

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVIII

FASCÍCULO 252

julio - diciembre

A. D. 2022

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 - <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

GERALD CRESTA

CONICET, UCA, CEF-ANCBA

gerald.cresta@gmail.com

El bien trascendental en la *Summa fratris Alexandri*. Antecedentes y proyecciones

Recibido: 7 de diciembre de 2022 Aceptado: 15 de marzo de 2023

Resumen: La *Summa fratris Alexandri* representa uno de los textos principales en los que puede hallarse una sistematización de la doctrina medieval de los trascendentales previa a la elaborada por Tomás de Aquino. Su integración de elementos conceptuales provenientes de la tradición neoplatónica, de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y de la metafísica aviceniana, permite reconstruir un vasto conjunto de elaboraciones doctrinales que constituyen de por sí una completa ontología, continuada y elaborada luego por Tomás en su *De veritate*, siendo por tanto un texto clave entre los diversos desarrollos de la metafísica en el siglo XIII. El presente trabajo analiza el concepto trascendental de *bien* elaborado en la *Summa*, sus antecedentes histórico-doctrinales y sus proyecciones inmediatas.

Palabras claves: trascendentales del ser - bien - metafísica - Alejandro de Hales - Tomás de Aquino

The transcendental good in the *Summa fratris Alexandri*. Background and projections

Abstract: The *Summa fratris Alexandri* represents one of the main texts in which a systematization of the medieval doctrine of the transcendentals prior to that elaborated by Thomas Aquinas can be found. The integration of conceptual elements from the neo platonian tradition, from the *Summa de bono* of Philip the Chancellor and from Avicennian metaphysics, allows us to reconstruct a vast set of doctrinal elaborations that constitute in themselves a complete ontology, continued, and

elaborated later by Thomas in *De veritate*, thus being a key text among the various developments of metaphysics in the thirteenth century. The present paper analyzes the transcendental concept of *good* elaborated in the *Summa*, its historical-doctrinal antecedents and its immediate projections.

Keywords: transcendentals of being - good - metaphysic - Alexander of Hales - Thomas Aquinas

1. Introducción

La *Summa theologiae* atribuida a Alejandro de Hales constituye un aporte teórico-doctrinal de significativo valor histórico en el marco de la producción textual escolástica sobre la doctrina de los conceptos trascendentales. Su importancia está relacionada con el hecho de constituir una auténtica *Summa minorum* del saber franciscano, debido a las diversas contribuciones de otros autores franciscanos, especialmente Jean de la Rochelle, y también en particular por ser la primera *Summa* que intentó establecer el carácter científico de la teología cristiana.¹

La cuestión sobre la naturaleza de la doctrina teológica es en este sentido un claro exponente de la presencia de

¹ La confluencia de otros autores en la composición del texto surge del lenguaje de prólogos, doxologías y estilos de citas. Se reconoce un mismo redactor para los libros I y III, llamado *Inquirens*, y otro llamado *Considerans* para el libro II. En esta compilación de diversas fuentes, se señala a su ayudante Juan de Rupella, previamente discípulo de Guillermo de Auxerre o de Felipe el Canciller. La última *quaestio* del libro I se considera una adición atribuida a Odo Rigaldí, y algunos tratados del libro II serían obra de Guillermo de Melitona, quien también habría redactado el libro IV. Cf. G. Söding, *El comentario de la Suma Teológica de Alejandro de Hales al símbolo atanasiano*. Un estudio comparativo de su teología trinitaria (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 1992), 112-117.

Agustín de Hipona, porque se considera a la teología como propiamente sabiduría, ya que mueve al alma hacia el bien por el principio del amor, y adquiere su certeza más del afecto de la piedad que de la especulación intelectual. Esta huella agustiniana es acompañada por la doctrina anselmiana del conocimiento de Dios, en su referencia al doble camino: el exterior, a partir de las cosas creadas, y la evidencia provocada por la noticia interior impresa por naturaleza en la mente. Y también los Victorinos, especialmente la distinción entre obra de la creación (*opus conditionis*) y obra de la recreación (*opus recreationis*), propia de Hugo, y las referencias a Ricardo de San Víctor presentes en su doctrina sobre la Trinidad.²

Este conjunto de fuentes lleva a señalar, en el tratado introductorio del texto, la diferencia entre la *ciencia* teológica de la sagrada escritura y la filosofía primera o teología de los filósofos, basándose en una distinción de acuerdo a la materia “alrededor de lo cual” trata una ciencia (*circa quam*) y la materia “de lo cual” trata una ciencia (*de qua*). En el primer caso se hace referencia a todo aquello que está relacionado con dicha ciencia; en el segundo, con su objeto de estudio principal. Mientras la teología tiene como tema secundario “todas las cosas y signos” (sacramentos), la metafísica trata de todas las cosas en cuanto ella considera “el ser (*ens*) conforme a todos sus diversos modos”. La cuestión principal de la teología es “la sustancia divina” en cuanto revelada por Cristo en su obra redentora, y la cuestión principal de la metafísica es la

² Cf. W. E. Gossmann, “Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 6, 1955: 253-262.

misma sustancia, pero concebida como el ser primero del cual dependen todas las cosas.³

El carácter propio de la filosofía primera es comprendido por tanto como una onto-teología, en la cual los trascendentales juegan un rol fundamental porque a partir de ellos son asequibles los diversos accesos conceptuales a la divinidad. Por eso en la primera parte, al tratar de la unidad divina, los trascendentales comienzan a ocupar un lugar central y una función estructurante. Así, el tercer tratado abordará “la divina unidad, verdad y bondad”, nociones que se encuentran coordinadas entre sí (*sunt unius coordinationis*). El tratado se divide en tres cuestiones, cada una de las cuales establece la relación de uno de los términos trascendentales con la naturaleza divina. La tercera cuestión trata “de la bondad de la naturaleza divina”.

Si bien los tres términos: unidad, verdad y bondad, son presentados primero en referencia directa a la naturaleza divina, el texto desarrolla una expansión o continuidad teórica que los hace también propios de la naturaleza de las cosas, debido al uso que Alejandro -y previamente Felipe el Canciller en la *Summa de bono*- hacen de la analogía. Esta perspectiva abarcadora que incluye en su raíz elementos

³ *Summa Halensis*, I, 3, ad. 3: “... dicendum quod res et signa sunt materia circa quam est sacra Scriptura, non materia de qua est [...] Materia vero de qua est sacra Scriptura est divina substantia cognoscenda per Christum in opere reparationis. Quemadmodum est dicere de Philosophia prima quod materia circa quam est sunt omnia - unde et dicitur esse de omnibus, quia est circa ens secundum omnem sui differentiam, secundum diferentes divisiones entis, ens substantia et accidens, et huiusmodi- materia vero de qua intentio, est ens actu unum, quod est substantia prima, a qua omnia dependent”. Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales* (Pamplona: EUNSA, 2003), 49-56.

conceptuales metafísicos, en cuanto propios de la teología natural de los orígenes, y teológicos, en cuanto elaborados por la posterior teología revelada, muestra la riqueza teórica presente en estas elaboraciones doctrinales del siglo XIII, y comporta a su vez el cimiento de ideas que será la base de soporte para las elaboraciones filosófico-teológicas posteriores. Tanta es la fuerza de este *impulso franciscano* presente en la *Summa Halensis*, que le hace hablar a von Balthasar de un *corazón franciscano* del pensamiento medieval, así como hubo unos ojos griegos para el ser en las tesis de Platón, Plotino y Dionisio.⁴ La presencia de un *a priori* teológico en la filosofía escolástica, que toma cierta distancia de la teología bíblica, se muestra justamente en el salto franciscano que va del reconocimiento de la unidad, la verdad, el bien y la belleza sensibles, a la afirmación de que el ser como tal es en sí mismo todos estos trascendentales juntos. Por eso se habla de una determinada experiencia del ser ya presente en la actitud de Francisco de Asís, y que los teólogos de la orden comienzan a formular doctrinalmente hasta alcanzar una máxima expresión en el pensamiento de Buenaventura.

2. El bien como raíz de los atributos divinos y predicado esencial de las creaturas

El bien como concepto trascendental fue abordado de manera novedosa, sobre todo considerando su carácter sistemático, en la *Summa* del Canciller Felipe. Su aporte es

⁴ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 4: Metafísica. Edad Antigua, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, 339-346.

relevante por la intención de volver hacia el “fundamento del pensamiento”, mediante una reducción conceptual a los *communissima*, ocupándose de agrupar por primera vez las cuatro nociones básicas, ente, unidad, verdad y bien, e investigar sus relaciones mutuas.

En su *Summa* es planteada la función ontológica del bien en el sentido de un *atributo común* a todas las entidades. En el prólogo, el bien es presentado como una de las nociones más comunes y, además, como noción atributiva “apropiada” para Dios. Se hace referencia por tanto a una relación entre lo común y lo propio, relación que Felipe analiza en la cuestión 5, bajo el título *De communitate huius intentionis bonum*. Frente a las objeciones acerca de las dificultades para pensar una noción que convenga al mismo tiempo a Dios y a las creaturas por igual, Felipe responde que la comunidad del bien no debe ser entendida en el sentido de una comunidad de género. Por un lado, reconoce que el bien pertenece en primer lugar a Dios en cuanto sí mismo y *causa sui* (*per se et propter se*), mientras que en segundo lugar se predica de las creaturas en el sentido en que son un efecto proveniente de la causa divina, presente en ellas como un primer principio eficiente, formal y final. Es decir que la predicación común del bien sólo es posible si es considerada según un orden de prioridad y de posteridad (*secundum prius et posterius*). Así, los términos *commune* y *proprium* se refieren –afirma Felipe–, al “modo de decir”.⁵ Se trata, como puede observarse, de una anticipación del concepto posterior de la analogía.

⁵ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 5 (ed. Wicki): “dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune

Esta dependencia causal del efecto creado respecto de su principio originante, lleva a Felipe a una reflexión tomando como base lo aportado desde la tradición por Boecio en su *De hebdomadibus*. En la cuestión 7, *De fluxu rerum a Primo*, es reformulada la afirmación boeciana: “todas las cosas son buenas por el hecho de que tienen ser”. Desde esta proposición, Boecio se pregunta: “¿por qué no son justas por el hecho de tener ser?”, esto es, ¿por qué lo bueno pertenece a los *communissima*, y no lo justo o lo sabio? La reflexión que suscita en Felipe da lugar a su propia respuesta: debe tenerse presente que existen tres propiedades concomitantes con el ser: la unidad, la verdad y la bondad. Jan Aertsen observa en esta afirmación de Felipe la presencia de la filosofía árabe, sobre todo de Avicena, *Metaphysica*, III, c. 3, en donde el término *concomitante* es otra expresión para la convertibilidad y comunidad de estas propiedades.⁶ La intención de Felipe es proponer una relación entre las tres propiedades del ente con los tres aspectos causales del primer principio divino: causa eficiente, formal y final, aspectos que en realidad conforman una unidad pero que pueden ser distinguidos conceptualmente, es decir, una distinción de razón, distinción que es recepcionada íntegramente en la *Summa halensis*. Con esto, queda establecida la trascendentalidad del bien en cuanto fundada en la causalidad creativa del primer principio.⁷ Y su carácter distintivo en el sentido de

potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere ‘comune’ et ‘proprium’ quantum ad modum dicendi”.

⁶ Cf. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, 48.

⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 7: “unde unaquaeque essentia habens has tres rationes causarum tres habet condiciones quae

compartir con el ser el aspecto más esencial de los entes, por lo cual es considerado raíz de los demás atributos.

De este modo, la noción de bondad no sólo constituye en el cuerpo de la *summa halensis* una unificación doctrinal que corona los esfuerzos teóricos de sus predecesores, sino que también y principalmente constituye la razón de las procesiones divinas y de la creación del mundo. Exige la pluralidad de las personas trinitarias porque en la procesión intrínseca eterna no puede ser puesto el ser si antes no hubiese sido, sin que esto implique un cambio de la bondad-voluntad divinas (*bonitas sive voluntatis*); y en la creación extrínseca temporal, existe el mismo riesgo pero a la inversa, ya que si es puesto el ser habiendo sido ya antes, queda sin efecto la bondad en el acto de crear, al no poder observarse un cambio en la voluntad causal divina.⁸ Por eso toda realidad proveniente del origen causal primero procede principalmente de la bondad divina, no de la potencia o sabiduría divinas, y por eso todos los demás atributos se consideran en relación con la bondad, incluso la justicia y la providencia.

La primacía de la bondad se verifica también en el tratamiento del concepto de ser, que por un lado es de

concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum”.

⁸ *Summa Halensis*, I, 64, ad. 4: “Ex parte divinae bonitatis est influentia bonitatis intrinseca in emanatione aeterna Filii a Patre et Spiritus Sancti a Patre et Filio, ad quam, si poneretur nun esse et prius non fuisse, sequeretur mutatio ex parte bonitas sive voluntatis divinae; et est influentia extrinseca ut in emanatione creaturarum a Creatore, quae sunt in diversitate substantiae, et ad hanc influentiam, si ponatur non fuisse et postea esse, non sequitur mutatio ex parte bonitatis”.

tradición neoplatónico-agustiniana en el descenso del ser increado hacia el creado, pero aristotélica en el ascenso desde el creado al increado. La bondad presente en los entes es por cierto una propiedad de su naturaleza y puede ser deducida a partir de un análisis de sus efectos, pero si se los considera bajo el concepto conductor del *summum bonum* como *bonum increatum* no sólo permite evitar una interpretación panteísta, sino además representa el eje conductor de la relación formal de participación entre bondad increada y bienes creados.⁹

El alcance de esta dedicación halesiana a los trascendentales radica en gran medida sobre la cuestión de los fundamentos cognitivos de cada una de las ciencias, filosofía y teología. Su noción de filosofía primera prepara el terreno metafísico para el traslado de la terna causal *bonitas, sapientia et potentia* al ámbito propio de la teología. El conocimiento de la *causa causarum* se despliega así a partir de estos conceptos fundamentales de la metafísica y ofrece una definición de los dos modos del conocimiento natural de Dios. Por un lado, la incognoscibilidad natural de Dios, lo inefable de su esencia, pero también, por otra parte, el conocimiento natural posible por posición o por privación, con lo cual se afirma una opción de conocimiento real a partir de los atributos divinos (trascendentales) en sentido positivo, y un acceso al menos en sentido privativo a la sustancia divina en su

⁹ *Summa Halensis*, I, 109, ad. 1: “Bonum non-summum semper dat intelligere bonum summum et ideo non potest intelligi, isto non cointellecto”.

inmensidad, mediante la negación misma de un acceso positivo.¹⁰

Este doble modo descripto (*per positionis et per privationis*) es aplicado al desarrollo conceptual de los tratados de la *Summa*. Los dos primeros consideran los atributos entitativos acentuando el elemento negativo o privativo, mientras que los siguientes están dedicados a los atributos operativos y se sirven de la perspectiva analógica o positiva.¹¹

Unidad, Verdad, Bien y Belleza son nombres de Dios, formalmente son aplicados a Él como primer Principio y fuente del ser de los entes, y luego sólo *per denominationem* son usados en referencia a las creaturas. Al ser estas últimas constitutivamente dominadas por la contraposición, es imposible pensar el ser de Dios participado; no hay ser común a Dios y a la creatura. Pero a pesar de todo, el mundo creado recibe en su condición natural de ser absolutamente diferente y finito, la bondad difusiva de Dios.¹² Al ser la

¹⁰ *Summa Halensis*, I, 9: “Dicendum quod est cognitio de Deo per modum positionis et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo quid non est; per modum positionis cognoscimus quid est. Divina ergo substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa”. I, 14: “Philosophia vero prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia. Dicendum ergo, quod cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est, non”.

¹¹ Cf. Söding, *El comentario*., 128.

¹² *Summa Halensis*, I, 105, ad 5; 109, ad 5: “Ens vel essentia non dicit comparisonem ad causam sicut bonum; inno cum loquimur de re secundum suam essentiam loquimur de ea absolute; sed bonum notat comparisonem ad causam, bonum enim dicitur qui a Bono et quia ad Bonum”.

bondad trascendental una automanifestación de la absoluta plenitud del ser divino, permite al espíritu finito comprender algo de la verdad última; pero solamente porque recibe primero una expresión de la misma ya en el conocimiento a posteriori, dado en lo sensible. Es en esta comunicación de sí que el bien se revela como belleza.

3. La noción de *bondad* como razón de la necesidad divina y prueba de su existencia

El libro primero de la *Summa* contiene cinco razones (*intentiones*) que pueden ser consideradas como un acceso conceptual a la realidad divina en cuanto principio necesario originante. Los términos trascendentales ocupan un lugar de peso en las sucesivas argumentaciones, desde el tratamiento del concepto de *ens* en la primera razón aducida, hasta la razón de eminencia en la quinta vía. La tercera razón, por ejemplo, está basada en la noción de verdad, siguiendo a Anselmo, y en el cuarto argumento destaca el concepto de *bondad*, en parte bajo la guía también de Anselmo y en parte siguiendo a Guillermo de Auxerre.¹³

¹³ *Summa Halensis, Membrum I, 4*: “Bonum enim de Deo dicitur, quia finis; bonum de creatura, quia ordinationem habet ad finem: sicut ens secundum prius dicitur de substantia, quae est per se ens, secundum posterius de accidente, quod est per substantiam; et ita indirecte [intelligitur de illo. Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen bonum commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso] et indirecte et per posterius de creatura; et ibi est accipere commune et proprium quantum ad modum dicendi”.

El bien trascendental coincide en la realidad con la unidad y la verdad del ente, pero difiere en cuanto a su concepto: mientras que el término ente (*entitas*) tiene un significado ya sea absoluto, porque se predica como *ens a se* y *ab aeterno* referido a Dios, ya sea contingente, como *ens ex tempore* referido a las creaturas, sus determinaciones trascendentales señalan un matiz conceptual diverso porque añaden una indivisión al ente. La unidad es simplemente la indivisión del ente; todo ente se divide de otros por el sólo hecho de existir, pero es indiviso en cuanto idéntico a sí mismo. La verdad añade la indivisión del ser (*esse*) a la indivisión del ente (*ens*), por lo que la verdad es entonces la indivisión entre el ser y aquello que es. El bien, en cambio, añade la indivisión de acuerdo con el bien-ser (*bene esse*); por tanto, el bien es la indivisión del acto respecto de su potencia, ya que el acto es la realización o perfección de la potencia de una cosa. En la relación de un ente con otro (*ad aliud*) se establece una razón de conveniencia u orden (*secundum convenientiam sive ordinem*), y en este sentido el bien es la determinación trascendental que regula intrínsecamente la naturaleza de todo ente en su ordenamiento con respecto a un fin. Para Böhner, es significativa la relación del bien con el ente ya que, al añadir al mismo una indivisión ontológica representa, junto con la unidad y la verdad, una determinación esencial del ser. Cuando una potencia natural alcanza su acto, le sigue como consecuencia una completud que es buena porque realiza una perfección del ente y lo vuelve por tanto capaz de ser deseado.¹⁴

¹⁴ *Summa Halensis*, I, 73, IV: “Secundum quod ens aliquod consideratum absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum,

Es sugerente en este sentido el lugar de la belleza, que no está relacionada tanto con la verdad como su esplendor, cuanto con el bien en el sentido del *bonum honestum*. En estas consideraciones puede comprenderse que Dios sea la más alta bondad, como realización o acto pleno, y a la vez como el mayor bien deseado o último fin.¹⁵ En los tratados

determinatur per unum. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per verum: verum enim est quo res habet discerni. Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinaretur per bonum: bonum enim est ex quo res habet ordinari [...] bonum vero dicit ens cum actu, id est cum completudo, sive utilitate et ordine: et ideo addit enti rationem appetibilis sive desiderabilis, nec est desiderabilis nisi in quantum complementum sive utile sive delectabile”. Cf. Ph. Böhner, “*The system of metaphysics of Alexander of Hales*”, en *Franciscan Studies*, New Series, Vol. 5, Nro. 4, 1945, 394-395. Böhner destaca el hecho de que una Suma de teología despliegue una ontología basada en los trascendentales, y que estas nociones se estudien luego de haber fundamentado una teología natural, es decir, a la inversa del proceder usual en los textos modernos. Söding a su vez resalta, por ejemplo, que la noción de *verum* no aluda tanto a un intelecto que percibe cuanto a la indivisión en el mismo ser, con lo cual llega casi a identificarse con la noción de *unum* (Söding, *El comentario...*, 131). También Buenaventura, uno de los discípulos más destacados de Alejandro, considera el motivo de la indivisión en su tratamiento atributivo de los trascendentales, argumentando que ser el primer principio el más perfecto, las propiedades más generales y nobles del ente se fundan en él en el grado más alto. Cf. *Breviloquium*, I, 6: “quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditionis entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo”.

¹⁵ *Summa Halensis*, I, 103: “Bonum secundum quid dicitur honestum, indem est pulchro, quamvis bonum, quod dicitur utile, non idem”. Alberto Magno, y luego Tomás de Aquino, comparten esta afirmación. Cf. J. Hirschberger, “*Omne ens est bona*”, en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesch.*, 53, 1940, 292: “Beide Denker setzen das Sein in

siguientes de la *Summa* puede verse el desarrollo de las correlaciones unidad, verdad y bien con las nociones en Dios de poder, sabiduría y voluntad, extendidas asimismo a la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final, respectivamente.

Esta triple determinación aplicada al ente se sustenta en una metafísica o teología natural y se traslada a la teología revelada para explicar la causación divina sobre la base de los atributos personales de la Trinidad. Si el ser de los entes es considerado en sí mismo de acuerdo a su naturaleza propia (el ente en tanto ente), queda determinado por las nociones y relaciones antedichas; si en cambio es considerado en relación a su causa divina, se aplican de modo similar (*simili modo*) las tres determinaciones conceptuales, ahora en un registro onto-teológico: la causa divina se despliega en un triple género causal, común a la Trinidad pero apropiada a cada una de las Personas: eficiente, formal o ejemplar y final. La causa eficiente es apropiada al Padre, y así la unidad en el ente muestra la unidad originaria; la causa ejemplar referida al Hijo señala en el efecto creado una semejanza e imagen con la forma de la cual participa, y la causa final en la Persona del Espíritu Santo indica la relación de finalidad presente en cada ente respecto a su orientación hacia un fin último.¹⁶ Es relevante

Beziehung zu einer Form und ihrer Erreichung; das ist eine Beziehung zum Denken und zum Streben. Dabei besagt dann der Soseinsgehalt der Form ein verum, die Erreichung der Form aber eine perfectio und insofern ein appetibile und ein bonum”.

¹⁶ *Summa Halensis*, I, 73, IV: “Item, secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur in determinatio. Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit

por eso el uso de los trascendentales como recurso onto-teológico que provee unidad especulativa para el desarrollo de los atributos divinos y con ello aporta asimismo una intelección del misterio trinitario.

En la medida en que se comprende el ideal de la metafísica franciscana como teológico desde sus comienzos, y que su punto de partida es el ser, puede reconocerse hasta qué punto este ideal es válido incluso en un sentido sistemático, y realiza la noción aristotélica de ciencia según la *demonstratio quia*. La centralidad de la noción del *bonum* muestra cómo la naturaleza divina es principio o fundamento de las procesiones intratrinitarias que distinguen constitutivamente a las personas divinas.¹⁷ Como bien absoluto, el sumo bien manifiesta en su propia naturaleza la necesaria difusión de sí (*diffusio sui*), tanto interior como exteriormente, y es explicado en el texto mediante el argumento metafísico de un camino deductivo descendente, comenzando por las procesiones intratrinitarias y culminado en la encarnación del Verbo divino. Es un argumento ya presente en el neoplatonismo y heredado a través del Pseudo-Dionisio, pero con la incorporación halesiana de la noción aristotélica de causa, que permite quedar a salvo del riesgo panteísta por medio

communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spitui Sancto [...] Unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis”.

¹⁷ Cf. Söding, *El comentario*..., 134 ss. Para un estudio más comprehensivo de la temática trinitaria, véase W. E. Gösmann, “Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis”, *MThZ* 6, 1965, 253-262. Y también J. Fuchs, *Die Proprietäten des seins bei Alexandeer von Hales* (Münster: 1930).

de la distinción entre ser creado y causa primera, manteniendo intacta la dependencia en el ser.

La bondad es presentada como razón o fundamento de la comunicación. La donación comunicativa tiene en su esencia al bien, y la perfección del mismo radica en el acto comunicativo, porque se dirige siempre de un sujeto a otro y por ello, en toda comunión hay necesariamente pluralidad de personas. El modelo de la estructura comunicativa se manifiesta en dos vías: por la naturaleza y por la voluntad. El primero es de por sí pleno y perfecto en su acto. Es la razón de la distinción intratrinitaria entre Padre e Hijo. El segundo, al ser voluntario, lleva implícito el carácter caritativo, y permite distinguir en la espiración, al Espíritu del Padre y del Hijo.¹⁸

La significativa urdimbre conceptual que estructura temas filosóficos y teológicos en la perspectiva halesiana del mundo y de Dios, representan un momento doctrinal sin dudas importante para lo que será la síntesis tomasiana respecto del lugar propio de los conceptos trascendentales, tanto en su aplicación metafísica cuanto teológica. En este último sentido, es relevante la consideración del bien en su connotación causal divina tal como se ha expuesto, porque aporta una clave de lectura para la mejor comprensión de la postura tomasiana respecto del bien divino, al ser comprendido como causa extrínseca de la bondad de las cosas, pero incluyendo la distinción que redescubre la bondad intrínseca propia de la forma, presente en el acto de ser de cada entidad individual.

¹⁸ *Summa Halensis*, I, 317.

4. El original aporte de Santo Tomás a la recepción halesiana de la doctrina

Tomás de Aquino menciona en *De veritate*, q. 21 a ciertos (*quidam*) autores que considera sus maestros de doctrina, especialmente Alejandro de Hales y Alberto Magno, y también colegas como Buenaventura.¹⁹ Sigue a Alejandro en su consideración acerca del bien impreso en el alma humana por naturaleza, produciendo en ella el movimiento de atracción como principio y como fin; atrae a la voluntad para que ésta realice sus actos.²⁰ Sobre la base de esta tesis, Tomás reinterpreta la propuesta aristotélica del bien comprendido como aquello apetecido por la totalidad de los entes, y que en su sentido absoluto es presentado como el sumo bien.²¹ Afirma que el bien no es causa del mal y también que una propiedad esencial suya es ser difusivo por naturaleza propia. Asimismo, y por mediación del *Liber de Causis*, sostiene que la bondad pura no recibe

¹⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 1, ad 4; q. 21, a. 6, ad 7 y ad 9.

²⁰ *Summa Halensis*, I, 169 b. La vinculación del trascendental bien con la voluntad es central en la teoría de los conceptos trascendentales, porque señala al ser humano como el ente que de modo especial realiza el bien, objeto de una facultad propia. Esto permite a su vez reconocer el *locus* óptico de la aparición del bien moral y por tanto construir, como hace el aquinate, una relación entre trascendentalidad y moralidad, fundamentando ésta última en aquella. Cf. G. Cresta, “La reducción trascendental como fundamento de la moral en *Summa Theologiae* I-II, q. 94”, *Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista* (México: Universidad Panamericana, 2020), 99-111.

²¹ *Summa Halensis*, IV, 420 b - 421 a.

adición alguna aunque se encuentre individuada y dividida en diferentes sujetos.²²

El conjunto de estos elementos que caracterizan al bien, comporta una línea metafísica que remite directamente a la Idea del Bien en Platón, y que va sumando diversas lecturas desde el neoplatonismo hasta Alejandro de Hales, pasando por la vía de la interioridad agustiniana y la trascendencia del bien expuesta por Boecio en el *De hebdomadibus*. En este contexto, la cuestión 24 del *De veritate* desarrolla la postura de Tomás respecto de la trascendencia del bien, a partir de aquella noción platónica que, de manera diferente a otras Ideas como la de “hombre”, se extiende a todas las cosas y a todas las restantes Ideas. Esta extensión universal de la Idea implicaría de suyo que el Bien es el principio universal de todos los entes, es decir, Dios. De ello se sigue que todas las cosas son buenas por la participación en la bondad divina.²³ El bien es trascendental: todo ente, en cuanto ente, es bueno.

²² *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 9: “ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius non recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, contrahit bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, qua est bonitas pura, ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae”.

²³ *De veritate*, q. 21, a. 4: “Nam etiam ipsa idea boni est quoddam

La relación añadida al ente por medio del trascendental, cualquiera de ellos, no es una relación real: en el caso de la bondad, el ente no está ordenado a la voluntad, así como tampoco está ordenado realmente al entendimiento cuando se trata del trascendental verdad. Son *disposiciones del ente*, como queda aclarado al comienzo en la primera cuestión del *De veritate*, en el sentido de aquello que se encuentra en todo ente, aunque no es expresado por el término de ente.²⁴ E. Forment reflexiona acerca de cómo Tomás finaliza la deducción de los trascendentales con una referencia a esta conveniencia de un ente respecto de otro, y de cómo la misma se da de manera óptima en el alma humana por el hecho de estar ésta ordenada naturalmente a convenir con todo ente, según la definición aristotélica en *De anima*, III, 8, 1 (1094 a3). El ser humano sería el único en el reino animal que por sus facultades se encuentra

particulare bonum, et ideo oportebat dicere quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc positionem, quod omnia denominentur bona ipse bonitate prima que Deus est”. Cf. J.A. Aertsen, *La filosofía medieval*..., 390-393.

²⁴ *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 4: “verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente quod tamen nomine estis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corruptens vel diminuens vel in partem contrahens”. En el caso del bien, es es una disposición perfectiva que relaciona al ente con una finalidad propia de esa disposición. *Ibid.*, q. 21, a. 1, resp.: “Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius quod pertinet ad habitudinem finis”.

abierto a la totalidad de lo real, y por ello su alma es la adecuada para cumplir con el requisito de la conveniencia en la relación de un ente respecto de otro.²⁵ En esto se caracterizan los conceptos trascendentales *relativos*, a diferencia de los dos primeros *res* y *aliquid*: los relativos implican de por sí un término que da cuenta de la conveniencia o adecuación entre uno y otro ente. Como las facultades del alma humana van más allá de sus propios confines naturales, le permiten así superar cualquier límite en el pensar y en el obrar. Por eso Tomás añadirá, luego de la cita del *De anima*, que por haber dos potencias en el alma, la cognoscitiva y la apetitiva, la conveniencia del ente respecto del apetito se expresa con el concepto de “bueno”. Bueno es por tanto el ente respecto de la voluntad, o el ente que, por ser perfecto, es perfectivo de la voluntad y del sujeto de la misma.²⁶ El trascendental es perfectivo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en su realidad. Como todo ente es perfectivo y conservativo del otro según su ser, tiene entonces una razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él.

Tomás refiere el mejor modo de definir el bien, que está en la *Ética* al afirmar Aristóteles allí que el bien es aquello a lo que todas las cosas apetecen, pero también está en su

²⁵ E. Forment, “La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales”, *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. I, 1996, 118.

²⁶ *De veritate*, q. 1, a. 1, in c.: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Covenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt”.

reflexión la concepción del bien como es transmitido por la tradición neoplatónica: el bien como difusivo de sí mismo. Esta metafísica platónica del bien no es de importancia menor en el pensamiento de Tomás, sino al contrario: en la medida en que todas las cosas apetecen su perfección, el bien es definido como perfectivo porque en virtud de su comunicabilidad es perfectivo de todo aquello que participa.

En este sentido es importante tener presente que la inmanencia del bien no debe negarse porque interese salvaguardar la trascendencia del bien. Este aspecto formal está presente en la reflexión de Alejandro y nuevamente puede verse también en Santo Tomás: “No obstante, cada cosa es llamada *buena* debido a una semejanza de la bondad divina inherente en ella, que es la bondad que formalmente la denomina. Y así hay una bondad de todas las cosas, y muchas bondades”.²⁷

Sin embargo, el desarrollo de su posición doctrinal en este texto contiene una crítica a Platón y supone por tanto una variante respecto de la trascendencia del sumo bien y de la participación de los entes en su relación con el bien divino. Para Platón, el bien se dice de manera unívoca, al igual que todas las Ideas, y en este sentido, los entes sensibles son buenos por causa de una participación en una única Idea de Bien, que trasciende a la realidad contingente del ámbito sensible. A partir de la concepción aristotélica del bien presente en la *Ética* (I, 6), Tomás sostiene que los

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 6, a. 4: “nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis aibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates”.

entes no son propiamente lo que son por medio de un ejemplar separado de ellos, sino por una forma intrínseca. Esta tesis permite reflexionar sobre la Idea del Bien y afirmar en consecuencia que dicha Idea no se dice de manera unívoca, ya que el bien se encuentra en diferentes categorías, y hay una diferencia entre la categoría de sustancia y la de accidente.²⁸

La crítica no está dirigida a la concepción de una trascendencia de la Idea en cuanto causa ejemplar de los entes participados, sino a la concepción de una comunidad de univocidad propia de la Forma separada. La nueva perspectiva incluye por cierto una Forma que es causa de los entes, pero implica un nuevo elemento que es añadido por Tomás para completar su propia lectura de las posiciones platónica y aristotélica: el principio por el que hay una semejanza entre la causa y el efecto, principio central en la teoría de la predicación analógica expuesta por Tomás. Así, al sostenerse que la primera bondad es causa eficiente de todas las cosas buenas, se reconoce la presencia de una semejanza de la causa impresa en los efectos. Es en esta semejanza que Tomás encuentra la denominación intrínseca del bien de cada ente, aquello por lo cual cada cosa es llamada buena. Acepta a Platón en la propuesta de una causa trascendente, pero bajo la incorporación aristotélica de una forma interior a cada individualidad

²⁸ *De veritate*, q. 21, a. 4: “sec haec opinio a Philosopho improbatum multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus et non sunt ab eis separatae [...]; tum etiam, suppositis ideis, quid specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non in voce dicitur de bonis, et in talibus non assignabantur una idea secundum Platonem -per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethicorum”.

(*dicetur bonum sicut forma inhaerente*), que se encuentra impresa en ella, así como lo concebía Alejandro de Hales bajo la incorporación de Agustín y Avicena, para salvaguardar de ese modo la multiplicidad sensible del riesgo propio de la univocidad, y sin por ello menoscabar la trascendencia de la Forma causal.²⁹ Es sin duda relevante este hecho: en el pensamiento platónico el bien no aparece como oposición al ser, aun cuando lo trasciende, sino como “lo más luminoso del ser” (*República*, VII, 518 d). Esta posición abre la posibilidad de un pensamiento trascendental, esto es, basado en los conceptos trascendentales, en el que ser y bien son mutuamente convertibles y conforman una instancia de fundamentación metafísica para pensar la realidad en su conjunto, es decir, una perspectiva que comprende al bien como coextensivo con el ente. Se trata por tanto de la recepción de una causa extrínseca, que es trascendente respecto de la creatura y en este sentido fuente primera de su bondad, pero a la vez entendida como causalidad universal que no excluye la razón de bondad propia de cada ente individual en cuanto considera su forma intrínseca (*qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente*).

Esta comprensión del concepto de bien es abordada más ampliamente por Tomás en su comentario a la *Ética* aristotélica. Considera uno de los argumentos de peso en la crítica aristotélica a la Idea de Bien como forma unívoca, que tiene su raíz en su teoría de la división del ente en

²⁹ *De veritate*, q. 21, a. 4: “unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sit unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis create”.

categorías. Si bien está presente el reconocimiento que hace Aristóteles en *Metafísica* XII de un Bien separado, el elemento central que interesa a Tomás es precisamente esa diversidad categorial del bien, para proponer a su vez un nuevo aspecto a la primera diferenciación: la Idea o Forma es la *ratio* y la esencia de aquello que participa en ella, pero al no haber una predicación unívoca de las categorías, es correcto por consiguiente hablar del bien en tantos sentidos como se habla del ente. Y si el bien se encuentra presente en todas las categorías surgen dos conclusiones posibles: en primer lugar, la constatación de que no hay un bien que sea la Idea común o *ratio* de todas las cosas buenas; y en segundo lugar, si el bien se encuentra en todas las categorías las atraviesa por tanto a todas ellas y es convertible con el ente. Esta es la novedad que introduce Tomás. En un sentido trascendental, el bien no es trascendente (separado) como en su sentido causal, pero sí forma parte de los conceptos comunes (*communia*).³⁰

En definitiva, dice Tomás en la *Summa theologiae*, el carácter trascendental del bien se muestra claramente en que la bondad propia de cada ente radica en ser completo según su especie, es decir, que aquello que lo bueno añade al ente es la perfección “en cierto modo”, como afirma teniendo en cuenta la razón de lo perfecto en tanto

³⁰ *In Ethic.*, I, lect. 6: “circa primum considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo dependerent omnia bona [...] bonum autem, sicut et ens cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento [...] ergo non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea vel ratio communis omnium bonorum; alioquin oporteret quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo”.

naturalmente apetecible y por lo mismo siempre en relación a un fin que es un bien.³¹ En la consideración de la verdad, por ejemplo, dirá que el bien del intelecto es el conocimiento de la verdad, en el sentido de aquella evidencia reservada al sabio, es decir, a quien ha ejercitado su razón adquiriendo hábitos intelectuales. Por eso bien y verdad son mutuamente convertibles y ambos comunes a todo ente.³²

Cobra relevancia, por tanto, el hecho de ser propuesta una sistematización de los conceptos comunes a todo ente, cuya deducción se relaciona con la sistematización de los primeros principios, interés que ya estaba presente en la propuesta de Alejandro de Hales y que en el pensamiento de Tomás es reformulada desde esta perspectiva de la *ratio* común a una diversidad de singulares. El concepto de ente es el primero de todos los conceptos por ser lo primero que capta el entendimiento. No se diversifica luego como lo hace un género en otros subgéneros, sino a la manera en que un concepto análogo se diversifica en sus analogados. No posee tampoco una unidad formal respecto de los analogados, sino una unidad de orden proporcional, porque en él está contenida toda la diversidad en su actualidad. Por ello se trata de una noción que, junto con sus determinaciones comunes, se extiende a todos los entes en

³¹ *STh.*, I, q. 5, a. 3, resp.: “Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi bonum esse”.

³² *De verit.*, q. 18: “Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perfixitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur”. Cf. C. González-Ayesta, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, (Pamplona: Eunsa, 2006) 223 ss.

un sentido a la vez general y diferencial respecto de cada uno en su propia singularidad.³³

5. Conclusión

En la *Summa Halensis* la doctrina de los trascendentales está integrada en una síntesis teológica y aporta al texto una fundamentación metafísica para la comprensión de los atributos divinos. Su función estructurante se percibe en una concepción de la filosofía primera comprendida y desarrollada como onto-teología, en donde los trascendentales juegan un rol fundamental a partir del cual son asequibles los diversos accesos conceptuales a la divinidad.

Alejandro aporta a la conformación de la doctrina una forma novedosa en cuanto a la consideración de la figura del bien. Su intención de volver la investigación hacia el “fundamento del pensamiento” promueve y allana el camino para centrarse en las relaciones mutuas entre los conceptos trascendentales. Este retorno a la fuente del pensamiento se expresa asimismo en su particular concepción ontológica del bien, comprendido no sólo como noción atributiva *apropiada* a Dios, sino también como un atributo común a todos los entes contingentes. Los

³³ *De veritate*, q. 1, a. 1, in c: “Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illum autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”.

trascendentales son propiamente nombres de Dios: Unidad, Verdad, Bien y Belleza son aplicados formalmente a Él; y luego sólo *per denominationem* son utilizados en referencia a las creaturas, que se encuentran constitutivamente dominadas por la contraposición, y por tanto imposibilitadas de compartir el ser de Dios. Si bien no es posible hablar de un ser común a Dios y a la creatura, sí puede afirmarse que el mundo creado, en su realidad natural diferente y finita, recibe la bondad difusiva de Dios. Y en cuanto la bondad trascendental es automanifestación de la absoluta plenitud del ser divino, permite al espíritu finito la comprensión de la verdad absoluta, a condición de recibir primero una expresión de la misma en el contacto *a posteriori* dado en lo sensible. En esta comunicación de sí el bien se revela como belleza.

En la propuesta halesiana, por tanto, los trascendentales extienden su alcance hasta el ámbito de los fundamentos cognitivos de cada una de las ciencias en el siglo XIII, filosofía y teología, con una noción de filosofía primera que prepara el terreno metafísico para el traslado de la terna causal *bonitas, sapientia et potentia* al ámbito propio de la teología. En sus correspondencias, la triple determinación causal aplicada al ente se sustenta en una teología natural o metafísica para trasladarse a la teología revelada y proveer así unidad especulativa a la causación divina fundamentada en los atributos trinitarios personales.

La pluralidad de Personas es a su vez fundamento para una concepción del bien como esencia de la donación comunicativa, manifestándose a través de dos vías: por la naturaleza, de manera plena y perfecta en su acto (Padre-Hijo), y por la voluntad, implicando el carácter caritativo (Padre-Hijo-Espíritu). En la metafísica franciscana la centralidad de la noción del *bonum* es una clave indicativa

respecto de la naturaleza divina comprendida como fundamento de las procesiones personales intratrinitarias.

En cuanto a las proyecciones inmediatas en el pensamiento posterior, Tomás de Aquino asimila estas reflexiones en el contexto de su formación doctrinal, y aborda el tema del trascendental bien en una recepción del mismo como causa extrínseca. En su propuesta especulativa muestra una aproximación conceptual propia: es un trascendental respecto de la creatura y fuente de su bondad, pero a la vez es explicitado como causalidad universal que no excluye la propia bondad de cada ente individual en cuanto considera su forma intrínseca (*forma inhaerente*). El bien es en este sentido un trascendental porque, al convertirse con el ser y con la verdad, comporta una perfección esencial de los entes en su totalidad. Su extensión ontológica supera al universal, restringido sólo a un género de entes. Es la reducción a aquello presente en la realidad en su conjunto, aunque de manera esencial, para luego manifestarse de manera comprensiva en el ente en cuanto inteligible. A su vez, el universal puede ser definido, pero no el ente mismo, ya que su carácter trascendental le resulta propio porque es pensado a partir del *esse*. Al participar del ser como principio que unifica la realidad en su conjunto, el ente ofrece algo de positivo, pero también de privativo, explicado en el desarrollo de la deducción trascendental. La doctrina de los transcendentales adquiere así una gran relevancia en esta fundamentación del pensamiento tanto en Alejandro de Hales cuanto en Tomás de Aquino, a través de dos propuestas metafísicas que afirman el dinamismo teleológico de la realidad en su graduación jerárquica de entes, aportando a la historia de las ideas una doctrina de importante peso filosófico-

teológico a partir de esta exploración del ser y sus propiedades trascendentales.

FRANCESCO LUIGI GALLO

Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos"

Cosenza - Italia

gfrancescoluigi@gmail.com

Antropologia in vilico

Le prospettive di Tommaso d'Aquino e John R. Searle sulla libertà e sulla natura umana

Recibido: 2 de octubre de 2022 Aceptado: 21 de marzo de 2023

Abstract: La costruzione del discorso antropologico sembra andare incontro a situazioni palesemente dilemmatiche allorquando tenti di tenere insieme, nel medesimo quadro teorico che va costruendo, tesi – almeno apparentemente – inconciliabili. Questo ‘destino’ dell’antropologia filosofica sembra rendere impossibile la costruzione di una teoria sull’essere umano che tenga in considerazione, in modo integrato e coerente, tutti gli aspetti che effettivamente, dal punto di vista ontologico, sembrano convivere nell’uomo. Sulla base di questa considerazione epistemologica, nel presente studio saranno analizzate due teorie tanto diverse quanto simili nel destino che le contraddistingue (quello, cioè, dell’*aporeticità terminale* e della *stasi dilemmatica*). La teoria della libertà di Searle e la teoria dell’unitarietà dell’essere umano di Tommaso d’Aquino. Entrambe le teorie, pertanto, pur nella loro irriducibile diversità testimoniano questa peculiare caratteristica dell’antropologia filosofica che sembra davvero condannata o alla formulazione di coerenti quadri teorici riduzionisti oppure di complesse teorie contraddittorie e aporetiche.

Parole chiave: anima, corpo, complessità, uomo, antropologia filosofica

Anthropology *in vilico*. The Perspectives of Thomas Aquinas and John R. Searle on Freedom and Human Nature

Abstract: The construction of anthropological discourse seems

to encounter blatantly dilemmatic situations when attempting to hold together, within the same theoretical framework being constructed, theses - at least seemingly - irreconcilable. This 'destiny' of philosophical anthropology appears to render impossible the construction of a theory of the human being that takes into consideration, in an integrated and coherent manner, all the aspects that actually, from an ontological point of view, seem to coexist in humans. Based on this epistemological consideration, this study will analyze two theories as different as they are similar in the destiny that distinguishes them (that is, terminal aporeticism and dilemmatic stasis). John Searle's theory of freedom and Thomas Aquinas's theory of the unity of the human being. Both theories, therefore, despite their irreducible diversity, bear witness to this peculiar characteristic of philosophical anthropology that seems truly condemned either to the formulation of coherent reductionist theoretical frameworks or to complex contradictory and aporetic theories..

Keyword: soul, body, complexity, man, philosophical anthropology

Introduzione

In questo contributo mi concentrerò sulla difficoltà che l'antropologia filosofica incontra quando si fissa lo scopo di ricomprendere, nell'unicità del quadro teorico che intende costruire, la multiformità prismatica della natura umana. Si tratta probabilmente della difficoltà più difficile da affrontare per chi si occupa filosoficamente dell'uomo e se è vero che ogni teoria scientifico-filosofica, in quanto tentativo di sintesi di elementi diversi, in qualche modo affronta simili difficoltà, per quanto concerne l'antropologia filosofica è vero anche che tale problematicità assume una rilevanza particolarmente accentuata. Tuttavia vorrei anche precisare che nelle pagine che seguiranno non mi occuperò di questa tematica in modo, per così dire, generale ma tenterò di entrare nel

merito di due concezioni dell'uomo proposte da due pensatori, Tommaso d'Aquino e J. R. Searle, tanto distanti sia come orientamento filosofico sia, più semplicemente, come epoca storica di appartenenza al punto da far giustamente ritenere al lettore, almeno in prima battuta, tale confronto arbitrario e forse anche irrealizzabile. Io ritengo però che alcune difficoltà dell'antropologia filosofica siano collocabili su di un piano metastorico presentandosi come problematiche *eternae* della filosofia. Con ciò intendo dire che esse concernono la materia indagata – l'uomo – così in profondità da ripresentarsi ad ogni indagine antropologica a prescindere dalla sua determinazione storica. Sotto questo profilo, che evidentemente è teoretico, le distanze storiche si annullano e in un certo senso si legittima la possibilità, pur nel pieno rispetto delle differenze tra i singoli pensatori (a volte anche assai radicali), di poter istituire confronti di questo tipo. Mi auguro, però, che il lettore non intenda tale confronto come un tentativo di mostrare la superiorità di Tommaso su Searle, o viceversa. L'obiettivo che mi propongo di raggiungere – che invece intende essere *imparziale* – è quello di far risultare l'estrema difficoltà di voler tenere insieme, come dicevo più sopra, nello stesso quadro teorico aspetti della natura umana apparentemente contraddittori. Entrambi i filosofi, infatti, pur partendo dalla medesima impostazione filosofica (che presenterò sinteticamente nel primo paragrafo), hanno poi tentato la costruzione di teorie antropologiche non riduzioniste e anzi rispettose della complessa pluridimensionalità della natura umana. Questo è senz'altro un tentativo meritevole di apprezzamento alla luce delle parzialità e unilateralità incontro alle quali vanno molte teorie antropologiche. Tentativi come quelli di Tommaso d'Aquino e J. Searle, proprio perché motivati dal desiderio (intellettualmente onesto) di non sacrificare nessun aspetto della natura

umana, incorrono però in difficoltà assai complicate che emergono soprattutto nel tentativo di sintesi di fattori contraddittori. Io mi concentrerò *su due momenti* ben precisi delle rispettive antropologie: il tentativo tomista di intendere l'anima come *forma corporis* e *forma substantialis*¹ e il tentativo di Searle di considerare il problema della libertà umana come problema neurobiologico². Questi sono, com'è noto, due aspetti delle rispettive concezioni antropologiche particolarmente importanti (per non dire centrali) tanto diversi nei contenuti quanto simili nell'intento di fondo: tenere insieme teoricamente concetti apparentemente contraddittori. Ciò che quindi è rilevante ai fini di questo studio non è tanto l'approfondimento delle rispettive strategie filosofiche né, tantomeno, la ricostruzione delle relative argomentazioni. Ciò che invece ritengo sia importante mettere in evidenza è

¹ Si tratta invero della tesi centrale dell'antropologia di Tommaso d'Aquino che si costituisce come un tentativo di sintesi tra immanenza e trascendenza. Le due idee alle quali l'Aquinate, infatti, non rinuncia sono la profonda unitarietà psicofisica dell'uomo e la trascendenza dell'intelletto sul corpo. La posizione che assume Tommaso, infatti, è per così dire mediana: essa si pone lontana da un lato dall'estremismo materialistico di Empedocle e Galeno, secondo i quali l'anima umana non è altro che l'armonia del composto corporeo e dall'altro dall'estremismo spiritualistico proprio della concezione platonica. La pretesa dell'Aquinate è quella di dimostrare come la tesi aristotelica dell'unione sinologica psicofisica e la tesi platonica della trascendenza dell'anima intellettuale possano in qualche modo convivere all'interno dello stesso quadro teorico. Cfr. la q. 1 (*Utrum anima humana possit essa forma et hoc aliquid*) delle *Quaestiones disputatae de anima*.

² «Pongo ora la questione principale: come possiamo trattare il problema del libero arbitrio in quanto problema neurobiologico?», J. R. Searle, *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico* (Milano: Mondadori, 2005), 32.

l'impossibilità di unificare concettualmente, in un modo che sia esente da incoerenze e contraddizioni, dimensioni, elementi e caratteristiche che si vorrebbero far convivere insieme nel medesimo quadro teorico. Così impostata, la questione non è tanto quella di ricostruire la teoria tomista della sostanzialità dell'anima piuttosto che la teoria di Searle sulla libertà umana, ma scoprire, mediante i *loro tentativi* filosofici, come l'anima umana possa essere ad un tempo forma sostanziale e forma sussistente e, per quanto concerne Searle, come la libertà possa esistere anche come fenomeno biologico. Lo scopo di questo articolo è dunque filosofico, non storico-ricostruttivo.

§ 1. I precari equilibri dell'antropologia filosofica

Pare che tutte le teorie antropologiche riescano a spiegare bene l'uomo soltanto quando si sceglie di non riconsiderare nel quadro teorico alcuni fattori o certe caratteristiche dell'umana natura difficilmente armonizzabili con il resto degli elementi teorici ritenuti fondamentali per la teoria che s'intende proporre. Sembra quasi inevitabile il fatto che ogni teoria filosofica sull'essere umano, per trovare una sua coerenza interna, *debba sacrificare* alcuni aspetti più o meno centrali della natura umana per evitare il rischio, assai concreto, di produrre soltanto un'accozzaglia disordinata e contraddittoria di affermazioni sull'uomo³. In effetti, dal

³ «Sottolineare l'unità e la composizione di ogni uomo-o-donna è indispensabile, anche a motivo del facile dilagare di concezioni dell'uomo nelle quali questa sua fondamentale caratteristica viene

punto di vista ontologico l'uomo si colloca ad un incrocio tra diverse realtà che generalmente non convivono nel medesimo ente. Essa ci suggerisce che l'essenza umana - la nostra essenza - è in fondo una sintesi universale che richiede uno sforzo filosofico imponente per poter essere racchiusa in un'unica teoria antropologica.

In effetti, soltanto per fare qualche esempio assai pregnante, la *libertà* del nostro volere convive con il *determinismo* della nostra corporeità, l'astrattezza del nostro *intendere* si unisce con la concretezza del nostro *sentire*, la forza pulsionale dei nostri *istinti* s'incrocia con la nobiltà dei nostri desideri e *sentimenti*. L'*umanità* della nostra essenza, inoltre, non sembra affatto una determinazione specifica della più generale evoluzione animale ma, al contrario, umanità e animalità appaiono come due dimensioni opposte tanto da mettere in crisi la tesi (per alcuni ormai indiscutibile) dell'appartenenza dell'uomo al regno animale. Eppure, quando si tratta di concettualizzare e teorizzare tali convivenze sorgono problemi assai complicati. È come se la teoria non riuscisse a stare al passo con la realtà dell'uomo. Da qui le ricadute, anche involontarie, o nel dualismo o nel materialismo. Difatti è stato giustamente scritto che «dall'atomismo di Democrito all'odierno eliminativismo» il dualismo e il materialismo rappresentano «i due poli estremi del campo di forze entro cui vengono a collocarsi, da duemilacinquecento anni, tutte le soluzioni date al problema mente corpo»⁴. Vi sono certamente concezioni

travisata, o perfino soppressa [grassetto mio]», F. Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica* (Milano: Jaca Book, 1994), 212.

⁴ S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica della filosofia della mente* (Roma-Bari: Laterza, 2011), XVI.

antropologiche per così dire mediane, vale a dire concezioni che tentano in qualche modo di sfumare la radicalità delle due visioni opposte del materialismo e del dualismo. Tali concezioni (l'epifenomenismo, il funzionalismo, il dualismo ontologico interazionistico, il parallelismo, il comportamentismo per citare le più note) sono però, a mio modo di vedere, sempre riconducibili ad uno dei due poli estremi all'interno dei quali, come giustamente ha osservato lo studioso, la ricerca antropologica si è mossa e, sostanzialmente, continua a muoversi.

Una sola occhiata al nostro tempo è sufficiente a farci osservare come lo «*Zeitgeist* della scienza della mente»⁵, per usare l'emblematica espressione di M. Di Francesco, sia proprio il naturalismo⁶ che altro non è che «il tentativo di comprendere la realtà morale, il comportamento pratico e i giudizi di valore morale» e in definitiva tutto ciò che ci rende peculiarmente uomini, attraverso una descrizione basata su «concetti, dati, acquisizioni desunti dalle scienze naturali» con l'utilizzo di specifiche metodologie⁷. Non si

⁵ M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma, 205.

⁶ Sul naturalismo si veda A. M. Nunziante, "Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico", *Etica & Politica*, XVI, 2014, 2, 18-46.

⁷ Quali le tecniche elettroencefalografiche (EEG), la tecnica dei potenziali evento-relati (ERP), la risonanza magnetica per immagini (RMI) e funzionale (fMRI), il *multifaceted electroencephalographic response analysis* (MERA), la tomografia ad emissioni di positroni (PET), la magnetoencefalografia (MEG), il *brain fingerprint*, il *brain computer interface*, Comitato Nazionale per la Bioetica, *Neuroscienze ed esperimenti sull'uomo: osservazioni bioetiche*, 17 dicembre 2010, Appendice-Neurotecnologie, p. 12, consultato il giorno 20 gennaio 2022 al seguente indirizzo online:

possono certo ignorare i preziosissimi benefici medici derivanti dall'utilizzo di queste metodologie, indispensabili per la prevenzione e la cura di una vasta serie di disturbi e malattie organiche. Tuttavia, sotto il profilo della ricerca antropologica l'utilizzo di simili metodologie invalida la possibilità di una comprensione totale della natura umana nella misura in cui esse sono pensate per isolare dal tutto un singolo aspetto sulla base di precisi e ben determinati parametri che solitamente sono il flusso sanguigno, l'attività metabolica e l'attivazione neuronale. Eppure, le scienze della mente «se isolate da una prospettiva globale sull'uomo», osserva F. Rivetti Barbò non possono che risultare insufficienti⁸. Secondo la filosofa, infatti, o tali scienze si richiamano ad altri saperi che ci dicono che cos'è l'uomo in quanto tale, oppure riducono l'uomo a ciò che è di loro competenza «privandolo di ciò che gli è dovuto proprio in quanto tale»⁹. D'altra parte, già Husserl ci aveva messo in guardia osservando che «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»¹⁰. La grande sfida dell'antropologia filosofica consiste, dunque, nel riuscire a cogliere l'umana natura nella sua complessa costituzione multidimensionale e multifattoriale e riuscire a tradurre in teoria la ricchezza delle sue manifestazioni. La sfida, in altri termini, è quella di *comprendere* l'uomo, per usare la terminologia di K. Jaspers, senza limitarsi ad una sua

https://bioetica.governo.it/media/1834/p96_2010_neuroscienze-ed-esperimenti-su-uomo_it.pdf

⁸ Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica*, 20.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Milano: Il Saggiatore, 2008, § 2), 35.

*spiegazione*¹¹. Le scienze positive – è ancora Husserl a scriverlo – sono impossibilitate a cogliere «quel “fiume” eracliteo meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile»¹² dell’interiorità umana poiché a partire dalla scissione tra soggetto e oggetto, che è il grande presupposto epistemologico delle scienze positive, l’oggetto (l’uomo in questo caso) «appare nei limiti che il soggetto, con le sue ipotesi anticipanti, ha preventivamente determinato»¹³. La rilevazione del flusso sanguigno, l’attività metabolica delle cellule nervose e l’attivazione neuronale ai quali ho accennato più sopra¹⁴ sono proprio le precondizioni che determinano anticipatamente la manifestazione del soggetto umano all’interno del quadro teorico. Una manifestazione evidentemente impoverita¹⁵ e deprivata di

¹¹ K. Jaspers, *Psicopatologia generale* (Roma: Il Pensiero Scientifico, 2000). *Spiegare*, ha scritto il noto psicopatologo, vuol dire soltanto limitarsi a studiare le relazioni di causalità, mentre con il concetto di comprensione (*verstehen*) intende la cattura dell’essere umano a partire dalla sua prospettiva soggettiva, vale a dire *dal di dentro*, nella quale all’oggettività dell’ente si unisce inestricabilmente la soggettività dell’Io in una mescolanza di fattori biologici e fenomenologici che insieme concorrono alla creazione dell’inoggettivabile esperienza umana in prima persona. *Ivi*, 327.

¹² Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, § 44, 183.

¹³ U. Galimberti, *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica* (Milano: Feltrinelli, 2008) 309.

¹⁴ P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo* (Bologna: Il Mulino, 2009) 28-35.

¹⁵ Sul punto si veda il paragrafo intitolato «Persone o neuroni? Il naturalismo contemporaneo e la neuroetica» in M. Di Francesco, “Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali”, *Etica & Politica*, IX, 2007, 127-131.

tutti gli aspetti soggettivi (fenomenologici)¹⁶ che non di rado vengono poi delegati a scienze meno dure, come la filosofia e la teologia. In questa sede non intendo affatto prendere in considerazione il complesso problema della sintesi tra studi neuroscientifici e aspetti fenomenologici, sebbene io condivida pienamente i programmi di ricerca che prevedono per il futuro una sintesi sempre più stretta tra queste due prospettive¹⁷. Qui intendo soltanto limitarmi a mettere in evidenza il destino apparentemente ineluttabile della ricerca antropologico-filosofica che sembra costretta sempre ad un'eterna insoddisfazione delle sintesi sull'essere umano che via via propone. Sintesi che, a ben vedere, che non riescono mai alla fine a produrre un quadro teorico in grado di tenere insieme tutti gli elementi che, come scrivevo più sopra, l'esperienza umana invece ci testimonia come appunto presenti nella natura dell'uomo¹⁸.

¹⁶ «È chiaro, e a questo fatto abbiamo già accennato, che la natura delle scienze esatte non è la natura realmente esperita, la natura del mondo-della-vita. Essa è il prodotto di un'idealizzazione, di un'idea sustraita alla natura realmente intuitiva. Il metodo dell'idealizzazione (in quanto metodo scientifico che riguarda soltanto i corpi) è il fondamento del metodo scientifico naturale mirante a escogitare teorie e formule 'esatte' applicabili nell'ambito della prassi [...]», Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 243.

¹⁷ Sul punto rinvio il lettore all'importante testo M. Cappucci (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente* (Milano: Mondadori, 2009).

¹⁸ Ecco, ad esempio, una difficoltà eterna della filosofia dell'uomo ben illustrata ancora una volta da Rivetti Barbò: «Infatti, da un lato, in una concezione materialistica della vita, si tende ad accentuare l'importanza del corpo fino a negare ogni vita immateriale, o ad evitare qualsiasi riferimento ad essa; con le tante conseguenze che ne dipendono. Oppure, d'altro lato ed all'estremo opposto, il corpo umano viene

È un destino, questo, al quale ad esempio non si sono sottratti nemmeno i due modelli antropologici fondamentali della storia del pensiero occidentale, cioè quello platonico e quello aristotelico. Non sarebbe errato infatti affermare che entrambi questi modelli sono andati incontro a forme ben evidenti di riduzionismo o di palese contraddizione. Il modello platonico, infatti, *riducendo* l'essenza umana all'anima è incorso in tutte le difficoltà tipiche di tutte le teorie antropologiche che negano l'unitarietà profonda e strutturale di tutte le dimensioni dell'essere umano. Il modello aristotelico, invece, nonostante il rispetto profondo dello Stagirita verso la ricchezza della realtà naturale considerata sempre sotto il segno dell'unità profonda della dimensione formale e materiale, è incorso in irresolubili contraddizioni¹⁹.

sottovalutato. Vi è infatti chi si lascia affascinare da modi di concepire la vita umana, che la riducono a qualcosa di “disincarnato”: almeno in teoria; col rischio di concepire il corpo come una sorta di “carcere”, dal quale si sarebbe, infine, chiamati ad uscire per liberarsene», *Lineamenti di antropologia filosofica*, 212.

¹⁹ Il *De anima* aristotelico è stato definito come «uno *stress test* dell'ilemorfismo» (E. Lamedica, *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi* (Rome: Aracne, 2010, 40). Questa interpretazione è particolarmente calzante perché nel *De anima* si possono individuare due diversi livelli a cui opera a fasi alterne lo Stagirita. Il primo livello è quello dell'unità profonda tra l'anima e il corpo. In *De anima* II, 1, 412 b 10-15 lo Stagirita ha scritto che, se il corpo fosse una scure *la sua anima sarebbe la capacità di fendere*. Quest'ultima capacità, a ben vedere, non potrebbe affatto esistere senza il corpo della scure: essa si configura come la sua capacità operativa principale *che realizza la sua essenza* (la capacità della scure, il fendere, è anche il fine della scure della stessa, che per questo è costruita). Sulla base di questo modello sembrerebbe essere

Pertanto, se le *antropologie sperimentali*²⁰ rischiano di far coincidere inevitabilmente le riduzioni metodologiche

riconfermata la più generale dottrina metafisica aristotelica nota come ilomorfismo. Eppure – sebbene questi passaggi siano qui descritti in estrema sintesi per motivi di spazio – Aristotele fornisce una descrizione dell'intelletto umano che il lettore certo mai si sarebbe aspettato: lo definisce come ἀπαθής, χωριστός, ἐνέργεια, ἀμυγής, ἀθάνατον, αἰδιον (*De anima* III, 5, 430 a 10-25). Questa serie di aggettivi ci descrivono un intelletto la cui natura sembra subito inconciliabile con la più generale struttura formale dell'anima umana (costituita da una dimensione vegetativa, comune a tutti i viventi e da una dimensione senziente, comune a tutti gli animali). Tale descrizione, in altri termini, sembra quasi una ricaduta nelle braccia del platonismo che un coerente sviluppo delle istanze proprie della filosofia aristotelica. Inoltre, c'è infine da sottolineare anche un'altra contraddizione. La descrizione aristotelica disegna una concezione *separatista* dell'intelletto umano. Esso si configura, infatti, come entità separata, imperitura, *ontologicamente* diversa dal resto dell'anima invischiata invece nella dimensione materiale del corpo. Eppure, Aristotele aveva posto nel primo libro del *De anima* una condizione per poter sostenere l'eventuale separazione di una qualche parte/facoltà: «Se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (I, 1, 403 a 8). Eppure, come lo stesso Aristotele sostiene nel corso del trattato, l'intelletto umano ha davvero bisogno costantemente delle immagini per poter pensare: «senza di essa [*scil.* immaginazione] non c'è apprensione intellettuale» (*De anima* III, 3, 427 b 15 e sgg). È lecito quindi chiedersi come sia possibile che l'intelletto umano sia separato ed eterno se la condizione per la sua separazione (il non aver bisogno delle immagini per pensare) non è stata, per stessa ammissione di Aristotele, non soddisfatta? Sono queste le maggiori aporie che rendono il trattato aristotelico *un'opera intrinsecamente contraddittoria e dilemmatica* e che riconfermano, peraltro, anche la tesi più generale che sostengo in questo studio: la difficoltà di tenere insieme, nello stesso quadro teorico, tesi apparentemente vere ma contrastanti.

²⁰ Con l'espressione *antropologie sperimentali* s'intendono quelle

ed epistemologiche con forme – illecite - di riduzioni ontologiche²¹, le *antropologie concettuali* incorrono non di rado nel rischio di non considerare adeguatamente (o addirittura di non considerare affatto) quegli elementi che, se integrati nel quadro teorico, contrasterebbero con aspetti ritenuti invece indispensabili e fondamentali.

Ebbene, le antropologie di Tommaso d'Aquino e J. R. Searle, pur nella loro diversità, hanno in comune, sotto il profilo dell'*impostazione filosofica* del problema della natura umana, un aspetto importantissimo meritevole di essere messo in evidenza. Ritengo che la similarità metodologica delle due prospettive consista nel fatto che entrambe si presentano come *soluzioni mediane* rispetto a posizioni estreme ritenute inaccettabili. Entrambe, inoltre, non intendono sacrificare alcun aspetto dell'umana natura, sotto il segno del pieno rispetto della sua architettura biopsichica complessa e sfaccettata. La teoria tomista, più precisamente, si presenta infatti come un tentativo di comprensione dell'uomo collocabile idealmente al centro rispetto agli estremi fissati da un lato dalle posizioni di

costruzioni antropologiche fondate a partire da dati sperimentali delle ricerche scientifiche. Con l'espressione *antropologie concettuali*, invece s'intendono tutte le teorie antropologiche che prendono le mosse da considerazioni teoriche astratte e sganciate dai risultati sperimentali. Sono due approcci che necessitano di essere integrati e che da soli si mostrano insufficienti ed inadeguati a cogliere la complessità della pluridimensionalità umana che consta di dimensioni effettivamente intelligibili a partire da analisi empiriche e sperimentali e altre invece che necessitano di approcci più metafisici.

²¹ Per questo interessante rilievo si veda A. Da Re, *Le parole dell'etica* (Milano: Mondadori, 2010) 127.

Empedocle e Galeno²², secondo i quali l'anima non è altro che *armoniam aut complexionem* del corpo, e dall'altro da Platone che ha proposto, a dire di Tommaso, una tesi dualistica insostenibile (*sed haec positio stare non potest*)²³. Esula dagli scopi di questo contributo una presentazione completa della teoria antropologica tomista per la quale bisognerebbe far riferimento a complessi concetti metafisici²⁴ che ne costituiscono a tutti gli effetti il fondamento ultimativo. Limitatamente a quanto si può dire circa l'inquadramento generale della posizione di Tommaso

²² Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. 1 - L'anima umana, 2- Le creature spirituali*, ESD, a cura di G. Savagnone, Bologna: 2001, *L'anima umana*, q. 1, p. 55. D'ora in poi, per ragioni di comodità, mi riferirò alle *quaestiones* tomiste con la semplice dicitura *De anima*.

²³ «È evidente, infatti, che ciò per cui il corpo vive è l'anima, e la vita è l'essere dei viventi. Dunque, l'anima è ciò per cui il corpo umano ha l'essere in atto. Ma tale è appunto la forma. Dunque, l'anima umana è la forma del corpo. Del resto, se l'anima fosse nel corpo come un marinaio nella nave, non potrebbe specificare né il corpo né le sue parti, il che contrasta col fatto che, quando l'anima abbandona il corpo, le singole parti non conservano se non equivocamente il loro nome originario», Tommaso d'Aquino, *De anima*, q. 1, pp. 57-59.

²⁴ «A me par che, a tale riguardo, un'importanza a sé rivesta il quadro metafisico in cui si muove e si sviluppa l'accennato insegnamento. È il quadro che comprende l'analisi tomasiana dell'essere come atto metafisico e quindi fondamento d'ogni perfezione e valore. Di codest'analisi, il momento più calzante allo scopo è senza dubbio quello della partecipazione. L'antropologia s'insedia così nello spazio estendentesi dell'*ipsum esse subsistens* all'esse partecipato. È lo spazio della metafisica tomasiana nella sua specificità [...]», B. Gherardini, "Sintesi antropologico-tomasiana". In A.a. V.v, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991), 377. Sulla metafisica dell'essere di Tommaso si veda C. Ferraro, *La svolta metafisica di San Tommaso d'Aquino* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014).

è sufficiente rilevare l'insoddisfazione del Dottore Angelico sia per le posizioni *riduzioniste* che negano spessore ontologico alle dimensioni immateriali della natura umana, sia per le posizioni che invece, proprio per attribuire uno statuto ontologico forte alle dimensioni spirituali dell'uomo, ne frantumano però l'unitarietà, che per Tommaso risulta essere al contrario una caratteristica irrinunciabile della natura umana. Un paragrafo di un noto testo di Searle, *Mind. A Brief Introduction*²⁵, reca questo titolo: «Né materialismo né dualismo»²⁶. È un titolo adeguato nella misura in cui, pur nella sua lapidaria sinteticità, offre al lettore un'idea generale circa la collocazione della posizione del filosofo statunitense nell'articolato scenario della filosofia della mente. *Né materialismo né dualismo* non è soltanto uno slogan accattivante, ma un vero e proprio manifesto programmatico capace di inquadrare adeguatamente, generalizzando un po' il discorso, tutte quelle concezioni antropologiche insoddisfatte delle soluzioni unilaterali e parziali fornite alla *vexata quaestio* della natura umana e che peraltro descrive molto bene l'intento filosofico di fondo di Tommaso, oltre che ovviamente dello stesso Searle. È pur vero che – e con ciò anticipo quanto dirò più diffusamente nelle conclusioni finali – la posizione di Searle risulta, contrariamente alle sue stesse intenzioni, *una forma implicita di materialismo*. Ciò non toglie, però, che l'impostazione generale del problema della natura umana che intende evitare le trappole e i vicoli ciechi delle posizioni estreme più radicali (dal dualismo al materialismo eliminativista) possiede senz'altro un merito evidente che

²⁵ J. R. Searle, *La mente* (Milano: Raffaello Cortina, 2005).

²⁶ *Ivi*, 114.

consiste nel fatto di non voler sacrificare nulla di ciò che appartiene all'uomo sia sotto il profilo biologico sia sotto quello fenomenologico (e ciò vale anche per Tommaso²⁷).

Sulla base di questo inquadramento generale dovrebbe risultare ormai chiaro al lettore lo scopo di questo contributo, e dovrebbe altresì risultare chiaro il perché abbia deciso di sfruttare Tommaso d'Aquino e J. Searle per raggiungerlo. È bene precisare ulteriormente che non tenterò nemmeno una ricostruzione delle rispettive visioni antropologiche, ma in qualche modo cercherò di selezionare alcuni aspetti di esse che risultano, a mio modo di vedere, particolarmente utili per mettere in evidenza la precarietà dell'equilibrio che governa quei tentativi filosofici, peraltro assai coraggiosi e meritevoli di attenzione scientifica, di tenere *insieme in un unico quadro teorico elementi* (apparentemente o realmente?) *contraddittori*.

²⁷ A sostenerlo è stata S. Vanni Rovighi: «La caratteristica dell'antropologia di Tommaso d'Aquino è quella di negare l'incompatibilità, di affermare che l'anima è forma e *mens* (*forma e hoc aliquid*, ossia sostanza, dirà Tommaso, ma facendo alcune precisazioni sul suo carattere di sostanza). Potremmo anche dire: è una forma *sui generis* e una sostanza *sui generis*. Questo *et, et* non è in Tommaso il frutto di una deduzione, di un sistema, ma piuttosto di quella che oggi chiameremmo una analisi fenomenologica, al centro della quale sta questa constatazione: «È il medesimo uomo quello che ha coscienza di conoscere intellettivamente e di sentire; ora il sentire implica il corpo» (*Summa theol.*, I, q. 76, a. 1)», S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale. II – Secoli XIII e XIV* (Milano: Vita e Pensiero, 1978) 110-111.

§ 2. J. R. Searle sul problema della libertà

Una caratteristica notoria del filosofare di Searle è la chiarezza. Molte tesi del filosofo statunitense, prescindendo dal loro valore probativo e filosofico, hanno il merito di mostrare al lettore il problema di cui si sta trattando in modo diretto e immediato. Un esempio particolarmente calzante di questo stile filosofico accattivante, persuasivo e diretto lo si ha proprio riguardo al tema di questo paragrafo, la libertà. Ebbene, l'impostazione filosofica data da Searle al complesso problema del libero arbitrio mi sembra lucida e assai precisa e pertanto cercherò di riportarla cercando di mantenere la stessa chiarezza del nostro filosofo: *quale realtà corrisponde alle esperienze umane delle azioni libere?*²⁸

Proverò dunque a ricostruire, in estrema sintesi, il percorso argomentativo di Searle per meglio inquadrare la sua soluzione al problema della libertà umana. Il primo punto da tener presente è il rifiuto deciso del nostro filosofo di rinunciare alle dimensioni fenomenologiche natura umana. Pertanto, ponendosi in antitesi alla prospettiva eliminativista, Searle attribuisce uno statuto ontologico forte e reale alla complessa fenomenologia di stati interni qualitativi (percettivi, sensoriali, volitivi e deliberativi, cognitivi *ecc.*) che insieme concorrono a creare la prospettiva soggettiva in prima persona. In altre parole, la mente, alla quale Searle riconosce una *ontologia in prima*

²⁸ Cfr. J. R. Searle, *La razionalità dell'azione* (Milano: Raffaello Cortina, 2003), 259.

persona, è l'insieme di questi stati qualitativi²⁹. Inoltre, e questo è un altro aspetto fondamentale del ragionamento del filosofo, la mente – cioè l'insieme tutti gli stati qualitativi che continuamente costituiscono l'ossatura del nostro stato cosciente - non può essere soggetta a *riduzioni ontologiche*. Searle distingue tra la *riduzione causale*, vale a dire quella riduzione che riconduce il comportamento di un fenomeno A al comportamento di un fattore 'più fondamentale' B e *riduzione ontologica*, secondo cui il fenomeno A non è altro che il fenomeno B. Un esempio di riduzione causale è data dal comportamento dei solidi. La solidità, cioè l'insieme delle caratteristiche dei corpi solidi (impenetrabilità, capacità di sostenere gli oggetti), è una caratteristica reale, nel senso che esiste effettivamente nella realtà – cioè, non è pura illusione – anche se è causalmente determinata dal comportamento molecolare. Il tramonto, invece, è un fenomeno la cui spiegazione scientifica esemplifica perfettamente la riduzione ontologica in quanto è possibile affermare che esso in realtà non esiste ed è una pura apparenza «prodotta dalla rotazione della Terra sul suo asse rispetto al Sole»³⁰. Che tipo di riduzione è possibile operare nel caso della coscienza?

Ebbene, la riduzione della coscienza può essere di tipo causale, ma non ontologico. Questo è vero, secondo Searle, perché «non si può compiere una riduzione eliminativa di

²⁹ «Dato che la nozione di coscienza e la nozione di qualia sono completamente coestensive, non userò la nozione di “qualia” come se indicasse qualcosa di distinto dalla “coscienza”, ma mi limiterò ad assumere che, quando dico “coscienza”, il lettore sa che sto parlando di stati che hanno carattere qualitativo», Searle, *La mente*, 122.

³⁰ Cfr. Searle, *La mente*, 107-108.

qualcosa che esiste davvero»³¹, e la coscienza esiste davvero così come la solidità, in quanto proprietà sistemica della struttura molecolare della scrivania, non è mera apparenza, e sebbene *dipenda causalmente* dalla struttura molecolare della scrivania stessa, difatti *ontologicamente* esiste in quanto epifenomeno:

Le riduzioni eliminative si basano sulla distinzione tra apparenza e realtà. Ma non possiamo dimostrare che l'esistenza stessa della coscienza è un'illusione come i tramonti, perché nel campo della coscienza l'apparenza è la realtà. Sembra che il Sole scenda dietro il monte Talampais, benché non sia davvero così. Ma se ho la sensazione cosciente di essere cosciente, allora sono cosciente.³²

A questo punto è possibile introdurre il problema della libertà. Prima di introdurlo, però, vorrei ancora ribadire che tale sintetica ricostruzione non ha lo scopo di illustrare quale sia il pensiero di Searle sulle tematiche della coscienza, della libertà o del *mind-body problem*. Lo scopo è quello di intendere il pensiero del filosofo statunitense come un laboratorio antropologico nel quale osservare la presunta impossibilità concettuale di tenere insieme tesi relative alla natura umana che, in sé considerate, mostrano una certa plausibilità ma che insieme concorrono all'insorgenza di gravi difficoltà. Le due tesi che l'impostazione data da Searle al complesso problema della libertà sono le seguenti:

³¹ *Ivi*, p. 10.

³² *Ivi*, p. 111.

1. A livello cosciente («coscienza volitiva»³³) noi facciamo costantemente esperienza di uno scarto (*gap*), vale a dire percepiamo costantemente la possibilità di poter stravolgere i processi deliberativi oppure di poter interrompere l'azione intrapresa. In termini filosofici si potrebbe tradurre tutto questo dicendo che il nostro comportamento non è completamente determinato da cause sufficienti³⁴.
2. Il comportamento neuronale (quindi a livello neurobiologico) è soggetto a leggi deterministiche. Ciò è vero perché la materia neurobiologica, pur nella sua estrema complessità architettonico-funzionale è comunque materia. Il funzionamento neuronale, nella fattispecie, risponde alla logica funzionale tutto-o-nulla.

La formulazione del problema di Searle è davvero chiara, sebbene la soluzione non sia facile da prospettarsi. In questo studio, però, la soluzione del problema risulta assai meno importante rispetto alla *situazione aporetica* verso la quale l'indagine filosofico-antropologica sovente finisce per dirigersi. Ebbene, due assunti di partenza sembrano davvero innegabili: il primo, di tipo fenomenologico, è dato dal convincimento di ogni soggetto agente di agire in totale libertà, potendo egli scegliere di volta in volta di stoppare l'azione o dare corso a nuovi corsi

³³ Searle, Libertà e neurobiologia, 8.

³⁴ «Nelle situazioni tipiche della deliberazione e dell'azione c'è, per dirla in breve, uno scarto (*gap*), o una serie di scarti, fra le cause che intervengono nelle diverse tappe della deliberazione, della decisione, dell'azione e in occasione delle tappe successive. [...] A ogni tappa facciamo esperienza di stati coscienti che non ci sembrano sufficienti per imporre il successivo stato cosciente», *ivi*, 10-11.

d'azione alternativi. Questo primo assunto lo definirei come *la percezione fenomenologica della libertà*. È un assunto, questo, che potrebbe certamente rivelarsi illusorio, ma che difatti ogni uomo sperimenta, in condizioni ottimali, ogni giorno. Inoltre, se fosse un'illusione non si capirebbe il motivo, sostiene ancora Searle, del perché tale percezione, ipoteticamente illusoria, si sia dapprima instaurata e poi evolutivamente mantenuta nel lungo corso del tempo:

I processi di razionalità cosciente rappresentano una parte così importante delle nostre vite e, al di là di questo, costituiscono una parte biologicamente così estesa di esse che, se un fenomeno di tale grandezza non dovesse svolgere alcun ruolo funzionale per la vita e la sopravvivenza dell'organismo, sarebbe la stessa conoscenza che abbiamo dell'evoluzione a trovarsi contraddetta.³⁵

La riflessione di Searle fa emergere la tensione che si crea quando, in campo antropologico, si tenta di dare una definizione sintetica di un fenomeno radicalmente ambivalente. La libertà umana - che assumo qui come un fatto da giustificare filosoficamente - è sicuramente un fenomeno ambivalente, come del resto quasi tutto ciò che concerne l'essere umano, nella misura in cui in essa è possibile (perlomeno concettualmente) tentare di isolare una dimensione, si potrebbe dire, biologica da una, invece, fenomenologica. Se la materia risponde a leggi deterministiche e se il determinismo è configurabile come una serie ininterrotta e assai rigida di cause ed effetti tale per cui lo stato successivo risulta causalmente determinato dallo stato precedente e lo stato precedente è dunque sufficiente a causare lo stato successivo, allora che ruolo

³⁵ Searle, *Libertà e neurobiologia*, 46-47.

potrebbe avere la coscienza volitiva nella realizzazione di un'azione?

Searle precisa, inoltre, che «non ci sono due insiemi di cause, la coscienza e i neuroni, ma soltanto un unico insieme, descritto a differenti livelli»³⁶. Nella prospettiva deterministica, pertanto, lo stato più fondamentale è costituito per l'appunto dallo stato dei neuroni il cui comportamento (secondo il modello dell'attivazione e della disattivazione) determinerebbe *in toto* la deliberazione e la relativa realizzazione dell'azione. Il corrispondente stato della coscienza volitiva, invece, non agisce come un'*ulteriore* realtà causale intervenendo in modo estrinseco sulla catena causale neuronale. La coscienza volitiva, invece, corrisponde passo dopo passo al comportamento neuronale senza tuttavia configurarsi come ulteriore intervento causale. Se non fosse così, infatti, bisognerebbe sostenere che esistono nell'essere umano due catene causali, con due ontologie radicalmente diverse in grado però di interagire. Bisognerebbe inoltre riuscire ad immaginare (e non è cosa facile) come il sostrato neurobiologico che sottostà alla coscienza volitiva umana possa essere sovradeterminato da una realtà apparentemente ineffabile e inconsistente come la coscienza e, viceversa, come tale substrato neuronale possa a sua volta influenzare e determinare la coscienza stessa. Bisognerebbe poi comprendere il senso evolutivo dell'esistenza di una doppia catena causale nell'essere umano (coscienza e cervello) caratterizzata dall'indipendenza reciproca, seppure con la possibilità – misteriosa e ad oggi incomprensibile – di reciproca

³⁶ *Ivi*, 43.

interazione. C'è però un'altra prospettiva che segue Searle, ed è quella dell'indeterminismo. Sulla base degli sviluppi più recenti della fisica dei quanti, che descrivono una realtà subatomica indeterministica Searle si domanda se il problema della coscienza possa in qualche modo tenere in considerazione la meccanica quantistica³⁷. Questa mera ipotesi è presa in esame dal filosofo per riuscire a trovare una via d'uscita al dilemma della prima ipotesi – coscienza e determinismo - sottoposta ad esame. È l'esperienza dello scarto il punto di partenza fenomenologico dal quale Searle prende le mosse:

L'esperienza dello iato è la base della nostra convinzione di possedere una volontà libera. Ma perché dovremmo tenere in considerazione queste esperienze? Dopotutto, sappiamo che molte delle nostre esperienze sono illusorie. Perché non dovremmo accettare semplicemente il fatto che l'esperienza del libero volere è un'illusione, proprio come, a dire di certi filosofi, è, per esempio, un'illusione il colore? Tuttavia, l'esperienza della libertà del volere non è qualcosa che si possa relegare agevolmente tra le pure illusioni. Ogni volta che prendiamo una decisione, dobbiamo presupporre la nostra libertà. Per esempio, davanti al menu di un ristorante, quando il cameriere mi chiede cosa gradisco, non posso rispondere: "Sono un determinista, mi limito ad aspettare per vedere cosa succede", perché anche questo proferimento mi è intelligibile solo in quanto esercizio del mio libero volere. [...] C'è una stranezza nell'esperienza del libero volere, perché non possiamo liberarci della convinzione della nostra libertà neppure quando ci convinciamo, dal punto di vista filosofico, che si tratta di una convinzione erronea. In ognuna delle decisioni o azioni volontarie che costellano le nostre giornate, dobbiamo decidere o agire presupponendo la nostra libertà. Il nostro decidere e il nostro agire non ci sono intelligibili altrimenti. Non possiamo prescindere dal nostro libero arbitrio.³⁸

³⁷ Searle, *Libertà e neurobiologia*, 55.

³⁸ Searle, *La mente*, 198.

Partendo da questo *dato fenomenologico imprescindibile e originario* la domanda antropologica diventa: come deve essere costruito il cervello affinché tale esperienza sia fondata?³⁹ È una domanda, questa, che presuppone un altro assunto filosofico-antropologico fondamentale, che è quello dell'unitarietà dell'essere umano. In effetti in una prospettiva dualistica non si pone affatto il problema della simmetria tra le esperienze coscienti (quella dello scarto, ad esempio) la natura del sostrato neurobiologico che dovrebbe supportare, implementare e consentire la realizzazione di tali esperienze coscienti. La visione dualistica, in altri termini, teorizzando l'unione non essenziale tra due realtà ontologicamente diverse non ha l'onere di spiegare la congruenza strutturale e funzionale tra le due realtà in questione (siano esse coscienza e cervello oppure anima e corpo). Il riferimento all'indeterminismo, dopo l'esito aporetico e dilemmatico della prima ipotesi deterministica, ha per Searle il merito di supporre un fondamento materiale (subatomico, atomico e neurobiologico) per così dire aperto, appunto non rigidamente determinato, capace perlomeno di giustificare, seppure assai vagamente, la corrispondente esperienza cosciente dello scarto. La vaghezza a cui mi riferisco è data dal fatto che il mero riferimento generico ad una sottostante realtà indeterministica si configura come una supposizione assai evanescente e priva di quella precisione indispensabile per poter costruire un quadro teorico coerente e convincente. Giacché l'agente libero fa esperienza dello scarto (sia nel processo deliberativo sia

³⁹ Con le precise parole di Searle: «Quale deve essere il funzionamento del cervello affinché esso possa soddisfare tali condizioni?», Searle, *Libertà e neurobiologia*, 49.

nella vera e propria realizzazione dell'azione) allora la struttura neurobiologica sottostante deve essere tale da consentire da *adeguarsi* alla fenomenologia dell'atto libero: deve essere, appunto, *indeterminata*. Tuttavia, in un simile scenario diventa davvero complesso comprendere il passaggio «dall'indeterminismo alla razionalità»⁴⁰. In effetti, sarebbe davvero fuorviante legare la razionalità alla casualità propria dell'indeterminismo soltanto per veder salvata la possibilità – preclusa nell'ipotesi deterministica – di adeguare l'esperienza vissuta della libertà con la struttura della materia che compone l'essere umano. In ogni singolo momento lo stato neurobiologico deve sì corrispondere, in qualche modo, allo stato di coscienza ma – ed ecco il punto centrale dell'ipotesi indeterministica – lo stato del sistema precedente (sia a livello neurobiologico sia a livello di coscienza) non può in alcun modo avere una forza sufficiente a causare lo stato successivo, pena la ricaduta nel determinismo⁴¹. Tuttavia, com'è possibile assicurare quella continuità propria dell'azione libera del soggetto agente se viene negata quella continuità casuale necessaria e sufficiente a tenere insieme, senza soluzione di continuità, i vari stadi in cui virtualmente è possibile suddividere la parabola del processo decisionale e attuativo? Per converso, com'è possibile invece teorizzare la continuità del suddetto processo senza rischiare di ricadere nella rigidità del determinismo?

⁴⁰ *Ivi*, 55.

⁴¹ Nell'ipotesi indeterministica «la concatenazione temporale dei processi neurobiologici non è, come tale, causalmente sufficiente. Vale a dire, ogni singolo stadio del processo neurobiologico non è di per sé sufficiente a determinare lo stadio successivo mediante condizioni causalmente sufficienti» Searle, *La mente*, 208.

Se si sceglie l'ipotesi deterministica l'esperienza dello scarto – che è poi l'esperienza della libertà – rischia di divenire una mera illusione. Se invece si sceglie l'ipotesi indeterministica la libertà umana rischia di collassare nella casualità⁴².

§ 3. Tommaso d'Aquino sul problema dell'unità dell'uomo

Il repentino passaggio a Tommaso d'Aquino potrebbe sembrare un salto compiuto *ex abrupto* privo di qualsivoglia fondamento storico. In effetti è proprio così, storicamente non c'è alcuna ragione tale che possa giustificare, nello spazio limitato di un articolo, un simile accostamento. Esso potrebbe apparire finanche arbitrario, e in un certo senso anche questa sarebbe una percezione corretta, dato che gli esempi volti a confermare la tesi centrale di questo studio potrebbero moltiplicarsi a dismisura. Ho scelto quindi arbitrariamente di far riferimento all'antropologia tomista, ma sulla base di una precisa ragione. L'obiettivo di Tommaso (prescindendo dal giudizio che si può dare sull'effettivo raggiungimento dello scopo) è quello di riuscire a tenere insieme due tesi antropologiche che, se considerate singolarmente, mostrano una certa persuasività:

1. L'unità profonda dell'essere umano;

⁴² Ad osservarlo è M. De Caro: «Il primo problema – vera crux del libertarismo – è che tale concezione, radicando la libertà nell'indeterminismo, sembra farla coincidere con la casualità, che della libertà appare come la negazione», M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione* (Roma-Bari: Laterza, 2004), p. 30.

2. La trascendenza dell'intelletto;

I problemi sorgono però quando tali tesi vengono inquadrare all'interno della stessa proposta teorica. Per quanto concerne la prima tesi, l'unità profonda dell'essere umano, bisogna subito fare un'ulteriore precisazione. L'unità è teorizzata da Tommaso ad un doppio livello: a) *intrapsichico* e b) *psicosomatico*. A livello intrapsichico un buon riferimento testuale è l'undicesima questione delle *Quaestiones disputatae de anima humana* nella quale Tommaso si chiede: *Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia*. Tale questione rivestiva al tempo dell'Aquinate una certa importanza ed egli prende posizione opponendosi a Platone secondo cui, com'è noto, nell'uomo convivevano diverse anime slegate da legami essenziali sia fra di loro sia con il corpo: "Platone, infatti, pensava che l'anima sia unita al corpo solo come causa del suo movimento e non come forma, paragonando la sua presenza nel corpo a quella del marinaio nella nave."⁴³

Il rischio implicato dall'antropologia platonica è ben messo in rilievo dall'Aquinate in questi termini:

[Dalla tesi platonica] seguirebbe anche un altro inconveniente. Infatti, da più cose esistenti in atto non deriva qualcosa di semplicemente uno, se non vi sia qualcosa che le unisce e in qualche modo le lega reciprocamente. Pertanto, se Socrate fosse animale e razionale in base a forme diverse, queste due sfere avrebbero bisogno, per essere unite, di qualcosa che le unificasse. Per cui, non essendo possibile determinare questo qualcosa, rimarrebbe che l'uomo non sarebbe uno, ma un'aggregazione, come un mucchio, che, secondo un certo punto di vista, è uno, ma in senso assoluto è molteplice. E allo

⁴³ *Ivi*, q. 11, 285.

stesso modo l'uomo non sarebbe semplicemente un ente, poiché una cosa in tanto è ente in quanto è una.⁴⁴

Ne deriva, pertanto, che nell'uomo vi debba essere soltanto «un'anima sostanziale, che è al tempo stesso razionale, sensibile e vegetativa [*quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis*]»⁴⁵. Questo, si badi, è un punto centrale della concezione antropologica dell'Aquinate che si pone in perfetta continuità con Aristotele (cfr. *De anima* II, 3, 414 b 29-32). Le parti dell'anima – ammesso che sia lecito parlare di 'parti' – si dispongono infatti come le figure geometriche delle quali «la successiva contiene potenzialmente la precedente: per esempio, il quadrilatero contiene potenzialmente il triangolo e il pentagono il quadrilatero»⁴⁶. Non si tratta, si chiaro, di una mera giustapposizione esterna. L'analogia, infatti, potrebbe risultare ingannevole nella misura in cui rischia veicolare la falsa idea che le 'parti' dell'anima, ognuna con le proprie prerogative e funzioni, si dispongano come una mera aggiunta estrinseca ognuna alla 'parte' inferiore, creando così un'architettura psichica posticcia e frammentata⁴⁷. In verità non è la parte superiore che si dispone su quella inferiore, ma è quella inferiore – poniamo quella vegetativa – ad essere inclusa in quella superiore – ad esempio in quella sensitiva. In tal modo non ci sono due parti unite in modo estrinseco e accidentale, bensì c'è una sola anima in grado di svolgere, ad un livello diverso di complessità, le funzioni vegetative e sensitive. Questo, lo ribadisco, è un aspetto centralissimo della concezione dell'uomo di

⁴⁴ *Ivi*, 289.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ M. Zanatta, *Anima* (Milano: Unicopli, 2016), 183.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, nota 30.

Tommaso d'Aquino. Nell'art. 3 della questione 76 della *Summa Theologiae* Tommaso ribadisce con forza che è «assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente». Si tratta di un inciso importante nella misura in cui in questo articolo l'Aquinate ribadisce con forza l'ontologia unitaria del principio formale umano, rimarcandone la plausibilità per tre ragioni, una ontologica, una logica e l'altra operativa:

1. Se nell'uomo ci fossero più anime non sarebbe più essenzialmente uno, ma un assemblaggio di parti;
2. Ancora, se nell'uomo ci fossero più anime egli sarebbe un vivente per la forma vegetativa, un animale per la forma sensitiva e un uomo per la forma intellettuale. In tal modo il discorso sulla natura umana diventerebbe fortemente equivoco, perché ad esempio l'animalità non potrebbe predicarsi di tutto l'uomo bensì solo di quella 'parte' per cui è animale e l'umanità non potrebbe predicarsi di tutto l'uomo bensì soltanto di ciò che attiene alla parte intellettuale. La pluralità delle anime renderebbe dunque logicamente equivoco e incomprensibile il discorso antropologico.
3. Infine, se nell'uomo ci fossero più anime non si capirebbe il perché l'esercizio intenso di una sola facoltà, come ad esempio quella intellettuale, è come se oscurasse tutte le altre facoltà. Questo non potrebbe avvenire se le anime fossero realmente molteplici, ma si verifica appunto perché esse sono soltanto facoltà diverse di un

unico principio formale complesso e pluridimensionale.

L'unitarietà è una caratteristica che Tommaso attribuisce non solo all'anima in sé considerata ma, come dicevo più sopra, anche all'uomo considerato nella sua *struttura psicosomatica*. Ancora nell'orizzonte dell'importante questione 76 della *Summa Theologiae* l'Aquinate affronta un altro importante problema antropologico, quello della natura dell'unione tra l'anima e il corpo, in due articoli di fondamentale rilevanza teoretica (art. 6 e art. 7). Un passo dell'art. 6 merita di essere riportato per intero:

La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto. Quindi, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia secondo gradi diversi di perfezione. Infatti, è unica e identica nell'essenza quella forma in forza della quale l'uomo è ente in atto, è corpo, è vivente, è animale ed è uomo.⁴⁸

La riflessione antropologica tomista si apre, in questo fondamentale articolo, a considerazioni più generali di ordine metafisico. Nella prospettiva aristotelico-tomista la caratteristica della materia, com'è noto, è la sua apertura a ricevere una forma. Nella realtà non esistono materie private della rispettiva forma, e difatti sempre la materia intanto esiste fintanto che è informata da un'essenza specifica. Nella visione tomista, più in particolare, l'essere non appartiene alla materia, ma la materia ne partecipa per il tramite della forma (che a sua volta è potenza rispetto all'atto d'essere). Niente di ciò che è potrebbe avere una qualche caratteristica se primariamente non esistesse. Questo vuol dire semplicemente che la forma intellettuale

⁴⁸ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* (Bologna: ESD, 1996), I, q. 76, a. 6, ad 1, 677.

(cioè la forma dell'uomo), prima ancora di attualizzare le prerogative virtualmente contenute in essa, svolge un ruolo basilare di trasmissione dell'esistenza alla materia e, quindi, a tutto l'ente di cui è forma. Pertanto, l'unione tra la forma sostanziale e la materia di cui è forma è così intima e indissolubile, così radicale e strutturale da non consentire – se non concettualmente – una separazione tra di essi. Ancora nell'art. 7 l'Aquinate ribadisce che forza che, se l'anima umana è unita al corpo come forma è impossibile «che gli sia unita mediante un altro corpo»⁴⁹. Ma è nella fondamentale questione nona delle *Quaestiones de anima* che Tommaso fornisce una spiegazione chiara di questo delicato passaggio metafisico-antropologico:

Bisogna dire che fra tutte le caratteristiche, l'essere è quella che più immediatamente e più intimamente appartiene alle cose, come si dice nel libro *Le cause*. Per cui è necessario che, avendo la materia l'essere in atto mediante la forma, quest'ultima, che dà l'essere alla materia le sia unita anteriormente ad ogni altra cosa e si trovi in essa più intimamente di ogni altra cosa. Ora è proprio della forma sostanziale dare alla materia l'essere semplicemente: essa, infatti, è ciò per cui la cosa è quello che è. Invece mediante le forme accidentali essa non ha l'essere semplicemente, ma l'essere secondo un certo aspetto (grandezza, colore e simili).⁵⁰

Tutto in questo quadro lascerebbe intendere che l'anima, in quanto principio formale, sia così strutturalmente unita al corpo che una sua eventuale sopravvivenza risulti *ontologicamente impossibile* e *concettualmente inintelligibile*. Eppure, la questione centrale delle *Quaestiones de anima*, la quattordicesima, è incentrata proprio sulla tematica dell'immortalità. Il

⁴⁹ *Ivi*, a. 7, 678.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 9, 235.

filosofo Tommaso, cioè, non si accontenta di credere che l'anima sopravvivere, in attesa della resurrezione finale di tutto l'uomo, per l'azione diretta di Dio che la mantiene viva nel misterioso tempo escatologico intermedio, ma espone alcuni argomenti filosofici a sostegno di tale prospettiva immortalista. Tali argomenti non saranno affrontati in questo studio, e anzi ne trascendono totalmente gli scopi. L'obiettivo, invece, è quello di osservare come la riflessione antropologica s'impantani in una situazione apparentemente dilemmatica e ambigua qualora tenti di tenere insieme tesi sostanzialmente contraddittorie.

In uno studio assai datato, sebbene ancora attuale nei suoi contenuti, lo storico É. Gilson ha giustamente osservato che «per il filosofo che s'ispira ad Aristotile, l'unità sostanziale dell'uomo non solleverà mai nessuna difficoltà» poiché anima e corpo, nella prospettiva aristotelica, «non sono due sostanze, ma i due elementi inseparabili di una sola e medesima sostanza»⁵¹. Allo stesso modo per il filosofo che si ispira a Platone la sopravvivenza dell'anima era maggiormente garantita, posto che tra l'anima e il corpo, nella prospettiva antropologica del filosofo ateniese, non stavano in rapporto di unione sinologica. Però, nota ancora Gilson, «non si può seguire Platone nella sua dimostrazione della sostanzialità dell'anima, senza mettere in pericolo l'unità dell'uomo», proprio come «non si può seguire Aristotile nella sua dimostrazione dell'unità dell'uomo, senza mettere in pericolo, colla sostanzialità dell'anima, la sua immortalità»⁵². Tommaso in un certo senso raccoglie questa

⁵¹ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (Brescia: Morcelliana, 2009) 227.

⁵² *Ibidem*.

sfida antropologica e cerca in un qualche modo di tenere insieme l'istanza platonica e quella aristotelica in un quadro filosofico-antropologico nuovo e molto rischioso. Tutta l'argomentazione tomista si gioca intorno all'individuazione di un'attività che, per realizzare la sua funzione, non ha bisogno del corpo. Già questa ricerca contraddice in modo assai evidente i presupposti della dottrina antropologica tomista secondo cui l'uomo è pensato come un *sistema integrato*⁵³. In un sistema così intimamente interconnesso come potremmo isolare 'una parte' per attribuirle una funzione indipendente dal tutto in cui si trova?

C'è un principio metafisico che, tra gli altri, anche Tommaso segue, ed è quello dell'*operari sequitur esse*. Secondo questo principio noi possiamo comprendere l'essere di una determinata realtà a partire dalle operazioni espletate. Le attività, in altri termini, ci danno notizia dell'essere. Pertanto, se nell'uomo fosse possibile osservare una o più operazioni che, per essere espletate, dimostrino di poter fare a meno del corpo allora – secondo Tommaso – questo potrebbe essere la prova della loro trascendenza. Ebbene, la tesi dell'Aquinate è che in verità alcune operazioni intellettive danno realmente prova di essere indipendenti operativamente dal corpo⁵⁴. Dunque, se tali

⁵³ «L'anima, presa in se stessa, non è dunque l'uomo? No, ma essa è l'anima dell'uomo. Dunque, il corpo è l'uomo? No, ma si deve dire ch'esso è il corpo dell'uomo. Perciò dunque né l'anima, né il corpo, presi separatamente, sono l'uomo: quello che si chiama con questo nome è ciò che nasce dalla loro unione» (citazione di un passo di Pascal, Gilson *Lo spirito della filosofia medievale*, 223).

⁵⁴ A. Petagine, "Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino", *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, N. 5, 2011 (I), 6.

operazioni possono essere realizzate senza il coinvolgimento della materia, ciò vuol dire che l'intelletto stesso è, dal punto di vista ontologico, indipendente dal sostrato materiale: *sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore*⁵⁵. A questo punto della riflessione tommasiana sorge il problema più grave. Nella *Summa Theologiae* ci sono due articoli particolarmente importanti e strettamente connessi (I, q. 76, a. 1 e q. 79, a. 4) nei quali l'Aquinate affronta due questioni antropologicamente assai impegnative, vale a dire *se il principio intellettivo si unisca al corpo come forma* e *se l'intelletto agente faccia parte dell'anima*. Si tratta di due problemi che facilmente potrebbero essere percepiti come distanti dalla nostra sensibilità filosofica, eppure in un paradigma antropologico come quello aristotelico-tomista simili problematiche erano tutt'altro che secondarie. Il disaccordo tra la prospettiva tomista e quella averroista, ad esempio, partiva proprio dalla diversità delle rispettive posizioni prese intorno a questi problemi. Tommaso fa riferimento anche all'esperienza personale e interiore⁵⁶ che ogni uomo sperimenta quando pensa: «se poi qualcuno volesse dire che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia l'operazione di un quest'uomo [particolare]: poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere» (I, q. 76, a. 1). Ovviamente, a questa considerazione di carattere fenomenologico

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 14, 352.

⁵⁶ È questo l'approccio fenomenologico di cui parla Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale*, p. 111.

l'Aquinate affianca anche un argomento metafisico molto importante, secondo il quale «il principio in forza del quale un essere immediatamente opera è la forma del soggetto a cui viene attribuita l'operazione» (I, q. 76, a. 1). Ogni ente è in atto in forza dell'attualità intrinseca data proprio dalla forma. È la forma, infatti, il principio grazie al quale il corpo *vive* ed espleta le sue funzioni. La vita, spiega Tommaso, si manifesta in una serie di operazioni che fanno però tutte capo alle varie dimensioni dell'unico principio formale unitario. La facoltà intellettiva non va ricondotta ad un principio formale diverso rispetto a quello a cui dovrebbero ricondursi le facoltà sensitive e quelle vegetative. L'anima è l'unico principio immanente che, come un sistema integrato e pluridimensionale, realizza diversi tipi di operazioni e queste vanno ricondotte a tale principio interno al soggetto stesso (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 3). Nell'uomo, sostiene quindi Tommaso, non esiste un'altra anima, oltre a quella intellettiva e pertanto questa «contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa» (I, q. 76, a. 4) e quindi anche l'intelletto agente fa parte dell'anima (I, q. 79, a. 4). Le esigenze escatologiche proprie della prospettiva cristiana hanno caricato la speculazione antropologica tomista di una certa responsabilità. In Tommaso, infatti, il tentativo di tenere insieme la tesi dell'unitarietà (*intrapsichica* e *psicosomatica*) dell'essere umano e quella della trascendenza di una sua 'parte' (l'intelletto) si è configurata come una sfida dettata in gran parte dall'esigenza della sua fede. Basti pensare che il vescovo di Canterbury, Robert Kilwardby, inserirà nel 1277 la tesi di Tommaso relativa all'unità immediata di anima e corpo nell'elenco di errori

che egli poi condannerà⁵⁷, e il motivo di questa scelta è dato proprio dal fatto che dal punto di vista filosofico – quindi cercando di tenere da parte ogni ingerenza della fede e ogni apertura teologica della speculazione tomista – la posizione antropologica dell'Aquinate sembra davvero ricadere, paradossalmente, nell'orizzonte di un fervido e insuperabile materialismo.

Riflessioni conclusive

Qual è il messaggio che si può trarre dalla, seppur sintetica, ricostruzione del pensiero di Searle sulla libertà umana e del pensiero di Tommaso sull'unità dell'uomo?

Ebbene, l'analisi delle rispettive argomentazioni, seppur filosoficamente irriducibili, ci dà notizia di una *difficoltà comune* assai frequente dell'antropologia filosofica e che si ripresenta ogni qualvolta s'intende costruire una *teoria completa* sull'essere umano. Costruire una teoria siffatta sull'uomo non vuol dire altro che impegnarsi a non ignorare quelle dimensioni ontologiche che, in effetti, sarebbe impossibile riconsiderare armonicamente all'interno del quadro teorico più generale. Questa difficoltà è emersa chiaramente nei percorsi speculativi di Searle e di Tommaso. Con il primo si è fatta presente la difficoltà di armonizzare, all'interno di un quadro antropologico fondamentalmente naturalizzato dell'uomo l'esperienza della libertà. Non si tratta soltanto di giustapporre una descrizione neurobiologica del sistema nervoso centrale ad una descrizione fenomenologica dell'esperienza cosciente

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 9, nota 46, 239.

della libera scelta. *Si tratta invece di comprendere come sia possibile tenere insieme, in modo non contraddittorio, queste due descrizioni.* Allo stesso modo non è la tesi della trascendenza dell'atto intellettuale in sé considerata a porre un problema, così come non lo pone nemmeno la tesi dell'unità dell'uomo. *Il problema antropologico più complicato nasce invece dal tentativo di sintesi di queste due tesi e dal tentativo di riconduzione di esse all'interno del medesimo quadro teorico (quello tomista, nel caso specifico).*

Questa difficoltà potrebbe avere due cause assai diverse fra loro. Potrebbe essere causata da un errore antropologico di base, dato dal fatto che la pluridimensionalità dell'essere umano viene supposta sebbene non corrisponda, nella realtà dei fatti, alla struttura ontologica dell'uomo. La difficoltà di sintetizzare elementi diversi all'interno del medesimo quadro teorico nascerebbe pertanto dall'errata supposizione iniziale che tali elementi diversi difatti esistono. *La teoria, in questo caso, erroneamente pretenderebbe di essere più articolata dell'ontologia che vorrebbe spiegare.* Eppure, difficilmente si potrebbe negare che l'essere umano da un lato manifesti una profonda unità intrapsichica e psicosomatica e dall'altro sperimenti la percezione chiara e nitida della padronanza delle sue scelte libere e consapevoli e la trascendenza – parziale o totale – di alcune sue facoltà (come l'intelletto) rispetto ad altre (la sensibilità). Difficilmente si potrebbe negare, cioè, che l'essere umano sia un sistema integrato rispondente al modello dell'*et-et* e non dell'*aut-aut*. Sacrificare una o più dimensioni significherebbe chiudere gli occhi di fronte a ciò che l'ontologia umana ci manifesta sottoforma operativo-fenomenologica. Per questo motivo parrebbe più conforme alla verità sostenere che la difficoltà dell'antropologia

filosofica sia da attribuire non tanto ad una falsa supposizione iniziale – quindi non ad una sopravvalutazione della reale ricchezza ontologica dell'essere umano – quanto piuttosto ad un problema epistemologico e metodologico. È forse il momento, per l'antropologia filosofica, di accogliere la sfida della complessità⁵⁸. Ciò vuol dire, in altri termini, rinunciare a pensare che una teoria dell'essere umano possa proporsi senza contraddizione, riuscendo quindi a concepire «l'unità del molteplice e la molteplicità dell'uno»⁵⁹, laddove quell'uno è l'uomo, considerato pertanto in tutta la sua ricchezza ontologica. L'antropologia filosofica è forse anch'essa vittima del *tempo della disgiunzione*, del paradigma del pensiero semplificante secondo cui «non si sa più collegare»⁶⁰: Il pensiero semplificante, che ha imperato incontrastato in tutti i saperi scientifici fino al XX secolo, «produce un sapere anonimo, cieco nei confronti di ogni contesto e di ogni complesso» ignorando «il singolare, il concreto, l'esistenza, il soggetto, l'affettività, le sofferenze, le gioie, i desideri, le finalità, lo spirito, la coscienza»⁶¹. Il pensiero semplificante opera disgiunzioni e riduzioni e, attraverso una serie di analisi via via più specialistiche, seziona i sistemi riducendoli ai loro componenti e da cui, attraverso indagini 'chirurgiche' e settoriali, produce un mosaico di conoscenze difficilmente armonizzabili. «Il pensiero complesso», invece, «è il pensiero della “distinzione-congiunzione”, in alternativa alla tendenza a semplificare arbitrariamente la complessità

⁵⁸ E. Morin, *La sfida della complessità* (Firenze: Le Lettere, 2021).

⁵⁹ *Ivi*, 36.

⁶⁰ *Ivi*, 39.

⁶¹ *Ibidem*.

privilegiandone alcuni aspetti ed escludendone altri, tipica del pensiero disgiuntivo e binario»⁶². Si può dire, forse, dell'uomo quello che vale per le particelle di cui si è scoperto il paradossale comportamento noto come dualismo onda-particella. Si consideri, ad esempio, il fotone, chiaro esempio della natura corpuscolare della luce che pure presenta però proprietà ondulatorie comprovate dal ben noto esperimento di Young. Il principio di complementarità – introdotto da Niels Bohr nel 1927 – sostiene proprio l'impossibilità di osservare *contemporaneamente* il duplice comportamento (corpuscolare e ondulatorio) di alcuni fenomeni atomici e subatomici. Secondo Morin non si tratta «per nulla di un antagonismo tra due entità associate, l'onda e il corpuscolo, si tratta di una contraddizione in una medesima realtà le cui due manifestazioni si escludono logicamente l'un l'altra»⁶³. Inoltre, continua il filosofo della complessità, «il riconoscimento di questa contraddizione invalicabile nella nozione di particella colpisce di rimbalzo i principi di identità, di contraddizione e del terzo escluso»⁶⁴. È stata proprio l'introduzione del principio di complementarità al Congresso internazionale dei fisici (1927) a determinare, secondo Morin, «il primo passo di una formidabile rivoluzione epistemica»⁶⁵ concretizzato nell'«accettazione di una contraddizione da parte della razionalità scientifica»⁶⁶. L'idea cardine che si è introdotta in fisica –

⁶² M. Ceruti, F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune* (Milano: Mimesis, 2020), 67.

⁶³ Morin, *La sfida della complessità*, 52.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

contraria sunt complementa – dovrebbe valere, con ogni probabilità, anche per l'antropologia filosofica.

Nella sua riflessione antropologica Coreth fa un'interessante distinzione tra *definitio descriptiva* e *definitio essentialis*⁶⁷. Il primo tipo di definizione consiste in una mera enumerazione delle caratteristiche proprie dell'essere umano. A questo livello non si pongono problemi di sintesi e armonizzazioni, ma ogni caratteristica sta accanto all'altra, anche quando fra di esse sembra vigere una certa contraddittorietà. L'uomo potrebbe essere quindi definito come essere storico, culturale, come il creatore dell'arte e della scienza, oppure potrebbe essere definito in modo biologico o morfologico, continua ancora Coreth. La *definitio essentialis*, invece, «cerca di abbracciare gli elementi ontologici costitutivi e di esprimerli in una formula chiara, che enuncia solo l'essenziale e prescinde da ciò che non lo è»⁶⁸. Il grande problema della sintesi antropologica riguarda proprio la *definitio essentialis*. In questo caso l'antropologia filosofica appare bisognosa «di un pensiero che cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, sociali, individuali) della complessità umana», non disdegnando di iniettare in questa nuova organizzazione del sapere anche «gli apporti scientifici»⁶⁹. Non si tratta di giustapporre saperi e di affiancare esteriormente conoscenze e nozioni. Si tratta invece di scorgerne l'intima interconnessione entrando

⁶⁷ E. Coreth, *Antropologia filosofica* (Brescia: Morcelliana, 2007), 127.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Signore, «La natura umana e la sfida della complessità». In P. Grassi e A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*. Milano: Vita e Pensiero, 166.

nell'ottica di idee che la complessità non è la risultante di una serie di *fattori semplici* in reciproca interazione, che è possibile analizzare singolarmente, scomporre e ricomporre a piacimento. Al contrario «la complessità si colloca essa stessa alla base»⁷⁰ della realtà indagata (l'uomo) e quindi si tratta di intercettarla fin da subito, tematizzarla, rispettarla e comprenderla anche qualora essa sembri portare con se insolubili contraddizioni. Questo nuovo approccio, *ontologico* ed *epistemologico*, consentirebbe forse di uscire dall'*impasse* di un pensiero semplificante e riducente, incapace poi di rimettere insieme i pezzi singolarmente analizzati.

Bibliografia

- Cappucci, M. (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*. Milano: Mondadori, 2009.
- Ceruti, M., F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Milano: Mimesis, 2020.
- Coreth, E. *Antropologia filosofica*. Brescia: Brescia, 2007.
- Da Re, *Le parole dell'etica*. Milano: Mondadori, 2010.
- De Caro, M. *Il libero arbitrio. Una introduzione*. Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Di Francesco, M. "Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali". En *Etica & Politica*, IX, 2007.
- Ferraro, C. *La svolta metafisica di San Tommaso d'Aquino*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.

⁷⁰ *Ivi*, 175.

- Galimberti, U. *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milano: Feltrinelli, 2008.
- Gherardini, B. “Sintesi antropologico-tomasiana”. In A.a. V.v, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- Gilson, E. *Lo spirito della filosofia medievale*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- Jaspers, K. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 2000
- Husserl, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 2008
- Lamedica, E. *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi*. Roma: Aracne, 2010.
- Legrenzi, P., C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Morin, E. *La sfida della complessità*. Firenze: Le Lettere, 2021.
- Nannini, S. *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica della filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Nunziante, A. M. “Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico”. In *Etica & Politica*, XVI, 2014, 2, 18-46
- Petagine, A. “Aristotelismo immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino”, *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, N. 5, 2011 (I).

Rivetti Barbò, F. *Lineamenti di antropologia filosofica*. Milano: Jaca Book, 1994.

Searle, J. R. *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*. Milano: Mondadori, 2005.

_____, *La mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2005.

_____, *La razionalità dell'azione*. Milano: Raffaello Cortina, 2003.

Signore, M. "La natura umana e la sfida della complessità".
En Grassi, P. e A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.

Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. 1 - L'anima umana, 2- Le creature spirituali, a cura di G. Savagnone*, Bologna: ESD, 2001.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*. Bologna: ESD, 1996.

Vanni Rovighi, S. *Studi di filosofia medievale. II – Secoli XIII e XIV*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

Zanatta, M. *Anima*. Milano: Unicopli, 2016.

MANUEL OCAMPO PONCE

*Universidad Panamericana
Guadalajara - México
maocampo@up.edu.mx*

La educación constructivista en su relación con el proceso de secularización

Recibido: 24 de noviembre de 2022 Aceptado: 23 de junio de 2023

Resumen. En las últimas décadas los constructivistas han estado desarrollando una gran cantidad de recursos didácticos y tecnológicos para difundir sus métodos. El problema radica en que el común denominador de las teorías de la construcción consiste en partir de la negación de la facultad intelectual humana para garantizar un conocimiento suficiente sobre la realidad objetiva. Las llamadas teorías de la construcción: constructivismo educativo y construccionismo social, promueven una prioridad del sujeto a costa de una negación implícita de la verdad que termina por postularse como un constructo social. Desde esa perspectiva, han contribuido al proceso de secularización con múltiples consecuencias familiares, políticas, sociales y culturales. En este breve trabajo se muestran algunos elementos de la relación entre las teorías de la construcción y el proceso de secularización que además guardan una relación con el capitalismo liberal y con el comunismo socialista.

Palabras clave: Secularización, constructivismo, construccionismo, capitalismo, comunismo.

Constructivist education in its relationship with the secularization process

Abstract. In recent decades, constructivists have developed a number of educational and technological resources to disseminate their methods. The problem lies in the fact that the common denominator of construction theories is that they start

by denying the human intellectual faculty to guarantee sufficient knowledge of objective reality. So-called construction theories, such as educational constructivism and social constructionism, have prioritized the subject at the cost of an implicit denial of the truth, which ends up being postulated as a social construct. From that perspective, they have contributed to the process of secularization with multiple family, political, social, and cultural consequences. In this brief work, some elements of the relationship between the theories of construction and the secularization process are shown. These also have a relationship with liberal capitalism and socialist communism.

Keywords: Secularization, constructivism, constructionism, capitalism, communism.

Antecedentes generales

En las últimas décadas el proceso de secularización se ha venido difundiendo y consolidando de muchas maneras entre las que destacan las corrientes educativas materialistas de la construcción. Lo anterior es debido que estas corrientes de tipo filosófico, sociológico, psicológico, pedagógico, etc., han pretendido romper lo que denominan “viejos paradigmas” o “educación tradicional opresora”, teniendo como denominador común, la consideración de la disminución de la capacidad de la facultad intelectual humana para alcanzar suficientemente una verdad objetiva independiente fuera del sujeto. De hecho, la “pedagogía constructivista disruptiva”, coincide con el viejo idealismo en la afirmación de la prioridad del sujeto a costa de una negación implícita de la verdad. Este movimiento internacional y generalizado lleva décadas siendo institucionalizado en Universidades y centros de investigación y de educación pública y privada, en todos sus niveles, así como en centros de formación cristiana, favoreciendo el proceso de secularización íntimamente

relacionado con la promoción del comunismo socialista y su agenda globalista. Al menos en las últimas cuatro décadas se han estado estudiando los mecanismos de la inteligencia humana y de la inteligencia artificial, a partir de los cuales se han desarrollado modelos cibernéticos cuya aplicación se enfoca a nuevas tecnologías educativas que impacten la percepción de la realidad afectando las dinámicas de convivencia familiar, social, política y cultural. Se trata de novedosas formas de enfrentar los problemas a través de medios electrónicos¹ de modo que la Verdad vaya dejando de ser objeto de estudio para convertirse en un constructo social. Es por eso que vemos importante considerar la relación de estas corrientes con el proceso de secularización.

Como punto de partida vemos necesario reconocer que es difícil definir los ámbitos en los que se desarrolla el proceso de secularización, porque históricamente se ha gestado dentro y fuera de los ámbitos eclesiales. No obstante, contamos con valiosos testimonios de pontífices entre los que se encuentra el del Papa Leon XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* del 4 de agosto de 1879² y el del Papa Pío X en la Carta Encíclica *Pascendi* sobre las doctrinas de los modernistas del 8 de septiembre de 1907 que menciona que hace tiempo que no es posible ocultar el hecho de que en la Iglesia peregrinante o terrena se está

¹ Walter José Zambrano Romero, Jaime Alcides Meza Hormazaa. “Impacto de las tecnologías disruptivas en el proceso de enseñanza-aprendizaje: caso UTM” online *Revista Científica UISRAEL* vol.9, no.1, Quinto ene./abr: 2022 Epub 10-Abr-2022. http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2631-27862022000100029

² Cfr. Leon XIII. Carta Encíclica *Aeternis Patris Filius*.

produciendo una especie de autodestrucción a través de una “filosofía” y una “teología” secularistas fundadas en ideologías de corte progresista muy demoledor. A este testimonio podemos añadir el discurso del Papa Pablo VI del 29 de junio de 1972 -en la solemnidad de san Pedro y san Pablo- en la que menciona que el humo de satanás se ha infiltrado en la Iglesia³. Esto que ya se había anunciado con fuerza desde 1879, ha ido acotando a los cristianos a su vez que ha ido confundiendo a otros consolidándose así una era llamada “postcristiana”. Todo parece indicar que hemos dado el salto del relativismo gnoseológico, moral y teológico, anunciado por el Papa Benedicto XVI el 18 de abril de 2005⁴, a la tiranía del error, en la que se afirma

³ Cfr. Pío X. *Carta Encíclica Pascendi Sobre las Doctrinas de los Modernistas*, n. 8 de septiembre de 1907. https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html; “Riferendosi alla situazione della Chiesa di oggi, il Santo Padre afferma di avere la sensazione che «da qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio».” Paolo VI. “IX Anniversario dell’incoronazione di sua santità. Omelia di Paolo VI Solemnità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo” Giovedì, 27 giugno 1972 https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html

Cfr. Caturelli, A. *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy* (Buenos Aires: Editorial Almena, 1974); *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy* (Buenos Aires: Editorial Gladius, 2006).

⁴ “¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño

como verdadero lo que es falso y como bueno lo que es malo. Y es que, a lo largo del siglo XX, siguiendo la base agnóstica modernista, materialista y constructivista, también se desarrollaron y se están promoviendo múltiples “teologías” sin Dios, a la vez que un falso progresismo ecumenista que no deja de intentar, por diferentes medios y con toda clase de recursos, la destrucción de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, promoviendo una “iglesia” no jerárquica, transversal y democrática a la manera materialista marxista, que además incide en el ámbito social. No obstante, el inevitable daño que eso representa sabemos, por palabras del mismo Cristo, que la Iglesia es indestructible.

El proceso de secularización

Una vez planteados los antecedentes generales, vemos importante partir de la definición de secularización como la reducción de la Iglesia a *saeculum*, es decir, al mundo considerado como opuesto al cielo. El secularismo es una forma radical del proceso de secularización y que no

de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. *Ef* 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.” Benedicto VI Misa “Pro Eligiendo Pontífice” Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger Decano del Colegio Cardenalicio. Lunes 18 de abril de 2005. https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html

considera el término “mundo” como creación de Dios⁵, sino más bien el mundo en el cual entró el pecado y en el que los hombres se rebelaron contra Dios⁶. Lo anterior nos conduce considerar el agnosticismo inmanentista moderno que constituye la expresión filosófico-teológica erudita y sistematizada del espíritu del mundo y que Hegel definió como sustancia infinita⁷ en la que Dios como Ser que trasciende al mundo, es excluido. Cabe mencionar que el inmanentismo se manifiesta de distintas formas como son: el racionalismo, el positivismo, el idealismo, el pragmatismo y, más recientemente, se manifiesta también en el existencialismo, en el neonominalismo con la filosofía del lenguaje, en el neopositivismo y en el personalismo fenomenológico agnóstico que se aplica a todos los ámbitos incluyendo el ámbito de la psicología y de la educación e incluso de la teología. De hecho, ese agnosticismo que es incompatible y opuesto a la Verdad manifestada en las dos fuentes de la Revelación cristiana que son: la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura, se ha consolidado y se difunde a través de medios “educativos” aprovechando, desde hace varias décadas, el constructivismo o las llamadas teorías de la construcción que pretenden superar el problema educativo que ellos denominan “la educación tradicional” autoritaria, individualista, opresora, etc.

El problema de fondo es que, sin una verdad trascendente que pueda ser alcanzada objetivamente, es decir, sin verdadera trascendencia, lo que se pretende como novedad, progreso y futuro no tiene sustento en cuanto se

⁵ Sal. 19, 1-7.

⁶ Rom. 5, 12.

⁷ Cfr. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. (Bamberg und Würzburg: 1ª ed. 1807).

trata de puro movimiento y puro cambio sin elemento de permanencia. Así se instala el espíritu del mundo que niega la tradición para reemplazarla oponiendo a ella la noción de “progreso”. Dicho inmanentismo que se consolida por diversos medios entre los que tiene un lugar muy importante la educación, se manifiesta en el ámbito social y político de dos formas: por un lado, el capitalismo que había sido expuesto y criticado fuertemente desde el pontificado de Leon XIII en la Carta Encíclica *Rerum novarum*⁸ y reiterada su crítica por el Papa Juan Pablo II en la Carta Encíclica *Centésimus annus*⁹. Dicho capitalismo, que ha sido llamado “capitalismo salvaje”¹⁰, “condujo al abuso de los hombres como si fueran cosas de lucro y a no estimarlos más que cuanto sus nervios y músculos podían dar de sí”.¹¹ De hecho, el Papa Leon XIII en el año decimocuarto de su pontificado (15 de mayo de 1891) ya había advertido que dicha situación de injusticia social fue lo que impulsó la solución redentora del comunismo-socialismo que no tardó

⁸ “...En efecto, los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría [...] Hizo aumentar el mal la voraz usura [...] hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios.” Leon XIII. *Rerum novarum*, n.1.

⁹ “Otra nota importante, rica de enseñanzas para nuestros días, es la concepción de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. La *Rerum novarum* critica los dos sistemas sociales y económicos: el socialismo y el liberalismo...” Juan Pablo II. *Centésimus annus*, n.10.

¹⁰ “...Ojalá que estas palabras, escritas cuando avanzaba el llamado «capitalismo salvaje», no deban repetirse hoy día con la misma severidad”. Juan Pablo II. *Centésimus annus*, n.8.

¹¹ Leon XIII. *Rerum Novarum*, n.15.

en penetrar en las aulas de los centros de formación cristiana a través se la “filosofía” y la “teología” de la liberación aun cuando esta solución fuera claramente condenada por la Iglesia¹². Es de ese modo, y bajo el pretexto de una solución al problema de la pobreza y de la marginación provocada por el capitalismo, como el progresismo impulsó a que el mensaje de Cristo se empezara a explicar desde la inmanencia del progreso vital a la manera de Eduardo Le Roy en su artículo de 1905 titulado “*Qu’est ce qu’un dogme*”, de Maurice Blondel (1861-1949), de Alfredo Loisi en sus publicaciones de 1903-1904¹³, o, como dice Hegel en la unión de lo Infinito y lo finito. Bajo esa perspectiva el mensaje de Cristo terminó por ser rechazado como sucedió en el caso del materialismo ateo de Feuerbach y de Marx. Décadas después emerge la “educación” disruptiva que consiste en romper con lo establecido como lo propone Bower y

¹² “Para solucionar este mal, los socialistas, atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación. Creen que con este traslado de los bienes de los particulares a la comunidad, distribuyendo por igual las riquezas y el bienestar entre todos los ciudadanos, se podría curar el mal presente. Pero esta medida es tan inadecuada para resolver la contienda, que incluso llega a perjudicar a las propias clases obreras; y es, además, sumamente injusta, pues ejerce violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión de la república y agita fundamentalmente a las naciones.” Leon XIII. *Rerum novarum*, n.2.

¹³ Arango Puerta, Gerardo. S.J. *Deseo natural de ver a Dios. Contribución a la Historia de la Teología Católica del Siglo XX*, 1973, p.89.

file:///C:/Users/maocampo/Downloads/revistatx,+Deseo+natural+de+ver+a+Dios.pdf

Christensen en 1995¹⁴ para integrarnos a la era del “progreso” sin tradición.

El itinerario fue más o menos el siguiente: después de un largo proceso de integración del Evangelio con el pensamiento que dio lugar a la cultura cristiana, en el siglo XIV d.C., Guillermo de Ockham promueve la idea de que sólo existe el singular concreto que se conoce sensiblemente, negando la realidad universal como algo que pueda existir fuera de la mente. Lo anterior consolida la creencia de que sólo importan los términos o palabras y sus relaciones formales como lo propone posteriormente el idealismo, el neopositivismo y la filosofía del lenguaje. Así se fue moviendo el mundo hacia la primacía de la razón sobre el ser de modo que la razón constituye un tribunal para juzgar el ser y la realidad. Una vez antepuesto el pensar al ser por Descartes, Kant ve necesaria una crítica de la razón a partir de ella misma, puesto que la razón es el criterio de la realidad o del ser y así termina identificando el pensar con el ser. Luego Hegel afirma dogmáticamente que el Ser y la nada son lo indeterminado, absoluto y vacío de modo que lo concreto para Hegel es el devenir como mezcla de Ser y de Nada, así la realidad hegeliana no es análoga sino contradictoria¹⁵. El problema es que una vez atrapados en la mente, no es posible percatarse de que la contradicción sólo puede ser en la razón, pero no en la realidad, pues el Ser y la Nada no existen en estado puro¹⁶. De estos presupuestos, surge la afirmación de que todo es

¹⁴ <https://www.inesem.es/revistadigital/educacion-sociedad/educacion-disruptiva/>

¹⁵ Cfr. Hegel *Phänomenologie*.

¹⁶ Cfr. Jolivet, Regis. *Las fuentes del idealismo* (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1946), 102.

lucha de opuestos inmanente a todo y que lo real como concepto es Dios mismo resuelto en la historia. El problema es que, una vez establecidos estos presupuestos, es fácil dar el salto al materialismo radical desde el empirismo implícito, pues para Hegel, el mundo material es pensamiento pensado de modo que sólo hay que cambiar el espiritualismo absoluto por el materialismo absoluto como sucede en Marx¹⁷. La realidad como acción en la *praxis* revolucionaria ha de ser transformada de modo que lo teórico y lo práctico, como opuestos, alcancen su síntesis por medio del trabajo. Es de ese modo como las relaciones laborales colectivas son el camino de la “liberación” en cuanto se encaminan a la construcción de un “hombre nuevo” en un colectivo social cuya síntesis consiste en una sociedad sin opresores ni oprimidos. Tal es la naturaleza del progresismo inmanentista marxista por la que el Papa Pío XI, en la carta encíclica *Divini Redemptoris* del 19 de marzo de 1937, lo consideró como lleno de errores y sofismas¹⁸. El mismo Papa Pío XI retoma numerosas condenaciones que ya había hecho el Magisterio de la Iglesia¹⁹ y que

¹⁷ Cfr. Marx, Karl. *Obra selecta: Antología de textos de economía y de filosofía; Manuscritos de París; Manifiesto del partido comunista; Crítica del programa de Gotha*. Edición Jacobo Muñoz. Cartoné. Biblioteca de Grandes Pensadores (Madrid: Editorial Gredos, 2012).

¹⁸ “¡He aquí, venerables hermanos, el pretendido evangelio nuevo que el comunismo bolchevique y ateo anuncia a la humanidad como mensaje de salud y redención! Un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; [...] un sistema, finalmente, que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana.” Pío XI. *Divini Redemptoris*. Sobre el comunismo ateo, n.14.

¹⁹ “*Condenaciones anteriores*. 4. Frente a esta amenaza, la Iglesia católica no podía callar, y no calló. [...] Y por lo que toca a los errores

constituyen la realización de lo que san Pío X el 8 de septiembre de 1907, también había observado y señalado oportunamente en la Carta Encíclica *Pascendi*²⁰. A partir del iluminismo que intenta explicar todas las cosas desde la razón, la humanidad se ha estado organizando al margen de Dios y procurando que se excluya toda referencia a la trascendencia y al mundo que Jesús nos anunció. Pero no es el capitalismo, sino el comunismo-socialismo el que se introduce de un modo más pernicioso en la entraña de la Iglesia. Su ingreso se produce como una reacción al capitalismo burgués de ambientes seculares y eclesiásticos, provocando el paso del cristianismo a la apostasía como rechazo de la religión o de las órdenes sagradas y el rechazo de la sujeción a los preceptos divinos que pueden suceder aún conservando la fe, pero conducen a la verdadera y

del comunismo, ya en el año 1846 nuestro venerado predecesor Pío IX, de santa memoria, pronunció una solemne condenación contra ellos, confirmada después en el *Syllabus*. Dice textualmente en la encíclica *Qui pluribus*: «[A esto tiende] la doctrina, totalmente contraria al derecho natural, del llamado comunismo; [...]. Más tarde, uno predecesor nuestro, de inmortal memoria, León XIII, en la encíclica *Quod Apostolici numeris*, definió el comunismo como «mortal enfermedad que se infiltra por las articulaciones más íntimas de la sociedad humana, poniéndola en peligro de muerte»[\[2\]](#), [...].” *Divini Redemptoris*, n. 4.

²⁰ “Son seguramente enemigos de la Iglesia, y no se apartará de lo verdadero quien dijera que ésta no los ha tenido peores. Porque, en efecto, como ya se notó, ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro; en nuestros días el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas y el daño producido por tales enemigos es tanto más inevitable cuanto más a fondo conocen la Iglesia”. San Pío X. *Pascendi*, n. 2.

formal apostasía que santo Tomás ha denominado perfidia²¹.

Ese secularismo tiende a exaltar la dimensión social del Evangelio que gradualmente va excluyendo el misterio y todo lo sobrenatural. Eso también ya lo había pronosticado San Pío X en la encíclica *Pascendi* cuando se refiere a los “despreciadores de toda autoridad [que] atrincherándose en una conciencia mentirosa, utilizan una técnica nunca clara, que consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto [...] lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas cuando en realidad estas son perfectamente fijas y consistentes”²². Es así que muchos de ellos terminan presentando a Jesucristo como un redentor social cuyo triunfo consiste en la realización, secular y terrena, del mensaje social del Evangelio. Paradójicamente dicho progresismo acusa a la Iglesia Católica de triunfalista y bajo esa acusación introducen su triunfalismo mesiánico intramundano.

Entre los postulados de estos “nuevos mesías” destacan: la destrucción de estructuras que ellos consideran como opresoras como el patriarcado, la justificación de la violencia para suprimir al opresor, el desprecio de la vida contemplativa y de la santidad. Bajo su perspectiva, las profecías, como conocimientos de una verdad sobrenatural, necesaria para el conocimiento del fin de la historia del hombre²³ y que siempre es confirmada por el milagro, son sustituidas por interpretaciones y acciones que producen los acontecimientos, es decir, que surgen a partir de una *praxis*

²¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino. *S.Th.*, II-II, q.12, a.1.

²² San Pío X. *Pascendi*, n. 3.

²³ Cfr. Santo Tomás de Aquino. *S.Th.*, II-II, q.174, a.3.

(pastoral) de modo que la historia termina siendo un proceso de cambio y transformación hacia la epifanía de un nuevo hombre que se logra en la *praxis* marxista. Basta como ejemplo la influencia que tuvo la Escuela de Fráncfort (a partir de 1923) y que promovió personajes como Herbert Marcuse y su influencia en movimientos estudiantiles de los años 60 y otros como la perspectiva de género, la teoría *queer* y el feminismo con su obra *Eros y civilización*²⁴. A la base de todo eso, la dialéctica oprimido-opresor aplicada a la educación, educador-educando, promulga que, al final de cuentas, la revolución ha de destruir el sistema, para imponer una sociedad socialista tal y como se propuso en la nota 5 del Documento de los Coordinadores Regionales del Movimiento Sacerdotes para el Tercer mundo, celebrado en Argentina, el 27 de junio de 1969²⁵, en la que también proponen la supresión de la propiedad privada como lo habían expuesto Marx, Engels y Lenin. Así se prolifera la literatura con libros como “El Evangelio sin mitos” del francés Louis Evely, que trata de la desmitificación total del Evangelio, reduciendo la fe a la experiencia y concentra todos los errores positivistas contra los milagros y la virginidad de María, así como el rechazo a la Iglesia, la Jerarquía y el Papa. Ese fue el camino de una visión materialista, historicista y relativista de la realidad que termina confundiendo la idea de progreso humano con el progreso social y luego con el Reino de Dios, al punto de

²⁴ Cfr. Huesca, F. “Herbert Marcuse: feminismo, emancipación y teoría del valor” *Revista de Filosofía* 17 de junio de 2021. México: Universidad Iberoamericana.

<https://revistadefilosofia.ibero.mx/index.php/filosofia/article/view/110/189>

²⁵ Cfr. Caturelli, *La Iglesia Católica...* 35.

presentar el Evangelio como utópico. Sobran ejemplos de hasta dónde han llegado estas ideas que hoy se presentan en Sínodos y se enseñan en Universidades y Seminarios católicos. Tal ha sido el proceso de secularización que hoy padecemos en los diferentes ámbitos de la Iglesia y que han encontrado como una herramienta de apoyo fundamental las teorías de la construcción o el constructivismo en la educación como lo veremos en seguida.

Elementos esenciales del constructivismo.

En este apartado veremos cómo dentro del proceso de secularización y de promoción del comunismo socialista, encontramos como una de sus herramientas más importantes de consolidación, el constructivismo que se ha posicionado en el ámbito social y de la educación. Sin embargo, el camino no es fácil, pues existen infinidad de autores que promueven las llamadas corrientes de la construcción y que dificultan su ubicación en un tiempo, lugar, espacio o autor. No obstante, dentro de la gran cantidad de autores y variadas corrientes, encontramos como sustento gnoseológico del constructivismo al biólogo y psicólogo suizo Jean Wiliam Fritz Piaget (1896-1980) quien destaca, no sólo por sus ideas, sino por su impacto real en la educación y en la sociedad. La principal divergencia de Piaget con el cristianismo radica en que mientras para el cristianismo el hombre es capaz de conocer una realidad objetiva, para Piaget y las teorías de la construcción, el conocimiento es una construcción realizada por el sujeto a partir de estructuras cognitivas, y

de las operaciones lógicas²⁶. El problema radica en que entre los antecedentes del constructivismo se encuentran dos tipos de propuestas: por un lado, aquellas que limitan las capacidades de la inteligencia humana para conocer, reduciendo el conocimiento humano a lo verificable empíricamente, negando el alcance metafísico de la razón y, por otro lado, las propuestas escépticas que consideran que no se puede alcanzar ninguna verdad, lo cual también apoya a las sociedades pluralistas, capitalistas y liberales. Eso adquiere relevancia para el objetivo de este estudio en cuanto el constructivismo ha sido utilizado como herramienta educativa contribuyendo con el proceso de secularización y de promoción tanto del capitalismo liberal como del comunismo socialista. Porque es preciso aclarar, que la afectación no sólo se da en la educación pública y privada independiente de la autoridad eclesial, sino que aun la filosofía y la teología, consideradas en el Código de Derecho Canónico como ciencias básicas en la formación sacerdotal y que deben tener principalmente como maestro a Santo Tomás²⁷, tuvieron cambios radicales al punto que

²⁶ Gaubeca Naylor, Luz María *La gnoseología realista tomista y la gnoseología constructivista piagetiana: convergencias y divergencias*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía. Director de Tesis: Manuel Ocampo Ponce. (Universidad Anáhuac del Sur, México, 2003) 5.

²⁷ “252 §2 Se ha de formar a los alumnos con particular diligencia en la sagrada Escritura, de modo que adquieran una visión completa de toda ella. §3 Ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a Santo Tomás; y también clases de teología moral y pastoral, de derecho canónico, de liturgia, de historia eclesiástica y de otras disciplinas, auxiliares y

la filosofía dejó de ser contemplativa al ponerse al servicio de la transformación de lo real, pues el marxismo propone una “*praxis*” transformadora y destructora de la educación que poco a poco se fue filtrando a partir de las Universidades, en los seminarios y centros de formación cristiana. Es así como la filosofía realista tomista, fue suplantada mediante propuestas como la de Piaget de corte materialista biologista, por una ideología tal y como sucede con intelectuales marxistas como Althusser²⁸.

En el mundo secular, la educación se convirtió en instrumento para la instalación de un Estado totalitario y ateo en el que se atomizan los saberes y se diluyen los valores esenciales²⁹. Y en ese proceso, las primeras en ser afectadas fueron las Universidades que dejaron de ser el lugar de la contemplación y la difusión de la verdad para convertirse en fábricas de profesionales valorados en función de un criterio de utilidad señalado por el aparato comercial. Las competencias y el profesionalismo (*práxis*) fue colocado por encima de la teoría y de los hábitos, de modo que la educación acabó por masificarse mientras las instituciones educativas acabaron por confundirse con comunidades políticas o incluso empresariales, en las que la investigación y la docencia fueron disueltas por la burocracia multiplicando los métodos y los recursos

especiales, de acuerdo con las normas del Plan de formación sacerdotal.” 1983 Código de Derecho Canónico. Artículos 250 al 252.

²⁸ Cfr. Padilla, María Cecilia y Bey, Facundo Norberto. “La ciencia es ciencia de la ideología en Louis Althusser.” *Revista Desafíos*, vol. 28, núm. 1, 2016, Universidad del Rosario, Argentina, 373-400.

²⁹ Cfr. Ocampo Ponce, Manuel. “La educación en virtudes en santo Tomás de Aquino frente a la educación para la verificación y la acción de Jean Piaget.” *Revista Akadèmeia* Vol. 20, Núm 2 (2021) Universidad Gabriela Mistral, Argentina, 67.

técnicos hasta quedar como fines en lugar de como medios para alcanzar la verdad³⁰. Una vez desterrado el saber y la verdad, se dio paso a la simulación por parte de personas que acabaron lucrando con la educación³¹. Dicho impacto radica en que el antecedente de Jean Piaget es la razón moderna que ya había sido planteada en el siglo I a.C. por Sexto Empírico, y que es reiniciada en el siglo XIV d.C., con la vía moderna de Guillermo de Ockham, consolidada desde el “*cogito ergo sum*” de Descartes en el siglo XVII d.C., la Crítica de la Razón Pura de Kant en el siglo XVIII d.C. y la razón identificada con la realidad de Hegel en su “Fenomenología del Espíritu” (1807), que acabó proclamando como verdad infinidad de cosas contradictorias hasta el punto de que ya no se sabe qué es la verdad. Como lo hemos dicho anteriormente, no fue difícil pasar de la dictadura del relativismo anunciada por Joseph Ratzinger³², a la tiranía del error en la que lo falso es considerado como verdadero y lo verdadero como falso, mientras lo malo es considerado como bueno y lo bueno como malo³³. El impacto ha sido muy grande porque actualmente nos encontramos bajo la primacía del saber empírico que pretende reducir la explicación científica de la realidad a la verificación sensible que busca prescindir de la especulación filosófica³⁴, y eso marcó mucho a autores

³⁰ Cfr. Ocampo Ponce “La educación...”, 141.

³¹ Cfr. Ocampo Ponce “La educación...”, 67.

³² Benedicto VI Misa “Pro Eligiendo Pontífice”

³³ Vid supra.

³⁴ “Aristóteles en su Protréptico dirigido a Temisón ya había respondido al intento de prescindir de la filosofía diciendo: “o debemos, o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos, para justificar esa manera de ver. Por consiguiente, en todos

constructivistas como Piaget. Basta señalar como ejemplo la obra que publicó en 1950 titulada *Introduction à l'épistémologie génétique* en la que manifiesta públicamente su desprecio de la filosofía³⁵. El problema radica en que Jean Piaget seguido por Ernst von Glasersfeld quien en el año de 1996 afirmaba que el constructivista más prolífico del s.XX había sido Jean Piaget³⁶, se posiciona como pieza clave del constructivismo en la educación teniendo un gran impacto en los sistemas educativos hasta el día de hoy. Piaget intentó colocar la biología como prototipo de la filosofía³⁷ mientras negaba la validez de la filosofía afirmando que, en lugar de conocimientos científicos, la filosofía propone meras ilusiones³⁸. El

los casos debemos filosofar”. Werner Jaeger. *Aristóteles* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947, 71). Cfr. Fondation Piaget, Jean. “Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections "philosophiques"” *Revue philosophique de la France et de l'étranger* année 86, t. 151, 1961, 475-500. (publicada también con el título: “Défense de l'épistémologie génétique” en *Implication, formalisation et logique naturelle*).

https://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/bibliographie/index_articles_chrono7.php 72

³⁵ Cfr. Fondation Piaget, Jean. “Défense de l'épistémologie génétique...”

³⁶ Cfr. Glasersfeld, Ernst von. *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*. (London: The Falmer Press, 1996).

³⁷ “...to consecrate my life to the biological explanation of knowledge.” Piaget, Jean, Boring, E. et al. (Eds.), *A History of Psychology in Biology*, vol. 4. (Worcester, Massachusetts: Clark University Press, s/a, p.240. *Apud.* Glasersfeld, *Radical Constructivism*, 55.

³⁸ Cfr. Piaget, Jean. “Sagesse et illusions de la philosophie”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1970/99/pp. 405-406. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1970_num_68_99_5566_t1_0405_0000_4

inmanentismo de Piaget es patente en toda su obra en la que, en palabras de Glasersfeld, se encuentran afirmaciones como esta: “...lo que nosotros llamamos conocimiento no tiene ni puede tener el propósito de producir representaciones de una realidad independiente, sino que tiene una función adaptativa”³⁹. De hecho, Glasersfeld nos dice que la propuesta de Piaget se puede resumir en la afirmación: “la mente organiza al mundo al organizarse a sí misma”⁴⁰.

Otro elemento de la propuesta de Piaget es el estructuralismo⁴¹, que no considera un orden jerárquico real de los entes, sino de ciertos principios explicativos en los que la estructura que proponen, realmente no existe si la queremos ver desde un punto de vista estrictamente metafísico. La idea dinámica de estructura de Piaget implica el concepto de función ya que supone un modelo aparente en el que las partes agrupadas de una determinada

³⁹ “... what we call knowledge does not and cannot have the purpose of producing representations of an independent reality, but instead has an adaptative function”. Glasersfeld, Ernst von. “Aspects of constructivism” en Catherine Twomey Fosnot, Ed. *Constructivism. Theory, Perspectives and Practice* (New York: ERIC, 1996), 3.

⁴⁰ “The mind organizes the world by organising itself”. Piaget, Jean. *La construction du réel chez l'enfant*. (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1937). *Apud.* Glasersfeld, “Aspects of constructivism”

⁴¹ Piaget define la estructura como “... un sistema de transformaciones, que en tanto que sistema implica leyes (por oposición a las propiedades de los elementos) y que se enriquece mediante el juego de estas transformaciones, sin que estas concluyan fuera de sus fronteras o llamando elementos exteriores. En una palabra, una estructura implica, en este sentido, los tres caracteres siguientes: totalidad, de transformaciones de autocontrol”. Piaget, Jean. *Le structuralisme*, 6 y 7, col. Que sais-je (Paris: 1968). *Apud.* Caturelli, *La Iglesia Católica*, 170.

manera forman un todo. La estructura se va moviendo dentro de un sistema en el que podemos encontrar coincidencias con Marx⁴². El biologismo y el evolucionismo se ponen de manifiesto en su psicología del desarrollo basada en la adaptación biológica que termina por definir la inteligencia como “la capacidad de adaptación a situaciones nuevas”⁴³. A la manera de Lamarck acaba afirmando que “la razón humana es un producto de la organización biológica”⁴⁴, es decir, de la evolución en la que las estructuras “se construyen por interacción entre las actividades del sujeto y las reacciones del objeto”⁴⁵. En su libro titulado: *La construction du réel chez l’efant* (1937)⁴⁶ Piaget intenta demostrar que los niños pueden construir por sí mismos la realidad que experimentan. Piaget nunca aceptó el conocimiento humano como transformación del sujeto en una realidad objetiva extramental como lo propone el realismo metafísico, sino como un instrumento de adaptación a partir de la construcción de estructuras conceptuales viables. Autores como Glasersfeld radicalizan esto al afirmar que para comprender la construcción de la realidad en Piaget es necesario recordar cómo describe la noción de objeto en su Construcción de la realidad en el niño⁴⁷. Los progresos de las estructuras son como procesos

⁴² Cfr. Ocampo Ponce, Manuel *La educación de las virtudes* p.68.

⁴³ Piaget, Jean. *Autobiografía*, p.52; *Estudios de psicología genética* (Buenos Aires: Emecé, 1973),148-77.

⁴⁴ *Ibidem*, p.120.

⁴⁵ *Ibidem*, p.75.

⁴⁶ Piaget, Jean. *La construcción de lo real en el niño* (México: Grijalbo, 1995).

⁴⁷ *Ibidem*.

biológicos a la manera de la embriología⁴⁸. Para Piaget, las operaciones lógicas son un proceso de adaptación biológica en la que la inteligencia, como proceso, transforma lo existente a la vez que, en cierta medida, es transformada por él⁴⁹. La asimilación y la adaptación es la propiedad fundamental de los esquemas. Sin embargo, ni Piaget, ni sus discípulos son precisos en lo que entienden por esa asimilación y adaptación. Como estudioso de Piaget Richmond afirma que los esquemas son subestructuras⁵⁰. De hecho, esas estructuras tienen como una de sus propiedades “la asimilación repetida de todo aquello que es asimilable en el ambiente”⁵¹. Ese desarrollo se divide en etapas que corresponden a los cambios de la evolución genética que tienen diferencias cualitativas que permiten reconocerlos⁵². Las etapas de la inteligencia son: el pensamiento sensorio motriz que se produce entre los 0 y los 2 años⁵³; el pensamiento simbólico en que aparece el lenguaje entre 1.5 a 4 años⁵⁴; el pensamiento intuitivo aproximadamente entre los 4 y los 7 años⁵⁵; las operaciones

⁴⁸ Cfr. Piaget, Jean. *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos* (Madrid: Ed. Siglo XXI, 1973).

⁴⁹ Cfr. Piaget, Jean *Le structuralisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 6 y 7.

⁵⁰ Cfr. Richmond, P.G. *Introducción a Piaget* (Madrid: Ed. Fundamentos, 1968), 108 y 111.

⁵¹ Favell, J. H. *La psicología evolutiva de Jean Piaget* (Buenos Aires: Paidós, 1979), 74.

⁵² Cfr. *Ibidem.*, 98.

⁵³ Cfr. Piaget, Jean. *Psicología de la inteligencia* (Buenos Aires: Ed. Psique, 1979) 110.

⁵⁴ Cfr. Piaget, Jean y B. Inhelder. *Psicología del niño* (Madrid: Ed. Morata), 59; *Autobiografía* 1977, 52.

⁵⁵ Cfr. Piaget, Jean. *Psicología de la inteligencia*, 139.

concretas aproximadamente entre los 7 y los 12 años⁵⁶ y las operaciones formales desde los 11 o 12 años en adelante⁵⁷. En todas estas etapas de su concepción evolutiva de la inteligencia se ve que, para Piaget “la inteligencia es la adaptación por excelencia, el equilibrio entre asimilación continua de las cosas a la propia actividad y la acomodación de esos esquemas asimiladores a los objetos”⁵⁸.

Glaserfeld, en su libro: *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*⁵⁹ nos dice que en Piaget hay dos fases consecutivas en el desarrollo de la construcción de la realidad en el niño. La primera lleva al establecimiento de conceptos de objeto en el sentido de que el niño asocia señales sensoriales de tipo perceptual que son recurrentemente accesibles al mismo tiempo en su campo sensorial. Cada vez que sus componentes son accesibles, el niño realiza la misma acción con dichos objetos, de modo que se puede afirmar que los reconoce mientras los ve. De ese modo una persona que observa al niño puede decir que el niño reconoce el objeto aun cuando el niño no pueda conjurar una representación, es decir, una imagen visual del objeto. La segunda fase puede ocurrir cuando el niño ha alcanzado la etapa de imitación diferida que consiste en la habilidad del niño de llevar a cabo una secuencia de acciones físicas cuando la situación perceptual que originalmente le condujo a la coordinación de la secuencia no está presente. Cuando la ejecución diferida no involucra una actividad motora sino la coordinación conceptual de un

⁵⁶ Cfr. Piaget, Jean. *Autobiografía*, 53.

⁵⁷ Cfr. Piaget, Jean. *Psicología del niño* 131.

⁵⁸ Piaget, Jean *Psychologie et pédagogie* (París: Denoël, 1969) 230 y 231.

⁵⁹ Cfr. Glaserfeld, Ernst von. *Radical Constructivism...*, 61 ss.

objeto previamente construido entonces produce una representación. Sin embargo, según Glasersfeld, para Piaget, la representación es siempre una reconstrucción de la memoria, de una experiencia pasada y no un retrato de algo más, mucho menos una fotografía del mundo real.

Pero, además, el esquema de asimilación-acomodación hace que cada equilibrio cognoscitivo surja de un conflicto, del que emerge la motivación. Por eso para Piaget el maestro debe suscitar la motivación a partir del conflicto. “Piaget ve la interacción social entre compañeros como la mejor oportunidad para la superación del egocentrismo infantil a través del proceso de coordinación de diferentes puntos de vista”⁶⁰. El profesor piagetiano ha de ser un organizador (facilitador) de situaciones de aprendizaje en conformidad con las propiedades de un grupo (trabajo colaborativo), de modo que el niño se convierta en una acción dentro de un sistema coordinado de acciones⁶¹. La acción sobre la teoría es fundamental, de modo que la escuela activa consiste en un experimentalismo activista en el que la *praxis* es lo fundamental. Se trata de un primado de la *praxis* cuyo fin es crear hombres capaces de hacer cosas nuevas; que no repitan lo que han hecho otras generaciones, es decir, hombres creadores, inventores y descubridores. Formar mentes críticas que no acepten todo cuanto se les ha dado, sino que lo verifiquen todo⁶².

Como hemos visto hasta este momento, Piaget nos habla de una evolución hacia la inteligencia. Pero dicha evolución

⁶⁰ John, Philips. Los orígenes del intelecto según Piaget (Barcelona: 1977), 146.

⁶¹ Cfr. P. G. Richmond *Introducción a Piaget*, 136.

⁶² Cfr. John L. Phillips. *Los orígenes del intelecto...*, 148.

tiene un sentido o una finalidad que es la construcción de lo real en el niño. Porque, según Piaget, conforme se va pasando del egocentrismo integral e inconsciente de los primeros estadios a la localización del propio cuerpo en un universo exterior, se constituyen los objetos, es decir, se produce una construcción psicológica del mundo en que la permanencia del objeto se debe a la deducción constructiva que constituye desde el cuarto estadio, la asimilación de los esquemas secundarios⁶³. La estructura es una suerte de totalidad autónoma autocontrolada sin un contenido metafísico. Por eso no puede quedar bien definido el concepto de estructura que constituye el concepto central de su propuesta. Cabe mencionar que Piaget no define con claridad la estructura, sino que la describe como un sistema de transformaciones que se mueven cada vez más hacia lo más complejo⁶⁴.

Hoy podemos encontrar muchos otros investigadores de la construcción como Ludwig Fleck, Mark Baldwin, Lev Vygotsky, Jerome Bruner, Peter Berger, Heinz Von Foster, el mencionado Ernst Von Glasersfeld, Nelson Goodman, Joseph Novack, Marcelo Packman, Rafael Porlan, German Rey, Paul Wtzlawick, Humberto Maturana, Varela, Hilary Putnam, Gordon Pask, George Kelly, Jakob Von Uexküll y una larga lista de investigadores y de universidades que sería imposible mencionar entre los cuales hoy podemos encontrar algunos con publicaciones que incluso intentan presentar el constructivismo como una visión realista de la educación⁶⁵. De suerte que actualmente existe gran auge en

⁶³ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, 79.

⁶⁵ Cfr. Ortiz Granja, Dorys. “Constructivismo como teoría y método

el tema y numerosas publicaciones algunas de las cuales están publicadas en el Dossier el Constructivismo de la revista trimestral de educación comparada número 118 de la página de la UNESCO⁶⁶, y gran cantidad de artículos en los que se promueve el constructivismo a partir del aprendizaje por competencias, mediante el análisis constructivista de los procesos de enseñanza y aprendizaje en base a la conceptualización que de este concepto efectúa el proyecto de Definición y Selección de Competencias que promueve una posible agenda de trabajo y que ha sido considerada como un importante reto del constructivismo⁶⁷. Todo esto hace que, para finales del siglo XX, casi todas las teorías educativas y/o instruccionales habían abierto sucursales constructivistas⁶⁸ al punto que, ya entrado el siglo XXI, el constructivismo se presenta de diversas formas que se encuentran en tres grandes grupos: el primero es un constructivismo cognitivo que hunde sus raíces en la psicología y la psicología genética de Piaget; el segundo un constructivismo socio-cultural o socio-constructivismo inspirado en la propuesta de Vygotsky; y un tercer grupo que se refiere al construccionismo social de Berger y

de enseñanza”, *Sophía*, Colección de Filosofía de la Educación, núm.19, 2015, Universidad Politécnica Salesiana, 93-110

⁶⁶ https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000124945_spa

⁶⁷ Cfr. José Manuel Serrano González-Tejero, Rosa María Pons Parra. “El Constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación”, *Revista electrónica de investigación educativa, REDIE* vol.13 no.1 Ensenada ene. 2011, p.1. <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/268/431>
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-40412011000100001

⁶⁸ Cfr. Tochinsky, 10994. *Apud.* José Manuel Serrano González “El Constructivismo hoy...”, 2.

Luckman (2001)⁶⁹ así como a los enfoques posmodernos en psicología que sitúan el conocimiento en las prácticas discursivas como el de Edwards de 1997⁷⁰ y el de Potter en 1998⁷¹.

Todo esto condujo a que lo más importante, a partir de finales del siglo XX, ya no es la adquisición de conocimientos, sino que los propios Ministerios de Educación de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) formularon explícitamente que “el desarrollo sostenible y la cohesión social dependen críticamente de las competencias de toda nuestra población”⁷². Como vemos, este proceso de profundas raíces históricas e ideológicas, fue impulsado a finales de 1997 y considera las competencias como una combinación de destrezas, conocimientos, aptitudes y actitudes, así como la inclusión de la disposición para aprender a aprender⁷³. El problema de raíz salta a la vista, pues, como lo hemos venido mostrando, todas estas propuestas constructivistas parten de la misma raíz y del

⁶⁹ Berger, P. L. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. (Madrid: Amorrortu Editores, 2001).

⁷⁰ Edwards, D. *Discourse and Cognition* (Londres: Sage, 1997).

⁷¹ Serrano González “El Constructivismo hoy...”, 2 y 3; Potter, J. La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social (Barcelona: Paidós, 1998). Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad*.

⁷² DESECO “La definición y selección de las competencias clave” Resumen Ejecutivo preparado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), y traducido con fondos de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Autor, 2005, 3.

⁷³ Comisión Europea. *Competencias clave para un aprendizaje a lo largo de la vida* (Madrid: Dirección General de Educación y Cultura, 2004).

mismo común denominador que es el principio de inmanencia como tergiversación de la capacidad objetiva de la mente humana para conocer la verdad objetiva hasta donde realmente se puede conocer y de donde se deriva el desprecio por la adquisición de conocimientos ya que, a partir de los presupuestos agnósticos, lo más importante no puede ser lo que las cosas son, sino las competencias que DESECO formula como clave⁷⁴, y que el sujeto desarrolle en base a lo que construya. Es a partir de esos presupuestos, que los profesores ya no deben impartir conocimientos a los alumnos, sino ayudarles en su construcción mediante procesos de interacción-interactividad, porque el enfoque constructivista de la educación acentúa la importancia del contexto para un eficaz y eficiente desarrollo de los procesos de aprendizaje⁷⁵. Estos modelos adoptados por los ministerios de educación y que se encuentran en las agendas de desarrollo sostenible⁷⁶, pasaron de una manera más o menos natural a las escuelas y universidades católicas, seminarios de formación de sacerdotes y religiosos y de ahí, a todos los centros de educación y de evangelización cristiana, y aunque ahora, algunos pretenden decir que lo que se construye es el conocimiento y no la verdad, los fundamentos agnósticos innegables del constructivismo, hacen que esas afirmaciones queden sin sustento.

Lo que hay que destacar es el distanciamiento radical del constructivismo respecto al realismo metafísico que

⁷⁴ DESECO “La definición y selección de las competencias clave”; Cfr. Eurydice *Las competencias clave. Un concepto en expansión dentro de la educación obligatoria* (Madrid: Autor, 2002), 20 y 21.

⁷⁵ Cfr. Serrano González “El Constructivismo hoy...”, 18.

⁷⁶ <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/> <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>

sustenta la educación en las virtudes como hábitos o cualidades estables que perfeccionan al sujeto cuya naturaleza es conocida por la inteligencia humana. Esto sucede porque en todo constructivismo, aunque con diversos matices, el conocimiento es construido por el sujeto constructor que llega a dividirse hasta siete sujetos como los describió Gilièron en 1996⁷⁷, pero que pueden reducirse al menos a cuatro bien diferenciados: el sujeto individual, el sujeto epistémico, el sujeto psicológico y el sujeto colectivo, y que dan lugar a cuatro modelos generales de constructivismo que son: el constructivismo radical, el constructivismo cognitivo, el constructivismo socio-cultural⁷⁸ y el construccionismo social encabezado por Thomas Luckman y Peter L. Berger quienes postulan que la realidad es una construcción social⁷⁹. Este último con grandes repercusiones en la perspectiva de género y sus diversas aplicaciones al feminismo, “cultura” *woke*, realidad *queer* y otras propuestas ideológicas que pretenden construir una “nueva” realidad a partir del sujeto. De modo que, al día de hoy, las tendencias educativas se van renovando en una mezcla de constructivismo cognitivo y los constructivismos socioculturales con el construccionismo social y su propuesta de cognición situada y de cognición distribuida basada en la noción de comunidad de aprendizaje (aprendizaje colaborativo) que sustituye la teoría individual de la mente por la teoría

⁷⁷ Gillièron, Ch. “L’émergence d’un constructivisme psychologique [La aparición de un constructivismo psicológico]”, *Anuario de Psicología*, 69, 1969, 19-42.

⁷⁸ Cfr. Serrano González “El constructivismo hoy...”, 4-7.

⁷⁹ Berger y Luckmann La construcción social de la realidad, 39.

cultural de la mente, y cuya finalidad es la construcción de un sujeto considerado socialmente competente⁸⁰.

Es así como llegamos a la educación por competencias que surge en el siglo XX después de un proceso de cambios en la interpretación de los procesos de enseñanza y aprendizaje que responde a las metáforas clásicas del aprendizaje y que son: el aprendizaje como adquisición de respuestas ligado al conductismo que se implementa hasta los años sesenta, el aprendizaje como adquisición de conocimientos que se utilizó hasta los años setenta y en que se propone que el aprendiz tenga un papel más activo sin llegar a tener el control sobre el proceso de aprendizaje y, por último, el aprendizaje como construcción de significados que a partir de la década de los ochenta pretende producir un estudiante activo, autónomo, autorregulado, que conoce sus propios procesos cognitivos y, que según esta propuesta, llega a tener en sus manos el control del aprendizaje⁸¹. La nueva metáfora de la enseñanza y el aprendizaje que consiste en el aprendizaje como logro de competencias bajo el reto de los grandes cambios y del surgimiento de nuevas tecnologías en un mundo globalizado, según lo presentan Salganik, Rychen,

⁸⁰ Cfr. Hutchins, E. *Cognition in the wild* (Cambridge: MA: MIT Press, 1995).

⁸¹ Mayer, R. E. "Guiding students" processing of scientific information in text". En M. Pressley, K. R. Harris y J. T. Guthrie (Eds.), *Promoting academic competence and literacy in school* (Nueva York: Academic Press), 243-258. Beltrán, J. *Procesos, estrategias y técnicas de aprendizaje* (Madrid: Síntesis, 1993).

Moser y Konstant⁸², pero en el que la realidad, más que ser conocida es construida.

El constructivismo en el proceso de secularización

Llegados a este punto podemos observar, que todo este proceso ha impactado fuertemente en el proceso de secularización, pues ya Glasersfeld, afirma que la idea de que el conocimiento científico no debe tomarse como un retrato del mundo real fue formulada por el teólogo protestante Osiander en su prefacio al trabajo de Copérnico, sobre el movimiento de los planetas y que fue replanteada aproximadamente 70 años después por el Cardenal católico Bellarmino en el contexto del juicio de Galileo. Osiander y Bellarmino sostenían que la ciencia y sus anotaciones debían ser consideradas como instrumentales en la predicción de experiencias, pero que nunca debían afirmar que capturan la verdad de Dios. En la Iglesia Católica el proceso de secularización siguió su curso de modo que la reducción del mensaje del Evangelio al mundo acabó por conducir a la necesidad de tomar, como punto de partida, la realidad económica, social y política, y desde ahí definirla personal y colectivamente⁸³. El problema es que dicha necesidad respondía a las exigencias de los marxistas a sus

⁸² Salganik, L. H., Rychen, D. S., Moser, U. y Konstant, J. W. (2000). Definición y selección de competencias. En *Proyectos sobre Competencias en el Contexto de la OCDE. Análisis de base teórica y conceptual* (Neuchâtel: OCDE), 5.

⁸³ Para ampliar el tema de los efectos del proceso de secularización, recomendamos consultar la obra de Caturelli *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*.

seguidores, y a partir de dichas exigencias no tardaron en llegar propuestas en las que a los delegados diocesanos se les exigiera exponer un cuadro socio-económico de su región y las situaciones de sometimiento que padecía la población explicado desde la dialéctica de oprimido-opresor con el paralelismo en su vertiente educativa que se caracteriza por la contradicción educador-educando superada en la liberación en comunión de los hombres entre sí, mediatizados por el mundo, tal y como lo expresa el marxista brasileño Paulo Freire⁸⁴; “Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), creadas bajo la visión liberacionista, fueron reproducidas con disímil profusión: tuvieron un éxito en los países centroamericanos y en algunos sudamericanos, donde fungieron como verdaderos espacios de reflexión política y transformación social”⁸⁵; sin dejar de considerar a otros importantes promotores como Leonardo Boff, Enrique Dussel y otros más⁸⁶, que se engloban dentro de la conocida teología de la

⁸⁴ Cfr. Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI Editores, 2005).

⁸⁵ Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLIX, n. 199, enero-abril de 2007, 82. *Apud.* Bedolla Villaseñor Pastor “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria. Latinoamérica. ELSEVIER”, *Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 64, 2017, 185-221.

⁸⁶ Algunos antecedentes los podemos encontrar en: Ocampo Ortega, Daniel Alfonso; Ríos Toro Yesenia, Ortiz Garzón, Ximena. *Freire, Dussel, Boff, y... ¿Emancipación?* Universidad Católica de Oriente, Facultad de Educación, Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa, Rionero Antioquia, 2021. <https://repositorio.uco.edu.co/bitstream/handle/20.500.13064/1313/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

liberación⁸⁷. De modo que el hombre “nuevo” anunciado por estos nuevos “profetas”, no es el hombre cristiano, sino el hombre socialista que surge al final del proceso de liberación o desalienación. Se trata del paso al socialismo cuya revolución ha de destruir el sistema y construir la sociedad socialista para lo cual se necesita erradicar la propiedad privada de los medios de producción⁸⁸. A partir del proceso de secularización promovido, de una manera didáctica consciente o inconsciente por las teorías de la construcción, se instala el nuevo socialismo latinoamericano sustituyendo la dependencia ontológica que el hombre tiene respecto a Dios, por la autosuficiencia del hombre inmanente a sí mismo⁸⁹.

No podemos dejar de mencionar el papel de Estados Unidos en este proceso, basta con señalar el Informe Rockefeller pues,

⁸⁷ Cfr. Bedolla Villaseñor “La Teología de la Liberación...”, 185-221.

⁸⁸ Cfr. Documento de los Coordinadores Regionales del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 27 de junio de 1969.

⁸⁹ Consideramos partes textuales del artículo: Bedolla Villaseñor “La Teología de la Liberación...”. “...El *aggiornamento* sería corroborado y aplicado para la realidad de América Latina pocos años más tarde, en la II Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (celam) en Medellín (1968) y, posteriormente, en la III edición celebrada en Puebla (1979). [...] La Teología de la Liberación⁵ latinoamericana surgió como un movimiento socioeclesial disruptivo de la ortodoxia católica “en la periferia de los centros metropolitanos de la cultura y la producción teológica”.⁶ Estaba fundada en una enérgica denuncia ética respecto a la imposibilidad de elusión del pecado estructural implícito en el capitalismo dependiente, que es el generador de la pauperización de las grandes mayorías en un subcontinente que reunía, y sigue reuniendo, la mayor concentración demográfica global de católicos enfrentados a una realidad histórica crítica, cambiante y violenta...”.

El proceso en su conjunto generó seria preocupación entre Estados Unidos de Norteamérica y las oligarquías nacionales latinoamericanas, catalizando los vientos funestos de los golpes de Estado, las dictaduras y las represiones masificadas. La inquietud de los poderes hegemónicos se ahondó cuando la interpretación de los “signos de los tiempos” fue compartida en sentido radical incluso entre algunos sectores tradicionalmente conservadores, tales como la Iglesia católica, hasta entonces histórico baluarte del mantenimiento del *status quo*.⁹⁰

Muchos han sido los lamentables efectos concretos de este proceso de secularización que nos conducen a recordar que hace casi dos mil años, el Príncipe de los Apóstoles y primer Papa, San Pedro, advertía con palabras claras a los cristianos de su tiempo de guardarse de las insidias del diablo. El texto es meditado cada semana en la lectura breve de las completas del martes: “Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide” [Sed sobrios; velad. Vuestro adversario, el diablo, como un león que ruge, ronda buscando a quien engullir; resistidle, firmes en la fe, sabiendo que los mismos sufrimientos los deben soportar todos vuestros hermanos que hay en el mundo] (1 Pe 5, 8-9). Como lo hemos visto antes, dos milenios después, un sucesor de Pedro y Vicario de Jesucristo, el papa Pablo VI, volvía a advertir dramáticamente sobre esta terrible realidad:

⁹⁰ El *Informe Rockefeller* (1969), realizado por quien llegó a ser vicepresidente estadounidense (1974-1977), Nelson Rockefeller (1908-1979), no dejaba dudas al respecto cuando identificó al catolicismo progresista conformado por sujetos desafiantes a la seguridad nacional y determinó su deseable aniquilación. Véase “Informe Rockefeller”, en *Foro Internacional*, vol. x, año III, n.ºm. 39, 1970, 286-344. *Apud*. Bedolla Villaseñor, “La Teología de la Liberación...”.

Delante de la situación de la Iglesia de hoy, tenemos el sentimiento que, por algunas fisuras, el humo de Satanás ha entrado en el templo de Dios. [...] Se creía que después del Concilio el sol habría brillado sobre la historia de la Iglesia, pero en lugar de sol hemos tenido las nubes, la tempestad, las tinieblas, la búsqueda y la incertidumbre. Hemos promovido el ecumenismo y nos separamos cada día más unos de otros [...] ¿Cómo ha podido producirse todo eso? Una potencia adversa ha intervenido. Su nombre es el diablo: este ser misterioso al cual se refiere San Pedro en su carta (1 Pe 4, 8-9) [...] Nosotros creemos en la acción que Satanás ejerce hoy en el mundo...⁹¹.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 26 de junio de 1975 titulado *fe cristiana y demonología* acaba con unas palabras que siempre debemos tener presentes en este tema: “La realidad demonológica, testificada concretamente por aquello que nombramos el Misterio del Mal, permanece aún hoy como un enigma que rodea la vida cristiana. Nosotros no sabemos mejor que los Apóstoles por qué lo permite el Señor ni cómo lo hace servir para sus designios”⁹². El mismo año 1972, concretamente en la audiencia general del 15 de noviembre, el Papa volvía a recordar a la Iglesia la misteriosa realidad del diablo:

El pecado es efecto de la intervención en nosotros y en nuestro mundo de un agente oscuro y enemigo, el demonio. El Mal no es solamente una deficiencia. Es el hecho de un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Realidad terrible, misteriosa y temible. Se apartan de la enseñanza de la Biblia y de la Iglesia aquellos que rehúsan reconocer su existencia o que hacen de Él un principio autónomo que no tiene, como toda criatura, su origen en Dios, o que lo explican como una

⁹¹ Pablo VI. “Homilía con motivo de la celebración de su noveno aniversario de la coronación de Su Santidad en la Solemnidad de San Pedro y San Pablo”. 29 de junio de 1972.

⁹² https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_sp.html

pseudorealidad, una invención del espíritu para personificar las causas desconocidas de nuestros males⁹³.

Aun con estas aclaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe y del Papa Pablo VI, el proceso de secularismo siguió su curso con múltiples consecuencias que se derivan del hecho de que, sin la gracia, no sólo se destruye lo sobrenatural, sino también lo natural. Así se ha estado destruyendo la familia, la sociedad, el medio ambiente, etc. Toda la modernidad, con su proceso de secularización ha ido desembocado en el nihilismo, al punto que el daño del inmanentismo infiltrado en la cultura cristiana es patente. La indemostrabilidad de la existencia de Dios o su negación ha producido lo que San Pío X llamó un modo herético de pensar en el que todo queda reducido a fenómenos sin ser. La teología queda reducida al mundo en sustitución del Reino y la soteriología intramundana de la “teología” de la “liberación” no ha hecho más que negar el pecado original y proclamar la autosuficiencia del hombre a la manera de Pelagio en el siglo VI d.C. Ante este panorama es necesario considerar que la única vía de restauración del orden natural es la restauración del orden sobrenatural del que depende el orden natural. “Restaurar todo en Cristo, las cosas de los cielos y las de la tierra”⁹⁴. Por eso es muy importante considerar como lo ha considerado Fray Mamerto Esquiú⁹⁵, que no todo es oscuridad, porque el resto fiel continúa y también ha alzado

⁹³ Pablo VI. Audiencia General. Miércoles 15 de noviembre de 1972. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html

⁹⁴ Ef. 1, 10.

⁹⁵ Cfr. Esquiú, Fray Mamerto. “El porvenir de América”, en *Vida pública*, Ed. La Moderna, 1914, 963 ss.

sus voces como es el caso de algunos Obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, muchos de los cuales permanecen ocultos, pero no por eso menos comprometidos y orantes, pues conservan la fe en las promesas de Cristo en lo que se refiere a la salvación del mundo.

Referencias bibliográficas.

Arango Puerta, Gerardo. S.J. *Deseo natural de ver a Dios. Contribución a la Historia de la Teología Católica del Siglo XX*, 1973.

Aróstegui Sánchez, José. “Ética y espiritualidad: un desafío para el siglo xxi”, en *Revista Cubana de Filosofía*, núm. 2, La Habana, enero-mayo de 2005. <http://revista.filosofia.cu/debate.php?id=42>

Bedolla Villaseñor, Pastor. “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria. Latinoamérica”. *ELSEVIER. Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 64, 2017, 185-221.

Beltrán, J. *Procesos, estrategias y técnicas de aprendizaje*. Madrid: Síntesis, 1993.

Benedicto VI. Misa “Pro Eligiendo Pontífice” Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger Decano del Colegio Cardenalicio. Lunes 18 de abril de 2005. https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligiendo-pontifice_20050418_sp.html

_____. Misa “Pro Eligiendo Pontífice” Homilía del Cardenal Joseph Ratzinger Decano del Colegio Cardenalicio. Lunes 18 de abril de 2005. https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligiendo-pontifice_20050418_sp.html

- Berger, P. L. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu Editores, 2001.
- Biblia de Jerusalén. Ed. Desclée De Brouwer.
<https://www.edesclée.com/biblia-online>
- Boff, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Bringuier, J.C. *Conversaciones con Jean Piaget*. Barcelona: Gedisa, 1977.
- Castro Ruz, Fidel. “Revolución socialista y democrática en Cuba, 16 de abril de 1961”, en Michael Lowy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, Santiago de Chile: lom Ediciones, 2007.
- Caturelli, Alberto. *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*. Buenos Aires: Editorial Almena, 1974.
- _____ *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*. Buenos Aires: Editorial Gladius, 2006.
- _____ *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba: Dirección general de publicaciones Universidad Nacional de Córdoba, 1981.
- Comisión Europea. *Competencias clave para un aprendizaje a lo largo de la vida*. Madrid: Dirección General de Educación y Cultura, 2004.
- Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*.
- Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*.
- Concilio Vaticano II. *Presbiteriorum ordinis*.

Curia Romana. Fe *Cristiana y Demonología*.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_sp.html

Deseco. “La definición y selección de las competencias clave”. Resumen Ejecutivo preparado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), y traducido con fondos de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). 2005.

Documento de los Coordinadores Regionales del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 27 de junio de 1969.

Dussel, Enrique. “Teología de la Liberación. Transformaciones epistemológicas”, en *Theologica Xaveriana*, núm. 47, 1997.

Edwards, D. *Discourse and Cognition*. Londres: Sage, 1997.

Esquiú, Fray Mamerto. “El porvenir de América”, en *Vida pública*, Ed. La Moderna, 1914, 963 ss.

Eurydice. *Las competencias clave. Un concepto en expansión dentro de la educación obligatoria*. Madrid: Autor, 2002.

Evely, Louis. *L'évangile sans mythes*. Paris: Editions universitaires, 1970.

Facundo Sánchez, Diego. *Teología de la Liberación. En el derrotero hacia otro modelo de Iglesia* (Tesis de profesorado en Teología, Escuela Universitaria de Teología), 2009.

Flavell, John F. *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. Buenos Aires, Paidós, 1979.

Fondation Piaget, Jean. “Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections "philosophiques", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, année 86, t. 151, 1961, 475-500. (Publicado también con el título: 'Défense de l'épistémologie génétique' in: Implication, formalisation et logique natural').

Fosnot, Catherine Twomey, Ed. *Constructivism. Theory, Perspectives, And Practice*. New York: ERIC. 1996. <https://eric.ed.gov/?id=ED396998>

García Ruiz, Luis J. “La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica”, *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, año ii, núm. 4, 2015.

Gaubeca Naylor, Luz María. *La gnoseología realista tomista y la gnoseología constructivista piagetiana: convergencias y divergencias*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía. Director de Tesis: Manuel Ocampo Ponce. México: Universidad Anáhuac del Sur, 2003.

Gillieron, Ch. “L'émergence d'un constructivisme psychologique [La aparición de un constructivismo psicológico]”, *Anuario de Psicología*, 69, 1996, 19-42.

Glaserfeld, Ernst von. “Aspects of constructivism”. *Vico, Berkeley, Piaget*. 2007.

Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning. London: The Falmer Press, 1996.

Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLIX, n.º 199, México, enero-abril de 2007.

Gutiérrez Merino, Gustavo. “Hacia una teología de la liberación”, Conferencia en el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, entre el 21 y el 25 de julio de 1968. En <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1ª ed.

Huesca, Fernando. “Herbert Marcuse: feminismo, emancipación y teoría del valor”. *Revista de Filosofía* 17 de junio de 2021. México, Universidad Iberoamericana.

Hutchins, E. *Cognition in de wild*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Jolivet, Régis. *Las fuentes del idealismo*, trad. de A. Guruchani, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1946.

Serrano González-Tejero, José Manuel; Pons Parra, Rosa María. “El Constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación.” *Revista electrónica de investigación educativa, REDIE* vol.13 no.1 Ensenada ene. 2011.

<https://redie.uabc.mx/redie/article/view/268/431>

Jordens, Robert. Jean Piaget, “Sagesse et illusions de la philosophie.” *Revue Philosophique de Louvain/Année 1970/99/* pp.405-406.

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-

3841_1970_num_68_99_5566_t1_0405_0000_4

Juan Pablo II. *Carta Encíclica Centésimus annus*. 1 de mayo de 1991.

_____ *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. 6 de agosto de 1993.

Leon XIII. *Carta Encíclica Aeternis Patris Filius*. 4 de agosto de 1879.

_____ *Carta Encíclica Rerum novarum*. 5 de mayo de 1891.

M. Pressley, K. R. Harris y J. T. Guthrie (Eds.), *Promoting academic competence and literacy in school* (pp. 243-258). Nueva York: Academic Press.

Madrid, Hernando, A. “Algunas formas de explicar la construcción del conocimiento”, *Alcatraz* No. 4. Universidad Tecnológica de Bolívar.

Mayer, R. E. “Guiding students’ processing of scientific information in text.” 1992. <https://www.semanticscholar.org/paper/Guiding-students%27-cognitive-processing-of-in-text.-Mayer/2b1a33c6e4370c952f4fa934b7fc9a789a62d2bb>

Marx, Karl. *Obra selecta: Antología de textos de economía y de filosofía; Manuscritos de París; Manifiesto del partido comunista; Crítica del programa de Gotha*. Edición Jacobo Muñoz. Cartoné. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2012, ISBN 978-84-249-2230-6.

Monroy García, Juan José. “La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)”,

en *Contribuciones desde Coatepec*, n. 12, enero-junio de 2007, pp. 90 y 91.

Morello, Gustavo. “El Concilio Vaticano ii y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. xlix, n.ºm. 199, México, enero-abril de 2007.

Ocampo Ortega, Daniel Alfonso; Ríos Toro Yesenia, Ortiz Garzón, Ximena. *Freire, Dussel, Boff, y... ¿Emancipación?* Universidad Católica de Oriente, Facultad de Educación, Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa, Rigonero Antioquia, 2021. <https://repositorio.uco.edu.co/bitstream/handle/20.500.13064/1313/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=5&isAllowed=y>

Ocampo Ponce, Manuel. “La educación en virtudes en santo Tomás de Aquino frente a la educación para la verificación y la acción de Jean Piaget.” *Revista Akademeia* Vol. 20, Núm 2 (2021) Universidad Gabriela Mistral, Argentina.

ONU. *Objetivos de Desarrollo Sostenible. 4 Educación de Calidad*.
<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>

ONU. *Objetivos de Desarrollo Sostenible. La agenda para el Desarrollo Sostenible*.
<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/>

Ortiz Granja, Dorys. *Constructivismo como teoría y método de enseñanza*. Sophía, Colección de Filosofía de la

Educación, núm.19, 2015, Universidad Politécnica Salesiana, pp. 93-110

P.G. Richmond. *Introducción a Piaget*, trad de I. Alvarez Bara. Madrid, Ed. Fundamentos, 6ª ed. 1968.

Pablo VI. Audiencia General. Miércoles 15 de noviembre de 1972. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiencias/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html

_____ *Carta Encíclica Humanae vitae*. 25 de julio de 1968.

_____ *Omelia di Paolo VI. IX Anniversario Dell'incoronazione di sua santità*. 29 giugno 1972.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html

Padilla, María Cecilia y Bey, Facundo Norberto. “La ciencia es ciencia de la ideología en Louis Althusser.” *Revista Desafíos*, vol. 28, núm. 1, 2016, Universidad del Rosario, Argentina, pp. 373-400.

Paolo VI. *IX Anniversario dell'incoronazione di sua santità. Omelia di Paolo VI Solemnità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo Giovedì, 27 giugno 1972*.

Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido*. Trad. de Jorge Mellado, 2ª edición, México, Siglo XXI Editores, S.A. de C.V. 2005.

Pérez Heredia, David. “Educación disruptiva: nuevas formas de transformar la educación”. *Revista Digital INESEM*, 13 06 2017. <https://www.inesem.es/revistadigital/educacion-sociedad/educacion-disruptiva/>

- Philips, John. *Los orígenes del intelecto según Piaget*, trad. de J. Toro y R. Berdager, Barcelona, 2da ed. 1977.
- Piaget, Jean, “Jean Piaget” en Boring, E. et al. (Eds.), *A History of Psychology in Biology*, vol. 4. Clark University Press, Worcester, Massachusetts, s/a, 1976.
- Piaget, Jean y B. Inhelder. *Psicología del niño*, trad. de L. Hernández Alfonso, Madrid, Ed. Morata, 7ma edición, 1977.
- Piaget, Jean. “Sagesse et illusions de la philosophie”, París, *Revue Philosophique de Louvain*, 1970/99/pp. 405-406.
- _____ (1973). “Autobiografía”, p.52; *Estudios de psicología genética*, trad. De A. Battro, Buenos Aires, Emecé.
- _____ *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*, trad. De F. González Aramburu, segunda edición, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1973.
- _____ *La construcción de lo real en el niño*, trad. de M. Arruñada, Buenos Aires, Ed. Proteo, 1965.
- _____ *La construcción de lo real en el niño*. Grijalbo, México, 1995.
- _____ *La construction du réel chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1937.
- _____ *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, París, 1968.
- _____ *Psicología de la inteligencia*, trad. de J. C. Foix, Buenos Aires, Ed. Psique, 1979.

_____ *Psychologie et pédagogie*, París, Denoël, 1969.

Pío X. *Carta Encíclica Pascendi Sobre las Doctrinas de los Modernistas*. 8 de septiembre de 1907.

https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html

Pío XI. *Carta Encíclica Divini Redemptoris*. 19 de marzo de 1937.

Potter, J. *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós, 1998.

Berger, P. L. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu Editores, 2001.

Rahner, Karl, S.J. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, Herder, 1979.

Roberto Sancho Larrañaga. *La encrucijada de la violencia política armada en la segunda mitad del siglo XX en Colombia y España: ELN y ETA*, Zaragoza, 568 pp. (Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza), 2008.

Rockefeller, Nelson. “Informe Rockefeller”, en *Foro Internacional*, vol. x, año III, n.º 39, México, enero-marzo de 1970, pp. 286-344.

Salganik, L. H., Rychen, D. S., Moser, U. y Konstant, J. W. *Definición y selección de competencias. Proyectos sobre Competencias en el Contexto de la OCDE. Análisis de base teórica y conceptual*. Neuchâtel: OCDE, 2000 p.5.

- Meyer, Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología, II-II*, Madrid, Ed. B.A.C. 1995.
- AA. VV. *El Constructivismo y la Educación*, Unesco Biblioteca Digital, 2001.
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000124945_spa
- Walter José Zambrano Romero, Jaime Alcides Meza Hormazaa. “Impacto de las tecnologías disruptivas en el proceso de enseñanza-aprendizaje: caso UTM online.” *Revista Científica UISRAEL* vol.9, no.1, Quinto ene./abr: 2022 Epub 10-Abr-2022.
http://scielo.senescyt.gob.ec/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2631-27862022000100029
- Werner Jaeger. *Aristóteles*, trad. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- William, James. “A World of Pure Experience”, (1904), en Paul K. Moser and Arnold Vander Nat (Eds.), 2e. *Human Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1995.
- (1983). *Código de Derecho Canónico*.
- Xabier, Pikaza. «1.1. El Cristo de la fe, más allá de la historia - Diálogo con R. Bultmann». *El pensamiento de Óscar Cullmann: Dios y el tiempo*. Editorial Clie, 2014. ISBN 978-84-8267-682-1.

WILLIAM E. CARROLL

*Distinguished Visiting Professor of Philosophy
Zhongnan University of Economics and Law (Wuhan,
China)*

carroll.williams@googlemail.com

The Condemnations of Paris of 1277 and the Origins of Modern Science

Recibido: 13 de abril de 2023 Aceptado: 15 de mayo de 2023

Abstract: After discovering a treasure-trove of medieval manuscripts on various topics in the philosophy of nature, the French physicist, historian and philosopher of science, Pierre Duhem (1861-1916), concluded that the Middle Ages witnessed profound reflections in the understanding of the natural world. He eventually argued that developments in the 14th Century at the University of Paris concerning projectile motion anticipated the theories of inertia set forth by Galileo, Descartes, and Newton. Scholars like Jean Buridan, according to Duhem, rejected the Aristotelian principle that everything that is moved is moved by another. He claimed that the intellectual horizon in which Buridan and others operated was made possible by the actions of Étienne Tempier, Bishop of Paris, who in 1277 issued a list of 219 proposition condemned as false - many of them grounded in Aristotelian physics. For Duhem, the real Scientific Revolution begins with Bishop Tempier's condemnations. There are problems, however, with Duhem's thesis. The theory of impetus set forth by Buridan is not so much a rejection of Aristotelian principles but a new development within the broad Aristotelian tradition. Duhem does help us to reject the view that there is a fundamental incompatibility between Catholic theology and science. However, the Condemnations of 1277, in the appeal to divine omnipotence to counter claims about what is true in nature, incorporate a view that is really an obstacle to the development of science. Concerns about challenges of Aristotle to Christian faith, evident in the condemnations, were not shared by thinkers such as Albert the Great and Thomas

Aquinas.

Keywords: Pierre Duhem, Jean Buridan, Étienne Tempier, Stanley Jaki, Hans Blumenberg, T.F. Torrance, Aristotelian physics, impetus theory, God's absolute power, necessity in nature, creation out-of-nothing

Las condenas de París de 1277 y los orígenes de la ciencia moderna

Resumen: Tras descubrir un tesoro de manuscritos medievales sobre diversos temas de la filosofía de la naturaleza, el físico, historiador y filósofo de la ciencia francés Pierre Duhem (1861-1916) concluyó que la Edad Media fue testigo de profundas reflexiones en la comprensión de lo natural. mundo. Finalmente argumentó que los avances ocurridos en el siglo XIV en la Universidad de París en relación con el movimiento de los proyectiles anticiparon las teorías de la inercia expuestas por Galileo, Descartes y Newton. Eruditos como Jean Buridan, según Duhem, rechazaron el principio aristotélico de que todo lo que se mueve es movido por otro. Afirmó que el horizonte intelectual en el que operaban Buridan y otros fue posible gracias a las acciones de Étienne Tempier, obispo de París, quien en 1277 publicó una lista de 219 proposiciones condenadas como falsas, muchas de ellas basadas en la física aristotélica. Para Duhem, la verdadera revolución científica comienza con las condenas del obispo Tempier. Sin embargo, la tesis de Duhem plantea problemas. La teoría del ímpetu expuesta por Burdian no es tanto un rechazo de los principios aristotélicos sino un nuevo desarrollo dentro de la amplia tradición aristotélica. Duhem nos ayuda a rechazar la opinión de que existe una incompatibilidad fundamental entre la teología católica y la ciencia. Sin embargo, las Condenas de 1277, al apelar a la omnipotencia divina para contrarrestar las afirmaciones sobre lo que es verdadero en la naturaleza, incorporan una visión que es realmente un obstáculo para el desarrollo de la ciencia. Las preocupaciones sobre los desafíos de Aristóteles a la fe cristiana, evidentes en las condenas, no fueron compartidas por pensadores como Alberto el Grande y Tomás de Aquino.

Palabras clave: Pierre Duhem, Jean Buridan, Étienne Tempier, Stanley Jaki, Hans Blumenberg, T.F. Torrance, física aristotélica, teoría del ímpetu, poder absoluto de Dios, necesidad en la naturaleza, creación de la nada

If we had to assign a date to the birth of modern Science [*la naissance de la Science moderne*], without doubt we would choose this year 1277 when the Bishop of Paris solemnly proclaimed that several Worlds could exist [*qu'il pouvait exister plusieurs Mondes*], and that the entirety of the heavenly spheres could, without contradiction, be animated by rectilinear motion [*être animé d'un mouvement rectiligne*]. . .

It is from the Logic and the Physics of the Parisians that, in Italy, the initiators of modern Science borrow arms [*empruntent les armes*] in order to combat the out-of-date teachings [*les enseignements surannés*] of the Philosopher [Aristotle] and the Commentator [Averroes]. Those who exert themselves in shaking off the yoke of tyrannical routine have their eyes fixed upon Paris, with its nominalist Scholasticism, which has for centuries possessed intellectual liberty.¹ Pierre Duhem

One of the more widely accepted narratives of the modern world locates its origins in the 17th Century with the

¹ *Études sur Léonard de Vinci: Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* (Paris: 1909), vol. 2, 412; and *Études*, vol. 3, 227 [Voilà pourquoi nous ne comprendrions rien à l'avènement des idées qui devaient placer la Terre au rang des planètes si nous ignorions comment l'Église catholique a lutté contre les Métaphysiques et les Théologies léguées à l'Islam par l'Antiquité hellénique. (*Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris: Hermann, 1913-1959), vol. 4, 320.

emancipation of the natural sciences both from the antiquated natural philosophy and metaphysics of Aristotle and from the domination of theology and ecclesiastical control. This orthodox narrative of science, religion, and the modern world is the context in which historians, philosophers, theologians, and scientists have made competing claims about how to understand the origin and nature not only of the natural sciences but also the very contours of modern Western culture.

An important challenge to the common narrative is the work of the French physicist, historian, and philosopher of science, Pierre Duhem (1861-1916). In 1904 Duhem was working in the Bibliothèque Nationale in Paris, searching for material for a book he planned to write on the history of mechanics. He discovered a treasure-trove of mediaeval manuscripts in the natural sciences and mathematics. Contrary to the popular view that the Middle Ages was scientifically barren, he concluded that just the opposite was the case.

From Impetus to Inertia

Duhem argued that theories in physics in 14th Century Paris anticipated in important ways the contributions of Galileo and Newton in the 17th Century. These medieval developments that, according to Duhem, rejected tenets of Aristotelian physics, were encouraged by the actions of the Bishop of Paris, Étienne Tempier, who in March 1277 condemned a series of 219 propositions, many associated with the philosophy of Aristotle. Duhem claimed that Tempier's action freed natural philosophers from the straight-jacket of Aristotelian science and encouraged them to examine ways of understanding the world that Aristotle

would reject. Duhem celebrated the origin of modern science in the following schema:

This effort [to replace Aristotelian science] took its support from the most ancient and the most splendid of the medieval Universities: the University of Paris. How could a Parisian fail to be proud of this?

Its most eminent promoters were Jean Buridan from Picardy and Nicole Oresme from Normandy. How could a Frenchman fail to entertain a legitimate sense of pride in this?

It resulted from the obstinate struggle [*la lutte opiniâtre*] which the University of Paris — at that time the true guardian of Catholic orthodoxy — waged against Peripatetic and Neoplatonic paganism. How could a Christian fail to acknowledge his gratitude for this to God?²

These comments reflect, at least in part, the cultural milieu of late 19th century France, in particular, and within a broader context the rejection of the philosophy of positivism. The claim that the real Scientific Revolution occurred earlier than the traditional story relates -- and itself has its origins in the actions of the Bishop of Paris -- supplies an antidote to the view that sees a fundamental hostility between science and Christianity. Characteristic in this regard is the work, in the late 19th Century, of Andrew Dickson White, the founding president of Cornell University: *History of the Warfare Between Science and Theology in Christendom*. For many who wish to find an alternative to anti-religious currents in contemporary culture, Duhem's thesis continues to be an attractive.

Duhem's antipathy to the contributions of Fourteenth-Century Oxford scholars such as William of Ockham, Thomas Bradwardine, Roger Swineshead, William Heytesbury, and others, flows from his negative evaluation

² *Études*, vol., xii-xiv.

of what he considers to be Oxford's fascination with logical mind-games. Oxford dialectics is a danger that needs to be avoided if science is to advance. At one-point Duhem remarks that "in truth the Oxford masters were possessed of terribly foggy intellects; in order to make things clear, they were in dire need of going in search of the light of Paris."³

Duhem thought that the work of Jean Buridan (1301-1358) on projectile motion entitles him to be called a precursor of Galileo and Newton. For Aristotle all motion requires a conjoined moving cause. Buridan offered an explanation of the continuing motion of a thrown object only in terms of an impetus imparted to it when it is first put into motion. Buridan and others, according to Duhem, lay the foundations of modern mechanics. In 1913, in a lecture in Italy, Duhem summarized his findings in the following way:

[I]n the Fourteenth Century the masters of Paris, having rebelled against the authority of Aristotle, constructed a dynamics entirely different from that of the Stagirite; that the essential elements of the principles thought to have received mathematical expression and experimental confirmation from Galileo and Descartes were already contained in this dynamics; that at the beginning of the Fifteenth Century these Parisian doctrines spread into Italy, where they encountered a vigorous resistance from the Averroists, jealous guardians of the Aristotelian tradition...; that they were adopted in the course of the Sixteenth Century by the majority of mathematicians; and finally that Galileo, in his youth, read several of the treatises containing these doctrines.⁴

Since the principle of inertia is the key to Newtonian science and since its acceptance seems to require the denial

³ *Le système du monde*, vol. 7, 636.

⁴ *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* (Roma: Classe scienze fisiche, matem.) 22 (1913), 429.

of the first principle of Aristotelian physics – that all motion requires a mover, Buridan's anticipation of inertia in the 14th Century represents the true scientific revolution. Duhem lists the following anti-Aristotelian developments: explanations of the continuation of projectile motion (impetus theory) and of the acceleration of bodies in free fall; development of the doctrine of the latitude of forms; assertion of the possibility of infinite and infinitesimal magnitudes; the possibility of the existence of the void; the possibility of the rotation of the earth and of the plurality of worlds.⁵ This revolution, as Duhem saw it, is thoroughly Christian in inspiration because it was made possible by the Bishop of Paris' theological condemnations of claims made in Aristotelian science.

One of the principal defenders of Duhem's thesis was the Benedictine theologian and physicist, Stanley Jaki, who wrote a biography of Duhem: *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*. Jaki thought that in all ancient cultures, including the Greek, science "suffered a ... monumental stillbirth," and it is "biblical revelation ... that made the only viable birth of science possible."⁶ Jaki argued 1) that modern science rests on Newton's laws, the most important of which concerns inertial motion, , and 2)

⁵ He describes these in the second and third volumes of the *Études sur Léonard de Vinci*.

⁶ Jaki argues that the belief that the heavens are in some sense divine prevented all ancient cultures from discovering a single set of natural laws for both the earth and the heavens. S. Jaki, "The Biblical Basis of Western Science," *Crisis* 15 (October 1997), 17-18. Among his many books, see *The Relevance of Physics* (University of Chicago Press, 1966); *The Road of Science and the Ways to God* (University of Chicago Press, 1978); and *Bible and Science* (Christendom Press, 1996).

that the formulation of this law can be found in the work of Jean Buridan.

Buridan's reflecting on the absolute beginning of the universe -- something which Aristotle's science would reject -- led him to examine *how* God might have set the heavenly bodies in motion. In creating the heavens and the earth, God gave a certain quantity of motion [impetus] to all celestial bodies, which quantity they keep because they move in an area where there is no friction. This is, according to Jaki, "an uncanny anticipation of Newton's first law, the law of inertial motion."⁷

For Duhem and Jaki -- and indeed for many historians of science -- the principle of inertia rejects the need to find a conjoined cause for continuous motion. As Duhem remarks, "Galileo's mechanics was the adult form of a living science of which Buridan's mechanics was the larva."⁸

The relationship between Buridan's and Aristotle's physics is a complex question. The problem of projectile motion -- that is, the need to account for the causality of its continuing motion after the projectile is separated from the thrower -- arises in the larger context of Aristotle's distinction between natural and violent motion and his general principle that all motion as it occurs requires a cause. Natural motion has its source in the moving body itself (most obvious in living things), whereas violent motion has its source extrinsic to the moving body. Since a projectile does not move itself, Aristotle conjectured that

⁷ *Ibid.*, 17.

⁸ *Le système du monde*, vol. 8, 200.

somehow the cause of such motion must be in the medium through which it moves.

Jean Buridan was a member of the arts faculty at the University of Paris from around 1325 to 1358. He rejected Aristotle's explanation of projectile motion that proposed the role of the medium, for example air, as the continuing cause of the motion of the projectile.⁹ Buridan argued that

⁹ Buridan offers three major objections to Aristotle's theory. First he notes that it cannot account for the continued circular motion of a spinning top or of a potter's wheel because the air has no way of either circling in behind any part of the wheel or carrying any part of the wheel along with it. Second, he objects that the air seems to resist the motion of a projectile rather than to assist it. For example, when a ship is pulled through the water and then released it continues in motion even though no air can be felt to be pushing it from behind; yet the air in front of the ship can be felt to be resisting the motion. Third, if Aristotle were right it would seem that a feather could be thrown farther than a stone using the same force, but experience shows the opposite to be true. Jean Buridan, *Questions on the Eight Books of the Physics of Aristotle*, Book VIII, question 12, translated by Marshall Clagett in *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1959), 533-534.

"[I]t seems to me that it ought to be said that the motor in moving a moving body impress (imprimit) in it a certain impetus (*impetus*) or a certain motive force (*vis motiva*) of the moving body, [which impetus acts] in the direction toward which the mover was moving the moving body, either up or down, or laterally, or circularly. And by the amount the motor moves that moving body more swiftly, by the same amount it will impress in it a stronger impetus. It is by that impetus that the [projectile] is moved after the projector ceases to move. But that impetus is continually decreased (*remititur*) by the resisting air and by the gravity [of the projectile], which inclines it in a direction contrary to that in which the impetus was naturally predisposed to move it. Thus the movement of the [projectile] continually becomes slower, and finally that impetus is so diminished that the gravity of the [projectile]

the moving force, which he called *impetus*, had to be in the projectile itself and not in the medium.

For Buridan *impetus* was a qualitative power, a *virtus movens*, that was gradually overcome by the nature of the body, gravity, and the like.¹⁰ The *impetus* was “unnatural,” “violent,” and “foreign,” imposed by an extrinsic cause, only to be overcome by the natural forces within the body and, thus, eventually eliminated. As we have already seen, Buridan also suggested that the motion of the heavenly bodies could be explained by God’s imparting an *impetus* to them which would not dissipate since there was no resisting medium nor any contrary tendency in the heavenly body.¹¹

wins out over it and moves the [projectile] down to its natural place. This method [viz., this explanation], it appears to me, ought to be supported because the other methods do not appear to be true and also because all the appearances are in harmony with this method." *ibid.*, 534-535.

¹⁰ "[I]mpetus is a thing of permanent nature (*res nature permanentis*), distinct from the local motion in which the projectile is moved ... And it is probable (*verisimile*) that that *impetus* is a quality naturally present and predisposed for moving a body in which it is impressed, just as it is said that a quality impressed in iron by a magnet moves the iron to the magnet. And it is also probable that just as that quality [the *impetus*] is impressed in the moving body along with the motion by the motor; so with the motion it is remitted, corrupted, or impeded by resistance or a contrary inclination." *ibid.*, 537.

¹¹ "Also, since the Bible does not state that appropriate intelligences move the heavenly bodies, it could be said that it does not appear necessary to posit intelligences of this kind, because it would be answered that God, when He created the world, moved each of the celestial orbs as He pleased, and in moving them He impressed in them *impetuses* which moved them without His having to move them any

Impetus, as Anneliese Maier¹² and others have recognized, is really a development within Aristotelian physics. Aristotle thought that the continuing causality of the mover, in projectile motion, had to be *extrinsic and external*, and thus he explained it in terms of the medium's possessing a certain power to continue the motion. Buridan, however, maintained the essentially *extrinsic* character of the motor causality but argued that the power to continue the motion of the projectile is *internal*, that is within the thrown object. The theory of impetus provided medieval natural philosophers with a way of preserving the Aristotelian distinction between natural and violent motion and also of explaining more satisfactorily than did Aristotle the observed phenomena of nature. The theory of impetus is a development within Aristotelian physics; it is not a rejection of the principles of that physics, although it is a denial of a particular claim Aristotle makes.

To appreciate the real background to the principle of inertia we need to look to the development of the

more except by the method of general influence whereby He concurs as a co-agent in all things which take place... And these impetuses which He impressed in the celestial bodies were not decreased nor corrupted afterwards, because there was no inclination of the celestial bodies for other movements. Nor was there resistance which would be corruptive or repressive of that impetus. But this I do not say assertively, but [rather tentatively] so that I might seek from the theological masters what they might teach me in these matters as to how these things take place." *ibid.*, 536. Impetus was also used to explain accelerated natural motion: as the body falls it gains impetus from the motion which flows from its own natural heaviness.

¹² Anneliese Maier, *Die Impetustheorie*, in *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 3rd edition, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*

application of mathematics to the study of motion: and especially at Oxford in the Fourteenth Century. In this respect we ought to mention Thomas Bradwardine (c. 1290-1349), Fellow of Merton College and later Archbishop of Canterbury. In his influential *Treatise on the Proportion of Velocities in Moving Bodies* (1328) he argued:

Since every successive motion is commensurate to another with regard to velocity, natural philosophy, which studies motion, ought not to ignore the proportion of motions and velocities; and since an understanding of this is necessary and extremely difficult, and not discussed fully in any part of philosophy, we have accordingly composed the following work on the proportion of velocities in moving bodies.¹³

Bradwardine hoped to provide a mathematical law of dynamics valid for all changes in velocity.

Other scholars at Merton College — William Heytesbury, John Dumbleton, and Richard Swineshead — sought to treat variations in velocity in a way similar to variations in the intensity of a quality. Thus, the intensity of a velocity increased with speed just as the redness of an apple increased with ripening. The details of the

¹³ Quoted in James Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971), 73-74. In his *Tractatus de Continuo* [q. 385], Bradwardine remarked: "It is [mathematics] which reveals every genuine truth, for it knows every hidden secret, and bears the key to every subtlety of letters; whoever, then, has the effrontery to study physics while neglecting mathematics, should know from the start that he will never make his entry through the portals of wisdom." Quoted in Weisheipl, 73. For analyses of theories of motion in the fourteenth century, see John E. Murdoch and Edith D. Sylla, "The Science of Motion," in *Science in the Middle Ages*, edited by David Lindberg, 206-264, and Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1996), chapters 4-6.

contributions of these *calculatores* to a mathematical account of motion — and the relationship between this account of motion and that provided by Galileo — can be found in standard texts on medieval science. Once motion is treated as a velocity, a ratio of distance to time, then motion can be seen as analogous to a quality inhering in an object. And the quantification of such a quality (what was called the intension and remission of forms) seemed to be an important part of the understanding of motion.

The importance of the work of Bradwardine and others at Merton College was that it was the beginning of a new mathematical approach to nature. Bradwardine's conceptions reach their fruition in the work of another more famous Englishman, Isaac Newton, the title of whose major work is *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. But this mathematical approach to the study of nature is not so much a challenge to Aristotle's physics as it is a development in a different science, a mathematical physics, with its own proper first principles. The Scientific Revolution, especially the work of Galileo and Newton, represents a flowering of this mathematical physics — and its first principle is the principle of inertia. My larger point here is that the principle of inertia does not contradict Aristotle's principle, that everything that is moved is moved by another; rather the principle of inertia is a first principle of a different science, a science that considers nature in terms of certain mathematical principles.¹⁴

¹⁴ See my "Creation and Inertia: The Scientific Revolution and Discourse on Science-and-Religion," in *Science and Faith Within*

Regardless of how we come to understand specific developments in physics in the 14th Century, especially the theory of impetus, Duhem's emphasis on the action of the Bishop of Paris invites reflection on how we should understand the historical relationship among the sciences, the philosophy of nature, metaphysics, and theology.

The Condemnations of 1277

The 1277 Condemnations were the most important of a series of reactions at Paris throughout the 13th Century to what were perceived by conservative theologians to be the threat of Aristotelian thought to Christian truth. Aristotle claimed that the world is eternal, and argued, so it seemed, against the immortality of the soul. Furthermore, his insistence that science discovers necessary connections between causes and their effects involved a necessity in nature that seemed to be a denial of God's freedom to create (and to make changes in) whatever kind of universe God wished. The Islamic world had already experienced a similar debate, and some Muslim theologians had also urged the proscription of the texts of Aristotle.

Despite various efforts to keep Aristotle out of the curriculum of the University of Paris, by the middle of the 13th century his texts had come to play an important role not only in the Faculty of Arts, but also in the Faculty of Theology. Along with the works of Aristotle that entered the Latin West in the 12th and 13th Centuries, came

Reason, edited by James Navarro (Farnham, UK: Ashgate, 2011), 63-81.

important commentaries, especially those of the Muslim philosopher, Averroes.

Already in 1210, a council of bishops meeting in Paris (presided over by the Archbishop of Sens, Peter of Corbeil) ruled against teaching in Paris, whether in public or privately, Aristotle's books of natural philosophy, as well as related commentaries. In 1215 the papal legate, Cardinal Robert of Courçon, whom Pope Innocent III had charged with reorganizing the academic curriculum in Paris, reiterated the anti-Aristotelian measures of 1210 and included Aristotle's *Metaphysics* along with his natural philosophical texts. In 1231 Pope Gregory IX issued a kind of basic charter for the university in which he preserved the ban on Aristotle's texts, but he mitigated it considerably by explaining that it would only last for the period during which the contentious writings were examined in order to purge them of any errors discovered. Furthermore, for a period of seven years the pope abrogated the penalty of excommunication that threatened the professors who would have contravened the teaching prohibitions, and he granted the university masters the right to decide themselves on the content of their courses. In so doing, Gregory IX opened the doors to the works of Aristotle that had been previously prohibited. In his decree, Gregory noted that some of the prohibited books contained useful information and he ordered that the texts be carefully studied to purge them only of dangerous parts.

In 1255 the Faculty of Arts issued statutes stipulating an obligatory program of studies in which the whole of Aristotle's translated works were included, as well as apocryphal works, such as the *Book of Causes*, which was an adaptation of Proclus' *Elements of Theology* (composed

in Baghdad in the 9th Century).¹⁵ The debate about the teaching of these texts was not over. Between 1267 and 1273, Bonaventure, the famous Franciscan master in the Faculty of Theology, warned his contemporaries of the danger that certain of Aristotle's doctrines represented for the faith and of the peril that a pagan philosophy pursued for its own sake posed for human redemption. In many ways Bonaventure's thought was an inspiration for the theologians who aided Bishop Tempier in his condemnations. For example in his *Collationes in Hexaemeron* of 1273, Bonaventure noted a three-fold error in Aristotelian thought: an ignorance of God as exemplar cause of all things (exemplareity), an ignorance of divine providence, and an ignorance of the *ordonnancement* of the universe, from which, according to him there arose a three-fold blindness: claiming that the world is eternal, affirming a single intellect for all human beings, and denying the possibility of eternal punishment.¹⁶ Bonaventure was particularly concerned with the doctrine of the eternity of the world, and with it Aristotle's conception of time and nature, views that Bonaventure thought resulted in the perversion of all of Holy Scripture and denying that the Son of God became incarnate: "pervertere totam sacram Scripturam et dicere quod Filius Dei non sit incarnatus."¹⁷

¹⁵ The Statutes of 1255 for the Arts Faculty required that all the known works of Aristotle be read. See H. Denifle and A. Chatelaine, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, pp. 277-279, n. 246.

¹⁶ David Piché, *La condamnation parisienne de 1277* (Paris: J. Vrin, 1999), 162, n. 1.

¹⁷ *Collationes*, vol. 5, 514.

The debate about the eternity of the world, and the rejection of Aristotle's claims on this question, is a good example of a topic that developed well before the Condemnations of 1277.

A more positive reaction to Aristotelian thought is found in the work of Dominicans like Albert the Great and Thomas Aquinas who sought to discover a complementarity between features of Greek thought and Christian theology. Their analysis, however significant, remained a minority position in Paris in the 13th Century.

In December 1270 the Bishop of Paris condemned thirteen propositions and excommunicated all who chose to defend them. They included the views that the intellect for all human beings is numerically one and the same; that the world is eternal; and that there never was a first human being.

In January 1277, Pope John XXI wrote to Bishop Tempier asking him to inquire about dangerous doctrines that continued to circulate at the University of Paris. Tempier formed a commission of sixteen theologians, the most famous of whom was Henry of Ghent, and had a list of 219 propositions drawn up. On his own, without replying to the Pope, Bishop Tempier formally condemned them all on 7 March 1277. As one scholar observes, "it seems clear that the condemnation of 1277 marked the triumph within the Theology Faculty of a highly conservative group of theologians who were uncomfortable with many of the new developments in philosophy and theology and who were only too ready to recommend them

to Tempier for condemnation.”¹⁸ The scope of the condemnations was broad and the relation to natural philosophy is clear.

Bishop Tempier explained his concerns in the prologue to the Condemnations. Certain scholars in the Faculty of Arts of the University of Paris:

are exceeding the boundaries of their own faculty [*limites facultatis excedentes*] and are presuming to treat and discuss, as though they were debatable in the schools [*quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt*], certain obvious and loathsome errors... that are contained in the roll joined to this letter... [I]n support of the aforesaid errors they adduce pagan writings that... they assert to be so convincing that they do not know how to answer them. So as not to appear to be asserting what they insinuate, however, they conceal their answers in such a way that, while wishing to avoid Scylla, they fall into Charybdis. For they say that these things are true according to philosophy but not according to the Catholic faith, as though there were two contrary truths and as though the truth of Sacred Scripture were contradicted by the truth in the sayings of the accursed pagans... Lest, therefore, this unguarded speech lead simple people into error, we, having taken counsel with the doctors of Sacred Scripture, and other prudent men, strictly forbid these and like things and totally condemn them. We excommunicate all those who shall have taught the said errors or any one of them, or shall have dared in any way to defend or uphold them, or even to listen to them, unless they choose to reveal themselves to us or to the chancery of Paris within seven days, in addition to which we shall proceed against them by inflicting such other penalties as the law requires according to the nature of the offense..

Tempier forbade scholars in the Faculty of Arts from affirming as true a wide variety of propositions about nature, human nature, and God. Topics of the condemned propositions included: the eternity of the world, the nature and function of angels, the nature of the heavens, whether

¹⁸ John Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277," *The Modern Schoolman* 72 (1995), 239.

there is a single active intellect for all human beings, the extent of God's power, and, in general, what can be known with certainty on the basis of reason and science alone.

The tension between certain elements in the Faculty of Arts and theologians can be seen in three propositions Bishop Tempier condemned: that theological discussions are based on fables; that nothing is known better because one knows theology; that the only wise men of the world are philosophers. The relationship between faith and reason, or, more particularly, between theology and philosophy, was at issue. Some members of at the arts faculty, notably Siger of Brabant (ca. 1240-1280) and Boethius of Dacia (ca. 1240-1284) have sometimes been cited as embracing the theory of the double truth, i.e., the view that the truths of faith and the truths of reason may at times be at odds with one another. Recently, scholars have come to recognize that the so-called theory of the double truth is not really accurate. Siger and Boethius think that when reason and faith disagree, faith must prevail they do not think that one should hold simultaneously two conflicting truths: one of faith, the other of reason.

Already in the prologue to the Condemnations Tempier mentions a doctrine of double truth when he denounces those who say that things are true according to philosophy, but not according to the Catholic faith; as though there could be two contrary truths. One proposition [90] condemned those who believed that "a natural philosopher ought to deny absolutely the newness [that is, the creation] of the world because he depends on natural causes and natural reasons. The faithful, however, can deny the eternity of the world because they depend upon supernatural causes." A related proposition [89] condemns

the view that it is "impossible to refute the arguments of the Philosopher concerning the eternity of the world."

When arts masters yielded to the faith, however, they appeared to do so in a manner that left the theologians uneasy and suspicious. They implied, and often explicitly stated, that the truths of natural philosophy, based on the application of natural reason to *a priori* principles and sense experience, could not be reconciled with the truths of faith. Under such circumstances, the faith had to be upheld. But it was upheld ambiguously because the arts masters usually left the reasoned conclusions of natural philosophy intact, even as they proclaimed the corresponding truths of the faith." Thus, they would reject the arguments for the eternity of the world not because they were flawed but only because they were contrary to the faith. "It left the impression that there were two truths, one for natural philosophy, and one for the faith."¹⁹

Bishop Tempier and his supporters sought to affirm the primacy of revealed truth, expressed in theological discourse, over the claims of philosophy, especially the philosophy of Aristotle and his Muslim commentators. The relationship between faith and reason, or, more particularly, between theology and philosophy, was at issue. The Condemnations show the predominance of a theological view that is uncomfortable with many of the new intellectual currents associated with the reception of newly translated texts of Aristotelian philosophy.

Duhem thought that two condemned propositions in particular were of crucial importance for scientific developments in the 14th Century: that God could not produce a plurality of worlds²⁰, and that God could not move the entire universe in rectilinear motion, since this

¹⁹ Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages* 76-7.

²⁰ Proposition 34: Quod prima causa non posset plures mundos facere.

would result in a void.²¹ The first rejected the view that God cannot create more than one world; the second allowed for the development of new views concerning place and the void.

In exploring the consequences of these possibilities, concepts contrary to Aristotelian physics and cosmology were found plausible rather than impossible. Not only could God create other worlds, but each would be a closed system like ours with its own proper center and circumference. With the simultaneous existence of a plurality of centers and circumferences rendered hypothetically intelligible, Aristotle's argument for the necessary existence of a single center and circumference, on which he had founded his belief in a unique world, was plainly subverted.²²

Aristotle might say that a vacuum is impossible and, hence, motion in a void is absurd, but proper attention to the possibilities that are reflected in God's omnipotence requires that one reject Aristotle's conclusion that motion in a void is impossible.

For Duhem, these two condemned propositions were the foundation of the "whole edifice of Aristotelian physics and their being declared anathema implicitly demanded the creation of a new physics that would be acceptable to Christian reason."²³ Although explaining projectile motion

²¹ Proposition 49: Quod Deus non possit movere celum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum.

²² Edward Grant, "The Effect of the Condemnation of 1277," in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 538.

²³ *Le système du monde*, vol. 6, 66. See Murdoch, "The Science of

was not a consideration of any of the condemnations, Duhem emphasizes the rejection of what he calls the "whole edifice of Aristotelian physics," a purge that he thinks prepares the ground for Buridan and the theory of impetus.

Historians, philosophers, and theologians have written extensively about the Condemnations of Paris — both those in 1270 and the more famous ones of 1277 (as well as later ones at Oxford²⁴), and they have often addressed Duhem's claim that they are the source of modern science.²⁵

Motion," 261. "It is worth noting. . . that among all of the issues in fourteenth-century science Duhem was able to relate, often with some straining, to the condemnations of 1277... not once was he able, save perhaps by very general association, to draw the terribly important new ideas concerning projectile motion and acceleration in free fall into the net. They remained impervious to 1277 and so, therefore, did two of the most essential elements that, in his view, made the fourteenth century such an important harbinger of the Scientific Revolution of the seventeenth century." Murdoch, 262.

²⁴ Condemned, eleven days later, by Archbishop Robert Kilwardby.

²⁵ The literature on this subject is vast. The most extensive work is that of Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain: Publications universitaires; Paris: Vander-Oyez, 1977); "Étienne Tempier et ses condamnations," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980), 231-270; "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277," *Studien zur Mittelalterlichen Geistesgeschichte und Ihren Quellen*, edited by Albert Zimmermann (Berlin: Walter de Gruyter, 1982), 226-246; "Saint Thomas et l'intervention épiscopale du 7 mars 1277," *Studi* 2 (1995), 204-258; "L'implication de Thomas Aquin dans les censures parisiennes de 1277," *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 44 (1997), 3-31; "Philosophie et théologie en conflit: Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?" *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997), 216-226; "Thomas d'Aquin directement visé par la censure du 7 mars 1277? Réponse à John F. Wippel." In *Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son*

75e anniversaire, vol. 1 (edited by J. Hamese, 425-37 (Louvain: FIDEM, 1998). David Piché, *La condamnation parisienne de 1277: Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Paris: J. Vrin, 1999); David Piché, "Parisian Condemnation of 1277," in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. (Springer, 2011) pp. 910-917. Luca Bianchi, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna Parigiana del 1277 e l'evoluzione dell'Aristotelismo scolastico* (Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990); Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1984); Luca Bianchi, "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy," in Jan Aersten and Andreas Speer (eds.), *Was is Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: De Gruyter, 1998), 90-110; Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII-XIVe siècles)* (Paris: Belles Letres, 1999); Luca Bianchi, "New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath," *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 70, n. 1 (2003), 206-229. Kent Emery and Andreas Speer, "After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations," *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, *Miscellanea Mediaevalia* 28 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001), pp. 1-19; M.M.H. Thijssen, "1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigation of Thomas Aquinas and Giles of Rome," *Vivarium* 35 (1997), 72-101; *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998). John F. Wippel, "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), pp. 169-201; "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277," *The Modern Schoolman* 72 (1995), pp. 233-275; John F. Wippel, "Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process Against Aquinas?" *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 44 (1997), 117-136; John F. Wippel, "David Piché on the Condemnation of 1277: A Critical Study," *American Catholic Philosophical Quarterly* 75, n. 4 (Fall 2001), 597-624; John F. Wippel, "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277," in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by Jorge J. E. Garcia and Timothy B. Noone (Oxford: Blackwell, 2003), 65-73.

Today medieval intellectual historians, as well as historians of science, find the *specific* claims which Duhem makes about the relationship between the condemning of particular theses and the rise of modern science to be suspect.

Divine Omnipotence and Science

One of the 219 propositions, namely the 147th, reveals a principle that informs many of the condemnations of specific claims in the philosophy of nature. Condemned is the view "that the absolutely impossible cannot be done by God or another agent If impossible is understood according to nature."²⁶ The conclusion of this proposition,

Edward Grant, "The Effect of the Condemnation of 1277", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge University Press, 1982), 537-539; Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*. (Mainz: Dieterich, 1989); Alain de Libera, "Philosophie et censure: Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277," in Jan Aersten and Andreas Speer (eds.), *Was is Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: De Gruyter, 1998), pp.71-89. Dragos Calma, "Du bon usage des grecs et des arabes. Réflexions sur la censure de 1277," in Luca Bianchi (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Studia Aristarum 29; Turbnhout, 2011), 115-184; Sara L. Uckelman, "Logic and the Condemnations of 1277," *Journal of the Philosophy of Logic* 39 (2010), pp. 201-227; Alexander Jensen, "The unintended consequences of the condemnation of 1277: divine power and the established order in question," *Colloquium* 41:1 (2009), 57-72.

²⁶ Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel a agente alio. Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur. See also, propositions 21, 34, 35, 48, 49, 139, 140, and 141, described in Grant, *The Foundations of Modern Science*. . . , 78-79.

and others like it, that emphasized God's absolute power, have led some to argue that even if we reject the specific claims of Duhem about the way in which the condemnations are important for the emergence of modern science, the emphasis on God's absolute power:

encouraged speculation about natural impossibilities in the Aristotelian world system which were often treated as hypothetical possibilities. The supernaturally generated alternatives, which medieval natural philosophers considered in the wake of the condemnation, accustomed them to consider possibilities that were beyond the scope of Aristotle's natural philosophy, and often in direct conflict with it.²⁷

This broad claim about the significance of the Condemnations finds support in the work of the German philosopher and intellectual historian Hans Blumenberg, who argues that the affirmation of God's absolute power marks "the exact point in time when the interest in rationality and human intelligibility of creation cedes priority to the speculative fascination exerted by the theological predicates of absolute power and freedom."²⁸

One of the dangers, however, in invoking the absolute power of God in an approach to nature is the emphasis on reasoning *secundum imaginationem*: that is, a tendency to consider all *possible*, all *conceivable*, cases or examples within a problem under investigation without any notable

²⁷ Grant, *The Foundations...*, 81-2.

²⁸ Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. by Robert Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), 160. Grant McColley remarks: "There occurred in 1277 one of the most interesting events recorded in history . . . the power of God definitely overshadows the physics of Aristotle." McColley, "The Seventeenth Century Doctrine of the Plurality of Worlds," *Annals of Science* 1 (1936), 399.

consideration of what cases might obtain in fact. One might well end up with a natural philosophy or science of nature without nature.

Discussions of God's absolute power — as distinct from his ordinary power, that is, the power by which He does what He does, as distinct from what, *absolutely* speaking, He could do — such discussions played an important part in the philosophical movement known as Nominalism. However, the more one emphasizes the world simply as the product of God's will, the more one risks the danger of denying an inherent intelligibility in nature — an intelligibility discoverable by human reason. Thus, an emphasis on sheer possibilities — on imagining what could be possible, given the fact that God is omnipotent — may well lead to the questioning of certain claims in Aristotelian natural philosophy, and this questioning can and did result in fruitful new examinations of nature. Still, we need to distinguish between specific claims about the world that Aristotle made and the general principles of his philosophy of nature concerning topics such as the nature of change and time.

It is easy to see how an emphasis on God's absolute power can result in the denial not only of an appropriate autonomy to the created order, but also in a denial of an inherent intelligibility of that order. This alleged opposition led Averroes, for example, to deny the doctrine of creation out-of-nothing in order to protect the existence of real causes in nature (and hence the possibility of a science of nature) and led Muslim kalam theologians to deny real causes in nature in order to protect divine omnipotence.

Nicole Oresme (ca. 1320-1382), an important theologian and philosopher of the Fourteenth Century, who argued for

the hypothetical consideration of the diurnal motion of the earth,²⁹ also thought that only faith can provide genuine truth about the world.³⁰ William of Ockham (ca. 1285-1349) concluded that, given God's omnipotence, "neither reason nor experience could provide certain knowledge of any necessary connection between causes and their alleged effects."³¹ Not all Fourteenth Century thinkers, however, were willing to abandon necessary knowledge of nature in

²⁹ His argument comes in his analysis of the story in the Book of Joshua of Joshua's calling upon God to have the sun stand still. "When God performs a miracle we must understand and maintain that He does so without altering the common course of nature, in so far as possible. Therefore, if we can save the appearances by taking for granted that God lengthened the day in Joshua's time by stopping the movement of the earth or merely of that region here below — which is so very small and like a mere dot compared to the heavens — and by maintaining that nothing in the whole universe — and especially the huge heavenly bodies — except this little point was put off its ordinary course and regular schedule, then this would be a much more reasonable assumption." *Le livre du ciel et du monde*, ed. Albert D. Menut and Alexander J. Denomy, C.S.B., trans. Albert D. Menut (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1968), 537; [found in M. Clagett and E. Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), 507]. Oresme recognized that the surface meaning of the Bible seemed to say the opposite, but sometimes the text of scripture conforms "to the customary usage of popular speech just as it [i.e., Holy Scripture] does in many other places, for instance, in those where it is written that God repented, and He became angry and became pacified, and other such expressions which are not to be taken literally." *Le livre. . .*, 531

³⁰ Edward Grant, "Science and Theology in the Middle Ages," in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley: University of California Press, 1986), 58.

³¹ *ibid.*, 59

the face of the affirmation of divine omnipotence. Indeed, Buridan distinguished between different senses of necessity and argued that the science of nature demonstrates on the basis of “suppositional necessity,” as it reasons from effect to cause. In his commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, Buridan asks the question: whether it is possible for us to comprehend the truth concerning [contingent] things? He remarks:

It follows as a corollary that some people do great harm when they attempt to destroy the natural and moral sciences because of the fact that in many of their principles and conclusions there is no evidence *simpliciter*, and so they can be falsified through cases that are supernaturally possible; for evidence *simpliciter* is not required for such sciences, since it suffices for them that they have evidence *secundum quid* or *ex suppositione*. Thus Aristotle speaks well in the second [book] when he says that mathematical certitude is not to be sought in every science. And since it is now apparent that firmness of truth and firmness of assent are possible for us in all the aforementioned modes, we can conclude with regard to our question that the comprehension of truth with certitude is possible for us. [Buridan, *In Metaph.* II, q. 1]

It was one of the great accomplishments of Thomas Aquinas to balance the claims of divine omnipotence, evident for example in the doctrine of creation out-of-nothing, with the existence of real causes in nature that manifest an integrity and relative autonomy of creatures. How Thomas navigates what to many of his colleagues is an either/or proposition is another story. His views were seen by many of his contemporaries to be too radical a departure from orthodox Catholic theology. But the emphasis on God’s absolute power by thinkers in the 14th and 15th Centuries did lead some theologians to skepticism with respect to the possibility of scientific knowledge, especially of the knowledge of necessary connections between causes and effects. At the very least, one had to subordinate all human knowing to God’s will.

Hans Blumenberg pointed out that the theological view that celebrates God's absolute power prepared the way for its replacement by a radical conception of human autonomy that celebrates man's absolute power. In the 18th Century Leibniz argued that there really is no difference between a world founded exclusively on God's absolute will and one founded on chance: voluntarism and atomism go hand in hand! As Leibniz put it: "Will without reason would be the chance of the Epicureans."³²

Creation out-of-nothing and science

The doctrine of creation out-nothing is an obvious example of divine omnipotence and there are many scholars who emphasize the importance of this doctrine in accounting for the rise of science in Western culture. The affirmation of the radical contingency of the world, that is, its being created, seems to stand out in stark contrast with the Aristotelian view of an eternal cosmos. An eternal universe seemed to be a necessary universe, contrary to a universe created by the free act of God. One representative of this view is the late Professor T.F. Torrance. He argued that the rationality essential to modern science is "a contingent rationality," unlike the abstract rational formalism of Greek thought.³³ Torrance's views have been

³² Leibniz's "Fourth Paper," n. 18, in *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibniz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716*, Samuel Clarke (ed.) (London: 1717) Published online: October 2006 (Oxford University).

³³ T.F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford University Press, 1981), discussed in Colin E. Gunton, *The One, the Three, and the Many: God, Creation, and the Culture of Modernity* (Cambridge

especially influential among contemporary Protestant theologians as they reflect on the relationship between science and theology and see the Protestant Reformation as providing a crucial theological impetus for the rise of modern science. Torrance claimed that "Before it could begin its actual work, modern empirical science had to be liberated from the domination of medieval scholastic theology. This it owed above all to the great movement of thought at the Reformation." This liberation was necessary because, according to Torrance, medieval theology

blurred the Biblical distinction between the Creator and the creature, and introduced into its doctrine of God an unfortunate ambiguity. What it implied was an eternal positing or even co-existence of creaturely being with God's eternal Being which made it difficult to deny the eternity of the world, even if it could not be affirmed, or at least not to be convinced of the ultimate changelessness of nature, i.e., of all that is not God... So long as this view of the natural world and its changeless and timeless bond to the divine mind prevailed, the rise of empirical science was severely handicapped... The questions which medieval thinkers asked were so philosophically controlled from behind that they were not properly free and open, nor were they put in the mode and idiom of a rationality that was congruent with real contingency. They were governed by a fixed notion of nature and were therefore of little use in opening up nature, for they excluded from consideration the kind of contingency and the kind of order upon which empirical science is based.³⁴

Torrance's analysis takes us in a different direction from that of Duhem and Jaki, but it does show us another interpretative strategy that seeks to link the origin of science

University Press, 1993), 85. The seminal articles in this discourse is: Michael Foster, "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science," *Mind* 43 (1934), 446-468; and "Christian Theology and Modern Science of Nature," *Mind* 44 (1935), 439-466.

³⁴ Torrance, *Divine and Contingent Order* 60, 62.

to Christian theology, in this case the theology of the Reformation. Torrance does agree with Jaki that Greek science had to be abandoned in order for modern science to begin, but he thinks that mediaeval scholastic thought was too dependent on Greek philosophy to provide the necessary intellectual context for modern science.

Contrary to the views of Torrance, at least in the case of Albert the Great and Thomas Aquinas, some Christian theologians in the Middle Ages nurtured the scientific tradition inherited from Aristotle and contributed to it, as some Muslim and Jewish thinkers had done before them. Christianity does not so much serve as the source for modern science as it reinforces an existing tradition. In some ways the Condemnations of Paris of 1277 are at odds with Christianity's positive effect on the development of science. In particular, as I have suggested, the emphasis on God's absolute power, so much in the forefront of the Condemnations, is dangerous to science.

Conclusion

It seems to me that the Condemnations of Paris of 1277 -- especially the emphasis on the absolute power of God -- provide not so much an occasion for the rise of modern science, as Duhem thought, as they encourage a view of God, human nature, and nature, that is finally an obstacle that must be overcome if the natural sciences are to continue to flourish.

Christianity is certainly not a barrier to the origin and growth of science, but nor is it a *necessary* prerequisite. Many scientists from the early stages of the Christian era until the present day have been motivated to explore nature because they thought such an exploration was an eminently

Christian calling. Nature, after all, contains the "footsteps of God." Rather than emphasizing diviner omnipotence in understanding nature, we would be better served by following the admonition of Albert the Great (1200-1280).

In the natural sciences we do not investigate how God the Creator operates according to His free will and uses miracles to show His power, but rather what may happen in natural things on the ground of the causes inherent in nature. [*In I De caelo et mundo*, tr 4, c 10]

The natural world operates according to principles inherent in it, principles that ultimately depend upon God for their existence, but principles and causes that have a reality and an efficacy that can be studied independently of theological and religious convictions. The Condemnations of Paris fail to make such a distinction.

Scientists in the Middle Ages of the calibre of Albert the Great, carried on their investigations in the context of philosophical and theological commitments. Many scientists were also theologians and priests, teaching in the newly created universities: institutions that were supported and protected by popes. These scholars – although challenged by some of their contemporaries who defended a kind of theological absolutism -- were metaphysical realists, that is, they held that truth is not simply a human construction but is grounded in a reality independent of the human mind. Their faith in God as creator, sustainer, and redeemer of the universe helped them to recognize that all things that populate the universe have specific natures and functions. Natural objects, including human beings, are what they are and function as they do because God made them that way. Faith and reason, theology and philosophy, disclose a universe that is intelligible. An adequate understanding of reality requires both faith and reason.

The rediscovery of medieval science, that Duhem championed, enables us to recover something that has been lost, or at least seriously under-valued, for quite some time. For the real revolution in the 17th century was a philosophical one that enshrined the view that modern science was born by rejecting the Aristotelian science of mediaeval thinkers such as Albert and Thomas Aquinas. Accordingly, the integration of faith and reason, divine revelation and human science, that informed the thought of Albert, Thomas, and many others – this integration was replaced by a tendency toward fideism: a separation of religion, seen as a non-rational, private affair, from science, seen as a rational and public enterprise.

Pierre Duhem was wrong in locating a scientific revolution in the 13th and 14th Centuries, but his discoveries of a rich heritage of medieval science invites us to look again at the integration of faith and reason, of the fruitful synthesis of science, philosophy, and theology which was characteristic of medieval culture.

GUILLERMO FACUNDO ANDRÉS JUÁREZ

Universidad del Norte
“Santo Tomás de Aquino”
Córdoba
gjuarezop@unsta.edu.ar

Como la luz del sol a mediodía. El atributo del sol en la iconografía de santo Tomás de Aquino

Recibido: 30 de agosto de 2023 - Aceptado: 15 de septiembre de 2023

Resumen: Con ocasión del jubileo de tres años en honor de santo Tomás de Aquino, los frailes dominicos de la comunidad de Córdoba hemos considerado oportuno añadir el atributo del sol a la imagen que ocupa la hornacina central del retablo que lleva su nombre en nuestra basílica, lo que nos ha llevado a estudiar más a fondo y a explicar con mayor detalle el significado de dicho atributo. Si la enseñanza del Doctor Común ha sido comparada a la de los demás doctores como el brillo del sol al de las estrellas, no es solo por la hondura y amplitud con las que iluminó los campos de la razón y de la fe, sino también y sobre todo por el modo en que logró esclarecer la relación entre ellos. El Aquinate encontró en el Verbo divino la fuente inagotable de esa luz que irradia sobre ambos ámbitos delineando con precisión sus contornos propios y describiendo con nitidez sus puntos de convergencia y la armonía que existe entre ellos. Reconfortados con el recuerdo de testimonios tan elocuentes del pasado, volvemos a constatar hoy que la luz con la que brilla el Sol de Aquino sobre la Iglesia y el mundo, lejos de ser débil como la de un ocaso, es clara como la luz del sol al mediodía.

Palabras clave: sol – razón – fe – autonomía – conjunción.

Like sunlight at noon. The attribute of the sun in Saint Thomas Aquinas's iconography

Abstract: On the three-year jubilee in honor of Saint Thomas

Aquinas, the Dominican friars of the community of Córdoba have considered it appropriate to add the attribute of the sun to the image that occupies the central niche of the altarpiece that bears his name in our basilica, which has led us to further study and explain in greater detail the meaning of such attribute. If the teaching of the Common Doctor has been compared to that of the other doctors as the brilliance of the sun to that of the stars, it is not due only to the depth and breadth with which he illuminated the fields of reason and faith, but also and especially for the way in which he managed to elucidate the relationship between them. Aquinas found in the divine Word the inexhaustible source of that light that radiates over both areas, precisely outlining their own edges and sharply describing their points of convergence and the harmony that exists between them. Comforted by the memory of so eloquent testimonies of the past, we confirm again today that the light with which the Sun of Aquinas shines on the Church and the world, far from being weak as that of a sunset, it is as clear as the light of the sun at noon.

Keywords: sun – reason – faith – autonomy – conjunction.

El tema del presente estudio tiene su origen en una iniciativa pastoral en torno a la imagen de santo Tomás de Aquino que ocupa la hornacina central del retablo que lleva su nombre en la Basílica Santo Domingo de Córdoba.¹ La estatua, de madera tallada y tamaño natural, fue hecha en Italia a principios del siglo XX y se encuentra en uno de los altares de la nave derecha del templo, entre el de Santa Rosa de Lima y el de San Martín de Porres. Representa al Aquinate robusto, esbelto y maduro, con una edad cercana a la de su muerte, acaecida el 7 de marzo de 1274, cuando

¹ Cf. SERGIO BARBIERI, “Patrimonio Artístico”, en: RUBÉN GONZÁLEZ et al., *La Orden de Santo Domingo en Córdoba. Historia y patrimonio* (Córdoba: ed. Gobierno de Córdoba y Universidad Nacional de Córdoba, 2004) 59-134 (94).

todavía no cumplía los 50 años, durante el viaje que había emprendido para participar en el segundo concilio ecuménico de Lyon, convocado por el papa Gregorio X.

Entre los atributos que adornan la imagen del Doctor Angélico en sus diversas pinturas o esculturas podemos destacar la paloma susurrándole al oído, el birrete doctoral o el capelo que cubre su cabeza, el sol en el pecho, la hostia, el ostensorio o el copón en la mano, la pluma o la espada en la mano, la maqueta de un templo en la mano, dos alas angelicales que sobresalen por detrás de su espalda, el crucifijo, frente a él, con una banderola en la que leemos la inscripción “Bene scripsisti de me, Thoma...” y, a sus pies, el demonio en figura de serpiente o dragón, o un montículo del que brotan múltiples chorros de agua con los que llenan sus recipientes todos los que se acercan para beber de esta fuente.²

Aunque esté lejos de ser exhaustiva, esta enumeración nos permite poner de manifiesto el hecho de que no sería posible, ni aún deseable, que la totalidad de los atributos propios de la iconografía de nuestro santo se encuentren simultáneamente en una misma obra. Ciertamente, son las pinturas las que se prestan mejor a un elenco más completo de atributos pudiendo incorporar, a la vez, figuras de

² Entre otros atributos que se refieren a diversos acontecimientos de la vida del santo, se encuentran la mujer impúdica que lo tentó cuando estuvo encerrado en Roccaseca, la ventana por donde habría escapado del lugar, el buey, mote con el que lo señalaron los estudiantes de Colonia por su lentitud, mutismo y tamaño, y la mitra episcopal o abacial a un costado, por haber rechazado ser arzobispo de Nápoles y abad de Monte Casino. Ver otros atributos en: JOSÉ HERNÁNDEZ DÍAZ, “Iconografía de Santo Tomás de Aquino”, en: *Boletín de Bellas Artes*, 2 (1974) 162-183.

diverso relieve, tanto del ámbito religioso como del ámbito secular. Baste con recordar, a este respecto, el “Triunfo de Santo Tomás de Aquino” de Benozzo Gozzoli, quien, inspirándose en el de Francesco Traini, destaca el motivo del sol.³

Por lo demás, la multiplicación de los atributos no asegura que una representación de santo Tomás sea más radiante y elocuente que otra más simple y modesta. Para reconocerlo bastará contemplar la austera belleza de las pinturas del santo que nos ha legado el beato Angélico.⁴ En este sentido, la estatua de nuestra basílica, aunque no se destaca por su mérito artístico, no estaría necesariamente en falta. Los pocos atributos que la adornan permiten identificarlo con precisión: además del hábito completo de fraile dominico, podemos ver una pluma en su mano derecha⁵ y un libro abierto en su mano izquierda, con la

³ Discípulo del beato Angélico de Fiésolo, Benozzo Lese di Sandro (1421-1497) es uno de los más importantes pintores del Renacimiento Quattrocentista florentino. La obra aludida fue realizada en el año 1471 y hoy se encuentra en el museo de Louvre. Para su descripción, ver: ADRIANA PÉREZ SANTAMARÍA, “Aproximación a la iconografía y simbología de Santo Tomás de Aquino”, en: *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 5 (1990) 31-54 (32-33).

⁴ Podemos referir, a modo de ejemplo, la imagen de santo Tomás en el fresco de la Virgen y el niño, que se encuentra en El Hermitage (San Petersburgo), o las imágenes del santo que aparecen en el fresco de la Coronación de la Virgen o en el Tríptico de San Pedro Mártir, en el Museo Nacional de San Marcos (Florencia).

⁵ Con el paso del tiempo, la pluma podrá transformarse en una espada o en una lanza con la que el Doctor Común somete, sea al demonio, sea a los herejes. Esta transformación es espléndidamente representada en un óleo sobre lienzo titulado *Santo Tomás de Aquino, protector de la Universidad de Cusco* (ca. 1690 – ca. 1695), de autor anónimo, que se

inscripción *Adorate devote*, las dos primeras palabras de su célebre himno eucarístico.⁶

Hemos considerado, no obstante, que dicha estatua podía verse embellecida y ennoblecida con el añadido del sol, que encontramos ya en las primeras representaciones del santo doctor y que es uno de los atributos más sugestivos y elocuentes, si no el más importante de todos. Por esta razón, con ocasión del inicio del trienio jubilar en su honor, hemos propuesto a los fieles la posibilidad de colocar este atributo en nuestra imagen, lo que nos ha llevado a estudiarlo más a fondo y a explicar con mayor detalle su significado.

A imagen de santo Domingo

Cuando observamos el sol en el pecho de santo Tomás de Aquino, pensamos inmediatamente en la luz y el calor que irradia su enseñanza sobre la Iglesia. Según el testimonio de fray Alberto de Brescia en el proceso napolitano de su canonización, el apelativo “luz de la Iglesia” le fue atribuido el mismo día de su muerte por san Alberto Magno, quien habría conocido el hecho por revelación divina. El testigo relata que, sentado a la mesa en el refectorio, san Alberto irrumpió repentinamente en

encuentra actualmente en el Museo de Arte de Lima. En esta pintura observamos cómo salen de la pluma que el santo sostiene en su mano derecha siete rayos, con puntas de lanza en sus extremidades, dirigidas hacia las siete cabezas de la hidra de la herejía, que se encuentra a sus pies. La representación pone de manifiesto que la espada o la lanza no simbolizan más que el poder de su pluma para disipar todo error y todo engaño.

⁶ Para la problemática de su autoría y tiempo de composición, ver: JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA, 2002), 150-153.

lágrimas diciendo: “Os digo graves rumores, que el hermano Tomás de Aquino, mi hijo en Cristo, que fue luz de la Iglesia, ha muerto y me ha sido revelado por Dios”.⁷

Este bello testimonio pone de manifiesto por qué los frailes dominicos vemos realizado de un modo singular en santo Tomás el significado de la aclamación “Oh, luz de la Iglesia” con la que saludamos a nuestro padre santo Domingo de Guzmán al final de la oración de completas.⁸ De hecho, es la santidad tal como la encontramos plasmada en el primero, la que nos permite reconocer mejor lo que santa Catalina de Siena, teniendo en mente los versículos iniciales del Prólogo del Evangelio de Juan, decía del segundo: “Él asumió el oficio del Verbo, mi Hijo unigénito. Hasta parecía un apóstol en el mundo, tanta era la verdad y la luz con las que difundía mi palabra, disipando las tinieblas y dando luz...”.⁹

⁷ MARIE-HYACINTHE LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasciculus IV: Processus Canonizationis S. Thomae*, Napoli (*Revue Thomiste*, Saint Maximin [Var], 1931), 265-406 (358): “quando mortuus fuit dictus frater Thomas, dominus Albertus Teotonicus, cum esset in mensa, in quadragesima, subito prorupit in lacrimas. Qui querenti priori quare lacrimasset, dixit...: «Ego dico vobis graves rumores, quia frater Thomas de Aquino, filius meus in Christo, qui fuit lumen Ecclesie, mortuus est et mihi revelatum est a Deo»”. Las traducciones al español son de nuestra autoría.

⁸ El apelativo “Luz de la Iglesia” referido al Aquinate quedó definitivamente consagrado en la bula por la que fue proclamado Doctor de la Iglesia. Cf. Pío V, Const. Apost., *Mirabilis Deus*, 11.04.1567, en: Bull. Rom. VII, Turín, 1862, p. 564-565.

⁹ CATALINA DE SIENA, *Dialogo della Divina Provvidenza* (Bologna: ESD, 1989), 433-434. Poco después (435) se refiere directamente al Aquinate como “una antorcha brillantísima que ilumina a su Orden y al cuerpo místico de la santa Iglesia”.

Las palabras de esta santa dominica, doctora de la Iglesia, nos recuerdan, por una parte, que el oficio del Verbo en nuestros corazones responde a su modo de ser en la vida íntima de Dios Trinidad donde, procediendo del Padre como su Palabra, espira el Amor. En efecto, la misión invisible del Verbo divino no se verifica en cualquier iluminación intelectual, sino en aquella que prorrumpe en el afecto de la caridad.¹⁰ Siguiendo el modelo de santidad ideado por santo Domingo, santo Tomás asumió este mismo oficio convirtiéndose en un “verdadero sol de nitidísima luz para las inteligencias y de calor fecundante para los corazones”.¹¹

Este aspecto del símbolo del sol fue puesto de relieve por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, publicada el 4 de agosto de 1879, día en que se celebraba entonces la memoria de santo Domingo. En efecto, el papa de la restauración de la filosofía cristiana en conformidad con la doctrina del Aquinate, decía del mismo que: “comparado al sol, animó al mundo con el calor de sus virtudes, y le iluminó con esplendor”.¹² Sobre este mismo significado del atributo insistiría, más tarde, el papa Pío XI en su encíclica *Studiorum ducem*, del 29 de junio de 1923, con motivo del sexto centenario de su canonización, diciendo que el santo doctor fue: “un modelo acabado de santidad y de ciencia,

¹⁰ “Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris...”. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 43, a. 5, ad 2; cf. *In Io.*, cap. 6, l. 5.

¹¹ Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino* (Madrid: BAC, 1975), 219.

¹² LEÓN XIII, Enc. *Aeterni Patris*, en: ASS 12 (1879) 97-115 (108).

simbolizado por el sol resplandeciente sobre su pecho, que ilumina las inteligencias con su luz e inflama las voluntades con el calor de sus ejemplos y de sus virtudes”.¹³

Por otra parte, la emblemática frase de santa Catalina nos invita a reconocer a santo Tomás como un sol que ilumina con su luz potentísima no solo a la Iglesia, sino también al mundo entero, a la cultura sagrada tanto como a la secular. Este aspecto del simbolismo de la luz fue expuesto *in extenso* por san Pablo VI en un célebre documento que comienza con las sugestivas palabras: “Lumen Ecclesiae atque mundi universi”, escrito con ocasión del séptimo centenario de su muerte, el 20 de noviembre de 1974.¹⁴ Pero antes de intentar desentrañarlo, convendrá que echemos un vistazo sobre los primeros testimonios de la comparación del Aquinate con el sol.

En los orígenes del atributo del sol

Aunque no es totalmente extraño, no deja de resultar curioso que fueran los cultores de la filosofía los primeros en atribuir a santo Tomás la imagen del sol.¹⁵ En una célebre carta al Capítulo General de Lyon, el rector y los miembros

¹³ PIO XI, Enc. *Studiorum duces* AAS 15 (1923) 309-326 (310).

¹⁴ PABLO VI, Ep. *Lumen Ecclesiae*, en: AAS 66 (1974) 673-702. El documento adoptó la forma de una carta al Maestro General de la Orden, fray Vicente de Couesnongle, en cuanto referente principal de la familia religiosa del Aquinate, que ha defendido su enseñanza desde la primera hora comprometiéndose, a la vez, a custodiar, profundizar, actualizar y transmitir íntegramente su legado doctrinal.

¹⁵ Resultan de interés, a este respecto, las indicaciones de JAN A. AERSTEN en su estudio “Aquinas’s philosophy in its historical setting”, en: NORMAN KRETZMANN Y ELEONORE STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: ed. CUP, 1993), 12-37 (13-14).

de la Facultad de Artes pedían con palabras muy sentidas a los frailes reunidos en asamblea capitular el cuerpo de quien fuera honra de la Universidad de París, junto con algunos escritos de carácter filosófico iniciados por él en París y no acabados, y algunas traducciones que había prometido enviarles.¹⁶ La carta fue escrita el 2 de mayo de 1274, menos de dos meses después de su muerte, y la frase con la que expresaban el dolor por su partida inesperada es como un crescendo abundante en imágenes referidas a la luz: “¿Quién habría podido estimar que la divina providencia haya permitido que la preeminente estrella de la mañana en el mundo, el resplandor y la luz del siglo, o por hablar con más verdad, el luminar mayor que presidía el día retirara sus rayos?”¹⁷

Se referían, claro está, a la inconmensurable pérdida que padecía la Iglesia por el hecho de que “este sol haya retirado su fulgor” sufriendo un eclipse sombrío e inesperado, es decir, desapareciendo súbitamente en el momento de su máximo esplendor.¹⁸ Añadían, a continuación, que el Creador concedió el privilegio de gozar de su luz a todo el mundo durante el tiempo de su vida. Pero, apoyándose en la autoridad de los antiguos filósofos, señalaban que fue la naturaleza misma la que lo puso de modo especial “para

¹⁶ Cf. MARIE-HYACINTHE LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Fasciculus VI: Documenta (*Revue Thomiste*, Saint Maximin [Var], 1937), 583-586.

¹⁷ *Ibid.*, 584: “Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preminentem in mundo, iubar et lucem seculi, immo, ut verius dicamus, luminare maius, quod preerat diei, suos radios retraxisse?”.

¹⁸ *Ibid.*: “Plane non irrationabiliter iudicamus solem suum revocasse flogorem et passum fuisse umbrosam ac inopinatam eclipsim, dum toti ecclesie tanti splendoris radius est subtractus”.

dilucidar sus secretos”.¹⁹ Buscando mediante estas consideraciones hacer del Aquinate un eximio modelo para los estudiosos de las disciplinas filosóficas, los autores de la carta esperaban dar mayor realce y consistencia a su pedido.²⁰

Una elegía compuesta poco tiempo después de la carta aludida contiene expresiones muy semejantes que revelan su influencia.²¹ En ella, santo Tomás es comparado con el luminar mayor del día y su muerte, con un eclipse que deja todo en la penumbra. Él fue como la estrella matutina, como el rayo solar que, con su palabra, su vida y su doctrina sostenía a la Universidad de París. Como cirio refulgente del orbe, explicaba y aclaraba los santos Evangelios y, fulgurante con la sabiduría de Salomón, consideraba las naturalezas revelando las cosas ocultas. Fue, en definitiva, “la estrella de las costumbres, el Sol del mundo y la luz de los pueblos”.²² En el conjunto de esta amplia lamentación poética, de la que solo hemos extraído algunas frases, el

¹⁹ Ibid.: “Et licet non ignoremus conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nichilominus si antiquorum philosophorum actoritatibus vellemus inniti eum videbatur specialiter posuisse natura ad elucidanda ipsius occulta”.

²⁰ Sobre el contexto de la redacción de la carta, ver: AZUCENA A. FRABOSCHI, “El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico”, *Sapientia*, Vol. 30, 115 (1975) 67-73.

²¹ Cf. MARIE-HYACINTHE LAURENT (ed.), *Fontes*, Fasciculus VI, 586-588.

²² Ibid.: “Fit eclipsis nimia: Luminare maius tangit umbrosa molestia, Thomas clare iam non clangit, Predicantum gloria... Hic ut stella matutina, ut solaris radius, verbo, vita et doctrina praefulsit Parisius... Fulgens orbis cereus... Explanavit, lucidavit sancta evangelia... Salomonis fulgens donis naturas considerat, res occultas reserat... Stella fuit morum Sol mundi, lux populorum”.

simbolismo del sol y de la luz alcanza sin lugar a duda su mayor realce.

La carta y la elegía mencionadas constituyen el precedente histórico de la visión de fray Alberto de Brescia, testimoniada bajo juramento, tal como lo refiere fray Guillermo de Tocco en su *Historia de Santo Tomás de Aquino*.²³ En dicha visión, se aparecieron a fray Alberto san Agustín y santo Tomás. El primero, luego de darle a conocer quién era, le explicó que el propósito de la visión era indicarle la gloria y doctrina de fray Tomás. Este último llevaba en su cabeza una corona de oro con piedras preciosas y vestía el hábito dominicano completo, con un escapulario blanco como la nieve y una capa bordada con piedras preciosas. En su pecho, tenía una gran piedra preciosa “que iluminaba la Iglesia con su esplendor” y en el cuello, dos cadenas, una de plata a la izquierda y otra de oro a la derecha.²⁴

Refiriéndose a esta aparición del Aquinate, san Agustín declaró a su destinatario: “Él es mi hijo, que ha seguido la doctrina apostólica y la mía, y que iluminó la Iglesia de Dios con su doctrina”. A continuación, le explicó que esto mismo es lo que designan las piedras preciosas que se observan en la visión, principalmente, la que se encuentra en su pecho. Añadió, en fin, que esta última piedra significa

²³ Cf. CLAIRE LE BRUN-GOUANVIC (ed.), *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)* (Toronto: ed. PIMS, 1996), 144.

²⁴ Ibid.: “Quarum una mitram portabat in capite, alia erat in habitu fratrum ordinis predicatorum, qui coronam portabat in capite auream, lapidibus pretiosis contextam, habens circa collum duas aureolas, argenteam et auream, et in pectore magnum lapidem pretiosum qui Ecclesiam suo splendore illuminabat, capam vero gestabat intextam per totum lapidibus pretiosis, tunicam et scapulare candoris nivei”.

la intención recta que tuvo fray Tomás para la defensa de la fe mostrando, a la vez, cómo la esclareció, mientras que las piedras más pequeñas significan las numerosas obras que compuso.²⁵ Como podrá notarse, en la descripción de esta visión no aparece el sol de modo explícito, pero su identificación con la gran piedra preciosa se hará muy pronto con total naturalidad, en especial, por el hecho de que ambos atributos se refieren a la luz que irradia la doctrina del santo. Un bello testimonio de esta asociación simbólica es el fresco *Saint Thomas d'Aquin. Fontaine de la Sagesse*, en el que su autor, Antoine Nicolas, remitiéndose a la visión antedicha, pinta en el pecho del santo un sol, en vez de la piedra preciosa, y convierte en estrellas a las piedras preciosas que adornan su capa.²⁶

Los testimonios de Esteban Bourret y Pierre Roger

Inspirándose ciertamente en los documentos del año 1274 que hemos mencionado, Esteban Bourret, obispo de París, retomaba la comparación del Aquinate con el sol, en

²⁵ Ibid.: “Ecce nunc manifesto tibi quod ego sum Augustinus, doctor Ecclesie, qui missus sum ad te indicare tibi doctrinam et gloriam fratris Thome de Aquino qui mecum est. Ipse enim est filius meus qui doctrinam apostolicam et meam est secutus et Ecclesiam Dei sua doctrina illuminavit, quod designant lapides pretiosi et precipue lapis quem gestat in pectore, qui designat intentionem rectam quem ad defensionem fidei habuit et declarationem ostendit; ceteri vero lapides pretiosi libros multos et opera scripture sue que composuit”.

²⁶ Esta obra, realizada en 1648, se encuentra en la Catedral de Notre Dame de París. En ella aparece el montículo del que brotan chorros de agua, al que nos referíamos al momento de enumerar los atributos de la imagen del santo.

el célebre decreto del 15 de febrero de 1325, mediante el cual revocaba la condenación del 7 de marzo de 1277, en la medida en que ella afectaba o parecía afectar su doctrina.²⁷ El contexto inmediato del escrito y la temática que abordaba permiten comprender su referencia exclusiva del atributo del sol a la Iglesia. Con la doctrina del santo doctor, decía, “la Iglesia resplandece como la luna con el sol” añadiendo, unos renglones más abajo, que el Aquinate ha sido y sigue siendo “luz preclara de la Iglesia universal, perla radiante de los clérigos, flor de los doctores, espejo clarísimo e insigne de nuestra universidad parisiense, cual espléndida estrella matutina refulgente por la claridad de vida, fama y doctrina”.²⁸ Como puede constatar, a cien años de su nacimiento, ya es clara la convicción de que el Doctor Angélico es un sol que, con su resplandor, ilumina a toda la Iglesia por la hondura con la que escudriñó los misterios de la fe y por la irradiación de sus enseñanzas.

Encontramos este mismo motivo del sol que ilumina a la Iglesia en un célebre panegírico pronunciado ante los maestros y estudiantes de la misma Universidad de París, con ocasión de la primera celebración de la fiesta de santo Tomás, el 7 de marzo de 1324.²⁹ El panegirista es el abad benedictino Pierre Roger de Beaumont que, años más tarde,

²⁷ Cf. MARIE-HYACINTHE LAURENT (ed.), *Fontes*, Fasciculus VI, 666-669. Sobre el contexto inmediato de la condena del 7 de marzo de 1277, ver: TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 319-324.

²⁸ *Ibid.*, 688: “cuius doctrina fulget ecclesia ut sole luna... , praesertim cum fuerit et sit universalis ecclesiae lumen prefulgidum, gema radians clericorum, flos doctorum, universitatis nostrae Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame et doctrine velut stella splendida et matutina refulgens”.

²⁹ Cf. MARIE-HYACINTHE LAURENT, “Pierre Roger et Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 36 (1931) 157-173 (166-170).

subiría al trono pontificio bajo el nombre de Clemente VI. En un texto muy elaborado en cuanto al estilo, que no sobrepasa en extensión lo que hoy podríamos escribir en cuatro o cinco páginas, el autor atribuye al menos seis veces la palabra “sol” al Aquinate. Nos detendremos solamente sobre uno de los pasajes más significativos, donde el santo doctor es comparado al conjunto de los doctores de la universidad como el sol a las estrellas. La frase toma como criterio de comparación cuatro efectos naturales por los que el sol sobrepasa a las estrellas:

con razón se llama sol, porque como el sol excede a las estrellas en esplendor, en calor, en fecundidad y suavidad, así Tomás excede a todos los doctores de esta Universidad por el mayor esplendor de conocimiento, el mayor calor de caridad, la mayor fecundidad de la predicación y la mayor suavidad de la contemplación.³⁰

En otro panegírico predicado en la fiesta del Aquinate, entre 1340 o 1342, en la iglesia de los dominicos de Aviñón y ante toda la curia papal, Pierre Roger decía que, en comparación con ciertos doctores, que son como estrellas fugaces, porque tan pronto como brillan se oscurecen, santo Tomás es como un sol que brilla sin cesar.³¹ La segunda

³⁰ Ibid., 170: “Et bene dicitur sol: quia sicut sol excedit stellas, quia est majoris spendoris in claritate, fervoris in caliditate, valoris in fecunditate, dulcoris in suavitate, sic excedit omnes Doctores qui sunt in Universitate ista, et quia majoris splendoris in claritate cognitionis, et majoris fervoris in caliditate dilectionis et majoris valoris in fecunditate praedicationis, et majoris dulcoris in suavitate conteinplationis”. Unas líneas más abajo Santo Tomás es parangonado a san Pablo y a san Agustín. Ellos son los tres soles que iluminaron a la Iglesia.

³¹ Cf. JOACHIM J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, Vol. 1: Testimonia Ecclesiae (Roma: ex typographia “Editrice Nazionale”, 1914), 59.

parte de esta comparación ofrece nuevamente un crescendo en resplandor, elaborado a partir de dos pasajes de la Escritura Santa:

Pero la doctrina de este santo desde el principio y siempre de modo continuo luce más. De ahí que sea la Estrella Cándida matutina, de la que se dice en Ap. 22,16: estrella esplendorosa y matutina; y en Si. 50,6: como estrella matutina en medio de la neblina y como luna llena luce en sus días, y como sol refulgente, así resplandeció él en el templo de Dios.³²

Como lo recordaba san Pío X, en el *Motu Proprio Doctoris Angelici*, la comparación del Aquinate con los otros doctores por el esplendor de su luz había sido referida por el papa Juan XXII en el consistorio de 1318, con esta impresionante aseveración: “[Santo Tomás] dio más luz a la Iglesia que todos los demás Doctores: con sus libros un hombre aprovecha más en un año, que con la doctrina de otros en toda su vida”.³³

Sol de la Iglesia y del mundo entero

Los panegíricos de Pierre Roger se referían, ante todo, a los maestros en teología que indagan en el misterio de Dios, así como la carta del rector de la facultad de artes de la

³² Ibid.: “Sed doctrina huius Sancti et a principio et semper continue magis lucet. Unde [est] Stella Candida et matutina, de qua dicitur Apoc, XXII, 16: «Stella splendida et matutina» et Eccli., L, 6: «Quasi Stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet; et quasi sol refulgens: sic ille refulsit in templo Dei»”.

³³ Pío X, *Motu proprio Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 339: “Etenim tot saeculorum experimentis cognitum est in diesque magis apparet, quam vere Decessor Noster Ioannes XXII affirmant: «Ipse [Thomas] plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores : in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae»”.

Universidad de París, escrita cincuenta años antes, representaba principalmente a los filósofos que escudriñan la naturaleza. Uno y otro eran conscientes, sin embargo, de que la luz de la enseñanza de santo Tomás se extiende al campo de la fe tanto como al de la razón. Si ella ha sido comparada a la de los demás doctores como el brillo del sol al de las estrellas, no es solo por la hondura y amplitud con las que iluminó estos dos campos por separado, sino también y sobre todo por el modo en que logró esclarecer el vínculo entre ellos, sustrayéndose a la tendencia innatural de despreciar a la razón o al mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas de la fe o del orden sobrenatural. Tal es, en efecto, “el punto capital y como el meollo de la solución” aportada por el Aquinate.³⁴

En su *Introducción a Tomás de Aquino*, Joseph Pieper decía que, en el siglo XIII, los ámbitos de la fe y la razón podían ser identificados a partir de dos palabras clave, la Biblia y Aristóteles, recordando, a la vez, que se presentaban como dos terrenos a punto de excluirse mutuamente, “dos extremos aparentemente opuestos de forma inevitable, en cuya conjunción reconoció Tomás su tarea vital”.³⁵ Para graficar este desafío colosal, el ilustre filósofo alemán recurría a una bella imagen de la mitología griega que nos permite reconocer mejor por qué, desde entonces, la luz del Sol de Aquino brilla esplendorosa sobre la Iglesia y el mundo: Para describir la tarea intelectual con la que se encontró Tomás y que él se propuso acometer, hemos utilizado la imagen del “arco de Ulises”, cuyos

³⁴ PABLO VI, Enc. *Lumen Ecclesiae*, 8, 3 (AAS 680); cf. n. 9, 1 (AAS 681); 12, 2 (685-686).

³⁵ JOSEPH PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino*. Doce lecciones (Madrid: ed. Rialp, 2005), 134.

extremos eran tan difíciles de aproximar que para ello se necesitaba una fuerza casi sobrehumana”.³⁶

La fuerza descomunal de la inteligencia del Doctor Angélico, “de una vastedad, precisión y energía clarificadora del pensamiento que muy raramente pueden encontrarse en la historia del espíritu humano”, le permitió unir los extremos de Aristóteles y la Biblia, reconduciendo hacia su armonía definitiva una fuente interminable de dificultades y antinomias. Pieper precisaba, en fin, que el Aquinate supo realizar esta conciliación y armonización “de modo legítimo”, es decir:

de tal forma que, en primer lugar, se siguiera reconociendo la diferencia y también la irreductibilidad, la relativa autonomía, el derecho propio de ambos campos y que, en segundo lugar, se pusiese de manifiesto su unidad, su compatibilidad y la necesidad de su concordancia, no a partir de uno de sus miembros..., sino volviendo a una raíz más profunda.³⁷

¿Dónde encontró el Aquinate esta raíz común a Aristóteles y la Biblia, a la fe y la razón, a la filosofía y la teología? El papa Benedicto XVI sugería la respuesta a este interrogante en la segunda de las catequesis que consagró al santo doctor en el año 2010. Evocando los modelos de encuentro entre la fe y la razón del cristianismo primitivo,³⁸ dice que el lugar de la convergencia y concordancia de la filosofía y la teología en su vida y en su enseñanza es, en definitiva, el mismo “Logos divino, fuente de toda verdad, que actúa en el ámbito de la creación y en el de la

³⁶ Ibid., 134.

³⁷ Ibid., p. 136.

³⁸ Bastará con recordar aquí las atinadas consideraciones sobre el pensamiento de san Justino de ÉTIENNE GILSON, en su célebre obra *Filosofía de la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV (Madrid: ed. Gredos, 1965), 19-22.

redención”.³⁹ Porque asumió el oficio del Verbo, santo Tomás encontró en Él la fuente inagotable de esa luz que irradia sobre los ámbitos de la fe y la razón, de la cultura sagrada y la profana, delineando con precisión sus contornos propios y describiendo con claridad sus puntos de convergencia y la armonía natural que existe entre ellos, en correspondencia con la que se verifica entre los ámbitos de la naturaleza y de la gracia.

Podemos ver reflejadas las líneas maestras de nuestras consideraciones en el “Triunfo”, en tres registros, de Benozzo Gozzoli, al que nos hemos referido al iniciar este estudio. En el registro central, santo Tomás, con el sol en su pecho, tiene como trono un sol que lo rodea y envuelve. En su regazo, observamos varios libros abiertos sobre los que sostiene la *Summa contra gentes*. De estas obras salen rayos que iluminan a Platón y a Aristóteles, situados respectivamente a su izquierda y a su derecha, y a Averroes quien, rendido a sus pies, se dispone a cerrar el libro que tiene entre manos. Un tercer sol, en el registro superior, contiene a Cristo bendiciendo con su mano derecha al mundo que sostiene con su mano izquierda. Debajo de este sol divino se encuentran, formando dos columnas, autores inspirados que simbolizan el conjunto de la revelación bíblica. Nombrados de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, ellos son el apóstol Pablo y Moisés, Juan y Mateo, Marcos y Lucas. Finalmente, en el registro inferior vemos una asamblea solemne y fastuosa de eclesiásticos y laicos,

³⁹ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16.06.2010. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html

presidida por el papa Juan XXII.⁴⁰ Recibiendo la luz de Cristo, “Oriens ex alto” (Lc 1, 78), que resplandece en los escritores sagrados y en los grandes filósofos del pasado, la luz del Sol de Aquino brilla sobre la Iglesia y sobre el mundo entero.

Como la luz del sol al mediodía

No desconocemos que, para algunos de nuestros contemporáneos, como para tantos otros que los precedieron, la compaginación intelectual y existencial de la fe con la razón operada por santo Tomás, aun cuando pueda haber sido un auténtico logro en su tiempo, no sería en la actualidad más que un ejemplo a imitar entre otros. Al inicio de la carta *Lumen Ecclesiae*, san Pablo VI salía al encuentro de esta opinión, confirmando lo primero y rectificando lo segundo. Para ello, recurría a las figuras del “fastigio” y del “quicio” con las que simbolizaba respectivamente la cumbre de una corriente de pensamiento y el eje que, permitiendo el giro necesario, se convirtió en garantía de todo progreso saludable. Decía, en efecto, que “por disposición de la divina Providencia, fue puesto por Sto. Tomás el fastigio supremo de toda la teología y filosofía escolástica, como se la llama comúnmente”, es decir, del pensamiento filosófico y teológico característico de su época. Pero añadía inmediatamente, para evitar todo

⁴⁰ Se trata, probablemente, de la asamblea del 18 de junio de 1323, en la que santo Tomás fue canonizado, aunque podría representar, también, otra asamblea reunida en Aviñón, cuatro días antes de la canonización, en la que Juan XXII pronunció las palabras que aparecen sobre su cabeza en el Triunfo. Cf. ADRIANA PÉREZ SANTAMARÍA, *Aproximación a la iconografía*, p. 32-33. LUDOVICO FERRETTI, ‘I ‘trionfi’ di S. Tommaso’, *Scuola Catt. LU* (1924) 170-180.

malentendido, que con sus obras “fue fijado en la Iglesia el quicio primario en torno al cual, entonces y después, la doctrina cristiana ha podido girar y gozar de un seguro crecimiento”.⁴¹ Unos párrafos más adelante, ampliaba esta misma idea mostrando que el quicio o pivote fijado por el santo doctor es una síntesis doctrinal de carácter permanente y de valor universal “por la que se presenta como maestro incluso para nuestro tiempo”.⁴²

Volvemos a encontrar así, en el magisterio contemporáneo, la convicción expresada con insistencia por Pierre Roger en el panegírico de la primera fiesta del santo doctor; una convicción forjada en la experiencia de la continua oposición a su enseñanza, que recuerda las palabras del Evangelio de san Juan sobre las tinieblas resistentes a la Luz (Jn 1, 5). Esta convicción se encuentra condensada en la siguiente frase del sabio monje medieval: “Vemos por experiencia que la doctrina de este santo –que se dice doctrina común– aunque fue impugnada con fuertes argumentos, permanece siempre y crece por los siglos de los siglos”.⁴³

Al inicio de este gran jubileo en honor de Santo Tomás de Aquino, nosotros también podemos constatar que la luz con la que brilla sobre la Iglesia y el mundo, lejos de ser

⁴¹ PABLO VI, Enc. *Lumen Ecclesiae*, 13, 1 (AAS) 686.

⁴² *Ibid.*, 19 (AAS) 692; cf. 14, 1. (AAS) 687: “La figura del Aquinate desborda el contexto histórico y cultural en que se movió, situándose en un plano de orden doctrinal que trasciende las épocas históricas transcurridas desde el siglo XIII hasta nuestros días”.

⁴³ MARIE-HYACINTHE LAURENT, *Pierre Roger*, p. 168: “E contra vidimus ad sensum quod doctrina istius Sancti, quae dicitur doctrina communis, etsi fuit percussa ictibus argumentorum, semper tamen permanet et invalescit in saecula saeculorum”.

débil como la de un ocaso, es cada vez más clara, “como la luz del sol al mediodía” (Is 18, 4). Es esta luz de su doctrina, que ha sido tan acertadamente comparada a la del astro mayor en su cenit, la que los frailes dominicos de Córdoba anhelamos que resplandezca sobre los fieles de nuestra basílica al contemplar el atributo del sol que hemos colocado en el pecho de nuestra humilde imagen del santo, con ocasión de la celebración del séptimo centenario de su canonización.⁴⁴

Bibliografía

- AERSTEN, JAN A., “Aquinas’s philosophy in its historical setting”. En: *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Por NORMAN KRETZMANN Y ELEONORE STUMP , 12-37. Cambridge: ed. CUP, 1993.
- BARBIERI, SERGIO, “Patrimonio Artístico”, en: RUBÉN GONZÁLEZ et al., *La Orden de Santo Domingo en Córdoba. Historia y patrimonio*, Córdoba: ed. Gobierno de Córdoba y Universidad Nacional de Córdoba, 2004, 59-134 (94).
- BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16.06.2010.
Disponible en:
-

⁴⁴ El sol y las cadenas añadidos a la imagen original fueron hechos por un orfebre que colabora con la comunidad de frailes dominicos del Santuario de Santa Rosa de Lima (Perú). Junto con estos atributos, la estatua original ha sido revestida con una capa y una capilla de tela negra, bordadas con un adorno de pasamanería dorado. Emulando el fresco *Saint Thomas d’Aquin. Fontaine de la Sagesse* (véase n. 26), la capa está adornada, también, con pequeñas estrellas doradas, puestas de relieve por la unión de su extremo inferior derecho con borde contrario.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html.

BERTHIER, JOACHIM J., *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, Vol. 1: Testimonia Ecclesiae, Roma: ex typographia “Editrice Nazionale”, 1914.

CATALINA DE SIENA, *Dialogo della Divina Provvidenza*. Boloña: ESD, 1989.

FERRETTI, LUDOVICO, “I ‘trionfi’ di S. Tommaso”, *Scuola Catt. LU* (1924) 170-180.

FRABOSHI, AZUCENA A., “El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico”, *Sapientia*, Vol. 30, 115 (1975) 67-73.

GILSON, ÉTIENNE, *Filosofía de la Edad Media*. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, Madrid: ed. Gredos, 1965.

HERNÁNDEZ DÍAZ, JOSÉ, “Iconografía de Santo Tomás de Aquino”, en: *Boletín de Bellas Artes*, 2 (1974) 162-183.

LAURENT, MARIE-HYACINTHE (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Fasciculus IV: Processus Canonizationis S. Thomae, Napoli (*Revue Thomiste*, Saint Maximin [Var], 1931), p. 265-406.

_____, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Fasciculus VI: Documenta (*Revue Thomiste*, Saint Maximin [Var], 1937), p. 583-586.

LE BRUN-GOUANVIC, CLAIRE (ed.), *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Toronto: PIMS, 1996.

- LEON XIII, Enc. *Aeterni Patris*, en: ASS 12 (1879) 97-115.
- PÉREZ SANTAMARÍA, ADRIANA, “Aproximación a la iconografía y simbología de Santo Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 5 (1990) 31-54.
- PIEPER, JOSEPH, *Introducción a Tomás de Aquino*. Doce lecciones. Madrid; ed. Rialp, 2005.
- PABLO VI, Ep. *Lumen Ecclesiae*, en: AAS 66 (1974) 673-702.
- PÍO V, Cons. Apost. *Mirabilis Deus*, 11.04.1567, en: *Bull. Rom.* VII, Turín, 1862, p. 564-565.
- PÍO X, Motu proprio *Doctoris Angelici*, AAS 6 (1914) 337-339.
- PÍO XI, Enc. *Studiorum duces*, en: AAS 15 (1923) 309-326.
- RAMÍREZ, SANTIAGO, *Introducción a Tomás de Aquino*, Biografía. Obras. Autoridad doctrinal. Madrid: ed. BAC, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Paulinas, Turín, 1999.
- _____, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Marietti, Turín-Roma, 1953.
- TORRELL, JEAN-PIERRE, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona, EUNSA, 2002.

Notas y comentarios

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires – Argentina

mfbalmaseda@gmail.com

Una dimensión afectiva del *Ipsum Esse*

***Subsistens*¹**

A Macacha y Donato:

mis dos tesoros

Planteo

Uno de los planteos que solía hacernos el Decano de una unidad académica ante las propuestas del nuevo Rector de la Universidad para cambiar los planes de estudio y la extensión de la carrera, solía ser «¿cuál es el perfil del egresado que ambicionamos?» Yo solía responder: «Mire que eso incluye el perfil del que ingresa». Es claro, el proyecto de egresado universitario no puede descuidar la consideración y consiguiente evaluación de los aspirantes con los que vamos a contar en los cursos habilitantes para el desarrollo del grado académico.

Ciertamente, no cabe duda de la relevancia que ostenta el punto de llegada en cualquier acción o hechura. Qué pretendemos lograr, cuál es nuestra ambición, qué

¹ Este trabajo de investigación ha sido realizado dentro del marco de mi tarea de investigación en la Universidad Católica Argentina, en la cual ejerzo con exclusividad mi tarea docente, tanto en el grado de distintas unidades académicas, como en el posgrado de Bioética.

perseguimos es determinante de lo que hacemos. Sin embargo, no solo esa bandera a cuadros que se vislumbra al final de la carrera es importante, sino también la que al flamear en el punto de partida nos indica que estamos en la línea de largada y con la carrocería puesta a punto para el cometido. Qué somos y, por tanto, con qué contamos no solo para actuar, sino también para arribar a destino, para llegar al término que nos despertó en su sentido, también merece un subrayado. Posicionarnos, recorrer caminos, encontrar satisfacción por logros...

¿Cuál es la lógica filosófica de estas apreciaciones que afectan toda la realidad y a todas las realidades?

Entre las causas, hay dos de ellas que ejercen un estilo de causalidad que guarda alguna semejanza aunque sin anular su jerarquía interna –graduada y ordenada-: la causa formal –intrínseca- y la causa final determinan. Ambas influyen determinando el ser de lo causado. No es gratuito que las dos determinaciones primeras de cada cosa sean la de la forma –sustancial- en su esencia y la del *esse* -acto de todos los actos, perfección respecto de la cual cualquier otra perfección se comporta como potencia- en el ente. Ambas perspectivas – el seguirse de la forma y el perseguir el fin, respectivamente- conforman una estructura y guardan una relación interna, pues todo agente actúa en vistas de un fin –y el mover del fin es anterior natural y temporalmente al del eficiente- y lo hace conforme a lo que es –pues nadie da lo que no tiene.

La dimensión natural del apetito: la forma Perspectiva antropológica

Mal que les pese a varias corrientes filosóficas contemporáneas, entre ellas fenomenológicas,

existencialistas e, incluso algunas personalistas, el tratamiento de la afectividad humana en Tomás de Aquino es de una ineludible profundidad y exhaustividad. No cabe duda, también y por lo mismo, que no puede omitirse su consideración más omniabarcante en todos los seres vivos que, con sus conocimientos, predisponen la actividad apetitiva. En este caso, se trata de los apetitos elícitos en sus distintas formas y caracterizaciones. Sin embargo, es también muy claro en el Doctor Angélico que el tratamiento de la afectividad, tanto sensitiva como racional, solo puede ser entendida adecuadamente cuando, en primer término, se la distingue de otra forma de inclinación afectiva².

El término «apetito» designa ante todo en Santo Tomás la inclinación del apetente a algo. Nadie se inclina si no es a aquello que le resulta conveniente y semejante a sí mismo y, por lo tanto, bueno y apetecible. Esta tendencia se encuentra en todas las cosas impulsándolas hacia el bien a través del apetito, pero se halla de diverso modo conforme sea la diversidad de los entes. ¿Por qué? «Toda inclinación sigue a una forma»³ y cada cosa tiene una forma sustancial, la propia, la natural, la constitutiva de su esencia. «La inclinación natural se encuentra naturalmente en la realidad natural», porque «el apetito natural es la inclinación

² En este caso, cabe señalar la tesis sostenida y demostrada por Domingo Basso acerca del «apetito natural de vera Dios» a la luz del Aquinate: en Santo Tomás, la primera acepción del término «natural» se asume como distinto de «elícito» y no de «sobrenatural» como en cambio pretendió Henri du Lubac.

³ *S.T.*, I, 80, 1: «Como el fuego se inclina a un lugar superior por su misma forma y genera algo semejante a sí mismo [...]. En lo que carece de conocimiento se encuentra solamente una forma que determina su ser propio a cada uno, lo cual le pertenece naturalmente. A esta forma natural sigue la inclinación natural que se llama “apetito natural”».

consecuente a la forma natural y la inclinación de cada cosa se da en ella según su propio modo»⁴. Por la misma razón, este apetito está determinado *ad unum*, tiende necesariamente a una sola realidad, no teniendo libre ordenación a otras, pues actúa por necesidad de la naturaleza⁵, responde necesariamente a ella.

Como hay una sola forma sustancial en cada cosa, hay un solo bien proporcionado para ella. La misma riqueza de la forma sustancial, que determina la perfección de cada cosa causando su acto de ser y otorgándole su nivel óptico al ente, es de la que brota la única dirección activa de esa cosa a ser sí misma en estado perfecto. Pues esa forma en la naturaleza

Si bien los entes dotados de conocimiento son más perfectos pues, además de poseer su forma natural poseen o pueden poseer las de otros entes como formas aprehendidas al conocerlos –tanto en el orden sensitivo como racional–, estos apetitos elícitos, para inclinarse operativamente hacia su objeto propio, dependen naturalmente de la inclinación natural antecedente a su

⁴ *S.T. I*, 87, 4.

⁵ *De Ver.* 23, 10: «No tienen libre ordenación a otra realidad, sino que la siguen por necesidad de la disposición natural [...]. Y por esto les corresponde [...] a las cosas materiales tener solamente apetito natural». *Cfr.* In *III Sent.*, d. 27, 1, 2. de esa realidad expresa en su interior un modelo dinámico, un programa a realizar: que esa cosa pueda desplegarse según lo que es para ser plenamente tal. Por tanto, se encamina hacia un solo bien, el bien de su naturaleza. Ser en sí mismo en estado perfecto es la búsqueda de la naturaleza perfecta conforme al impulso natural de la propia naturaleza. Entonces, actuar según la naturaleza es actuar conforme a la determinación de la forma.

misma operación⁶. Es decir, siempre detrás de un apetito elícito hay un apetito natural, porque esta inclinación se halla en toda realidad y, por tanto, en cualquier potencia - sea apetitiva o cognoscitiva- en tanto es cierta *res*⁷. Cada potencia apetece naturalmente «su» bien, supone cierta necesaria tendencia hacia su propio objeto, tiende naturalmente a su objeto formal⁸ y es en esta inclinación en la que se fundan sus actos elícitos. Y esto es así porque el objeto de una capacidad es su bien.

Toda creatura se encamina de suyo a la consecución de un determinado grado de ser como a su propio fin, al grado de perfección correspondiente a su esencia como al propio complemento o acabamiento. La forma encauza la actividad del ente en un determinado sentido, el de su perfección, responde al fin al que el ente está dirigido por la inteligencia de su Creador y constituye, por lo mismo, tal determinada naturaleza que lo realiza. Así, la naturaleza dice relación esencial a su fin o bien. En esto consiste la afectividad natural: es el apetito de la misma naturaleza, la tendencia de toda naturaleza, por el hecho de ser tal, al bien que le corresponde, la búsqueda de su bien y su bien es la

⁶ Y lo mismo ha de decirse de cualquier capacidad operativa al desplegar su acto referida a su objeto.

⁷ *S.T.*, I, 78, 1 ad 3: «El apetito natural es la inclinación de cada cosa a algo desde su propia naturaleza. Por lo cual, toda potencia desea lo que le es conveniente a sí misma con apetito natural». *Cfr. De Ver.*, 25, 2 ad 3

⁸ *S.T.*, I, 80, 1 ad 3: «Cada potencia del alma es cierta forma o naturaleza, y tiene una inclinación natural a algo. Por tanto, cada una de ellas apetece el objeto conveniente a sí misma con apetito natural». *Cfr. ad 2 y I-II*, 30, 1 ad 3.

misma naturaleza en estado perfecto, pues «cada cosa busca naturalmente su propia perfección»⁹.

La dimensión entitativa del apetito: el fin

Y el fin que mueve todo ente es su fin cabal, el último fin que todo ente desea «ut bonum perfectum et completivum sui ipsius»¹⁰. Esta perfección propia así deseada es presentada como la razón de fin último. Y en esto consiste precisamente el apetito natural, en la inclinación o movimiento de todo ente hacia su propio bien, que es desenvolvimiento necesario hacia su propia perfección y su propio fin¹¹.

El ente está sometido a una ley de progreso: «el orden natural va de lo imperfecto a lo perfecto»¹². El pasaje de la perfección primera a la perfección segunda expresa cómo el entese lanza a su acabamiento, tiene un dinamismo que lo lleva hacia una plenitud de ser no poseída. El orden natural es el orden entre la bondad inicial y la bondad terminal, es la relación adecuada que guardan las tendencias naturales de cada ente con respecto a sus fines naturales propios que, por ser congruentes con su naturaleza, la van a perfeccionar. Es este orden el que se cumple a través del amor natural, que no es más que el juego de inclinaciones naturales y fines connaturales perfectivos, pues «en el apetito natural, su principio de movimiento es

⁹ *III CG* 24.

¹⁰ *S.T.*, I-II, 1, 5.

¹¹ *S.T.*, I-II, 49, 4 sed contra: «La perfección es máximamente necesaria a cualquier cosa, pues tiene razón de fin».

¹² *In III Sent.*, d. 1, 1, 4

la connaturalidad del apetente con aquello a lo cual tiende»¹³.

Ese apetito posee con su término una semejanza¹⁴. Es la simple proporción o coadaptación de una cosa con su fin, una «*inchoatio finis*»¹⁵. Es la connaturalidad de una cosa con su propio fin, que es su bien, que es su perfección: «El objeto propio del amor es el bien, porque el amor implica cierta connaturalidad o complacencia del amante con lo amado. Para cada cosa, su bien es aquello connatural y proporcionado a sí misma»¹⁶.

Que el ente actúe en vistas de su perfección connatural es manifestativo de que lo hace por la determinación del fin. A su vez, indica la prevalencia, antonomasia y principalidad de la causalidad final respecto de la formal, prioritaria no solo en el orden de la intención – despertando toda acción causal y comprometiendo el resto de las causas –, sino también y, fundamentalmente, en el orden real – porque es la única que tiene en sí misma razón de su poder causativo.

Perspectiva metafísica: el bien¹⁷

Indudablemente, para que la forma impulse al ente a actuar, ha de ser forma de un ente que existe por poseer su

¹³ *S.T.*, I-II, 26, 1

¹⁴ *In Div. Nom.*, 4, 9

¹⁵ *De Ver.*, 14, 2.

¹⁶ *S.T.*, I-II, 27, 1

¹⁷ Para un desarrollo más exhaustivo, se puede *cfr.* BALMASEDA CINQUINA, MARÍA FERNANDA, «Apetito natural y débito ontológico», *Studium*, vol. XXXVIII (497-511) 1998, Madrid, España.

esse original. Se trata de la perfección incoada de cualquier ente.

Cualquier cosa, en cuanto es, es buena, posee una bondad inicial por el hecho de serente. Todo ente es bueno por el hecho de ser en acto. Pero, por ser tal ente, tiene que adquirir una bondad terminal, donde reside no solo la perfección por ser ente, sino la perfección por ser tal ente. El ente inicial tiene una perfección virtual, incoada. El ente terminal tiene una perfección cabal. Entre ambas bondades se entabla una relación tendencial pues, como la bondad terminal del ente es el mismo ente en estado perfecto, simultáneamente es lo más deseable como fin por el mismo ente. El ente inicial se encuentra atraído por el ente terminal¹⁸. El ente con su bondad relativa y *secundum quid* tiende a serlo plenamente por el logro de su bondad completa y *simpliciter*¹⁹.

Ahora bien, si el ente y el bien son recíprocos, podemos distinguir en este el bien *simpliciter* y el bien *secundum quid*, pero en orden inverso a la perfección del ente. Puesto que el bien se ordena a la perfección, el bien *simpliciter* será el bien perfecto, propio del ente dotado no solo de perfección esencial, perfección primera, sino también de perfección segunda. En cambio, el bien *secundum quid*, no indicando perfección plena o adecuada sino incompleta, corresponde al modo del ente *simpliciter*, del ente esencial:

No se dice del mismo modo que algo es absolutamente ente y bueno absolutamente. Pues como el ente señala que algo es propiamente en acto, pero el acto propiamente guarda orden a la potencia, algo se dice que es ente absolutamente en tanto que primeramente se distingue de aquello que es solo en

¹⁸ *In V Metaph.*, l.19, n. 1044 y l. 22, n.1128

¹⁹ *S.T.*, I-II, 18, 1

potencia; de donde aquello que es perfecto últimamente se dice que es bueno absolutamente. Pero lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección por el hecho de que es en acto, sin embargo, no se dice que es perfecto absolutamente ni bueno absolutamente, sino relativamente [...]. Porque, conforme al primer acto, algo es ente absolutamente, y conforme al último, bueno absolutamente, y sin embargo, de acuerdo al primer acto es de alguna manera bueno y, de acuerdo al último acto, es de alguna manera ente²⁰.

A esto se debe que el ente finito tienda naturalmente a la propia perfección, porque al ser en un sentido ente y en otro no, apetece llegar a ser totalmente bueno. Este es el amor radical que tiene cualquier ente, la inclinación más profunda fundada en una carencia natural, pero también en una posibilidad natural: la de alcanzar la plenitud de ser debida a su modo de ser. Y decimos «posibilidad» porque en él hay distinción entre su ser y la plenitud de ser debida, lo cual no sucede en Dios, Ser perfectísimo. No hay nada debido, nada malo en el *Bonum Universale*. Una cosa tiene de bondad tanto como de nivel óntico. Por lo tanto, lo que le falte de plenitud de ser debida es malo²¹. El mal no es otra cosa que la carencia de perfección debida a un ente - imperfección entitativa remediada por la actividad. Este tiene una bondad inicial que no se identifica con la bondad de la plenitud de ser debida, es mal en tanto corresponde a un ente relativo:

En las cosas, algo tiene de bien tanto como tiene de ser, pues efectivamente, el bien y el ente se convierten. Solo Dios

²⁰ *S.T.*, I, 5, 1 ad 1

²¹ *De Subs. Sep.*, 15, 88: «Pero una cosa decimos que es buena, en tanto logra el acto y la perfección propuesta, pero que es mala cuando está privada del acto debido y de la perfección» y III *CG* 6: «efectivamente, lo malo se da en cierta sustancia por aquello de que se aparta de algo que procede de ella y que debe tener»

tiene toda la plenitud de su ser, según algoúnico y simple; en cambio, cualquier otra cosa tiene la plenitud de ser a ella conveniente según diversidad. Así, a algunas les acontece tener el ser en algo, aunque les falte algo de la plenitud de ser a ellas debida [...]. Según esto, tiene de bondad cuanto tiene de ser; y ciertamente, tanto cuanto le falte de la plenitud de su ser, carece de bondad y se dice malo, como el hombre ciego tiene de bondad el vivir y de malo el carecer de la vista. Pero, si nada tuviese de entidad o de bondad, no podría decirse ni malo ni bueno. Mas, perteneciendo a la razón de bien la misma plenitud de ser, si realmente algo le faltara de la plenitud de ser debida, no se dirá absolutamente bueno, sino relativamente, en cuanto es ente; sin embargo, podrá decirse absolutamente ente y de alguna manera no ente²².

Entonces, la perfección siempre va a estar de acuerdo con un ideal: la plenitud de ser debida es un ejemplar o ideal. Hablar de perfección supone una referencia a un tipo que el ente debe realizar. Una cosa es perfecta cuando tiene lo que exige su naturaleza y que, por tanto, es naturalmente deseado. La relación entre el tipo y los individuos que lo representan más o menos perfectamente no puede ser concebida como una relación puramente estática: el tipo aparece como un ideal que muestra lo que debería ser el individuo y lo que ha de devenir. Así, decir que una cosa se encamina a la perfección, es decir que tiene un sentido definido y que su existencia es una existencia orientada. Registramos, así, el primer momento de la causación final, es *primum in intentionem*, influyendo desde la intencionalidad del agente.

«Aquello a lo cual algo tiende como si saliera de sí mismo, y en lo cual descansa cuando lo tiene, es su fin. Pero si una cosa carece de su propia perfección, hacia ella se mueve, en cuanto en sí es. En efecto, si la posee, en la misma reposa. Como para cualquier realidad el fin es su

²² S.T., I-II, 18, 1.

perfección y la perfección es para una cosa su bien, entonces ella se ordena al bien como al fin»²³. El fin cabal que todo ente desea «*ut bonum perfectum et completivum sui ipsius*»²⁴ ²⁴, es al cual se orienta el apetito natural, consistente en el pasaje de la perfección primera a la perfección segunda ²⁵.

Perspectiva teológico-natural: el ser (*esse*)

¿Cómo pone en ejecución el ente limitado este programa y proyecto natural y perfectivo? ¿Cómo se consuma la realización completa del fin que, en un segundo y último momento de causación, es alcanzado como lo *ultimum in rem*? El bien es tal por ser perfección, es decir, acto, *esse*, acto de todos los actos. Si el bien perfecciona realmente es por su conversión con el ser.

La naturaleza es la participación ontológica y la ejecución, por parte de la creatura, de la ordenación final existente en la mente divina; es la sustancia puesta en movimiento y dirección a su fin, preestablecido por su Creador, conforme al ser de aquella. La naturaleza dice, por tanto, relación esencial a su fin o bien: «en efecto, las cosas que aún no participan del ser se inclinan a él con cierto apetito natural [...]. Ahora bien, las que ya lo poseen, aman

²³ III *CG* 16

²⁴ S.T. I-II, 1, 5

²⁵ S. T., I-II, 1, 7: «Todos apetecen completar su propia perfección, que es la razón del último fin».

naturalmente su propio ser y lo conservan con toda su fuerza»²⁶.

En primer término, aferrarse a la conservación de su ser para mantenerse en la existencia –y, por añadidura, rechazar todo lo que le resulte repugnante para su autopreservación– es lo más amado para un ente. En los entes esencialmente inacabados, el amor no es concebible sin referencia al apetito y, por tanto, la adhesión a sí se traduce en un deseo. Entonces, el *esse* aparece como lo eminentemente deseable, ya que otorga su carácter fin y al bien. «Hay en las cosas un natural deseo de ser [*naturale desiderium essendi*]»²⁷, pues «en la medida en que toda naturaleza apetece su ser, tanto como su perfección, ha de decirse que su ser y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad»²⁸:

El mismo ser [*ipsum esse*] tiene máximamente razón de apetibilidad. Por tanto, todo apetece conservar su ser naturalmente, tanto como retirar lo que sea destructivo para él y resistirlo con su propio poder. Así, el mismo ser [*ipsum esse*], en cuanto es apetecible, es bueno²⁹.

Autoafirmarse, identificarse consigo mismo, apropiarse sin descuido de su ser relativo y, simultáneamente, de su dependencia más radical respecto del Autor de su consistencia, es su amor más radical. Porque la adhesión a lo que es no invalida lo que puede llegar a ser, efectivamente lo tensiona al que es absolutamente: “El mismo ser [*ipsum esse*] es la semejanza de la bondad divina.

²⁶ *De Ver.*, q. 21, a. 2

²⁷ II *CG* 55

²⁸ *S.T.*, I, 48, 1

²⁹ *De Malo* 1, 1

Por tanto, en la medida en que algo desea su ser, desea la semejanza de Dios y a Dios implícitamente³⁰.

Por tanto, en segundo lugar, es del mismo *Esse* del que depende todo este proceso causal: la conversión al principio absoluto de ser por la atracción que ejerce es el retorno final al Ser en Sí. La tendencia natural radical de todo lo finito es al *Esse* en sí, no a un «*ese indeterminate*», ni restrictivo a un reflejo participado. En efecto, el ser que toda cosa desea como su perfección inmanente, no es más que una imagen, un reflejo del mismo Ser Subsistente. El amor inscrito en lo más profundo de los entes, amor de sí mismo, es un amor de Dios, quien «convierte todo a sí mismo como a su fin»³¹.

Por último, es Dios quien, gozando de sí mismo en el amor que solo puede tener de su Ser Suficiente y Absoluto³², inteligentemente crea y atrae todo hacia sí, para que vuelva hacia Él como a su principio de ser: “En el movimiento de salida de las creaturas a partir del primer principio, se atiende cierta circulación o regreso, pues aquello a lo cual todas las cosas se revierten como a su fin, es lo mismo de lo cual proceden como de su principio”³³.

Consideración conclusiva

El último fundamento del devenir radical de lo contingente solo puede hallarse en la máxima realidad

³⁰ *De Ver.*, 22, 2 ad 2

³¹ *In Div. Nom.*, 4, 5

³² *De Ver.*, 22, 1 ad 11: «Efectivamente, porque Dios goza de sí mismo, dirige las otras cosas hacia sí».

³³ *In I Sent.*, d. 14, 2, 2 ad 1.

entitativa. Si en el ente finito tenemos en cuenta, por una parte, las exigencias interiores de su naturaleza y su relación a la actividad creadora que la dirige a su fin y, por otra, consideramos sus relativas carencias, la falta de plenitud de ser a él debida, habremos de precisar que su ordenación al bien que perfecciona, se traduce en una tendencia a actuar conforme a su naturaleza. El dinamismo intelectual gracias al cual el ente resulta orientado al estado cabal de su propia perfección entitativa, corresponde a un dinamismo ontológico, a una tendencia inscrita en él, cuya razón es la adhesión a sí mismo del *Ipsum Esse Subsistens*, por la que refiere todas las creaturas a su Perfección Infinita.

MARTÍN F. ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU

Barcelona - España

echavarria@uao.es

La presencia afectiva según Tomás de Aquino

Introducción

Santo Tomás tiene una riquísima concepción de la afectividad, que aborda en todas sus dimensiones (sensitiva e intelectual, estructural y dinámica, natural y sobrenatural). Quien lea a fondo la obra del Aquinate no podrá dejar de asombrarse ante la profundidad y riqueza de matices con que santo Tomás trata este tema que no es, sin embargo, de los que han sido más estudiados de su antropología. Quizás porque santo Tomás trata de la afectividad más en sede moral que antropológica, quizás por la inopia del lenguaje, como dice el Aquinate mismo¹, es decir, por la pobreza del lenguaje humano a la hora de hablar acerca de la afectividad, los temas relativos al conocimiento han sido muchísimo más desarrollados por los estudiosos del pensamiento del Aquinate, que los temas relativos a la afectividad.

Yo quisiera centrarme en mi ponencia en un tema poco conocido de la antropología tomista de la afectividad, el de la “presencia afectiva”. ¿Qué se entiende aquí por presencia afectiva? Recurriendo a nuestra experiencia ordinaria, que

¹ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1, co

siempre debe ser la piedra de toque de una antropología realista, la presencia afectiva es aquello a lo que nos referimos cuando decimos que llevamos a alguien en el corazón. Esta presencia afectiva es específicamente distinta de la presencia cognoscitiva, por la que lo conocido está en la imagen o en el concepto del cognoscente. Por ejemplo: yo conozco a la persona que me vende un pasaje de tren, o al presidente de mi país; pero difícilmente diré que los llevo en el corazón, aunque verdaderamente los lleve de alguna manera en mi interior por el conocimiento. En cambio, cuando digo que tengo en mi corazón a mi esposa o a mis hijos, no quiero decir simplemente que los tengo en mi memoria, en mi imaginación o en mi inteligencia, sino que ellos están presentes en mí de una manera distinta, aunque dependiente de la presencia cognoscitiva. Están presentes en lo íntimo del corazón por el afecto.

Un enfoque posible de este tema sería el histórico crítico, por el que se podría comprobar la evolución de la conceptualización de este tema en las distintas obras del Aquinate. Este es un trabajo importante y fructífero, y ha sido, al menos parcialmente, llevado a cabo por otros autores². Yo, por mi parte, me centraré en la exposición de la doctrina de madurez del Aquinate, basándome fundamentalmente en textos de la *Summa Theologiae*, pero también de otras obras como la *Summa Contra Gentiles*

² Cfr. Simonin, H. D., “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 6, 1931, 174-276; Durand, E. “Au principe de l’amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l’analyse thomasiennne de la *voluntas*”, *Revue thomiste*, 104, 2004, 551-578; Durand, E. *La périchorèse des personnes divines* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2005), 181-274

y el *Compendio de Teología*. Nousaré los textos en orden cronológico, aunque no ignoro que, para una exégesis histórica del pensamiento del Aquinate, respetar ese orden sea muy importante. Aunque este tema tiene especial desarrollo en el contexto de la pneumatología de santo Tomás, mi perspectiva será principalmente antropológica.

Complacentia y coaptatio

Uno de los lugares principales en que el Aquinate se ocupa de la presencia afectiva es al analizar el tema de la mutua inherencia como efecto del amor, en el tratado de las pasiones de la *Suma de Teología*. Los que se aman están mutuamente presentes, no sólo por el conocimiento, sino también por el afecto. Aunque estamos en el contexto del tratado de las pasiones, santo Tomás está tratando también, y quizás incluso principalmente, del amor como afección de la voluntad. Un signo de esto es que, como argumento de autoridad, santo Tomás presenta en el *Sed contra* el texto de 1 Cor, 2,10: “Quien permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él”; pues, en este texto no se está hablando del amor como pasión del apetito concupiscible, sino del amor como afecto de la voluntad perteneciente a la virtud teologal de la caridad. Dice allí el Aquinate:

Este efecto de la mutua inherencia puede entenderse, tanto en cuanto a la facultad aprehensiva, como en cuanto a la facultad apetitiva. [...] Pero, en cuanto a la facultad apetitiva, se dice que el amado está en el amante, en cuanto está en su afecto por cierta complacencia. De tal manera que, o se deleite en él, o en su bien, en su presencia; o, en su ausencia, tienda por el deseo hacia el amado por el amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado, por el amor de amistad; y no por una causa extrínseca, como cuando alguien desea algo en vistas de otra cosa, o cuando alguien quiere el bien de otro por algo más; sino por la complacencia del amado enraizada en lo

interior. De aquí que se diga que el amor es *íntimo*, y que se hable de las *entrañas de caridad*³.

Aunque la argumentación de santo Tomás continúa, con lo citado tenemos suficiente para nuestro propósito. Se trata de un texto de una fuerza extraordinaria. El amado está en el amante por una complacencia (*complacentia*) que lleva al gozo, cuando el amado está presente, y al deseo, cuando está ausente. Esta complacencia está, dice santo Tomás, radicada, enraizada, en lo más íntimo, por eso el ámbito del amor es el ámbito de la intimidad. El amado está tan íntimamente presente al amante, que está como dentro de sus vísceras. Evidentemente, se habla de vísceras metafóricamente, al menos en cuanto la palabra significa el

³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, co.: “Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, *eo quod habeam vos in corde*. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod *scrutatur etiam profunda Dei*. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiorius radicatum. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis”. Todas las traducciones de los textos de Tomás de Aquino son nuestras; el texto latino está tomado de Alarcón E. *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000 <http://www.corpusthomisticum.org/> [18/07/2022].

amor de caridad; al amor que es pasión le puede corresponder de un modo más real estar ubicado en las vísceras. En todo caso, se significa con esta expresión lo más íntimo de la persona. Algo o alguien llega hasta lo más íntimo nuestro cuando, no sólo está presente en nuestro conocimiento, sino que también llega a hacerse presente en el afecto.

Santo Tomás utiliza la palabra “complacencia” ¿Qué significa esta palabra? La complacencia es lo que define al amor como movimiento apetitivo, y esta complacencia no es otra cosa que una cierta *coaptatio*. Santo Tomás introduce la palabra *coaptatio* para referirse al amor, por primera vez, en el Comentario al *De divinis nominibus*⁴. La palabra “coaptación” existe en español. Es definida por la Real Academia Española (RAE) como “la acción y efecto de coaptar”⁵. A su vez, el verbo “coaptar”, que es un arcaísmo que ha caído en desuso, es definido por la RAE como “proporcionar, ajustar o hacer que convenga algo con otracosa”. Nos parece muy iluminador el uso de la expresión “proporcionar”, porque se conecta con un término que también utiliza santo Tomás, y que

⁴ *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 9; cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 189. Aparentemente, la palabra “coaptatio” fue acuñada por San Agustín (*De Trinitate*, 4, 2; *De Civitate Dei*, 22, 24) para traducir el griego ἀρμολία; cfr. Lewis, Ch. T. y Short, Ch. , *A Latin Dictionary*, voz *cōaptātio*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dcoaptatio> [18/07/2022].

⁵ <https://dle.rae.es/coaptaci%C3%B3n> [18/07/22]. Curiosamente, esta palabra tiene también dos acepciones médicas, relacionadas con acomodar los huesos: “acción de colocar en sus relaciones naturales los fragmentos de un hueso fracturado” y “acción de restituir en su sitio un hueso dislocado”.

analizaremos más adelante, que es el de *proportio*. La *coaptatio* es como una adaptación, acomodación, amoldamiento, del apetito a lo amado, del cual se siguen los demás movimientos afectivos. Santo Tomás pone una comparación con lo que sucede en la causalidad física: así como el agente produce en el paciente, primero la forma y después el movimiento acorde a esa forma, de modo semejante, primero tenemos el amoldamiento del afecto a lo amado, y después los otros movimientos afectivos, que derivan del amor. Así lo expresa santo Tomás:

Lo apetecible da al apetito, primeramente, cierto amoldamiento [*coaptationem*] a sí mismo, que es la complacencia en lo apetecible, de la cual se sigue el movimiento hacia lo apetecible [...]. La primera inmutación del apetito por lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que una complacencia en lo apetecible⁶.

Simonin considera que la palabra *coaptatio* tiene un matiz más físico, mientras que *complacencia*, uno más psicológico⁷. Así es, pero santo Tomás usa aquel término físico, para definir este término psicológico. La *coaptatio* es una acomodación afectiva al objeto amado. Sin embargo, hay que tener presente, como bien señala Simonin, en línea

⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 2, co: “Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacencia appetibilis [...]. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacencia appetibilis”.

⁷ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”¹⁹²: “Le mot *coaptatio* fait allusion à la modification entitative de l’appetit, à cette adaptation qu’il reçoit de l’objet et qui le porte à faire retour vers lui. [...] Le mot *complacencia* au contraire fait allusion au côté psychologique du même phénomène. Il s’agit d’une modification produite sous l’influence d’un objet connu, présent à l’esprit ou au sens.”

con otros intérpretes clásicos del tomismo, como el Ferrariense y Juan de Santo Tomás (y contra Cayetano), que, a pesar de esta comparación, mientras la causalidad ejercida por el agente físico es de tipo eficiente, la causalidad del bien amado es de tipo final⁸⁸. Lo amado causa atrayendo. Sobre esto volveremos más adelante.

Impressio

Como por esta complacencia, el afecto se adhiere de tal manera a lo amado que seconfigura afectivamente con él, santo Tomás dice que por la complacencia se produce como una *impresión (impressio)* afectiva: “el amado está contenido en el amante en cuanto estáimpreso en su afecto por cierta complacencia⁹⁹”.

Aunque tiene plena validez antropológica, Santo Tomás desarrolla el tema de laimpresión afectiva en el contexto de su teología trinitaria y, más particularmente, de su pneumatología. Santo Tomás sigue el *De Trinitate* de San Agustín, quien toma a la mente como punto de partida para hablar analógicamente de la Trinidad. Estas analogías son posibles porque la mente es a imagen de Dios, no sólo en cuanto a la unidad de la naturaleza, sino en cuanto, de alguna manera, refleja la trinidad de personas. A su vez, si bien en todo hombre está impresa la imagen divina por sus potencias, el intelecto y la voluntad, y por el hábito del conocimiento y amor de sí (memoria), la mente humana

⁸ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 199-237.

⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1: “amatam continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam”

refleja sobre todo la Trinidad divina por sus operaciones, es decir por los actos personales por los que conoce y ama a Dios¹⁰. La imagen es dinámica, y se perfecciona sobre todo en la relación personal con el Dios que es tres Personas.

El hombre contempla esta Trinidad como en un espejo en su propia mente, cuando observa que subsiste en sí misma, que se conoce a sí misma, y se ama a sí misma¹¹. Subsistir, conocerse y amarse, son tres modos diferentes por los que un espíritu está en sí mismo. El modo de subsistir de la mente es especial, porque revierte completamente sobre sí, al no estar completamente derramado sobre la materia¹². De este modo especial de subsistir se sigue su modo de operar interior: la intelección en el verbo mental, y el amor.

Tratando acerca de la segunda persona de la Trinidad como *Verbum*, santo Tomás distingue con precisión la intelección como atributo divino común a las tres Personas, de la generación del Hijo, también llamada “dicción”, en cuanto es el pronunciar el Padre el Verbo divino (acción nocional). Esta dicción es distinta del Verbo divino dicho por el Padre, llamado “Dicente”. En la procesión del Espíritu Santo, se daría algo semejante. Por un lado, tenemos el amor que se identifica con la esencia misma de Dios, y que es común a la Trinidad. Por otro, la acción nocional, que, en este caso, por la pobreza del lenguaje, lleva el mismo nombre, “amor”. Finalmente, la procesión,

¹⁰ Cfr. Echavarría, M. F. “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino”. *Espíritu*, 68(157), 2019, 223-252.

¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, co.

¹² Cfr. Joannes a Santo Thoma *Cursos Theologicus*. París: Desclée, 1953 (Disp. 32, a. 7, 9): “Et sic voluntas coaptata objecto amat, et amato se coaptat : sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit”.

el Espíritu Santo, que es llamado también “amor”. Santo Tomás tiene el desafío de distinguir el amor esencial, del amor que es acción nocional, del amor que es la tercera Persona de la Trinidad. Para ello, el Angélico se ve obligado a afinar al máximo las distinciones en la mente, que sirve de analogía para hablar de la Trinidad. Es aquí, donde entra en juego la *impressio*: el acto de amor tiene como término inmanente una impresión, así como el acto de entender tiene como término inmanente el concepto o palabra mental: “y así, la voluntad amoldada [*coaptata*] ama al objeto, y amandose amolda; como entendiendo dice, y diciendo, entiende”, dice Juan de Santo Tomás¹³.

El lugar por excelencia en la *Suma de Teología*, es la q. 37, a. 1, donde santo Tomás establece un paralelismo entre la presencia de la cosa entendida en el que entiende por la palabra mental, y la presencia de la cosa amada en el amante por la impresión del amor:

Así como, por entender alguna cosa, proviene cierta concepción intelectual de la cosa entendida en el que entiende, que se llama verbo; así, por el hecho de que alguien ama alguna cosa, proviene cierta impresión, por así decir, de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual se dice que lo amado está en el amante, como lo entendido está en quien entiende. De tal manera que, cuando alguien se entiende y se ama a sí mismo, está en sí mismo, no sólo por la identidad de la cosa, sino también como lo entendido en quien entiende, y como lo amado en el amante¹⁴.

¹³ Cfr. Joannes a Santo Thoma *Cursos Theologicus*. París: Desclée, 1953 (Disp. 32, a. 7, 9): “Et sic voluntas coaptata objecto amat, et amato se coaptat : sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit”.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1, co.: “Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio

Se trata aquí de la triple presencia de la mente a sí misma, por su identidad sustancial, por el conocimiento intelectual y por el amor. Las cosas tienen tres modos de ser. En primer lugar, el modo de ser por el que subsisten. En segundo lugar, el modo de ser que tienen en el conocimiento. En tercer lugar, el modo de ser que tienen en el afecto. Por el primero, las cosas son en sí mismas, especialmente las que subsisten inmaterialmente, que revierten perfectamente sobre su esencia. Por el segundo, están en el cognoscente por el concepto o palabra mental. Por el tercero, están presentes afectivamente. Este tercer modo es esencialmente distinto de los dos anteriores. Por el primero, la cosa tiene el ser sustancial, que le corresponde por su especie o forma sustancial. Por el segundo, tiene el ser cognoscitivo que, en las criaturas, es distinto del ser sustancial, es un accidente del cognoscente, aunque ser un accidente no sea algo esencialmente implicado en el ser cognoscitivo en cuanto tal. En el caso del conocimiento intelectual, la especie o forma inteligible de la cosa conocida está en el cognoscente, de tal manera que este está habilitado para expresar lo conocido en una palabra mental. Por el tercero, lo amado está en el amante. Esta presencia de lo amado en el amante no es según la forma sustancial, ni tampoco según la forma inteligible, aunque supone la cosa existente en sí misma por su forma, y depende de la

rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante.”.

presencia explícita de lo conocido en la palabra mental, pero es irreductible a esa presencia cognoscitiva.

1. *Proportio y spiritus (impulso vital)*

Hay que profundizar en la naturaleza de esa presencia afectiva, especialmente para diferenciarla de la presencia que una cosa tiene en el intelecto por la impresión inmaterial de su forma. Para ello recurrimos a la *Summa Contra Gentiles*. Aunque esta obra es anterior a la *Suma de Teología*, nos servimos de ella porque aquí se expresa con precisión un giro en la concepción del amor que se venía gestando en obras anteriores del Aquinate¹⁵. En el *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás se refiere al amor haciendo un paralelismo con la operación intelectual, según el cual la adecuación del apetito a su objeto es vista como la recepción de una forma (*formatio*)¹⁶. La analogía de la forma, si bien tiene sus ventajas (Juan de Santo Tomás sigue sirviéndose de ella al tratar este tema), tiene la desventaja de asimilar excesivamente el afecto al

¹⁵ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 177-198; Durand, “Au principe...”, 556-569; Sherwin, M. S. *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (Washington DC: Catholic University of America Press, 2011).

¹⁶ Cfr. *Super Sent.*, lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co.: “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. 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 unusspiritus est.*”

conocimiento¹⁷. En la *Suma Contra Gentiles*, santo Tomás abandona la analogía de la forma, y se sirve de la palabra “proporción” (*proportio*) para referirse a eso que se imprime en la potencia afectiva. El bien amado está en la voluntad del amante por cierta proporción que hay en la voluntad hacia él. Así lo explica el Aquinate:

Lo que se ama no está sólo en el intelecto del amante, sino también en su voluntad; pero de maneras distintas. Está en el intelecto según la semejanza de su especie; pero está en la voluntad del amante como el término del movimiento en el principio motivo proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene hacia él. Como en el fuego, de alguna manera, está el lugar superior en razón de la levedad, según la cual tiene proporción y conveniencia a tal lugar. Pero el fuego generado está en el fuego generante por la semejanza de su forma¹⁸.

¹⁷ Otro lugar importante en que se observa esta transición es el Comentario al *De divinis nominibus* en donde, sin embargo, coexiste el lenguaje de la forma con el de la proporción; cfr. *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 9: “Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam.” Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. Andereggen, I. M. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita* (Buenos Aires: EDUCA, 1989) 172-173.

¹⁸ *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19, n. 4: “Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum:

Santo Tomás introduce aquí unos conceptos de la física aristotélica para explicar, por semejanza, la presencia del bien en el apetito del amante. El fuego, por un lado, tiende naturalmente a propagarse, es decir, a producir una semejanza específica suya, que es también fuego. Por otro lado, tiende a su lugar natural, que es arriba. De modo semejante, en la mente tenemos una presencia que se produce por la semejanza de la especie, que es la presencia cognoscitiva, análoga a la generación del fuego por el fuego. Por otro lado, tenemos la proporción de la voluntad al bien amado, que es la presencia afectiva. Por esta proporción, la voluntad tiene presente en sí el bien amado, como el fuego tiene en sí anticipadamente el lugar al que tiende. El término de todo movimiento está, de alguna manera, impreso en el principio del movimiento, en la medida en que este se adapta y acomoda a ese término. Así como esta proporción no es la presencia de la forma, aunque dependa de ella, la impresión afectiva no es la impresión formal, sino la de la tendencia o impulso vital¹⁹.

Esto es importante subrayarlo. Aunque santo Tomás se sirve de la semejanza con el conocimiento, como más conocido y fácil de expresar conceptualmente, para explicar los movimientos del apetito, la presencia afectiva no es una presencia por la forma o especie de la cosa, que, sin embargo, está supuesta a modo de condición necesaria de

ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae”.

¹⁹ Como se ve en el texto del Comentario a Dionisio, santo Tomás utiliza la palabra semejanza para referirse a la proporción. Habría una semejanza según la especie, que es la que caracteriza al conocimiento, y una cierta semejanza de proporción (“*secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis*”).

la que depende. Lo amado está en el interior del amante como impulsándolo y empujándolo desde dentro, es decir, como fuente de su dinamismo vital.

Para decirlo de otra manera: el bien amado causa atrayendo, es decir, a modo de causa final. Esta causa se hace realmente presente al apetito y el acto de la voluntad no es sino un acomodarse a ese bien, produciendo en el interior de la voluntad una impresión afectiva que es una proporción al bien amado. Por ella, el amante se relaciona con el bien amado con un movimiento íntimo de impulso vital. Explicando las analogías naturales que aplica a la inteligencia de la fe en el Espíritu Santo, en ese mismo lugar de la *Contra Gentiles*, santo Tomás explica que la palabra “espíritu”, designa un impelente intrínseco, un impulsor vital interno, es decir, que activa al amante desde dentro. Santo Tomás lo dice así:

Pero, como el amado existe en la voluntad como inclinante, y, de algún modo, impelente intrínseco del amante hacia la cosa amada; y, como el impulso de la realidad viviente desde el interior pertenece al espíritu; conviene que a Dios, por modo de amor procedente, se lo llame Espíritu, como existente por cierta aspiración.

Por esto el Apóstol atribuye al espíritu y amor cierto impulso. Pues dice en Rm, 8,14: “Quienes son conducidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios; y en II Cor 5, 14: “La caridad de Dios nos apremia”²⁰.

²⁰ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 19 nn. 10-11: “Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quendam attribuit: dicit enim, Rom. 8-14: qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et II ad Cor. 5-14. Caritas Christi urget nos.”

La palabra espíritu, designa tanto al viento, que mueve las cosas materiales, como a esos principios internos de los vivientes cuya función es habilitar sus distintos órganos para realizar las operaciones vitales (espíritus vitales, espíritus animales). De modo semejante, llamamos espíritu a esa presencia del amado en el amante, por la que aquél se imprime en el afecto del amante, transformándose en principio interno de la vida afectiva del amante.

¿Qué diferencia a este impulso de aquel que se encuentra en los entes no dotados de conocimiento? La dependencia del conocimiento. En el apetito natural, la tendencia o proporción emana directamente de la forma. En el apetito elícito, emana de la presencia cognoscitiva de la forma. De esta manera, la presencia afectiva tiene una doble dependencia: por un lado, depende y deriva de la palabra mental; por otro, depende y deriva de la potencia volitiva. De la palabra mental depende como especificante y como de aquello en lo que se presenta el bien, causa final activante del impulso del amor. De la voluntad depende como de causa eficiente²¹. La voluntad actualizada por la *coaptatio* del amor, emana en sí la impresión o impulso afectivo²².

²¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, co: “Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”.

²² según Orbe, se podría establecer una analogía entre la *coaptatio*, en la voluntad, y la *species*, en el intelecto, de modo semejante a como

Presencia afectiva y tacto espiritual

Esta concepción de la presencia afectiva se encuentra involucrada en la explicación de muchos temas en la obra del Aquinate. Por ejemplo, la idea de que existe esa interioridad afectiva como un lugar en el que se acoge al amado está implicada en la comparación de la *dureza* del corazón con el ablandamiento del mismo que produce el amor:

Al amor se pueden atribuir cuatro efectos: la licuefacción, la fruición, la languidez y el fervor. Entre los cuales, el primero es la licuefacción, que se opone a la congelación. Las cosas congeladas, están comprimidas en sí mismas, de tal manera que no son fácilmente penetrables por otro. Pero, al amor le pertenece que el apetito se amolde [*coaptetur*] a cierta recepción del bien amado, en cuanto el amado está en el amante, como ya se ha dicho. Por eso, la congelación o dureza del corazón es una disposición que repugna al amor. Pero, la

la *impressio* es análoga al *verbum*; cfr. Orbe, J. I., *Inhabitación y Bienaventuranza en Tomás de Aquino* (ponencia inédita del VIII Simposio de Estudios Tomistas Gracia y Salvación, Fundación Balmesiana, Barcelona, 5-7 de noviembre de 2021): “En lo afectivo la causalidad se ejerce por vía de atracción del bien, es una causalidad final que actúa como *spiratio* en la voluntad. Primero ha de ser advertida como bien en el verbo de la mente, produciéndose una *coaptatio* entre el objeto y la facultad. La *coaptatio* es principio del acto de amor, análogo a como la *species* es principio del acto de entender, en ese sentido también puede ser calificada como medio *quo*.”

Pero de igual manera es necesario advertir que santo Tomás acabó por afirmar un término operado en el amor análogo al *verbum*, al que llamó *impressio*. Si la *coaptatio* principiaba la operación de la voluntad, la *impressio* es su término operado, una suerte de llama interior que prende en el afecto del que ama y con la cual se dirige y posee uniéndose a lo amado en sí mismo”.

licuefacción, implicando cierto ablandamiento del corazón, por el que el corazón se muestra apto para que el amado entre en él²³.

Como se ve, santo Tomás se sirve de la metáfora de la congelación y de la licuefacción, para comparar dos disposiciones distintas del afecto respecto de la posibilidad de que un objeto penetre en su interior por el amor: la dureza del corazón, propia de la frialdad del afecto, hace imposible que algo o alguien penetre en el corazón; el ablandamiento del corazón por el amor, hace posible la penetración que produce la presencia afectiva. Como consecuencia de esta presencia interior, tenemos después los otros efectos del amor: el gozo, cuando el amado está presente; la languidez o tristeza, que santo Tomás compara con una enfermedad [*aegritudo*], cuando el amado está ausente; y el fervor, cuando el deseo es intenso.

Cuando lo amado entra en el interior del corazón produce un cierto contacto afectivo. Santo Tomás habla en muchos lados de esa especie de tacto o contacto espiritual, que produce el bien amado como motor (a modo de causa final). Así lo hace, por ejemplo, en el *Compendio de Teología*:

Como lo entendido está en el que entiende en cuanto entiende, así también lo amado debe estar en el amante en cuanto es

²³ *Summa Theologiae*, I- II, q. 28, a. 5: “amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret”.

amado. Pues de algún modo el amante es movido por lo amado con cierta moción intrínseca. De aquí que, como el motortoca a lo que se mueve, es necesario que lo amado sea intrínseco al amante.²⁴²⁴

Nótese la potencialidad enorme que tienen estas observaciones de Santo Tomás para la descripción psicológica de los estados afectivos. Cuando la persona amada no está, experimentamos un dolor interior que se siente como una enfermedad; cuando una persona querida nos quita su amor, nos lastima interiormente, porque nos saca algo que estaba grabado en nuestras vísceras²⁵²⁵; cuando la persona amada está presente, se siente esa plenitud afectiva, que santo Tomás llama fruición, y que es sólo de las cosas que se quieren como fines, y no como medios, entre las que están las personas en el orden del amor de amistad.

Que el contacto afectivo del alma con el bien amado afecta realmente al amante, según santo Tomás, se comprueba también, por poner otro ejemplo, en el hecho de que el pecado deja una mancha (*macula*) en el alma. Santo Tomás dedica una cuestión entera de la *Summa* a tratar sobre la mancha como efecto del pecado. La explicación es esta: por el pecado, el alma se adhiere a una cosa por amor.

²⁴ *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 45: “Sicut autem intellectum est in intelligente in quantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante in quantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti.”

²⁵ Sobre esto, cfr. Aristóteles *Sobre la generación y corrupción* 323a 33 (Madrid: Gredos, 1987) 60: “En consecuencia, si algo mueve permaneciendo inmóvil, podrá tocar lo movido sin que nada lo toque. Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige nos ‘toca’, mas no que nosotros lo ‘toquemos’.” Cfr. Durand, “Au príncipe...” 231-236.

Esta adherencia afectiva es como un contacto (*tactus*) espiritual. Como consecuencia de este contacto, la luz de la razón y de la gracia se ven entorpecidas, es decir, se oscurecen, que es lo que producen las manchas en el orden corporal, quitar u ocultar el brillo de una cosa. Estas son las palabras de santo Tomás:

Hay como un cierto tacto del alma, cuando se adhiere a alguna cosa por amor. Cuando peca, se adhiere a algunas cosas contra la luz de la razón y de la ley divina, como antes se ha dicho. De donde se sigue que esa pérdida de brillo proveniente de ese contacto, se llama mancha metafóricamente²⁶.

Santo Tomás interpreta ese contacto por el que el afecto se une y amolda a lo amado, recibéndolo en su interior, como algo muy real, como explica allí mismo en la respuesta a la segunda objeción:

La acción del intelecto se perfecciona según que las cosas inteligibles están en el intelecto al modo del mismo intelecto; y, por eso, el intelecto no es manchado por ellas, sino que se perfecciona. Pero el acto de la voluntad consiste en un movimiento hacia las cosas mismas, de tal manera que el amor aglutina [*conglutinat*] al alma con la cosa amada. Y por eso el alma se mancha cuando se adhiere desordenadamente, según aquello de Os 9: “Se han hecho abominables, como las cosas que amaron”²⁷.

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 86, a. 1, co: “Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphoricè vocatur.”

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II, 86, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret; secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*”

En síntesis. El amor aglutina al amante con el amado, quedando aquel adherido a este, y este como impreso en su interior.

Este contacto que se da en la presencia afectiva del amante con el bien amado da lugar, según santo Tomás, a un cierto conocimiento *sui generis*, experimental, que a veces santo Tomás llama “conocimiento afectivo” (*cognitio affectiva*²⁸). Pongo a continuación, como ejemplo, un texto poco conocido, que encontramos en el contexto de la explicación de consentimiento (*consensus*) como acto de la voluntad:

Es propio del sentido que sea cognoscitivo de las cosas presentes, y la imaginación capta las semejanzas de las realidades corporales, incluso de las ausentes, a las que se refieren las semejanzas. Pero el intelecto aprehende las razones universales, que puede aprehender indiferentemente de las cosas singulares presentes o ausentes. Y, como el acto de la facultad apetitiva es una cierta inclinación a la cosa misma, según cierta semejanza, la aplicación de la facultad apetitiva a la cosa, según que se adhiere a ella, recibe el nombre de *sentir*, como cierta experiencia obtenida de la cosa a la que se adhiere, en cuanto se complace en ella. Por lo que se dice en *Sab. 1*: “sentid de Dios en bondad”²⁹.

²⁸ Cfr., especialmente, por lo que se refiere a ese con-sentir (consensus), *Super Io.*, c. 8, l. 8: “Quod autem Patrem cognoscat, manifestat subdens *sed scio eum*: et cognitione speculativa, cum dicit *scio*, intellectualiter per dictam cognitionem, *eum*, scilicet Patrem; item cognitione affectiva, scilicet per consensum voluntatis ad ipsum”. Cfr., también, *Super Io.*, c. 17, l. 6; *De malo*, q. 16, a. 6, s.c. 5 et ad 8.

²⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 1: “Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferentem et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae

En este texto aparecen muchos de los temas desarrollados anteriormente: cuando el apetito ama algo, se adhiere al bien amado de tal manera que obtiene una cierta experiencia de ella. Este es el principio que santo Tomás aplica para explicar el llamado “conocimiento por connaturalidad”, que él llama “juicio por modo de inclinación”, del cual aquí no podemos tratar³⁰.

Presencia afectiva y don de sí

Para santo Tomás, el amor se predica analógicamente del amor de concupiscencia y del de amistad, y es el de amistad el que es el primer analogado. Amada absolutamente es la persona; las cosas son amadas en orden a las personas. Estas son las palabras del Aquinate:

Como dice el Filósofo en el I. II de la *Retórica*, amar es querer el bien de alguien. Así, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, al bien que uno quiere para alguien, para sí mismo o para otro; y hacia aquel para quien quiere el bien. Hacia el bien que alguien quiere para otro, se tiene amor de concupiscencia, y hacia aquel para quien se quiere el bien, se tiene amor de amistad. Esta división es según anterioridad y posterioridad. Pues lo que se quiere con amor de amistad, es lo que se ama absolutamente y por sí, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia, no se ama absolutamente y por sí mismo, sino que se quiere para otro. Así como es ente absolutamente lo que tiene el ser, y ente *secundum quid* lo que

virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, *sentite de Domino in bonitate*”.

³⁰ Una buena síntesis del pensamiento de santo Tomás y de la tradición tomista sobre este punto se puede encontrar en Belley, P.-A. *Connaître par le Coeur. La connaissance par connaturalité dans les oeuvres de Jacques Maritain*. (Paris: Téqui, 2003), especialmente, pp. 31-108

es en otro; así, lo bueno, que se convierte con el ente, absolutamente es lo que tiene la bondad, pero lo que es un bien de otro, es bueno *secundum quid*. Y, en consecuencia, el amor por el que se ama a algo para que tenga un bien, es amor absolutamente, y el amor con que se ama algo para que sea un bien de otro es amor *secundum quid*³¹.

Lo que se ama con amor de concupiscencia no es amado por sí mismo, sino como bien para alguien. La persona para la que se quiere ese bien, es amada por sí misma. La presencia afectiva puede darse tanto según el amor de concupiscencia, como según el de amistad. Sin embargo, no de la misma manera. En el amor de concupiscencia, lo otro es para el amante, que es el centro de gravedad del amor. En cambio, en el amor de benevolencia, el centro de gravedad es el amado. Es sobre todo a las personas a las que les corresponde en sentido fuerte, por lo tanto, la presencia afectiva.

Por el amor, el bien amado está en el amante, pero también, a su vez, el amante está, de alguna manera, en el bien amado. Así explica santo Tomás de qué manera el

³¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4: “sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.*, amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid”.

amante está en el amado según los dos tipos de amor, de concupiscencia y de amistad:

El que ama está en lo amado de diferente manera por el amor de concupiscencia y por el amor de amistad. Pues el amor de concupiscencia no descansa en una posesión y disfrute superficial de lo amado, sino que busca tener perfectamente lo amado, como llegando a lo íntimo suyo. Pero, en el amor de amistad, el amante está en el amado en cuanto considera los bienes y males del amigo como suyos, y la voluntad del amigo como suya, como si él mismo padeciera y fuera afectado por los bienes y males del amigo. Y, por eso, es propio de los amigos querer lo mismo, y entristecerse y gozar de lo mismo, según el Filósofo, en el l. IX de la *Ética* y en el II de la *Retórica*. Así, en cuanto estima que los [bienes y males] del amigo son suyos, el amante parece estar en el amado, como identificado con el amado³².

Vemos, de nuevo, una diferencia importante entre el amor de concupiscencia y el de amistad. En el amor de concupiscencia, el que ama está en el bien amado, pero de tal manera que quiere apropiárselo completamente, como algo que es querido en orden al yo. En el amor de amistad, el amante está en el amado, en cambio, como buscando el bien del amado mismo, como identificándose

³² *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, co: “amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum Philosophum, in IX *Ethic.* et in II *Rhetoric.* Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.”

afectivamente con él como otro yo (*alter ipse*³³). Por eso, santo Tomás pone como efecto del amor el éxtasis, la salida de sí, que se da propiamente en el amor de amistad³⁴. Por esta salida de sí, el amor se convierte en donación de sí al amado. Esaproporción o impulso del amor, de la que hemos hablado, lleva hacia el amado como bien *simpliciter*, y esa colocación de sí en el amado se transforma en autodonación. Aunque es propio del amigo dar bienes al amigo, explica santo Tomás, lo primero que se dona en la amistad es el propio amor:

El don propiamente es *la entrega sin devolución*, según el Filósofo, es decir, que no se da con intención de retribución, y así implica la donación gratuita. La razón de la donación gratuita es el amor, pues damos gratis algo a alguien, porque queremos su bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor por el que le queremos el bien. De donde, es evidente que el amor tiene razón de primer don, por el cual se dan todos los otros dones gratuitos³⁵.

En síntesis, el amor, por el que se da la presencia afectiva del amado en la intimidad del amante, según el amor de amistad, es al mismo tiempo el primer don del amante al

³³ Cfr. *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 1, co: “Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus inrem amatam. 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.*”

³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-I, q. 28, a. 3.

³⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 38, a. 2, co: “donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.”

amado, razón de todos los otros bienes que el amante quiere ofrecer al amado. El primer don es esa emanación interior, esa *impressio*, por la que el amante se identifica con el amado por cierta proporción o inclinación vital íntima. Por esto, es comprensible que santo Tomás tome al amor como impresión afectiva como modelo para hablar analógicamente del Amor como nombre propio del Espíritu Santo, que tiene también como nombre propio el de Don.

Sugerencias para la Psicología humana

Quiero acabar señalando la virtualidad que esta concepción de la presencia afectiva tiene para explicar las relaciones más fundamentales de la vida humana. La psicología clínica suele subrayar, desde distintos puntos de vista la importancia de las relaciones interpersonales, especialmente las que tienen lugar en el seno de la familia en los primeros meses y años de vida. Los psicoanalistas suelen apelar al oscuro concepto de relaciones objetales, que depende de la visión completamente materialista de las pulsiones que tiene Freud, en las que todo afecto es reducido a concupiscencia, y en el que se ignora la idea de presencia afectiva³⁶³⁶. Los teóricos del apego (*attachment*) están más cerca de la verdad, porque el significado de la palabra apego se acerca a la idea de adherencia (*inhesio*) afectiva y de *coaptatio*.

³⁶ Es una pena que un autor como Spitz, que ha contribuido a valorar la importancia del afecto materno en los primeros meses de vida, siga sin embargo atado a esa psicología primitiva freudiana de las pulsiones y del objetocomo un instrumento de la descarga pulsional, haciendo incomprensible el amor de amistad, que está en el núcleo del despliegue infantil. Cfr. Spitz, R. (1990). *El primer año de vida del niño*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 24-25

Lamentablemente, falta a estos autores una teoría del amor que pueda explicar el papel que juega el apego a los padres en los primeros meses y años de vida. Hablo de apego a los padres, y no a las figuras de cuidado, como se dice a veces, porque el apetito es realista, y no se dirige a figuras o roles, sino a las personas mismas.

Para que se dé lo que estos autores llaman “apego” es necesario que la madre, primero, y también el padre, penetren en el corazón del niño. Para ello es necesario, no sólo que estelos conozca como sustancias distintas de él, de las cuales tenga una representación interior imaginaria, proceso de desarrollo cognitivo que lleva tiempo. La presencia cognoscitiva no produce de por sí el apego. Es necesario que los padres penetren en el corazón del niño por el afecto. El seno de la familia es el lugar de la primera experiencia del bien y del amor³⁷. La experiencia del amor de los padres por parte del niño, le hace captarse también a sí mismo como un bien, dotado de una perfección digna de ser amada y, por lo tanto, de donarse a otro³⁸. El niño que

³⁷ Cfr. Palet, M. *La familia, educadora del ser humano*. (Barcelona: Scire/Balmes, 2000) 95: “[...] es sólo gracias a los primeros cuidados amorosos que el niño puede realizar, y de hecho realiza, su *primera y esencial experiencia de amor y de bien*. La atención solícita y rescatante de los padres, la actuación de su amor activo y educativo, son los que permitirán concebirse primero a sí mismo como un ser receptor de amor y de salvación. [...] Así, para el niño la primera concepción de sí mismo es la de hijo amado activa y salvíficamente por sus padres, y ello en una realidad que le constituye originaria y permanentemente”.

³⁸ *Ibidem*, 112: “*el primer comportamiento del niño*, que se comprende a sí mismo como fruto del amor, *es una respuesta de amor* que le lleva a la semejanza con el amor experimentado; y es, por lo tanto, un comportamiento de entrega libre de sí mismo hacia lo que le es connatural”

se siente amado por los padres, porque estos se le entregan como un don personal, y buscan su bien por él mismo, se ve motivado también a amar a su vez a sus padres. Estos se presentan ante él como un bien precioso y amable por sí mismo, que produce en el corazón del niño una impresión afectiva por la que este empieza a llevarlos dentro de sí. Esta no es una introyección (que en Freud tiene siempre algo de violento) de la *imago* parental, como la llaman los psicoanalistas, sino algo que brota en la intimidad misma del niño como un impulso vital que lo inclina hacia el bien amado. La presencia afectiva de los padres en el niño, efecto de la causalidad final del bien que estos ejercen, es el activante íntimo de la vida infantil. Del amor derivan todos los movimientos afectivos, y el amor es sobre todo amor personal. El activante íntimo de la vida humana infantil y adulta, es el amor personal inscripto en las entrañas del alma. El producir esta activación es, probablemente, uno de los motivos por los que el matrimonio es una institución natural central e insustituible, y por el que los padres son como ministros de Dios en la activación de la operatividad humana.

Cuando el niño crece, otros bienes personales van a inscribirse en su interior, impulsándolo. Por central y radical que sea el amor de los padres, no es único ni exclusivo. Es fundamental, de hecho, que el ser humano experimente que los padres son limitados y no son el bien absoluto. Es necesario que se impriman otros amores en el corazón. Sobre todo, tendrá que inscribirse en ese corazón, por la caridad, el amor de Dios. La respuesta a esa penetración y presencia del amado en el amante, es el amor oblativo, por el que uno se entrega como donal amado. Sin la experiencia profunda del amor, no es posible tampoco la autodonación. Para esa experiencia es necesario que un

bien muy grande, derrita el hielo del corazón, para hacerse un lugar en su intimidad, despertando el impulso de donación al amado.

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ

Universidad Católica de La Plata (UCALP)

La Plata – Argentina

luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

Los aspectos afectivos implicados en el acto interior de fe

Introducción

La Iglesia nos enseña que nuestra potencia intelectual es sujeto del hábito fe, permitiéndole elicitar actos que superan su capacidad natural con el fin de conocer oscuramente la naturaleza íntima de Dios y en quien se realizará su destino beatífico¹. En este trabajo trataremos acerca del hábito de fe desde el punto de vista ontológico y psicológico. Si bien, el acto elicitado por el hábito de fe es propiamente intelectual, resultan necesarios una serie de movimientos afectivos para producirlo.

El hábito de fe desde el punto de vista ontológico

La existencia de las virtudes infusas es exigida por la providencia y gobierno divinos sobre el universo,

¹ *«Deus unus potest nobis suis ipsius veram plenamque impertire cognitionem, se ipsum revelans uti Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, cuius nos per gratiam ad aeternam vitam participandam vocamur, hisce in terris in obscuritate fidei, et post mortem in sempiterna luce»* [Solemnis Professio Fidei en A.A.S., vol. LX (1968), n. 8, 432-445]

particularmente el hombre: así como en el orden natural, Dios provee a la naturaleza racional de las debidas potencias espirituales que le permiten alcanzar su fin último natural; así también sucede en el orden sobrenatural al que hemos sido efectivamente llamados, proveyéndonos no sólo de una cualidad esencial sobrenatural inherente en la raíz del alma (la gracia santificante), sino también, de principios permanentes que elicitan operaciones sobrenaturales como son los hábitos o virtudes infusos².

Sin embargo, la exigencia de estos hábitos es aún mayor: mientras nuestra relación con el fin último natural no es mediada por ningún hábito pues tendemos necesariamente a él; el fin último sobrenatural excede en toda proporción a las exigencias de nuestra naturaleza y, por lo tanto, resultan necesarias para el desarrollo de la vida divina en el alma humana, no sólo en cuanto a los medios (objeto de las virtudes morales infusas), sino en cuanto al fin (objeto de las virtudes teologales):

Las virtudes teologales –dice S. Ramírez– se relacionan con la gracia habitual, que es participación de la misma naturaleza divina, de la misma manera como las potencias espirituales lo hacen con el alma humana; en cambio, las otras virtudes infusas (morales) se relacionan con la gracia como el alma con las potencias orgánicas³

Para explicitar la naturaleza del hábito, Santo Tomás indaga en el objeto de éste, pues nos pone en contacto con

² «*Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam*» [THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* (Matriti: BAC, 1962) I-II, q.110, a.3]

³ I.M. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus X: *De fide divina*), ed. por V. RODRÍGUEZ (Salmanticae: BTE, 1994), 13

su causa formal: el objeto y motivo formal de la fe es la Verdad Primera que se revela activamente a Sí misma y todo aquello que respecta a Ella, no por la demostración racional de esta verdad, sino por la testificación y autoridad de Dios revelante⁴. Así como no es necesario demostrar los primeros principios del entendimiento-que actúan como *ratio qua*- porque se suponen en toda demostración; así también ocurre con la fe respecto al conocimiento de las realidades del orden sobrenatural, lo cual no impide que podamos tener un conocimiento resolutorio de estas realidades a través de la sabiduría teológica tal como sucede con la metafísica en el orden natural⁵.

⁴ «*Si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qualoquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum*» [S.Th., II-II, q.1, a.1]

⁵ «*Quia de ultima resolutione cognitionis supernaturalis fidei iudicandum est proportionaliter ad ultimam resolutionem cognitionis naturalis intellectus*» [S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 63]

El hábito de fe desde el punto de vista psicológico



DE NOMINE FIDEI

Humana: no es virtud, sino disposición en cuanto admite falibilidad e incertidumbre.



Sabemos que la fe es un hábito intelectual; sin embargo, este hábito no se predica de manera unívoca, sino que puede admitir diversos grados. Existe un fe natural o adquirida por la cual el intelecto asiente a la revelación divina no por la testificación y autoridad de Dios revelante, sino por los motivos racionales de credibilidad como los milagros, las profecías y las manifestaciones directas de la providencia divina en el mundo (signos sobrenaturales *quoad modum*). En sentido estricto, constituye una ciencia imperfecta pues procede *ex signo* y no *ex causa*, siendo inferior incluso a la Teodicea y, de esta manera, podemos decir que los demonios, los condenados y algunos racionalistas poseen esta fe científica. Por el contrario, la fe infusa es inicio de salvación y se distingue de la anterior en cuanto es movida por la autoridad de Dios de modo que es una virtud sobrenatural *quoad substantiam*.

No debemos olvidar que la fe informe es esencialmente una virtud infusa pues el acto de creer -movido por la autoridad divina- es un don de Dios que no perfecciona a la

voluntad (como la caridad) sino al intelecto⁶. Aunque este acto no resulte meritorio ya que el corazón del creyente no ha sido suficientemente purificado y rectificado, permaneciendo aún en el pecado e impidiendo el uso pleno del hábito, procede de las gracias actuales. En cambio, la fe formada por la caridad permite que el intelecto especifique a la voluntad y ésta ordene su acto infalible y meritoriamente al fin sobrenatural como explica Cayetano: “(La fe) como virtud teológica del intelecto, lo coloca en la máxima perfección que puede obtener sobrenaturalmente en *esta vida*, ya que -por su naturaleza- la fe determina al intelecto –de manera infalible- tanto a la verdad como al bien sobrenaturales”⁷. Esta perfección intelectual no implica la evidencia intuitiva de Dios, pues ver la Deidad no es debido al hábito y acto de fe.

Si bien, ningún hábito operativo puede inherir simultáneamente en nuestras dos potencias espirituales como tampoco lo hace un accidente sobre diferentes sujetos⁸; le puede estar en la voluntad *accidentaliter* tanto

⁶ «*Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum*» [S.Th., II-II, q.4, a.4]

⁷ CAIETANUS, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma, 1888-1906, II-II, q.4, a.5 en S. RAMÍREZ (ed.), *De fide divina*, 505

⁸ «*Unus habitus non potest esse nisi unius potentiae, sicut una forma nisi unius materiae et unum accidens non nisi unius subiecti*» [THOMAE AQUINATIS, *Scriptum Super Sententiis*, introd. a M. F. MOOS, (Paris: Lethielleux, 1933) IV, d.14, q.1, a.3, q.1]

por modo de disposición como por modo de consecuencia según lo explica S. Ramírez: “El *assensus fidei* es un acto elicitivo del intelecto, pero imperativamente es un acto de la voluntad y es natural que surja de este movimiento voluntario, el temor, la esperanza y la caridad”⁹. De allí que debemos evitar cierto intelectualismo exagerado cuando concibamos al hábito de fe: ciertamente es una virtud especulativa pero no de manera exclusiva, pues la fe también es práctica en cuanto causa y regla de nuestra vida moral sobrenatural. En este sentido, la caridad es forma extrínseca¹⁰ de la fe en cuanto la mueve –a modo de fin- a su plena actualidad: “El bien –explica Santo Tomás- que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe”¹¹

La psicología del acto interior de fe

Agustín enseña que el acto de fe pertenece formalmente al intelecto en cuanto implica pensar con asentimiento, pues *nullus credit, nisi prius cogitaverit esse credendum* (ML 44, 963)¹². Mientras el consentimiento es un acto de nuestro apetito racional, el asentimiento implica un *ascenso* del

⁹ S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 420

¹⁰ La caridad no es ni forma intrínseca, ni causa ejemplar, ni causa eficiente del hábito de fe porque éste tiene su propio objeto formal, mira como ejemplar a la ciencia de Dios y es causado –como todo hábito sobrenatural- por la gracia santificante.

¹¹ *S.Th.*, II-II, q.4, a.3

¹² «*Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum*» [*S. Th.*, II-II, q.2, a.1]

intelecto para elicitar el acto de fe, lo cual involucra el imperio de la voluntad en cuanto el juicio intelectual acerca de las verdades divinas permanece insatisfecho si el afecto –movido por la gracia- no se aplica en la adhesión a aquéllas¹³.

El *Catecismo* nos enseña que la fe no es un movimiento ciego del espíritu, sino una adhesión personal y un verdadero asentimiento del intelecto a las verdades reveladas por Dios y que han sido adaptadas a nuestro modo de conocer¹⁴. Esta enseñanza significa que, por un lado, el creer no es fruto de una presión ciega de la voluntad sobre el intelecto y, por otro, que este acto se adapta a nuestra naturaleza lo cual no priva la sobrenaturalidad del acto. Si bien, en el acto de fe está implicada la libertad de la creatura, Dios preceptúa este acto como Señor y Creador a quien debe prestarse plena sumisión de nuestro intelecto y voluntad puesto que realmente ha hablado al género humano¹⁵.

Es imposible elicitar un acto interior de fe sin que el intelecto sea movido por una gracia actual, incluso cuando el hábito permanece en estado informe. Como explica el P. Ramírez, este acto no sólo sana a nuestras potencias

¹³ S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 216

¹⁴ «*Sic Christi et sanctorum miracula, prophetiae, Ecclesiae propagatio et sanctitas, eius fecunditas et stabilitas divinae Revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata, credibilitatis motiva quae ostendunt quod fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus*» [*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, §156]

¹⁵ «*Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (...) qua homo se totum libere Deo committit plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo*» [*Constitutio dogmatica de Ecclesia*, en A.A.S, vol. LVII (1965), n. 5,5-75]

espirituales corrigiendo su infidelidad e impiedad; sino también, eleva al intelecto por medio de la ilustración o iluminación de las verdades divinas y, a la voluntad, por la inspiración y moción sobrenaturales¹⁶. Resulta necesario manifestar la causalidad de la gracia en este acto interior, puesto que la sola gracia exterior (milagros, profecías y predicación) no bastan para causar la fe puesto que la experiencia nos demuestra que algunos hombres -ante la misma gracia exterior- siguen permaneciendo incrédulos¹⁷. El P. Ramírez explica que una potencia natural no puede prorrumpir actos sobrenaturales sin el auxilio de la gracia que la eleve y la aplique y, de esta manera, el intelecto no puede causar por sí mismo un acto que supere su especie:

Por lo que se refiere a la intrínseca sobrenaturalidad del acto interior de fe salvífica, se hace patente ya sea por referencia al fin propio, al cual es proporcionado la bienaventuranza sobrenatural; o por razón del propio objeto formal y material: Dios revelando activamente, en cuanto autor del orden sobrenatural, y Dios pasivamente revelado como es en sí, que por naturaleza excede la capacidad natural de conocer de cualquier entendimiento creado o creable¹⁸

Si bien, el P. Ramírez había reflexionado acerca de la psicología del acto interior de fe, su artículo vio la luz de manera póstuma gracias a la edición de Victorino Rodríguez y que hizo público para conmemorar el Año de la Fe de 1968. En aquel trabajo, se reconocen tres elementos que confluyen en la generación de este acto: 1) la iniciativa divina; 2) el concurso general y natural de Dios que permite

¹⁶ S. RAMÍREZ, “La psicología del acto de fe” *Ciencia Tomista* 95, 1968, 202-222, 214

¹⁷ «*Videntium enim unum et idem miraculum et audiendum eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt*» (*S.Th.*, II-II, q.6, a.1)

¹⁸ S. RAMÍREZ, “La psicología del acto de fe”, 215

el movimiento de las potencias espirituales del hombre viador hacia sus objetos propios; y 3) el tránsito del orden natural al sobrenatural que requiere la acción divina (causa primera) y humana(causa segunda)¹⁹.

Respecto al primero, la iniciativa divina se manifiesta con la proposición del objeto de la fe a través de la enseñanza de la Iglesia docente, las Sagradas Escrituras u otras obras teológicas, siendo confirmada la autenticidad de la proposición mediante señales o signos que provienen misteriosamente del mismo Dios. Además, corresponde a la providencia y gobierno divinos ofrecer a todas las creaturas espirituales, las gracias actuales suficientes que les permitan prorrumpir un acto salvífico de fe y ordenarse a su fin último.

Respecto al segundo, el concurso general y natural de Dios permite que, por un lado, el intelecto humano sea capaz de conocer la verdad del orden natural en el cual se incluye los *preambula fidei*, es decir, la existencia de Dios como autor de la naturaleza, su atributo de suprema infalibilidad en el conocer y en el revelar y que conlleva la obligación de creer cuando Dios revele y hable; y, por otro, la tendencia natural de la voluntad a apetecer la felicidad en común, lo que implica la inclinación natural a poseer y conocer la verdad.

Finalmente, el tránsito del orden al sobrenatural requiere la actuación de nuestras potencias espirituales siempre y en tanto sean movidas por la acción divina. De esta manera, el entendimiento especulativo –a partir del milagro- conoce *naturalmente* el hecho de la divina Revelación y,

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 215-219

consiguientemente, comprueba de manera extrínseca (la sobrenaturalidad del milagro no es *quoad essentiam*) la existencia de verdades y promesas sobrenaturales del Dios revelador formulando el siguiente argumento:

En verdad Dios ha revelado de hecho estos misterios y ha prometido la visión de los mismos. Pero Dios siempre habla cosas verdaderas y hace promesas siempre verdaderas y sinceras. En consecuencia, es verdad todo lo que Dios revela al igual que sus promesas acerca de la concesión de la bienaventuranza²⁰.

Luego, el entendimiento práctico descubre su obligación de creer en Dios cuando habla y promete, formulando un juicio de credibilidad. Una vez conocido el milagro y la obligación de creer, surge en la voluntad un cierto estupor y temor reverencial que le despierta el deseo (a modo de veleidad) de descubrir y conocer al Dios que habla y sus misterios revelados. En este deseo o veleidad –fruto del entendimiento y del apetito natural de felicidad– actúa la gracia actual interior impulsando a la voluntad a que *quiera creer*, a fin de obtener la felicidad prometida por Dios. De allí que surja una serie de **movimientos afectivos** impulsados por la gracia que precederán al pensar con asentimiento (*cum assensu cogitare*) del cual habla Agustín, esto es, el consentimiento de querer la beatitud sobrenatural, la elección o decisión de creer las palabras y promesas divinas, el imperio de la voluntad sobre el intelecto para que elicite el acto de creer y el uso activo que eficazmente consiente al Dios revelador:

El tránsito de la credibilidad natural y la connatural veleidad de la bienaventuranza sobrenatural, al querer sobrenatural de la bienaventuranza prometida y el acto de fe sobrenatural; se realiza con gran naturalidad y de modo totalmente conforme al

²⁰ *Ibid.*, 218

entendimiento y la voluntad. Por contraposición, en el caso de los demonios y las almas condenadas a quienes no se concede ninguna gracia sobrenatural, no tiene lugar este tránsito²¹

Catalina de Siena asemeja la ausencia de fe con la ignorancia y con la soberbia en cuanto el hombre confía en sus propias fuerzas intelectuales y afectivas, desconociendo que la providencia divina ha dispuesto que no sólo todo movimiento humano (intelectual, afectivo y sensible), sino también, el mismo universo, procedan del amor de Dios en orden a socorrer las necesidades de la creatura racional, principalmente su santificación²².

Mientras los conocimientos y afectos humanos son volátiles, demostrándole al hombre su mutabilidad (el *no ser*), la gracia es estable y no puede ser quitada ni cambiada a menos que nuestra libertad regrese al pecado. No obstante, el movimiento de ascenso hacia Dios es causado por la iniciativa divina: “Si alguna vez soy servido por la criatura, soy Yo quien da ese deseo y aptitud, lo mismo que el poder y el saber para llevarlo a la práctica”²³.

²¹ *Ibid.*, 219

²² «Con mi sabiduría he ordenado y gobierno el mundo entero con tal orden, que nada le falta: nadie puede añadirle más. Lo he provisto todo en el alma y en el cuerpo; no obligado por vuestra voluntad, porque no existíais, sino únicamente por mi clemencia, obligado por mí mismo cuando hice el cielo y la tierra, el mar y el firmamento; es decir, el cielo para que diera vueltas encima de vosotros; el aire, para que respiraseis, el fuego y el agua para que uno templara al otro; el sol para que no estuviérais en oscuridad: todo compuesto y ordenado para acudir a las necesidades del hombre. Todo lo he hecho con grandísimo orden y providencia» [CATALINA DE SIENA, *El Dialogo en Obras Completas*, trad. por J. SALVADOR CONDE (Madrid: BAC, 1996) 347]

²³ *Ibid.*, 344

La santa Doctora explica que las infidelidades, impaciencias y murmuraciones de los hombres respecto a la providencia divina son toleradas por Dios *ya que nos ama sin ser amado por nosotros*, pero el cúmulo de pecados mortales hace que nos alejemos de la semejanza divina porque nos apartan de la gracia. De allí la necesidad de purificarla *luz de la santísima fe* en la sangre del Cordero, para no caer en la muerte eterna:

Entonces, aquella alma (alusión autobiográfica de santa Catalina), abriendo los ojos del entendimiento, con la luz de la santísima fe puesta en su divina Majestad, con anhelante deseo, pues por las palabras dichas conoció mejor la verdad sobre la dulce providencia, para obedecer a su mandato, miró en el espejo de su inmensa caridad, y comprendió que Él era suma y eterna Bondad y que nos había creado y vuelto a comprar con la sangre de su Hijo sólo por amor. Con el mismo amor daba el alma lo que recibía de Dios y Él permitía. Las tribulaciones, los consuelos y todo lo demás era dado por amor y para ayudar a la salvación del hombre y no con otro fin²⁴.

Conclusión

La providencia particular de Dios sobre el hombre no sólo proporciona el hábito y acto sobrenatural de la fe y todos los consuelos a ella pertenecientes, sino también, las tribulaciones que permiten purificar nuestros afectos y movimientos voluntarios para conocer y amar a Dios de manera más perfecta. Al respecto, R. Garrigou-Lagrange enseña:

Verdad es que Dios purifica nuestro deseo de la salvación del amor propio que se le mezcla, por medio de alguna incertidumbre que permite se suscite en nosotros, la cual nos obliga a amarle por sí mismo y con más pureza. Es necesario hacer abandono de sí mismo en Dios con espíritu de

²⁴ *Ibid.*, 343

fe, creyendo, como dice San Pablo que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios y perseveran en el amor²⁵.

A lo largo del trabajo, observamos que nuestra potencia intelectual es sujeto del hábito fe y le permite elicitar actos que superan su capacidad natural. Sin embargo y a diferencia del orden natural, resultan necesarios una serie de movimientos afectivos, particularmente el imperio de la voluntad, para que el juicio intelectual se aplique en la adhesión de las verdades divinas y no permanezca insatisfecho debido a la invidencia deaquéllas.

²⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La providencia y la confianza en Dios*, trad. J. DE RIEZU (Buenos Aires:Desclée, 1945) 214.

JUAN IGNACIO FERNÁNDEZ RUIZ

Universidad Católica de La Plata

La Plata – Argentina

juanifr_100@hotmail.com

¿Existe en Santo Tomás una filosofía del corazón?

Para responder a la pregunta planteada (*an sit*) debemos primero precisar qué entendemos por una *philosophia cordis* (*quid sit*). Se trata de una opción filosófica cuya primera actitud ante la realidad es la de una apertura receptiva, tanto cognitiva como afectiva, que podríamos llamar “contemplación”. Esto supone entender al mundo como cargado de un sentido, un mensaje, un valor, una verdad, un bien, que sean previos a la propia iniciativa humana e intrínsecos a las cosas mismas, dados de suyo. No se trata de una posición que niega el papel de la actividad que brota de la persona, tanto de su capacidad discursiva (*ratio*) como de su efectividad volitiva (*voluntas ut ratio*), sino que las subordina, a modo de fruto o extensión, a su capacidad intuitiva y afectiva de las cosas. Ahora bien, el “mundo” al cual se abre, se entiende que es principalmente el “mundo interior” o “de la interioridad”, que es el mundo con mayor riqueza inteligible y apetecible. En efecto, podríamos decir que sostiene que la persona humana, distinta al resto de las cosas del cosmos, posee un núcleo insustituible, bueno y verdadero en su centro espiritual. Desde este corazón íntimo de la propia persona se descubre, asombrosamente, el carácter creado de la propia profundidad. La *philosophiacordis* culmina en su vinculación con aquel cuyo influjo hace ser a todas las

cosas, así como el corazón con su circulación hace vivir a todo el cuerpo.

Ahora bien, no es la intención de este modesto trabajo hacer un desarrollo pormenorizado de estos elementos en la filosofía de Tomás de Aquino, sino mostrar cómo se armonizan con los múltiples significados que encontramos de la noción de “corazón” en su obra.

Existe un primer sentido físico-orgánico del corazón. Según este significado dice Santo Tomás que el corazón es el “principio de todos los movimientos corporales”¹, “de las fuerzas vitales en todo el cuerpo y es el primer principio de todos los miembros cuanto al ser”². También nota que “está puesto en el medio, para que se conserve de toda lesión y difunda proporcionalmente la vida a todas las partes del cuerpo”³. El corazón, además, no solamente tiene razón de principio, sino también de fin: “toda buena disposición del cuerpo redundante, de alguna manera, en el corazón, como en el principio y el fin de las mociones corporales”⁴. De ahí su particular movimiento de sístole y diástole: “Para que el corazón sea principio y fin de todos los movimientos, tiene cierto movimiento no circular, pero semejante al circular, a

¹ *S. Th.* II-II, q. 44, a. 5, c. “La fuerza motiva [...] está principalmente en el corazón, por el que el alma difunde a todo el cuerpo el movimiento y las otras operaciones semejantes”, *SCG* II, c. 72, n. 6.

² *In III Sent.* d. 13, q. 2, a. 1, ad 5. Su íntima relación con la vida se manifiesta en el hecho de que una herida cardíaca puede ser mortal. Cf. *S. Th.* I-II, q. 73, a. 3, c.; q. 74, a. 9, ad 2; *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 3, ad 3.

³ *In II Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, ad 2.

⁴ *S. Th.* I-II, q. 38, a. 5, ad 3.

saber, compuesto de tracción y pulsión”⁵ (movimiento pulsativo lo llama Gregorio Niseno).

A este primer sentido del corazón Santo Tomás dedica un opúsculo, que podría datarse del 1273 según Torrell, dirigido al Maestro Felipe de Castrocaeli (profesor de medicina en Bolonia y Nápoles), titulado *De motu cordis*, en el que sostiene principalmente que el movimiento del corazón es máximamente natural e intrínseco y no violento, como sostenía Alfredo de Sareshel. Si bien el opúsculo aclara que el movimiento del corazón “no es preciso que sea causado por la aprehensión y el apetito, aunque sea causado por el alma sensitiva; pues no es causado por el alma sensitiva mediante su operación, sino en cuanto es forma y naturaleza de tal cuerpo”⁶, sin embargo, Santo Tomás no niega que la aprehensión, tanto de los sentidos (externos e internos) como de la inteligencia, y el apetito, tanto intelectual (la voluntad) como sensitivo (concupiscible e irascible), bajo otro respecto, influyan en el movimiento del corazón:

El movimiento del corazón varía según las diversas aprehensiones y afectos del alma. En efecto, los afectos del alma no son causados por las alteraciones del corazón, sino más bien las causan a ellas. Por esto, en las pasiones del alma, por ejemplo, en la ira, es formal lo que es por parte del afecto, a saber, que sea apetito de venganza; pero material lo que pertenece a la alteración del corazón, por ejemplo, que sea ardor (*accensio*) de la sangre cerca del corazón⁷.

⁵*De motu cordis*. Cf. *S. Th.* I-II, q. 17, a. 9, ad 2.

⁶*De motu cordis*; Cf. *S. Th.* I-II, q. 17, a. 9, a. 2: “el movimiento del corazón [...] sigue, como accidente *per se*, a la vida, que procede de la unión del alma y el cuerpo. [...] Por eso este movimiento se llama vital”.

⁷*De motu cordis*, in fine. El Aquinate hace dos aclaraciones. La

Desde este segundo sentido del corazón, dentro de la perspectiva físico-orgánica, se lo entiende como la sede de la afectividad sensitiva, es decir, como el órgano de las pasiones: “el corazón es el instrumento de las pasiones del alma”⁸ (ya Platón atribuía el concupiscible al corazón⁹). Las pasiones son movimientos pasajeros del apetito sensitivo,

primera es que, aunque se siga algún movimiento o alteración en el corazón desde la aprehensión o el apetito, incluso de la voluntad, sin embargo, dicho movimiento es involuntario. Cf. *S. Th.* I-II, q. 17, a. 9, ad 3. La segunda: “Alguien no apetece la venganza a causa de que se le encienda la sangre cerca del corazón, sino que por esto alguien está dispuesto a la ira; pues se aíra por el apetito de venganza”. Visión opuesta a la teoría psicológica de las emociones de James-Lange, sintetizada en la famosa expresión: “no lloro porque estoy triste, sino que estoy triste porque lloro”.

Véase el siguiente pasaje: “La cualidad del cuerpo se halla respecto del acto del apetito sensitivo de dos modos. De un modo, como precedente, en cuanto alguien está de alguna manera dispuesto según el cuerpo hacia esta o aquella pasión. De otro modo, como consecuente, como cuando por ira alguien se calienta. Por consiguiente, la cualidad precedente no subyace al imperio de la razón, porque o bien procede de la naturaleza, o bien de alguna moción precedente, la que no puede quietarse instantáneamente. Pero la cualidad consecuente sigue al imperio de la razón, porque sigue al movimiento local del corazón, que se mueve de diverso modo según los diversos actos del apetito sensitivo” *S. Th.* I-II, q. 17, a. 7, ad 2. La vida emocional está influenciada por lo que hoy llamaríamos “temperamentos y talentos”, es decir, disposiciones naturales a tal o cual pasión o a tal o cual acto de virtud o vicio (Aristóteles habla de las *aretái physicái*) según nuestra complejión corporal heredada. En esta línea, Santo Tomás sostiene que el diablo es capaz de tentarnos puesto que puede mover el corazón, de lo que puede seguirse una inclinación del apetito sensitivo hacia alguna pasión. Cf. *S. Th.* I-II, q. 80, a. 2, c.

⁸*S. Th.* I-II, q. 48, a. 2, c. Cf. q. 87, a. 2, c. Santo Tomás opta por el cardiocentrismo aristotélico por sobre el encefalocentrismo galénico e hipocrático.

⁹ Cf. *S. Th.* I, q. 76, a. 3, c., *in principio*.

concupiscible e irascible, con una inmutación física, sobre todo, en el corazón, al que le quitan o agregan algo de su movimiento natural (disminución o aumento planteada, en general, en términos de calentamiento o enfriamiento)¹⁰. La alegría, por ejemplo, lo dilata, de ahí que en latín se diga “*laetitia*”¹¹. La angustia, en cambio, lo contrae, lo “angosta”¹². Santo Tomás distingue una “tristeza interior del corazón” que es mayor al dolor exterior¹³. También enseña el Aquinate que los jóvenes son “animosos y de buena esperanza” a causa de su corazón ensanchado hacia las cosas arduas¹⁴. En los miedosos, el calor corporal abandona el corazón y desciende desde lo superior hacia las partes inferiores, de tal manera que los paraliza para acometer y hablar, provocándoles temblor de pecho, voz,

¹⁰ Cf. *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1; I-II, q. 22, a. 2, ad 3; q. 24, a. 2, ad 2; III, q. 13, a. 3, ad 3; *SCG* I, c. 89.

¹¹ Cf. *S. Th.* I-II, q. 31, a. 3, ad 3; q. 33, a. 1; III, q. 84, a. 9, ad 2.

¹²Cf. *In III Sent.* d. 34, q. 2, a. 1, qc. 1, c: “Las disposiciones del corazón en algunas pasiones son casi como activas, en otras casi como pasivas. La disposición del corazón activa es o según la perfección del corazón en sí mismo, como es la amplitud y dilatación del corazón, como ocurre en el gozo; o según también la perfección del corazón para obrar, padecer u obtener algo, como sucede en la fortaleza del corazón, que se requiere en la audacia y la esperanza. La disposición pasiva del corazón es opuesta, o según su defecto en sí mismo, que se llama ‘angostura’ (*coangustatio*), que se requiere en la tristeza; o según su defecto por la comparación con el obrar algo, que se llama ‘debilidad del corazón’, que se requiere en el temor y la desesperación”; *De Ver.* q. 25, a. 2, c.: “Según Avicena, pertenece al irascible la fortaleza y debilidad del corazón, como virtudes ordenadas al obrar; pero al concupiscible su dilatación y constricción, como virtudes ordenadas a recibir”.

¹³ Cf. *S. Th.* I-II, q. 35, a. 7; q. 37, a. 4, c. Cf. III, q. 84, a. 7, ad 2.

¹⁴*S. Th.* I-II, q. 40, a. 6, c.

labio, mandíbula, brazos, rechinamiento de dientes, etc¹⁵. La ira, de la que ya hablamos, es la que más perturba el corazón, puesto que el apetito al cual nombra tiende a repeler la injuria mediante un movimiento muy vehemente e impetuoso. Su máximo efecto es el fervor o hervor de la sangre en el corazón, que se manifiesta en los miembros exteriores, especialmente en los que “más expresamente reluce el vestigio del corazón, es decir, en los ojos, el rostro y la lengua” (estremecimiento corporal, trabazón de la

¹⁵S. *Th.* I-II, q. 44, a. 1, ad 1-2; a. 3, ad 3. El calor en el corazón favorece a la audacia y el acometer; su enfriamiento, en cambio, a la huida y el temor, de tal manera que, puesto que un corazón grande es más difícil de calentar que uno pequeño, los animales con corazón pequeño son más animosos, mientras que los de corazón grande son más temerosos. El calor ayuda a ampliar y extender al corazón, ensanchando el espíritu hacia cosas grandes. El frío lo contrae. El vino, por ejemplo, que favorece el calentamiento del corazón, ayuda también a tener esperanza y audacia. Cf. S. *Th.* I-II, q. 45, a. 3, c. et ad 1; q. 40, a. 6, c.; II-II, q. 125, a. 3, ad 2.

En el tratado de la confirmación, explica Santo Tomás por qué debe darse este sacramento en la frente. Dice: “alguien es impedido de la libre confesión del nombre de Cristo a causa de dos cosas, a saber, el temor y la vergüenza. Ahora bien, el signo de estas dos se manifiesta máximamente en la frente, a causa de la proximidad con la imaginación, y, por el hecho de que los espíritus ascienden directamente desde el corazón hacia la frente, de dónde se dice en IV *Ethic.* *los vergonzosos se ruborizan, pero los temerosos palidecen*, por esto, el crisma se signa en la frente, para que ni a causa del temor ni por el rubor se omita confesar el nombre de Cristo”; “El principio de la fortaleza está en el corazón, pero el signo aparece en la frente, de dónde se dice en Ez III, *he aquí que le di a tu frente más dureza que la de ellos*. Y, por esto, el sacramento de la Eucaristía, por el que el hombre se confirma en sí mismo, pertenece al corazón, según aquello del Sal *el pan confirma el corazón del hombre*. Pero el sacramento de la confirmación se requiere como signo de fortaleza para otros. Y, por esto, se exhibe en la frente” III, q. 72, a. 9, c. et ad 2; Cf. q. 75, a. 6, ad 3; q. 79, a. 6, c. et ad 3.

lengua, enrojecimiento facial, los ojos se exasperan, el rostro se desfigura, aparecen gritos sin sentido, etc.). Estos efectos pueden llegar a impedir el juicio de la razón, de ahí que la locura es llamada por los antiguos “*breve insania*”¹⁶.

Si bien mucho de lo que en esta temática dice Santo Tomás está perimido por los nuevos descubrimientos y avances médicos, sin embargo, permanece actual tanto el hecho de que las pasiones involucran al cuerpo (incluso en el latido del corazón o la frecuencia cardíaca, pero también en la coloración de la piel, la sudoración, el temblor, la contracción de músculos, el llanto, cambios respiratorios, etc.) como la vinculación simbólica entre el corazón y las emociones (puede verse en el lenguaje vulgar: “me hierve la sangre”, “se me va a salir el corazón”, “¡qué corajudo!”, “me derrite el corazón”, “¡qué calentón!”, “¡qué persona fría!”, “¡me parte el corazón!”, etc.).

Insistiendo en este último punto, hay una analogía de proporcionalidad entre el corazón físico como principio de todos los movimientos vitales y el amor como primer motor de la afectividad¹⁷. Incluso hasta hoy el corazón es asociado con el amor. Esto vale tanto para el nivel sensitivo como intelectual. “Corazón”, entonces, es amor ya sensitivo ya intelectual. Por extensión, también designa a la misma potencia: el corazón es la afectividad sensitiva. Es muy rica, en esta línea, la doctrina de Santo Tomás acerca de la

¹⁶Cf. *S. Th.* I-II, q. 48, a. 2, c; a. 3; a. 4, c. Nota Santo Tomás que “la perturbación del corazón a veces puede sobreabundar a punto tal que, mediante el movimiento desordenado del corazón, se impida el movimiento de los miembros exteriores. Y, entonces, cause taciturnidad, inmovilidad de los miembros exteriores, y a veces incluso la muerte” ad 3. Cf. II-II, q. 158, a. 4, c.

¹⁷ Cf. *S. Th.* II-II, q. 44, a. 5, c.

munditiacordis, en la que no podremos profundizar por cuestión de espacio y tiempo.

Un tercer sentido de corazón aparece desde una perspectiva espiritual. Así, designa la sede de la afectividad espiritual, intelectual o racional, es decir, a la voluntad humana. “Corazón” es la potencia espiritual humana capaz de ser afectada por la bondad y el valor profundo de las cosas. Así lo dice Santo Tomás: “*mi corazón y mi carne se exultaron hacia el Dios vivo*(Sal 84, 3), de modo tal que tomemos ‘corazón’ por el apetito intelectual, y ‘carne’ por el apetito sensitivo”¹⁸.

Es importante destacar que la voluntad no es únicamente, como podría pensarse, una facultad efectiva, de hacer o producir, de ejercitarse libremente por la propia decisión. Aunque también en este sentido es “corazón”: así como este órgano es primer principio de movimiento, así también la voluntad es la que mueve e impera a sus actos propios a todas las potencias y por ella el hombre es *dominus sui ipsius* (cualquier acción es humana en tanto voluntaria). Pero es fundamentalmente afectiva, es decir, receptiva o atractiva por el peso axiológico de lo real. Más aún, lo segundo fundamenta lo primero: solo se mueve por el bien que la mueve (cualquier elección de los medios está fundamentada en la tendencia natural a la felicidad). Por otra parte, los actos afectivos no son solamente las pasiones sensitivas, sino también los actos volitivos: los del mismo nombre, es decir, amor (Santo Tomás suele usar *dilectio* para distinguirlo del sensible), odio, esperanza, tristeza, etc., espirituales, pero también los propios:

¹⁸S. *Th.* I-II, q. 24, a. 3, c. Cf. II-II, q. 29-30; q. 81, a. 7, sc; III, q. 21, a. 2, ad 1.

voluntad, intención, fruición, elección y consentimiento (todos pueden ser afectivos; el uso sería efectivo). Incluso puede hablarse de afectividad en Dios, así como también de amor, gozo, ira, etc., aunque, evidentemente, removiendo todo lo que incluyen de imperfección¹⁹.

Ahora bien, si bien hasta aquí los significados de la palabra “corazón” están ligados a la afectividad, el movimiento, la tendencia, el apetito, etc., sin embargo, dentro del sentido espiritual, no solamente encontramos la voluntad, sino también la inteligencia. La inteligencia es también el corazón espiritual del hombre: “el corazón se toma por la simplicidad del intelecto”²⁰. El romanticismo ha negado este aspecto cognitivo del corazón, reaccionando ante una visión racionalista de la inteligencia humana anti-intuitiva. Reduciéndolo a su dimensión afectiva, pero desvinculándolo de lo intelectual, ha llegado a un corazón meramente sentimental y ciego. Así, ser “racional” es ser un logicista abstracto, objetivo y desencarnado. Tener corazón, en cambio, es ser un vitalista pasional. El corazón como opuesto al cerebro²¹. Tanto el romanticismo como el racionalismo los han separado, desgarrando la inteligencia de la calidez afectiva y al afecto de la lucidez intelectual. Ambas produjeron, por un lado, un apartarse del contacto profundo con las cosas que, al mismo tiempo, son inteligibles y apetecibles; y, por otro, un *homo duplex*.

Santo Tomás, por el contrario, concibe el corazón como la capacidad espiritual humana de leer adentro del ser

¹⁹Cf. *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1; I, q. 82, a. 5, ad 1; I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

²⁰*In Mt* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 22, lect. 4.

²¹Cf. *S. Th.* III, q. 8, a. 1, c.

(intuición como “corazonada”), hasta sus últimos fundamentos: “Y dice *en medio*, porque en medio del hombre, corporalmente, está el corazón, al que se le atribuye cierta sabiduría e intelecto: de dónde, aunque el intelecto no tenga órgano corporal, sin embargo, porque el corazón es el órgano principal, suele tomarse por intelecto [...]”²². Las famosas palabras de Cristo haciendo referencia a su propio corazón pueden leerse desde este significado: “También mostró que tenía intelecto, diciendo, *aprended de Mí, porque soy manso y humilde de corazón* (Mt XI)”²³. La hermenéutica es semejante en el famoso pasaje de Mt 6, 21 en el que “tesoro” es el afecto y “corazón” el intelecto²⁴. Otro pasaje habla de los “ojos del corazón” para ver a Dios²⁵. La ley es un orden que está en la razón, y se dice que está escrita en el corazón, por lo tanto se entiende “corazón” por “razón”²⁶. “Llevar a alguien en el corazón”, no es solo tenerlo impreso o grabado afectivamente, sino también llevar su semejanza en la aprehensión, a través de la cual se puede penetrar cada vez más íntimamente en su realidad²⁷. El acto interior de la fe, virtud teologal que está en el intelecto, es el creer, que Santo Tomás deposita en el corazón y que luego se confiesa exteriormente por las

²²*In Io* c. 1, lect. 13. Cf. *S. Th.* I-II, q. 102, a. 3, ad 8: “Por esto también se significaba que era necesaria a los sacerdotes la sabiduría del corazón para instruir al pueblo, que se significaba mediante el pecho, que es la cobertura del corazón”.

²³*S. Th.* III, q. 5, a. 4, sc.

²⁴ Cf. *S. Th.* II-II, q. 166, a. 1, ad 2; q. 180, a. 1, c.

²⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 12, a. 3, ad 1.

²⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 24, a. 1, c.; I-II, q. 94, a. 5, ad 1; a. 6; q. 106, a. 1; a. 2, ad 3; III, q. 42, a. 4, c. et ad 2.

²⁷ Cf. *S. Th.* I-II, q. 28, a. 2, c.

palabras de la boca²⁸. En el famoso pasaje que habla de una *reditio* deleitable hacia el propio corazón, se aclara inmediatamente que en el corazón se encuentran “*cogitationes*”²⁹ y no solo placer o esperanza. Y tantos otros pasajes más que podrían colocarse.

Teniendo en cuenta ambos sentidos, el corazón significa también la raíz o la sede tanto de la inteligencia como de la voluntad, así como también de sus actos interiores y, sobre todo, aquellos simples (*simplex intuitus intellectus* y *simplex affectus voluntatis*). Ligado a este sentido, aparece el corazón como el centro o núcleo íntimo y vital más profundo de la persona³⁰, su lugar incomunicable y donde reside su dignidad (*imago Dei*), así como también en dónde se recibe la gracia de Dios y se hace apta el alma para conocerlo y amarlo sobrenaturalmente. Solo Dios puede conocer los secretos del corazón y solo Él puede moverlo sin violencia³¹. La expresión es semejante a la palabra latina “*mens*”, la griega “*noús*” o la hebrea “*lev*”. “El corazón del hombre es profundo e inescrutable”³².

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín y su teología de la *imago Dei*, lo diría en estas palabras: el corazón es la memoria espiritual del hombre. El hombre siempre está

²⁸ Cf. *S. Th.* II-II, q. 3, a. 2, sc; q. 12, a. 1, ad 2.

²⁹ Cf. *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7, c.

³⁰La parte más importante puede designar al todo. Hay que amar a Dios con todo el corazón, es decir, con todo lo que somos y refiriendo todo hacia Él como fin último. Cf. *S. Th.* II-II, q. 27, a. 5; a. 6, ad 2; q. 29, a. 3, c; q. 44, a. 4.

³¹Cf. *S. Th.* I, q. 12, a. 8, sc; q. 14, a. 12, c; a. 13, sc; q. 57, a. 4; q. 117, a. 2, c., *in fine*; I-II, q. 100, a. 9, c; q. 112, a. 2, ad 2; a. 3, c; II-II, q. 83, a. 4, ad 2; q. 88, a. 1, c; q. 91, a. 1, c; q. 103, a. 1, c; q. 124, a. 4, ad 2; III, q. 7, a. 7, ad 3; q. 59, a. 2, ad 3.

³²*In Psal.* 41, n. 5.

presente a sí mismo de modo habitual, aunque no pase al acto de conocimiento y amor de sí. La *notitiay amor sui* se identifican con la misma esencia del alma en cuanto inteligible y apetecible, inteligente y apetente, a partir de lo cual el hombre puede entenderse y amarse. Al entenderse y amarse en acto, el hombre hace proceder en sus potencias un *verbum et impressiocardissuiipsius*³³. Desde esta auto-presencia, el hombre sale a obrar exteriormente³⁴. Ser persona es tener este corazón profundo, inteligente y amante, que brota desde sí hacia otros y la naturaleza.

De ahí que la idea de “corazón” esté vinculada con la de “retorno” o “recogimiento” (en árabe “corazón” se dice “*qalb*” que significa también “girador”; “*qalaba*” es girar). El centro vital del hombre es recogimiento sustancial. Ser persona es poseer el ser de modo íntimo. El corazón humano, el alma, no solo “derrama” la sangre del ser para darle vida al cuerpo, sino que “retorna” hacia sí misma en cuanto tiene el ser por sí misma, independientemente del cuerpo al que informa³⁵. Esta *reditio* entitativa debe completarse operativamente en la *cognitioy el amor sui*. Santo Tomás invita, en varios pasajes, a una *reditio ad*

³³In *Mt* c. 15, lect. 1: “por boca se entiende la mente. De la boca sale lo que contamina al hombre, porque los pecados del corazón son pensamientos y afectos [...] Por boca puede entenderse la boca del corazón, es decir, la mente del hombre” Cf. *Cat. in Io.* c. 8, lect. 1; *In Io.* c. 6, lect. 3.

³⁴ Cf. *De Ver.* q. 10, a. 1-3; *S. Th.* I, q. 77, a. 1, ad 1; q. 79, a. 7, ad 1; q. 93, a. 7; *SCG IV*, c. 11.

³⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 2, ad 1.

corproprrium o, lo que es lo mismo, pero con otra metáfora, a habitar la propia *domus*³⁶.

Escapa a este trabajo hacer un desarrollo exhaustivo de la doctrina tomista acerca de la *reditio operativa ad corproprrium*³⁷. Resumiendo, Santo Tomás distingue dos caminos posibles: por un lado, el hombre puede amarse desordenadamente a sí mismo (*amor sui* como *radixpeccatorum*), lo que, en el fondo, es odiarse a sí y huir de sí. Esto lleva a una falta de paz y gozo interior, que produce una exteriorización alienante en una vida epidérmica y superficial, solitaria y alejada de Dios. El hombre pone su corazón en la búsqueda desordenada de los bienes creados, tanto exteriores (la avaricia que endurece al corazón), del cuerpo (gula y lujuria) y del alma (el corazón del hombre se ensoberbece y envanece). Por otro lado, el amor ordenado de sí, especialmente con caridad, lleva a una unificación interior. La persona, integrando todas sus dimensiones ordenadamente por medio de las virtudes, alcanza el gozo y la paz propios de aquel que tiene a Dios en su corazón. Este *amor sui ordinatus* proporciona la base para un amor sano del prójimo. Todos los bienes creados se refieren al único Bien Increado en el que el corazón humano puede descansar y gozar³⁸. La *reditio ad seipsum* se

³⁶ Cf. *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7, c; *In Ethic.* IX, lect. 4; *In Mt* [rep. LeodegariiBissuntini] c. 24, lect. 4; *In II Tim* c. 3, lect. 2; *Cat. in Mt* c. 9, lect. 1; *Cat in Mc* c. 2, lect. 1; *Cat in Lcc.* 5, lect. 5; *Cat in Lcc.* 7, lect. 2; *Cat in Lcc.* 8, lect. 6; *Cat in Lcc.* 15, lect. 4; *Cat in Io* c. 4, lect. 1; *In Io* c. 10, lect. 2; *In Psal.* 36, n. 2.

³⁷Actualmente, estamos cercanos a defender una tesis de licenciatura que incluye esta temática.

³⁸En la oración *concede mihi*, que compuso Santo Tomás y que

entiende solo como una *reditio ad Deum*. Dios mismo es el corazón del hombre³⁹, quien lo mueve, le da vida, luz y calor.

El hombre debe hacer arder en su corazón el afecto más elevado de todos, aquel que procede de la caridad y encamina al hombre hacia su Corazón. Así, ejerciendo el sacerdocio común de los fieles o el sacerdocio ministerial, el hombre, en actitud religiosa, como un templo vivo, ofrecerá en su propio corazón el sacrificio de la propia vida, de la propia voluntad, en orden al amor de Dios, el prójimo y uno mismo:

O puede entenderse acerca del altar espiritual. El altar está en el templo: y así como hay un triple templo, así también hay un triple altar. Primero es el varón justo: 1 Cor 6: *¿no sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo?* El altar de este templo es el corazón: Lev. 6: *el fuego*, a saber, de la caridad, *en el altar*, esto es, en el corazón, *siempre arderá*. Debemos circundar este altar, o estar junto a él, esto es, adornarlo, retornando (*redeundo*) siempre a Cristo: Prov, 4: *conserva con todo cuidado en tu corazón, ya que la vida procede desde él*⁴⁰.

rezaba todos los días, se dice: “Frecuentemente dame que mi corazón se dirija hacia Ti”.

³⁹Escapa a este trabajo el análisis de la atribución del “corazón” a Dios. El Hijo asume un corazón de carne, el sagrado corazón, signo de su amor sensitivo, intelectual y divino. Él es el *Verbum* que sale del corazón que es el Padre, del cual procede igualmente el *Amor*, que es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo también es corazón en cuanto Amor y Don, principio del ser y obrar.

⁴⁰*In Psal 25*, n. 4.

Bibliografía

S. T. BONINO – G. MAZZOTTA - L. TUNINETTI (a cura di), *San Tommaso e l'analogia. Doctor Communis 5. Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis. Atti XX Sessione Plenaria. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2023. ISBN 978-88-401-9064-8, 280 páginas.*

El volumen 5 de la nueva serie de *Doctor Communis*, iniciada en 2018 por la Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis de Roma para publicar parte de sus trabajos internos, recoge los textos discutidos en la XX Sesión Plenaria celebrada los días 10 y 11 de diciembre de 2021 en las instalaciones de la Pontificia Universidad S. Tomás de Aquino. Esa sesión tuvo algunas particularidades. Por una parte, señalaba la firme decisión del alto cuerpo académico de reunirse a pesar de las circunstancias restrictivas, remanentes de la pandemia del COVID, que había impedido hacerlo el año anterior. Por otra parte, que se innovó habilitando la posibilidad de que algunos miembros participáramos de modo virtual, gracias a la colaboración del Instituto Tomístico de esa universidad. En tercer lugar, que se incorporó a las actas el trabajo del miembro emérito Enrico Berti, quien no pudo participar por su estado de salud y falleció pocos días después el 5 de enero de 2022. A él le dedicamos nuestro homenaje en estas líneas.

La publicación incluye once trabajos. La apertura de ellos corresponde al Presidente de la Academia Serge-Thomas Bonino, quien señala las razones de la elección de un tema tan tratado por los estudios tomistas. Indica, por una parte, el continuado señalamiento del Magisterio respecto a la centralidad del aporte de la tesis de S. Tomás sobre la analogía, tanto para el ámbito filosófico (en su papel de articuladora epistémica de la diversidad en la

unidad y posibilitadora de la metafísica), como teológico (posibilitando la revelación y la teología). En segundo término, por los renovados enfoques al respecto, que surgen de la utilización del método histórico-crítico y otros abordajes, entre ellos el llamado camino “arqueológico” (A. de Libera) y el “tomismo bíblico”. Entre los nuevos enfoques hay algunos por iniciativa de los propios pensadores e investigadores de la tradición tomista y otros surgidos por “provocaciones” externas (por ej. de la filosofía analítica). El texto de Bonino pasa revista de modo articulado a los debates entre los tomistas del siglo XX y las nuevas discusiones. Subrayamos el señalamiento al valor no sólo de comentar fielmente a Tomás, sino también de asumir el desafío especulativo de hacerse cargo de cuestiones que no estaban presentes en su contexto histórico.

La contribución del académico Mauro Mantovani (recientemente nombrado Bibliotecario de la Biblioteca Vaticana) parte de la difundida cuádruple distinción de analogía de proporcionalidad y de atribución (extrínseca e intrínseca en cada caso), advirtiendo su origen y las ventajas y desventajas de su uso. También indica otras clasificaciones, éstas medievales. Sobre ese fondo Mantovani se ocupa de la “segunda escolástica”, especialmente de Tomás de Vio, Francisco Suárez, Francisco de Silvestre, Juan de S. Tomás, Domingo de Soto, Domingo de Báñez y otros. Para el primero de esta serie la analogía propiamente es la de proporcionalidad intrínseca, la de atribución es meramente extrínseca; en cambio, para el segundo la primacía pertenece a la atribución intrínseca, la de proporcionalidad es extrínseca. Sobre estos ejes se ha desarrollado la estudiada secuencia posterior, pero teniendo en común la pérdida de la prioridad

del *esse*. La recuperación operada por Fabro y otros replantea también la comprensión de la analogía, como bien lo ha subrayado el académico Alain Contat.

La fuente aristotélica de la analogía es presentada por el académico Enrico Berti, en lo que posiblemente haya sido su última publicación (póstuma). En el Estagirita los términos “analogía” y “análogo” son frecuentes, con el sentido de “igualdad de relaciones” o “proporción” entre el modo de relacionarse el primero al segundo y el tercero al cuarto en dos pares de miembros ($a:b = c:d$). Esto aparece en el campo físico, ético, lógico, poético, biológico y metafísico. Para Aristóteles la analogía es de sentido horizontal, la de una proporcionalidad; lo análogo entre los miembros no es algo superior a ellos ni hay alguna dependencia a su respecto. Pero en el mismo autor aparece la llamada “relación a uno”, como una *homonimia relativa*. A diferencia de la homonimia total, en la que diversos miembros sólo coinciden en el nombre, en la relativa hay una igualdad en algo de su realidad, que se encuentra en la multiplicidad por dependencia de uno principal, por tanto, vertical. El desarrollo neoplatónico habilitó que esta relación fuera reconocida como “analogía de atribución”. Berti señala algunos pasajes aristotélicos que aproximan la homonimia relativa a un modo de analogía, pero sin que ello llegara a ocurrir; también señala las tesis de quienes identifican a los autores del paso en Alejandro de Afrodisia (el académico Kevin Flannery) y en Al-Farabi (Alain de Libera), respectivamente, sin compartir esos señalamientos. Para Berti permanece abierto el debate sobre quién haya sido el primero en sostener la “analogía de atribución intrínseca”, de tanta importancia en la *analogia entis* de Tomás de Aquino.

El académico Mario Pangallo toma la posta de la cuestión metafísica y se ocupa de Dios como Causa primera que está por encima de todo nombre. La inefabilidad por plenitud de perfección es expresión de la personalidad divina y no de la lejanía inalcanzable y negativa (de raíz neoplatónica). Se ocupa de las fuentes, como *Liber De Causis* y *De divinis nominibus*, mostrando la asunción asimilante que opera Tomás en su propio pensamiento. En este marco, la analogía expresa el mostrarse y ocultarse de Dios en una pedagogía que preparara el punto de verlo “cara a cara”, cuando la metafísica y la teología desemboquen en la pura contemplación.

El progreso del conocimiento humano como penetración en el *esse*, recorriendo sus diversos grados y modos, es trabajado por el académico Enrique Martínez, quien señala lo “preconocido”, como punto de partida de todo saber discursivo. Se trata no sólo de los primeros principios, sino de las adquisiciones espontáneas de la experiencia y de la cultura. En este desarrollo se inspira en dos pensadores españoles Jaime Balmes y Francisco Canals Vidal, recogiendo siete certezas comunes incluidas en el acto de conocer. Por la vía analógica llega del conocimiento humano al angélico y al divino, señalando la absoluta trascendencia de este último, que no puede ser englobado como especie en el género el conocer. En el elenco de las siete certezas echamos de menos la de la existencia del propio cognoscente, explícitamente tematizada por Tomás para el hombre, los ángeles y Dios.

Los momentos de la analogía en el conocimiento natural de Dios en la recepción tomista del Pseudo-Dionisio es el tema del académico Gilles Emery. Con un detallado análisis de textos muestra que la secuencia “afirmación, negación, eminencia” no es la única en el *Corpus Thomisticum*, sino

que los tres pasos aparecen formulados en distinto orden en distintos contextos y en función de ellos. La diversidad de secuencias no es inocua y responde a distintas necesidades de acentuación de su modo de significar la participación metafísica en la multiforme causalidad divina en el ente finito (eficiencia, ejemplaridad, finalidad). El autor sostiene que es preferible la secuencia “causalidad (afirmación), eminencia, negación”, en cuanto la eminencia es el gozne entre la causalidad y la negación.

Del uso de la analogía en las Sagradas Escrituras y en la exégesis tomista se ocupan los académicos Piotr Roszak y Jürgen Vijgen. Por una parte, se justifica el uso analógico en la semejanza emergente de la participación, especialmente en el caso humano (*ad imaginem*), y en la Encarnación. Por otra parte, se marca el riesgo de los antropomorfismos y las precauciones en la adopción de las locuciones (*modus dicendi*). En la misma perspectiva el académico Steven Long se ocupa del uso de la analogía de proporcionalidad intrínseca en el desarrollo de la teología tomista y como su real factor de posibilidad.

Un gran contradictor de la doctrina de la analogía en el conocimiento natural de Dios, especialmente de raíz tomista pero no solamente, fue el teólogo luterano Karl Barth. De su posición se ocupa el académico Thomas Joseph White. Después de presentar el núcleo de la tesis barthiana, que al mismo tiempo que cierra la vía filosófica de la *analogia entis* la recupera exclusivamente en la Encarnación, el autor señala también algunos límites internos de la propuesta y las divergencias centrales con el tomismo.

Una contribución de Joshua Hoschschild aporta desarrollos contenidos en trabajos de Mortimer Adler y de

Yves Simon, que discutían tesis de autores tomistas del siglo XX y abordaban el uso de la analogía en el pensamiento científico y en el ejercicio discursivo en general. En el primer caso se trata de un texto inédito, pues no fue aceptado por la editorial de la Universidad de Chicago, en un largo y contencioso proceso. El texto definitivo de Adler deja de lado la cuestión tomista (para otro volumen proyectado) y se concentra en la interpretación de Aristóteles, identificando la analogía con la proporcionalidad, frente a la cual se dibuja el ámbito de la ambigüedad (no necesariamente idéntica con la equivocidad). Si bien Adler es crítico de la interpretación cayetanista de los “modos de la analogía”, Hoschschild considera que, en realidad, sostiene lo que sería el auténtico pensamiento de Cayetano. El texto de Simon no está terminado y también permanece inédito. Se ocupa de la analogía como camino de la ciencia y del pensamiento en general, intermedio entre la univocidad y la equivocidad. En este sentido, quita el foco de la cuestión metafísica y lo coloca en la posibilidad lógico-argumentativa y semántica de pensar y expresarse con modelos de algún tipo de unidad, una unidad de proporción.

El académico Luca F. Tuninetti (nuevo secretario de la Academia) reflexiona acerca de la analogía, tanto de proporcionalidad como de atribución, en cuanto modo de pensar y de expresarse, válido en ámbito tomista no solo en metafísica, sino en todos los campos del saber humano. El autor señala que esto es posible porque existe la actividad subjetiva de formación de los conceptos y de predicación de los términos, en la cual la misma semántica (fonética o gráfica) es usada para contenidos conceptuales no exactamente iguales ni totalmente diversos. El encuentro y la afirmación de lo igual en lo diverso ocurre solamente en

la actividad del cognoscente y comunicante (también para el caso de la noción y el término “analogía” para la proporcionalidad y la atribución). Tuninetti toma distancia de presentar la analogía como una vía intermedia entre univocidad y equivocidad; propone como más adecuado identificarla como una “equivocación motivada o intencional”, en cuanto se da en el seno de una operación subjetiva que une lo diverso. Se trata de una ampliación de lo puramente *extensional*, como cantidad de objetos de los que se predica un concepto y un término lingüístico, pero no de modo arbitrario, sino a partir de los contenidos pensados y expresados, lo que les da su valor epistémico. Esto no necesita una reflexión sobre los conceptos, sino que se produce en la misma *constitución intencional* (representativa) de la pluralidad conceptual y semántica, en la cual se advierte y se afirma una cierta unidad. Mientras la simple equivocidad, cuando es advertida, detiene toda ulterior actividad discursiva, la analogía, en cambio, la posibilita y es por ello un recurso y un ámbito indispensable en el pensamiento ordinario, en todos los niveles científicos y filosóficos, y también en la poesía.

En nuestra recensión no hemos seguido el orden que los trabajos tienen en el libro, sino que les hemos dado otra articulación buscando que la presentación sirviera también para mostrar los distintos senderos expositivos y su relación, en la que luce el valor del volumen que comentamos y cuya lectura recomendamos.

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Pontificia Academia S. Tomás de Aquino

Índice

Índice del Volumen LXXVIII

Fascículo 252

ARTÍCULOS

- GERALD CRESTA. El bien trascendental en la *Summa fratris Alexandri*. Antecedentes y proyecciones 5
- FRANCESCO LUIGI GALLO. Antropología in vilico *Le prospettive di Tommaso d'Aquino e John R. Searle sulla libertà e sulla natura umana* 34
- MANUEL OCAMPO PONCE. La educación constructivista en su relación con el proceso de secularización 77
- WILLIAM E. CARROLL. The Condemnations of Paris of 1277 and the Origins of Modern Science 123
- GUILLERMO FACUNDO ANDRÉS JUÁREZ. Como la luz del sol a mediodía. El atributo del sol en la iconografía de santo Tomás de Aquino 156

NOTAS Y COMENTARIOS

- MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA. Una dimensión afectiva del *Ipsum Esse Subsistens* 180
- MARTÍN F. ECHAVARRÍA. La presencia afectiva según Tomás de Aquino 194
- LUIS. E. LARRAGUIBEL DIEZ. Los aspectos afectivos implicados en el acto interior de fe 222
- JUAN IGNACIO FERNÁNDEZ RUIZ. ¿Existe en Santo Tomás una filosofía del corazón? 235

BIBLIOGRAFÍA

- S. T. BONINO – G. MAZZOTTA - L. TUNINETTI (a cura di), *San Tommaso e l'analogia* (por Julio Raúl Méndez).....250Í

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), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro 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), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.

Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the "Articles" section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
- 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
- 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
- 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
- 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

