.

Alguno podría concluir de aquí que casi todo nuestro conocimiento tiene que ser razonable y no racional. Pero no es así. Hay muchos márgenes para el rigor racional y la certeza completa, sobre todo en el campo deductivo y en la percepción de los hechos, salvo que esta percepción sea bloqueada por objeciones no razonables, como vimos. Por el contrario, la exigencia racionalista es un error que ha provocado innumerables crisis epistémicas. Es más, es un vicio epistémico, y lo son también el escepticismo, el relativismo a ultranza y el positivismo.

En el conocimiento más alto, como es el saber metafísico y la cognición de las personas, existe la seguridad de poder conocer la verdad, siempre que aceptemos la índole de la evidencia noética en la que cada persona está implicada y que no busquemos evidencias automáticas e impersonales.

# **Bibliografía**

---

**PALACIOS, MANUEL** «*El Gobierno Divino. Un aporte de Santo Tomás de Aquino para la comprensión de la relación entre la causalidad divina y la causalidad creada: el obrar de Dios en las operaciones de sus creaturas*» en *QQ.DD. De Potentia*, q. 3, a. 7 Córdoba, Editorial Educc, 2021. 702 pp.

La obra constituye un profundo y voluminoso estudio acerca de la causalidad divina en las operaciones de las creaturas según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, centrado sobre todo en la q. 3, a. 7 de las *Quaestiones Disputatae De Potentia*. La temática es abordada desde tres perspectivas: histórica, interpretativa y especulativa.

En la primera parte del trabajo, el autor aborda el tema propuesto desde lo histórico. El lector podrá encontrar un largo y detallado desarrollo del *status quaestionis*. Comenzando por algunos de los maestros más relevantes contemporáneos al fraile de Aquino (San Buenaventura, Guillermo de Auvernia), el texto nos conduce hasta las figuras de Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam, autores de gran envergadura por su profunda influencia en la Alta Edad Media y Moderna. A continuación, el análisis del asunto del obrar divino en las creaturas es tratado desde la perspectiva del deísmo y del ocasionalismo, como dos respuestas típicamente modernas a la cuestión. El último análisis de la causalidad divina, fuera de los autores que no se consideran discípulos de Fray Tomás, el autor lo aplica a las nuevas tentativas de la teología y de la filosofía de explicar el obrar divino a partir de la asimilación de nuevas interpretaciones del universo venidas de la física cuántica fundadas en los hallazgos de Werner Heisenberg (indeterminación cuántica).

---

A continuación, la investigación histórica toma otra dirección para centrarse en los autores que se han considerado intérpretes del pensamiento de Santo Tomás. La lista es amplia y hace a la historia del tomismo en todas sus etapas: Egidio Romano, Juan Capreolo, Francisco Silvestre de Ferrara, Cayetano, Molina, Báñez, Barbieri, Pecci, Del Prado, Billot, Sertillanges, Stufler, Lonergan, De Finance, Fabro y hasta Rahner.

La última sección de esta primera parte histórica enfoca su atención en las mismas obras de Santo Tomás en las que la cuestión del obrar divino es tratada (*In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, *Contra Gentiles* III, 67, *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5). Aquí el autor despliega un esquemático trabajo de análisis textual y contextual de cada obra y de la resolución a la cuestión de la causalidad divina en los agentes creados.

La segunda parte de la obra asume una perspectiva preponderantemente interpretativa. El eje central de esta sección será la q. 3, a. 7 de las *Cuestiones Disputadas de Potentia*. Esta parte se compone, en primer lugar, de una exhaustiva investigación acerca del género literario de la obra tratada, su cronología, unidad y orden. Debe resaltarse en este punto el lugar fundamental que encuentra la noción de Dios como *Ipsum Esse Subsistens*, dado que constituye el corazón de la obra *De Potentia*. Esta idea viene a ser como la luz desde la que el Aquinate explica toda la causalidad divina. A continuación, el autor analiza esquemáticamente la cuestión 3, artículo 7. Aparece aquí nuevamente la perspectiva histórica dado que expresamente Tomás de Aquino hace alusión a los errores de la secta Motecalemin y a los de Avicibrón. Por distintos caminos, las enseñanzas de ambos, en su afán de exaltar la grandeza del Primer Principio, terminaron por deprimir la eficacia causal de las creaturas, así como su consistencia metafísica.

---

La tercera sección de esta segunda parte reviste una importancia capital, y su perspectiva es doblemente interpretativa y especulativa. En efecto, el autor emprende el largo y difícil trabajo de exponer con claridad la *resolutio* de Santo Tomás a la problemática planteada en la cuestión 3, artículo 7: *Utrum Deus operetur in omni operatione natura*. En este afán, el autor se embarca en la delimitación del correcto marco doctrinal que nos permitirá interpretar el sentido de las palabras y de las fórmulas utilizadas por el Aquinate. Siguiendo el esquema de *De Potentia*, el autor toma como punto de partida la noción tomista de *Esse*, para, desde allí, poder dar lugar a la correcta comprensión de la causalidad divina en los agentes creados. Desde esta perspectiva, se resalta la relación entre el *esse* y la causalidad/participación. Dios, como *Ipsum Esse Subsistens* es causa de todo lo creado, otorgando a cada creatura un *esse receptum* recibido por la *potentia essendi* que es la esencia. La acción divina llega a lo más íntimo de cada creatura mediante la producción del *esse*, al que el autor, siguiendo los textos de Tomás, destaca como el acto fundamental de todo cuanto hay de actualidad en la creatura. La expansión del acto de ser (*esse*) en cada creatura llega hasta la misma realidad de la operación. Insistentemente, el autor destaca la importancia de la recta comprensión de *actus essendi* en el pensamiento de Santo Tomás, dado que su olvido u oscurecimiento ha llevado a explicar de modo incorrecto el modo en que Dios opera en las acciones de sus creaturas sin restarles en modo alguno algún tipo de eficacia.

Los temas abordados que hacen al contexto interpretativo de la solución dado por fray Tomás son múltiples, y van desde la formación de la noción de *esse*, a la causalidad, los diversos modos de causalidad, la

---

causalidad divina, los efectos de la causalidad divina, la creación, la conservación y la moción divina, en última instancia, todo aquello que hace al *exitus* y al *reditus* de las creaturas desde Dios y hacia Dios. Otro elemento importante para destacar es la determinación de dos órdenes de causalidades diversos: el trascendental que hace al *esse absolute*, reservado exclusivamente a Dios, y el predicamental, correspondiente a la producción del *esse tale*, en el que se incluye a la creatura con su eficacia causal. La recta integración de ambos órdenes exige la recta interpretación del binomio metafísico *esse/essentia* como co-principios del ente finito.

Una tercera parte es dedicada a la aplicación de la enseñanza de Santo Tomás a la causalidad divina de en los actos voluntarios. Ciertamente esta temática excede los límites del *QQ.DD.* q. 3, a. 7, pero dado la importancia del tema, es abordado siguiendo los principios establecidos respecto a la causalidad divina en las creaturas en general.

El libro constituye un trabajo de notable erudición, al tiempo que abre nuevas perspectivas de interpretación del texto de Santo Tomás en este tema central de su metafísica.

**GONZALO RECIO**

---

**ORÍGENES. *Comentario al Evangelio de San Juan***  
**Introducción, traducción y notas de Patricia A. Ciner.**  
**Madrid: Ciudad Nueva, 2020.**

La Dra. Patricia A. Ciner, investigadora y profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Cuyo y en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, y presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos, nos ofrece en estos dos volúmenes, publicados por la Editorial Ciudad Nueva en la colección “Biblioteca Patrística”, la primera traducción al español del texto original en griego del comentario de Orígenes al Evangelio de Juan [*Cio*], a partir de la edición crítica de Cécile Blanc cotejada con la de Erwin Preuschen, junto con una amplia introducción y abundantes notas. El texto original de este comentario constaba de treinta y dos libros y se extendía hasta el capítulo 13 de dicho evangelio. Pero la versión que se conserva en la actualidad es mucho más reducida, tal como podemos constatarlo repasando a vuelo de pájaro la traducción que tenemos entre manos. El primer volumen consta de 416 páginas y contiene los libros I y II completos, en los que Orígenes comenta los vv. 1 al 7 del capítulo 1 del evangelio, un brevísimo extracto del libro IV, otro bastante breve del libro V y casi todo el libro VI, que comprende el comentario a los vv. 19 al 29 del capítulo 2 (aunque vuelve sobre los versículos 16 al 18). El segundo volumen consta de 576 páginas y contiene el libro X casi completo (faltaría el inicio), con el comentario a los vv. 12 al 25 del capítulo 2, el libro XIII completo, con el comentario a los vv. 13 al 54 del capítulo 4, el libro XIX casi completo (falta la introducción y el final), con el comentario a los vv. 19 a 25 del capítulo 8, el libro XX completo, con el comentario a los vv. 37 a 53, el libro XXVIII completo, con el comentario a los vv. 39 a 57, y el libro XXXII completo, con el

---

comentario a los vv. 2 a 33. Sirvan estas indicaciones iniciales para que el lector lego en la materia pueda reconocer claramente el contenido preciso al que remite el título de la obra. Se trata de un comentario versículo por versículo de algunos pasajes más o menos extensos de la primera parte del Cuarto Evangelio. Por el carácter mismo de la obra, estos pasajes constituyen la coordenada principal para su interpretación. Por lo demás, todo lo que falta de este comentario ofrece una primera dificultad —no necesariamente la mayor— para la comprensión de lo que resta, dado que, como es obvio, el autor lo supone al momento de su redacción.

La introducción, que sigue a un breve prólogo de Francisco García Bazán, consta de nueve apartados y ocupa una cuarta parte del primer volumen (84 páginas). En ella, la especialista sanjuanina, además de ofrecer una presentación general del *Cto*, busca examinarlo y situarlo en el conjunto del pensamiento del *Adamantius* sirviéndose de una abundante bibliografía secundaria que nos pone al corriente del estado actual de los estudios origenistas. Algo semejante podemos decir respecto de las notas de crítica textual o de comentario doctrinal que acompañan a la traducción y que, junto con las de reenvío al texto bíblico, suman 1597 en el primer volumen y 2750 en el segundo. Aunque, por momentos, puedan parecer reiterativas (ver p. ej., vol. 1, p. 113, n. 77; pp. 117-118, n. 100; p. 128, n. 145; p. 152 n. 253 junto con p. 242, n. 211), demasiado largas (p. ej., ib., pp. 131-133, n. 158; pp. 209-210, n. 84, pp. 279-281, n. 13) o incluso innecesarias (p. ej., ib., p. 266, n. 6; vol. 2, p. 105, n. 423; p. 135, n. 88; p. 268, n. 180), manifiestan sin lugar a dudas un encomiable esfuerzo por poner a disposición de lectores no eruditos, pero cultivados, contenidos y referencias que pueden ser de gran ayuda para

---

comprender mejor los pasajes más relevantes y complejos de la obra, y para promover una ulterior investigación de las enseñanzas de su autor. En este mismo sentido, consideramos que es un instrumento de gran valor para una lectura más analítica y comprensiva del *CIO*, la presentación sumaria de sus contenidos temáticos al inicio de cada volumen. Ciner sigue la división de la obra en capítulos y fragmentos propuesta por Blanc, pero ha simplificado su estructuración en títulos y subtítulos (vol. 1, pp. 94-95). La opción nos parece acertada, aunque creemos conveniente tener a la vista los títulos en francés y estar atentos a la correspondencia de los títulos en español con los contenidos que, muy ocasionalmente, puede no ser tan exacta. Ver, por ejemplo, el título “Los ‘bienes’ del Hijo de Dios” (vol. 1, p. 82) que se refiere a la multitud de bienes con los que Jesús se identifica (ib., p. 119), o el título “La misión del Padre...” (vol. 2, p. 21) en referencia a “la obra del Padre” (ib., p. 401).

Emulando a su patrono intelectual, Ciner parece haber confeccionado su propia “hexapla” para lograr una traducción al español más exacta, interpretando el texto original con la ayuda de las traducciones más importantes en lenguas vernáculas. No podemos menos que agradecer este esfuerzo de años que permitirá a un amplio público de lengua española tener un acceso más fidedigno a lo que nos ha quedado del primer comentario cristiano del Evangelio de Juan. Las opciones de traducción nos han parecido, por lo general, muy pertinentes y bien fundamentadas en las notas. Algunos ejemplos bastarán para ponerlo de manifiesto, en especial, si tenemos a la vista la traducción de Blanc. Ciner emplea el término “Logos” en vez de “Verbo” para traducir el vocablo griego λόγος (vol. 1, p. 101 y n. 11); prefiere “anagógico” a “espiritual” al

momento de traducir ἀναγωγήν, o la expresión “intelecto místico” a otras como “sentido místico” o “sentido espiritual” cuando traduce μυστικοῦ νοῦ (ib. 1, p. 102 y n. 13; p. 126 y n. 138); emplea “participar” en vez de “traducir”, para traducir μεταβαλεῖν (ib., p. 115 y n. 86), “crear” en vez de “producir”, para traducir κτίσας (ib., p. 140 y n. 188) y “compenetrado” en vez de “unido” para traducir ἀνακέκπταται (ib., p. 159 y n. 291); traduce ἐπίνοια por “noción” o “aspecto” (ib., p. 117 y n. 100) y προηγουμένην por “primordial”, indicando este último adjetivo un estado precedente y superior (ib., p. 155 y n. 268; ver vol. 2, p. 330 y n. 247). La traducción de λογικοῦς por “seres dotados de logos” nos parece correcta siempre que el término “logos” no sea escrito como nombre propio (vol. 1, p. 122 y n. 123), al igual que la expresión “dispensa a todos de Logos” (ib., p. 168). En fin, consideramos que la traducción común “se hizo” de ἐγένετο en Jn 1,14 es mejor que la traducción “llegó a ser”, propuesta por Ciner (ver vol. 1, p. 136 y n. 173; pp. 179-180. 259-260), para evitar la idea, ajena al pensamiento de Orígenes, de un proceso o devenir en el mismo Logos divino en razón de la encarnación.

En el segundo apartado de la introducción, al momento de referirse al método de investigación empleado para la traducción, Ciner ofrece una de las claves mayores de su comprensión del conjunto del pensamiento de Orígenes. Suscribiendo a una corriente bastante extendida de investigación de la literatura cristiana de los primeros siglos, considera que el cristianismo primitivo, debido a la diversidad de interpretaciones de acontecimientos y nociones teológicas, era una realidad múltiple y pluriforme (vol. 1, pp. 17-18). A partir de este postulado fundamental, dicha corriente, representada por autores como Antonio

---

Piñero y Gerard P. Luttikhuisen, tiende a situar a los protoortodoxos en un mismo plano con los judeocristianos e, incluso, con los gnósticos. De ahí que nuestra autora afirme sin tapujos que el Evangelio de Juan hizo posible dos exégesis tan diferentes como las de Orígenes y Heracleón, por lo que una sería tan coherente y legítimamente científica como la otra (ib., p. 58). Más allá de la problematicidad de esta opinión y del criterio hermenéutico que la guía, consideramos que es muy acertado poner de relieve la importancia de la exégesis del autor valentiniano para comprender mejor la obra que nos ocupa. De hecho, Ciner dedica al estudio de los fragmentos de Heracleón en el *CIO* el quinto apartado de su introducción, que es, en nuestra opinión, uno de los más logrados. Como Eugenio Corsini, al que sigue de cerca en su exposición, sostiene que Heracleón habría escrito, más que un comentario a todo el evangelio, anotaciones o cometarios puntuales sobre algunos textos claves. Añade, además, en favor de esta hipótesis, un argumento propio al señalar que desde el libro XXVII —creemos que se refiere, en realidad, al libro XXVIII—, no hay más citas directas del autor gnóstico (ib., p. 47). Si esta hipótesis es cierta, estrictamente hablando, deberíamos a Orígenes el primer comentario conocido al Evangelio de Juan. Por otra parte, así como no se puede prescindir, en la lectura del *CIO*, del debate exegético que el Alejandrino establece con Heracleón, tampoco se debería obviar una explicación de la exégesis alegórica de uno y otro, que suele ser tan lejana a la mentalidad contemporánea, incluso en los ámbitos de formación teológica. Siendo esta obra un comentario bíblico y siendo su autor el gran teórico de la exégesis espiritual, consideramos que esta temática, estudiada extensa y profundamente por autores como Henri de Lubac o Henri

---

Crouzel, merecía un desarrollo particular en la introducción.

Otra clave fundamental para comprender cómo interpreta Ciner el pensamiento origeniano es lo que designa con la expresión “paradigma de la relacionalidad”. La temática correspondiente a esta novedosa expresión es desarrollada en los dos últimos apartados de la sexta sección de la introducción (vol. 1, pp. 72-81). Según la autora, Orígenes piensa, escribe y vive desde dicho paradigma, por lo que el mismo permitiría comprender adecuadamente el conjunto de su pensamiento y contextualizar sus posiciones más controvertidas. Aunque ella no se detiene en la determinación precisa de su significado, podríamos decir que se refiere fundamentalmente al patrón o estructura conceptual que expresa la relación, vínculo o comunicación entre las dimensiones de lo temporal y lo eterno, de la materia y el espíritu. Por esta razón, tendría un sentido antigónstico, ya que erradicaría toda idea de caída pleromática y, consecuentemente, todo acosmismo y dualismo (ib., p. 74). El vínculo comportado por el paradigma aludido se puede observar de modo especial en las consideraciones de antropología origeniana que Ciner ofrece a continuación (ib., pp. 75-77). La maldad que hay en el hombre no proviene de la materia —lo que comportaría una desconexión entre tiempo y eternidad—, sino de la intención de su voluntad, por la que la materia puede no relacionarse correctamente con el espíritu. Por el mal uso de su libre albedrío, el alma pierde de vista su destino final, que es reencontrar de manera plenificada su calidad de *vouç*, en la apocatástasis. En cambio, por el progreso espiritual el alma recupera y descubre la presencia de la eternidad del principio, por lo que resulta ser el lugar privilegiado del encuentro entre la eternidad y el tiempo.

---

Este encuentro se produce por la activación del nivel superior del alma (νοῦς), que le permite contemplar la presencia de lo divino y “recuperar su divinidad esencial como νοῒς” (ib., pp. 75-77). Entendemos que la autora se refiere aquí, en realidad, al espíritu (πνεῦμα), que es el elemento divino en el hombre —mejor que “divinidad esencial”— según Orígenes (vol. 2, p. 485 y nota 257; vol. 1, p. 41).

Ciner postula que el paradigma de la relacionalidad se explica, en última instancia, desde el supuesto de la presencia de Dios Padre y de su Hijo, manifestada a través de las nociones (ἐπίνοιαι) más antiguas del Hijo, la Sabiduría y el Logos. Estas *epinoias* establecerían el puente de comunicabilidad —relación o vínculo— entre todas las dimensiones de lo real y serían los hilos invisibles que organizan los temas del *Clo*. Por esta razón, distanciándose de la opinión de Crouzel, la autora sostiene que es preciso reconocer en el pensamiento teológico de Orígenes, más allá de su metodología “gimnástica” o exploratoria, un núcleo sistemático firme y preciso que incluiría las doctrinas de las *epinoias*, de la preexistencia, de la apocatástasis y de la divinización de los seres dotados de logos. A la demostración de la continuidad de la enseñanza de Orígenes sobre estas doctrinas, consagra la cuarta sección de su introducción (vol. 1, pp. 34-46). Por lo que respecta a la doctrina de la preexistencia, Ciner había dicho, en el segundo apartado de dicha sección (ib. p. 37), que no sería simplemente “la hipótesis preferida” de Orígenes (Crouzel), sino un supuesto fundamental de su sistema, sin el cual se derrumbaría por completo toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos. Podemos estar de acuerdo en que esta doctrina es un presupuesto importante para comprender la teología especulativa del

---

Alejandrino. Conviene aclarar, con todo, que la historia de la recepción de sus escritos en la teología posterior ofrece una clara señal de las múltiples y variadas riquezas de contenidos que podemos extraer de su enseñanza, en particular por lo que respecta a su exégesis bíblica, sin necesidad de sostener o presuponer la doctrina en cuestión. En el mismo apartado, apoyándose en un peculiar análisis etimológico del término “preexistencia”, Ciner afirma que las condenas del concilio de Constantinopla del año 553 “se hicieron desde un paradigma teológico y filosófico que impidió comprender la relación existente entre tiempo y eternidad, entre principio y fin, entre gracia y libre albedrío” (ib., p. 39). Lamentablemente no indica cómo el paradigma de la relacionalidad, al que ciertamente alude, puede explicar que la tesis origeniana sobre la existencia de la beatitud originaria de las creaturas racionales y de su primera caída —aun suponiendo que esta última no comporte la pérdida de la relación entre eternidad y tiempo— se integra armónicamente a la enseñanza común de la Iglesia, al menos desde el siglo VI. Probablemente esta explicación dependa, en último análisis, de su postulado más general referido a la pluriformidad del cristianismo primitivo.

Un presupuesto insoslayable para la lectura analítica del *CIO* es el estudio de la influencia del platonismo, el platonismo medio y el neoplatonismo sobre el pensamiento de Orígenes. Ciner se ocupa brevemente de esta temática en el segundo apartado de la sexta sección de su introducción, centrándose exclusivamente sobre la cuestión del neoplatonismo por considerarla la más debatida (ib., pp. 67-71). Expone la opinión de Giuseppe Girgenti, en su presentación de la segunda traducción de la obra al italiano, según la cual el Alejandrino interpretaría el Cuarto

---

Evangelio íntegramente a la luz de la tradición platónica, determinando una confluencia del neoplatonismo y de la filosofía tardoantigua del paleocristianismo. Esta interpretación se inscribe en una tradición de siglos, testimoniada por autores como Étienne Gilson y Hans Küng, para la que el pensamiento de Orígenes habría quedado preso en categorías filosóficas extrañas al mensaje cristiano. La opinión de la autora, situada en el polo opuesto, puede ser reducida a las cuatro sentencias que formulamos a continuación. El neoplatonismo de Orígenes remite a la enseñanza de Ammonio Saccas y, aunque es anterior al de Plotino, presenta coincidencias de vocabulario y de conceptos con el mismo. Esta constatación no significa que Orígenes haya organizado el *Clo* en base a una estructura esencialmente neoplatónica. Por el contrario, el núcleo esencial de su obra debe centrarse en la lectura del texto bíblico. Más aún, estaríamos ante un teólogo que distingue con total claridad los supuestos propios del cristianismo de las estructuras que le son ajenas, entre las que se encuentra el neoplatonismo. Esta última afirmación parece responder al postulado del paradigma de la relacionalidad y, de modo más amplio, al presupuesto de la pluriformidad del cristianismo primitivo. La sentencia precedente se correspondería con los resultados de la investigación de autores como Henri Crouzel, Marguerite Harl y Manlio Simonetti. En este sentido, Ciner expone sucintamente dos temáticas determinantes de la teología de Orígenes, a saber, la originalidad de Logos joánico y la *kenosis* comportada en su encarnación.

No cabe duda que la gran labor de traducción, investigación y acercamiento pedagógico llevada a cabo por la Dra. Patricia A. Ciner tendrá frutos copiosos, ya que permite el encuentro de un vasto número de lectores de

---

lengua española con la obra maestra de “una de las personalidades determinantes para todo el desarrollo del pensamiento cristiano” (Benedicto XVI). Las observaciones que hemos planteado a lo largo de esta recensión responden, más que al afán del especialista minucioso por poner de manifiesto su competencia, a la avidez del discípulo aplicado que intenta obtener el mayor provecho posible de la sabiduría de su maestro. En todo caso, esperamos que las mismas contribuyan a un debate abierto, humilde y honesto, y a una investigación más pormenorizada de este escrito de Orígenes que nos sitúa en el centro mismo de su doctrina y de su vida, el misterio del Logos que estaba en el principio junto a Dios y que se hizo carne poniendo su morada entre nosotros (Jn 1, 1-18).

DR. FR. GUILLERMO F. A. JUÁREZ, O.P.

*Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”*

# Índice



# Índice del Volumen LXXVII

Fascículo 250

<b>ARTÍCULOS</b> .....	5
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>La afectividad en el método teológico</i> .....	7
ALBERTO BERRO, <i>El amor como transformación en el amado. Meditación sobre un pasaje del Comentario de Santo Tomás a las Sentencias</i> .....	27
JUAN ANDRÉS LEVERMANN, <i>Komar, Wolff y la filosofía aristotélico-tomista</i> .....	46
MARÍA LAURA PICÓN, <i>Maritain: la cuestión judía, la resistencia francesa y la Iglesia</i> .....	68
<b>NOTAS Y COMENTARIOS</b> .....	94
MARÍA L. LUKAC DE STIER, <i>Racionalidad y naturaleza humana</i> .....	95
ENRIQUE MARTINEZ, <i>Sentido de la primacía de lo teórico en la vida humana</i> .....	109
JUAN JOSE SANGUINETI, <i>El conocimiento razonable: una virtud epistémica</i> .....	123
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	141
PALACIOS, MANUEL, « <i>El Gobierno Divino. Un aporte de Santo Tomás de Aquino para la comprensión de la relación entre la causalidad divina y la causalidad creada: el obrar de Dios en las operaciones de sus creaturas</i> » en <i>QQ.DD. De Potentia</i> (Gonzalo Recio).....	142
ORÍGENES, <i>Comentario al Evangelio de San Juan</i> (Guillermo F. A. Juárez).....	146
<b>ÍNDICE</b> .....	156

**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 se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

### NORMAS DE PUBLICACIÓN

## I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *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](http://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](mailto: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 recensiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

## **II. Secciones de la revista.**

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 12.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

## PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

## PUBLISHING RULES

### I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website ([www.uca.edu.ar](http://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](mailto: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.