

Cátedra libre de pensamiento Cristiano
Seminario San José de La Plata



DIOS *y el* **Hombre**

Dios y el hombre

ISSN 2618-2858
Calle 24 N° 1630
B1904DCJ – La Plata

DIRECTOR

Mons. Mg. Alberto G. Bochatey, *Cátedra Libre de Pensamiento Cristiano, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina*

Editor RESPONSABLE

Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Editor ADJUNTO

Juan Francisco Pappalardo, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Editores TÉCNICOS

Ariel Ferrari, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Francisco Orioli, *Instituto de Teología A. J. Plaza, La Plata, Argentina*

Isidro Tomasi Posadas, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Juan Marcos Degl'Innocenti, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Matías Villareal, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Consejo CIENTÍFICO

Trad. María C. Pérez Galimberti, *Colegio de Traductores Públicos e Intérpretes de la Provincia de Buenos Aires, regional La Plata, Argentina*

Prof. María C. Rodríguez Franco, *Seminario Mayor San José, La Plata, Argentina*

Pbro. Dr. Alain Contat, *Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma, Italia*

Dr. Alberto Palacios, *Instituto Superior del Profesorado J. N. Terrero, La Plata, Argentina*

Dr. Alejandro Pérez, *Université Catholique de Louvain, Lovaina la Nueva, Bélgica*

Pbro. Dr. Anderson Machado Rodrigues Alves, *Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Brasil*

Pbro. Dr. David Torrijos-Castrillejo, *Universidad Eclesiástica de San Dámaso, Madrid, España*

Pbro. Dr. Eduardo Pérez Pueyo, *Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, Zaragoza, España*

Pbro. Dr. Fernando Sagaspe, *Universidad Católica de La Plata, La Plata, Argentina*

Pbro. Lic. Jorge González, *Instituto de Teología A. J. Plaza, La Plata, Argentina*

Dr. Juan Assirio, *Universidad Católica de La Plata, La Plata, Argentina*

Pbro. Dr. Juan José Sanguineti, *Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia*

Dr. Juan T. Nápoli, *Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina*

Pbro. Dr. Lucio Florio, *Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina*

Pbro. Dr. Luis Albóniga, *Escuela Universitaria de Teología, Mar del Plata, Argentina*

Pbro. Dr. Manuel Arrieta, *Instituto de Teología A. J. Plaza, La Plata, Argentina*

Dr. Oscar Beltrán, *Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina*

Dr. Thomas Rego, *Universidad Adolfo Ibáñez, Viña del Mar, Chile*

ÍNDICE

Editorial

Ensayos y artículos científicos

- Enrique Santiago Mayocchi:
*La influencia de Duns Escoto
en la doctrina de la contingencia asumida por Luis de Molina* 032
- Guillermo Ignacio Oría:
La hermenéutica del Concilio Vaticano II: Un debate teológico abierto 033
- Gonzalo Huarte:
La causalidad de la voluntad en la sabiduría 034
- Andrés Marcos Rambeaud:
*Génesis, desarrollo y transformaciones del concepto de ideología:
Primera parte* 035
- Diego José Bacigalupe
*Una discusión sobre el signo formal (2):
Si la teoría del signo formal tiene sustento en la realidad* 036
- Ezequiel Piro:
La ecología en el Magisterio de la Iglesia 037

Artículos de divulgación

- Juan Francisco Pappalardo:
La inmaterialidad como condición del conocimiento 038
- Julián Lanusse:
*Dignidad y libertad en la antigua Grecia:
Qué nos dicen los poemas homéricos y la filosofía clásica* 039
- Diego José Bacigalupe:
Homenaje a Mons. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada: Axiología y filosofía cristiana 040

Reflexiones, reseñas y comentarios

- Miguel A. Barriola:
*Libertad y amor en Gal 5, 1-25:
Con especial consideración del amor conyugal y de familia* 041

EDITORIAL

Este año será un año electoral. Nuevamente los ciudadanos argentinos tendremos que concurrir a las urnas para elegir quién nos gobierne por cuatro años. En un país azotado por la pobreza, la precarización del sistema de salud, el dominio de las encuestas por encima de la gestión del Estado, la manipulación de los principios más básicos de la vida social –como el respeto a la vida– a cambio de algún voto o de una apariencia progresista o conservadora, vamos otra vez a los comicios. De nuevo tendremos que escuchar promesas que van a cubrir un inmenso espectro de realidades, creando en nosotros la sensación emotiva de que la *salvación* se encuentra en tal o tal persona, o en tal o tal fórmula, como parece apreciarse en el presente proceso.

Quizás haya entre nosotros quienes votan más por razones pasionales, otros que votan por una ponderación de costos y beneficios, otros que lo hagan para no repetir alguna historia ya conocida. Todos nos preguntaremos a quién votar y, seguramente, elegiremos no entre la totalidad de las opciones, sino simplemente entre las más renombradas.

Sin embargo, ningún candidato es el Mesías, aunque alguno se pueda presentar como tal. Esto nos muestra, por otra parte, que *alguna especie de salvación* los electores estamos buscando. Pues bien, si esto es así, conviene observar qué es lo que pensamos por *salvación*. En efecto, la tentación del paraíso intramundano está presente y por algo se puede apelar, con latiguillos más o menos pegadizos y una buena carga de publicidad, a ver en esta o aquella persona una especie de, justamente, mesías.

Ahora bien, es hora de pensar qué es lo que nos mueve a elegir tal o cual candidato. No podemos dejarnos ganar por la tentación egoísta de *mi* mejor futuro, sino del de toda la Nación. Pues bien, es ahí donde más tenemos que



librarnos de las tentaciones de salvadores. Porque las promesas que nos van a hacer, muy probablemente, tendrán costos elevados. Por ejemplo, por decirlo de una manera casi burda, ¿queremos más dinero en el bolsillo? Cuidado: quizás con tu voto estés comprometiendo el futuro de otros, especialmente de los más débiles, en particular de los niños por nacer o de las madres en situaciones angustiantes, y, en general, de las familias. En todo caso, no es que esté mal querer un mejor futuro para uno mismo; se trata, sin embargo, de considerar el bien de todo nuestro país.

Como sea, la política es una actividad noble, que esperamos que los políticos ejerzan con la correspondiente nobleza. Será difícil para alguien llevar la carga de los destinos inminentes de un país, de tomar las decisiones mejores para todos –aunque no todos las entiendan–, de establecer una cierta concordia sobre algunos principios fundamentales. Esperamos que, quienes sean elegidos para algún cargo, puedan llevar adelante la tarea que se les encomiende con grandeza de ánimo, amplitud de miras, buscando el verdadero bien de las personas y de las familias.

El presente número de nuestra revista trae una novedad importante. Los artículos comenzarán a ser *numerados*, es decir, en lugar de estar distribuidos por las páginas del número completo (el cual, de todos modos, se podrá descargar) estarán ordenados por una referencia alfanumérica que se corresponderá al número de DOI en el cual quedarán almacenados. Tenemos que agradecer a quienes nos ayudan continuamente desde la Coordinación de revistas de la UNLP por su denodado esfuerzo en favor de hacer cada vez un trabajo más profesional, serio y bien logrado. Frutos de esa labor se irán viendo en las mejoras de nuestra revista. Hemos sido incluidos en algunos índices de publicaciones y eso mismo nos insta a introducir ciertos cambios de calidad, como el mencionado sobre los artículos.

En la sección inicial (*Ensayos y artículos científicos*) tenemos varios artículos. En el primero, Enrique Mayocchi nos habla de la influencia de Duns Escoto sobre Luis de Molina en el caso particular de la doctrina sobre la contingencia. A continuación, Guillermo Oría nos ilustra sobre la (y las) hermenéutica(s) del Concilio Vaticano II. Gonzalo Huarte, en tercer lugar, estudia la función de la voluntad en la sabiduría humana. Luego, Andrés Rambeaud inicia una serie de artículos sobre el concepto de *ideología*, en este caso, sobre



su surgimiento. Hay un artículo sobre la noción de *signo formal* y, por último, Ezequiel Piro nos muestra el recorrido del Magisterio de la Iglesia sobre la ecología.

En la segunda sección (*Artículos de divulgación*), Juan Francisco Pappalardo expone, desde una perspectiva clásica pero sin dejar de mencionar a otros autores, un estudio sobre la inmaterialidad en cuanto condición del conocimiento. Julián Lanusse, a continuación, presenta la dignidad humana en la Antigua Grecia, en particular en las obras homéricas. Después tenemos un artículo relativamente antiguo dirigido por Mons. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada, recientemente fallecido, que intenta ser un homenaje a su persona y a su obra, estudiando las relaciones entre la axiología y la filosofía cristiana a partir de un texto de Karol Wojtyła e indagando en particular sobre la noción de *valor ético*.

En la tercera sección (*Reflexiones, reseñas y comentarios*), Miguel Barriola hace una indagación bíblica sobre la libertad y el amor en Gal 1, con algunas reflexiones particulares sobre el matrimonio y la familia.

Agradecemos a todos los que nos leen por seguir visitando nuestra revista y les deseamos una buena lectura.

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

Seminario San José

La Plata, Buenos Aires, Argentina



LA INFLUENCIA DE DUNS ESCOTO EN LA DOCTRINA DE LA CONTINGENCIA ASUMIDA POR LUIS DE MOLINA

The Influence of Duns Scotus
in the Doctrine of Contingency assumed by Luis de Molina

Lic. Enrique Santiago Mayocchi

emayocchi@gmail.com

Universidad Católica Argentina / CONICET – Buenos Aires – Argentina

Resumen

Los estudios contemporáneos sobre la figura de Juan Duns Escoto han tenido un gran impulso a partir del interés que se ha puesto en la argumentación sobre la libertad de la voluntad. En sus comentarios a las *Sentencias*, Escoto sostiene que la voluntad es libre en el mismo y por el mismo instante en que actúa, justificando esto con el desarrollo de herramientas lógico-ontológicas.

Guillermo de Ockham entabla una fuerte crítica a esta doctrina. Por su parte, prefiere entender la libertad como el poder de la voluntad para sostener o refrenar su acto en un momento posterior.

En el renacimiento escolástico, el jesuita Luis de Molina discute el tema de la libertad de la voluntad y precisamente si es libre en el mismo instante en que actúa. Luego de rechazar la propuesta de Ockham, se inclina por la solución de Escoto de manera explícita. El objetivo que nos proponemos en este trabajo consiste en determinar la fidelidad con que Molina asume las ideas del Doctor Sutil, hasta dónde las sigue y dónde las abandona, indagando a su vez una posible explicación de por qué no las asume hasta sus últimas consecuencias.

Palabras Claves: Duns Escoto, contingencia, Luis de Molina

Abstract

The contemporary studies on the figure of John Duns Scotus have had a great impulse from the interest that has been put in the argumentation on the freedom of the will. In his comments to the *Sentences*, Scotus maintains that the will is free in the same and for the same moment in which it acts, justifying this with the development of logical-ontological tools.

William of Ockham makes a strong criticism of this doctrine. For his part, he prefers to understand freedom as the power of the will to sustain or restrain his act at a later time.

In the scholastic renaissance, the Jesuit Luis de Molina discusses the issue of the freedom of the will and precisely if it is free at the moment it acts. After rejecting Ockham's proposal, he explicitly leans towards the Scotus' solution. The objective that we propose in this study is to determine the fidelity with which Molina assumes the ideas of the Subtle Doctor, up to where he follows them and where he abandons them, inquiring a possible explanation of why he does not assume them until its last consequences.

Key words: Duns Scotus, contingency, Luis de Molina

Recibido: 11/02/2019

Aceptado: 14/03/2019

Publicado: 16/06/2019



La contingencia sincrónica según Duns Escoto¹

En las últimas décadas, las investigaciones llevadas adelante por S. Knuuttila y A. Vos sobre la concepción de Escoto acerca de la voluntad, han ayudado en el desarrollo de la teoría modal y puesto en un lugar protagónico lo que actualmente conocemos como 'contingencia sincrónica'. En el contexto de la discusión sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes y su compatibilidad con un saber necesario, inmutable e infalible por parte del intelecto divino, el Doctor Sutil aborda una noción 'metafísica' de la libertad, que servirá de inspiración para la discusión posterior acerca de la contingencia característica del acto volitivo, tanto divino como humano, y la relación o coordinación que hay entre ambos.

El Doctor Sutil realiza un camino inductivo, partiendo de la evidencia que tenemos sobre la contingencia en el mundo creado, para encontrar su origen en la causa primera. El primer paso indica que puede darse ese modo de actuar entre las causas segundas, porque es la misma causa primera quien actúa contingentemente. Escoto entiende que la influencia de la causa primera sobre las causas segundas es tal que, si ella causara todo necesariamente, no podría existir contingencia alguna, posición que no ha quedado exenta de cuestionamientos. Ahora bien, el intelecto divino conoce lo posible de manera neutral, esto es, sin valor de verdad antes de su determinación en la existencia, por ello la causa próxima de la contingencia se encuentra en la voluntad divina por la que algunos de los posibles son creados. Para poder comprender cómo funciona la voluntad divina, su estrategia será describir primero la voluntad humana, por ser más conocida para nosotros, y encontrar lo que hay de imperfección en ésta para rechazarlo luego en aquella.

En el ser humano se encuentran tres tipos de libertad: hacia actos opuestos, objetos opuestos y efectos opuestos; por ejemplo, una persona puede amar u odiar, a Juan o a María, acariciar o golpear. Entre ellos hay un orden, porque primero elegimos un acto, luego lo dirigimos a un objeto concreto y finalmente el efecto puede ser llevado a cabo de manera inmediata, o a través de las potencias ejecutivas. Dicho esto, Escoto vincula el tema de la

¹ El presente trabajo fue presentado en el III Simposio "Fuentes, figuras y temas del Renacimiento" organizado por la Universidad Nacional de Rosario, entre los días 4 y 5 de octubre de 2018.



libertad con el de la contingencia, declarando que “de la libertad hacia actos opuestos respecto de objetos opuestos, se obtiene una doble posibilidad y contingencia” (Duns Scotus, 1966, p. 494). El primer tipo de contingencia es ‘diacrónico’, porque la voluntad humana no puede tener dos actos o querer dos objetos opuestos al mismo tiempo, pero sí puede hacerlo en diferentes momentos, lo que implica una sucesión de actos a partir de los cuales poder alcanzar objetos diversos. Esta necesaria mutabilidad muestra la imperfección propia de la voluntad humana, cuyo acto es finito y limitado, por lo que requiere de uno distinto por cada objeto al que se refiere. Según este análisis un acto de amor presente hacia una persona es contingente porque esa misma persona puede ser odiada en un momento posterior, es decir, su opuesto es posible para un tiempo futuro mediando un cambio en la voluntad. Desde un análisis lógico de las proposiciones, afirmar que ‘la voluntad amando algo, puede odiar eso mismo’ es correcto en la medida en que se entienda como una proposición modal *de re* o *secundum sensum divisionis*, en la que el operador modal ‘puede’ solo se aplica a uno de los extremos, el cual se entiende en una marca temporal diferente al otro, esto es, ‘la voluntad amando algo ahora, puede odiar eso mismo mañana’. Las modalidades cobran, entonces, una nueva perspectiva al ser analizadas junto con valores temporales.

Pero el Doctor Sutil ve una deficiencia en esta concepción ‘clásica’ de contingencia, ya que solo podrá darse si la voluntad es libre en el mismo ‘instante’ en el que causa.

Así como un ente o un efecto (cuando es un ente) es necesario o contingente, también una causa cuando causa lo hace o necesaria o contingentemente (Duns Scotus, 2008, p. 477).

Si al ejercer su causalidad, la voluntad lo hace de manera necesaria, solo se puede fundamentar la contingencia debido a factores externos que pueden impedir el ejercicio o los efectos de la causa. El punto donde se apoya este segundo tipo de contingencia y posibilidad es la libertad que tiene la voluntad en relación con actos y objetos opuestos, no ya sucesivos sino simultáneos, por ello a esta doctrina se la llama ‘contingencia sincrónica’.

Para Escoto, “en el mismo instante en que la voluntad tiene un acto de querer, en ese mismo y por ese mismo [instante] puede tener un acto de querer opuesto” (Duns Scotus, 1966, p. 495), asegurando así una elección que es libre en el presente y no solo respecto de una realización futura. Para responder a la obvia objeción de afirmar dos actos contradictorios simultáneos, explica la estructura de la voluntad a partir de una *potentia logica* y una *potentia realis*, que son responsables del segundo tipo de posibilidad y contingencia antes enunciados. La primera potencia, es entendida como la apertura a lo posible por parte de la voluntad, en cuanto no hay repugnancia entre los términos que componen una proposición, de modo que el estado de cosas descrito por ella cae bajo su capacidad. A esta le corresponde una potencia real, mediante la cual la voluntad se pone efectivamente en acto. Escoto entiende que hay una prioridad de naturaleza entre la voluntad y su acto, el cual siempre es accidental para ella. De esta manera, en el mismo instante temporal en que la voluntad actúa, el Doctor Sutil distingue dos instantes de naturaleza, en el primero la voluntad se encuentra abierta a todos los posibles y en el segundo se determina por uno de ellos, manteniendo como posible el opuesto al elegido. Cuando la voluntad ‘quiere’, su opuesto, ‘no querer’, es posible no solo en un momento posterior sino en el mismo instante temporal en que se realiza el querer, de lo contrario el acto de volición no sería libre sino necesario respecto de una de las alternativas de la disyunción. Para que esto último se vea con más claridad recurre a pensar una voluntad que solo exista en un instante² en el cual causa su acto y que no tendrá un momento futuro en el que pueda actualizar otras posibilidades; en tal caso, sólo se puede explicar la libertad si junto al acto contingente *de facto* llevado a cabo por la potencia real de querer, se da la posibilidad de no querer, la cual se explica a través de una potencia lógica que forma parte de la voluntad. Desde el análisis de las proposiciones, decir que ‘la voluntad queriendo algo ahora, puede no quererlo ahora’, es contradictorio si se entiende según el sentido compuesto, sin embargo, según el sentido dividido el operador modal separa dos proposiciones coordinadas, a saber, una categorial ‘la voluntad quiere algo ahora’ y otra modal ‘la voluntad puede no

² Según C. Normore (2003) este experimento mental se encuentra ya en Grosseteste; mientras que S. Dumont (1995) nos remite a la discusión de la caída de los ángeles elabora por Pedro Olivi como posible inspiración próxima a Escoto.



querer eso mismo ahora', por las que se describen un acto *de facto* y otro posible, simultáneos, por los que se explica la contingencia sincrónica de voliciones. Respecto de la voluntad divina, por ser inmutable y eterna, Escoto niega la contingencia diacrónica pero afirma la contingencia sincrónica hacia actos y objetos que se dan en un mismo instante eterno.

Crítica de Ockham a la posición Escoto

Guillermo de Ockham (c. 1288-1347) fue un ferviente crítico de la contingencia sincrónica propuesta por Escoto como fundamento para justificar la libertad de la voluntad, tanto humana como divina. Evalúa y rechaza dicha posición en su *Ordinatio* I.38 y en el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et futuris contingentibus* III. Al presentar la opinión de Escoto, indica que éste pone en la voluntad una doble potencia a opuestos, una es *manifesta* en cuanto actúa de manera sucesiva y sobre ella opina que no hay inconveniente en admitirla. Pero la otra es *non manifesta* "porque se refiere a actos opuestos en el mismo instante temporal sin sucesión" (Ockham, 1978, p. 533), y le resulta inadmisibles su existencia porque o se darían dos actos contradictorios al mismo tiempo o habría una potencia que siempre se frustraría (la potencia al opuesto posible). La navaja de Ockham se deja entrever aquí, ya que para él es absurdo postular un poder si nunca va a ser actualizado.

Al final del *Tractatus*, Ockham resume cuales son las tres maneras en que se dice que la voluntad, creada y divina, actúa de modo contingente cuando elicit su acto: 1º) cuando la voluntad existiendo en un instante previo al cual causa una volición, puede querer o no causarla en un instante posterior; 2º) cuando en el mismo instante en que la voluntad causa algo, es verdadero decir que no lo causa; y 3º) cuando la voluntad causando algo en un instante presente y sin que haya ninguna modificación desde ella o por factores externos, puede dejar de causar su acto en un momento futuro. Las dos acepciones posibles para él son la primera y la tercera³. Sobre la segunda, agrega que es imposible porque llevaría a la afirmación de contradictorios simultáneos, según se lo imputa a Escoto. La contingencia de la voluntad solo se manifiesta en el tiempo, por lo que las posibilidades no pertenecen al presente

³ En *Ordinatio* I.38 [F]-[G] Ockham menciona solamente los modos b) y c), adscribiendo a la voluntad solamente el c).

sino al futuro. Ockham solo admite lo que en Escoto hemos descripto como contingencia diacrónica, ya que depende de un poder a opuestos sucesivos a partir del cual se está abierto a diferentes actos y objetos.

Sin embargo, la postura defendida por Ockham conduce a un claro problema, que Escoto busca evitar mediante la contingencia sincrónica, consistente en la necesidad con que la voluntad elicita todo acto. En efecto, al escindir la contingencia del instante presente, cada acto actual de la voluntad se realiza con necesidad y puesto que la contingencia señala al futuro, no logra explicar cómo será libre la voluntad, si en ese momento futuro ella actuará como también lo hace ahora en el presente. Además, si la posibilidad es siempre de lo futuro, una vez llegado ese presente (que en el pasado fue futuro) ella se deberá trasladar a un nuevo momento futuro, por lo que se debe concluir que también Ockham maneja un concepto de posible que es vacío en cuanto que nunca se toca con el presente, con lo actual, quedando así reducido a una posibilidad que nunca se realizará, lo que paradójicamente ataca a la postura de Duns Escoto⁴.

Un punto más que podemos evaluar sobre la recepción de la contingencia sincrónica en Ockham es su crítica a la idea de un poder no manifiesto. Al rechazar esta postura, se ve en la necesidad de proponer otra solución y lo hace poniendo un poder en la voluntad por el cual puede dejar de causar su acto, ya sea en sentido absoluto o relativo, en cuanto deja de actuar o pasa a otro acto distinto del que elige en un momento determinado. Cuando la voluntad elicita un acto de querer posee la capacidad de cesar dicho acto en un momento futuro, y ese poder da cuenta de la contingencia con que causa su acto, pero éste poder no es manifiesto en el momento en que actúa sino solo en un momento posterior, cuando de hecho ha terminado el acto que estaba realizando. Por lo tanto, este poder para cesar el acto resulta que tampoco es manifiesto como lo ya lo había intuido Escoto. Además, si en ese momento posterior actúa necesariamente no podrá actualizarse nunca el poder de cesar el

⁴ Cfr. P. Massie (2011, p. 269): "Ockham's appeal to an intermittent succession considers the will as what can only perform what it does at the instant it does it. That the will causes contingently at 'a' cannot be established by the fact that the will at *another* time wanted (a moment before) or will want (a moment after) something else, since these other volitions, in their own time, are equally exclusive of any *potentia ad utrumlibet*". El subrayado es del autor.



acto, lo que resulta contradictorio con la experiencia. Por último, 'cesar' no es un acto sino más bien indica una privación de actualidad, ya que la voluntad nunca detiene su causalidad sino que cambia entre diferentes voliciones.

Recepción parcial de la contingencia sincrónica de Escoto en Luis de Molina

Aunque el pensamiento de Duns Escoto nunca dejó de encontrarse presente en el mundo académico de los siglos XIV y XV, queremos ahora centrarnos en la repercusión que tuvo en un autor renacentista de la llamada 'segunda escolástica', que lo ha tenido como punto de partida para su propia doctrina de la libertad, hablamos de Luis de Molina (1535-1500), quien es ampliamente conocido por el papel que ha desempeñado su *Concordia* (publicado en 1588) en el debate entorno a la libertad de la voluntad humana ante la gracia, la predestinación y la omnisciencia divina, controversia que culminará con las famosas Congregaciones *De auxiliis* (1598-1607).

La primera parte de *Concordia* finaliza con la disputa 24, en la cual aborda precisamente el tópico de si la voluntad es libre en el mismo instante en que actúa. Comienza resumiendo los argumentos que hemos visto en Ockham y que también atribuye a Gabriel Biel y a los nominalistas en general. En respuesta a esta solución, que considera falsa y peligrosa, por atentar contra la libertad divina creadora y la libertad angélica meritoria, plantea que, si bajo el poder de la voluntad se encuentra la elección de refrenar un acto bueno en un momento posterior, cabría preguntarse si es meritoria esa elección siendo contraria a la ley divina. En esta línea, plantea el caso hipotético de un hombre que muere en el mismo instante en el que quiere algo malo, ¿sería culpable sin haber omitido ni cometido aquello? Resume lo absurdo de esta posición con una idea de Agustín, "que nadie resulta condenado por algo que habría hecho, si hubiera vivido, sino por aquello que hizo, mientras vivió" (Molina, 1953, p. 157).

Su propuesta se basada explícitamente en referencia a *Sentencias* I.39 de Escoto, explicando que la potencia tiene una prioridad de naturaleza respecto de su acto, y tal anterioridad tiene un fundamento real en la capacidad a los opuestos que esa facultad posee, y así se puede concebir un primer instante en el que la voluntad tiene en su poder la posibilidad de querer, rechazar o suprimir su acto. Sin embargo no queda claro que Molina asuma con todas sus consecuencias la posición de Escoto cuando aclara que la voluntad:

Sea cual sea el instante al que llegue, antes de que -por naturaleza y en virtud de su libertad innata- se determine a hacer algo (...), no tendrá la facultad de querer y no querer en el mismo instante uno y el mismo objeto simultáneamente (...) sino que, de manera indiferente, tendrá la facultad de querer o rechazar o suspender todo acto en ese mismo instante. Pero una vez que, por naturaleza, se haya determinado libremente a hacer una de estas tres cosas, en este mismo instante ya no podrá determinarse a hacer otra (Molina, 1953, p. 157).

De este texto podemos extraer como conclusión, que la voluntad está abierta a opuestos en un primer instante de naturaleza, pero en el segundo instante, es decir una vez que elige por una de las tres opciones que tiene (querer, rechazar, suprimir su acto) ya queda determinada y pierde la apertura a lo opuesto. Este planteo tiene una semejanza con el de Ockham, aunque para Molina no se trata de momentos temporales diferentes sino estructurales de la voluntad, ella sería libre 'antes' de la elección pero no una vez determinada en el segundo instante, por lo que caería en una especie de determinismo encubierto, que lleva como consecuencia a la necesidad del presente. En este sentido, los comentaristas contemporáneos (Dekker 1995, Anfray 2014) afirman que si bien Molina toma la estructura de los instantes de naturaleza, no lleva su aplicación sobre la contingencia sincrónica del mismo modo como la plantea Escoto, ya que para éste la potencia al opuesto se mantiene en todo el instante temporal. A nuestro juicio, Molina podría estar intentando encontrar una suerte de posición intermedia entre Escoto y Ockham, por un lado, permitiendo la libertad de la voluntad en el mismo instante en que actúa, por medio de la aplicación de los instantes de naturaleza y, por otro, salvando la crítica que formuló Ockham sobre lo problemático que resulta plantear un poder ocioso que nunca será actualizado. En efecto, luego de explicar que no debe entenderse la potencia a opuestos en sentido compuesto sino en sentido dividido, agrega que:

Simultáneamente al acto de volición, la voluntad no carece de potencia para lo contradictorio, pero con anterioridad a que, por naturaleza, se determine libremente a realizarlo en ese mismo instante (...); [de aquí se sigue que] por



naturaleza, antes de que la voluntad se determine a querer, permanece indiferente y libre para querer o no querer con disyunción un objeto o refrenar totalmente este acto (Molina, 1953, p. 158).

Este pasaje es una respuesta de Molina al argumento por el que Ockham sostiene que la voluntad es libre en el instante anterior al que actúa. Sabemos que el *Venerabilis inceptor* no aceptó la estructura de instantes de naturaleza de Escoto, pero Molina sí la adopta y esto le permite dar respuesta a la objeción mencionada, esto es, la voluntad posee una apertura a opuestos en el primer instante de naturaleza y en el segundo se determina por uno de ellos. Sin embargo, es aquí donde encontramos una diferencia fundamental respecto de como concibió este planteo Duns Escoto, para quien en la voluntad persiste una potencia al opuesto una vez que ella quedó determinada. Según nuestra lectura, esta respuesta de Molina deja ver que no pone en la voluntad dicha potencia sino que posee una apertura a los opuestos solo en el primer instante de naturaleza, ya que luego de afirmar que ese poder y su acto se encuentran en el mismo momento temporal, *simul tempore*, aclara a continuación, usando un coordinante adversativo, que en la facultad se encuentra esa potencia a opuestos solo con anterioridad de naturaleza, *sed prius natura*, por lo que parece desaparecer una vez determinada en el segundo instante. Molina acepta la idea de contingencia sincrónica formulada por Escoto pero de manera mitigada, porque no llega a apropiarse de la característica más significativa que da lugar a una nueva mirada sobre la contingencia del presente.

Ahora bien, es notable que Molina cierre la disputa queriendo explicar cómo debe entenderse la sentencia aristotélica 'todo lo que es, cuando es, es necesario que sea', argumentando que:

En términos absolutos, si todo lo que emana de una causa libre lo consideramos en el instante en que existe -en la medida en que, antes de que exista en orden de naturaleza, esta causa es libre e indiferente para que de ella emane o no-, entonces puede indiferentemente existir o no en el instante en que emana de esta causa y comienza a existir en la naturaleza (Molina, 1953, p. 158).

La idea es que si consideramos algo como existente más allá de su causa, entonces aquello existe necesariamente. Pero cuando se considera una causa

libre y su acto en cuanto aún depende de ella, entonces debe considerarse como un efecto no necesario aún. Sin embargo, es interesante hacer notar la aclaración que hace, *si ... considerentur prout prius naturae ordine*, puesto que en el primer instante sí hay verdadera libertad pero desaparece una vez determinada la elección en el segundo instante, lo que nos lleva a pensar que la acción parecería no depender más de la voluntad o haber emanado de ella en ese segundo instante, pero si esto fuera así ya no serían instantes de naturaleza sino temporales, ya que no resulta convincente que en el mismo instante temporal la voluntad tenga un acto dependiente de ella y no lo tenga.

Hemos dicho, también, que el desarrollo de la contingencia sincrónica por parte de Escoto se realiza en el contexto de búsqueda de la raíz, *prima ratio*, de toda contingencia en el mundo creado, la cual culmina por atribuir a la voluntad divina. Y sobre esta cuestión Molina encuentra algunas dificultades. En *Concordia* IV.47 distingue dos sentidos para 'contingencia', el primero designa el modo en que dos naturalezas pueden estar relacionadas, como el hecho de que 'Sócrates esté sentado', ya que en su naturaleza no hay necesidad de tal cosa. Este tipo de contingencia, sin embargo, no excluye la necesidad debido a que si solo existieran causas que actúen según el modo de necesidad sus causalidades se desarrollarían infaliblemente a pesar de que sus naturalezas permitirán otro curso de acción. El segundo sentido se corresponde con las conexiones futuras, que excluyen tanto la necesidad intrínseca de la naturaleza de las cosas como la extrínseca que adviene por la disposición causal entre ellas. A partir de esta última manera de entender la contingencia, Molina comenta que algunas cosas dependen en su producción y conservación solo de Dios mientras que otras para su conservación no dependen solo de él, por otro lado, algunas de esas cosas se corresponden con un orden natural porque se encuentran dentro de los límites propios del mundo creado o pueden pertenecer al orden sobrenatural en cuanto son medios dirigidos para la beatitud. Ahora bien, como de hecho Dios no ha tenido necesidad de crear nada, es consecuente afirmar que todo lo que depende de su conservación encuentra en la voluntad divina la raíz de la contingencia, ya sea para los casos que dependen exclusivamente de ella o aquellos que dependen solo de ella sino también de otra causa. Para Molina es acertado sostener que la voluntad divina es 'libre' pero no que sea una 'causa contingente', ya que también puede



querer con necesidad, y con este modo de expresarse nos permite sospechar de un rechazo a la posición de Escoto, a quien también le critica el argumento por el que a partir de la contingencia existente en el mundo creado concluye que eso solo es posible si la causa primera actúa contingentemente; volveremos sobre esto en breve. Sin embargo, Molina agrega que los efectos de la causa primera:

Aunque estos efectos hayan sido producidos libremente por Dios -por ello, no son efectos contingentes en el sentido de que se hayan producido por casualidad y de manera fortuita en virtud del concurso de dos causas diversas, más allá de la intención de éstas, sino que son libres-, no obstante, en la medida en que su causa los pudo producir o no y en la medida en que esta causa puede conservarlos o no en el futuro, con toda la razón puede decirse que estos efectos se produjeron y se producirán de manera contingente (Molina, 1953, p. 294).

Por otro lado, para Escoto los efectos de la voluntad divina no son contingentes por un concurso no intencionado con las causas segundas sino que es ella misma una causa contingente que realiza su acto manteniendo abierta la posibilidad de su contrario. A nuestro modo de ver, la diferencia que plantea Molina debe entenderse como el resultado de no haber asumido la doctrina de la contingencia sincrónica con todas las consecuencias que el proyecto de Escoto despliega.

Referencias

- Anfray, J-P. (2014). Molina and John Duns Scotus. En: M. Kaufmann et al. (Eds.), *A companion to Luis de Molina* (325-364). Leiden: Brill.
- Dekker, E. (1995). The reception of Scotus' theory of contingency in Molina and Suárez. En: L. Sileo (Ed.), *In Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti* (445-454). Rome: Edizioni Antonianum.
- Dumont, S. (1995). The origin of Scotus's theory of synchronic contingency. *The modern schoolman*, LXXII, 160-166.
- Duns Scotus, I. (1966). *Lectura in Sententiarum I*, dist. 8-45. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Duns Scotus, I. (2008). *Reportatio Parisiensis Examinata I-A*. New York: Franciscan Institute Publications.
- Normore, C. G. (2003). Duns Scotus's modal theory. En: T. Williams (Ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus (129-160)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massie, P. (2011). *Contingency, time and possibility. An essay on Aristotle and Duns Scotus*. Lanham: Lexington Books.
- Molina, L. de (1953). *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Oña-Madrid: Colegio Máximo/Sapientia.
- Ockham, G. de (1978). *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et futuris contingentibus*. New York: Franciscan Institute Publications.
- Ockham, G. de (2000). *Ordinatio I, dist. 19-48*. New York: Franciscan Institute Publications.



La hermenéutica del Concilio Vaticano II
Un debate teológico abierto
Pbro. Lic. Guillermo Ignacio Oría
Dios y el hombre, vol. 3, n. 1, e033, 2019
ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e033>
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

LA HERMENEÚTICA DEL CONCILIO VATICANO II: Un debate teológico abierto

The Hermeneutics of Vatican Council II

Pbro. Lic. Guillermo Ignacio Oría

pguillermooria@gmail.com

Universidad Católica de La Plata – La Plata – Argentina

Resumen

Este trabajo intenta rastrear las principales líneas hermenéuticas surgidas inmediatamente la clausura del Concilio Vaticano II para poder entender la difícil y disímil recepción del mismo en diversas zonas de la Iglesia. El repaso de distintos autores nos permitirá conocer los presupuestos teológicos en que se fundan las distintas corrientes hermenéuticas.

Palabras claves: hermenéutica -Vaticano II - recepción

Abstract

This work tries to trace the main hermeneutical lines that emerged immediately after the closing of the Second Vatican Council in order to understand the difficult and dissimilar reception of it in different areas of the Church. The review of different authors will allow us to know the theological presuppositions on which the different hermeneutical currents are based.

Key words: Hermeneutics- Vatican II - Reception

Recibido: 03/05/2019

Aceptado: 24/05/2018

Publicado: 16/06/2019



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Introducción

Nuestro trabajo se centrará en analizar sucintamente el debate hermenéutico surgido inmediatamente concluido el Concilio Vaticano II y en los años subsiguientes hasta la actualidad. Para ello nos centraremos primero en analizar el concepto técnico-filosófico de "hermenéutica" y desde allí discurrir sobre cómo ha sido aplicado teológicamente sobre los textos y con-textos conciliares. Hablar de hermenéutica del Concilio Vaticano II es referirse obviamente a su recepción en la Iglesia o para ser más preciso en "las iglesias particulares" y en los ámbitos académicos y populares. "Recibir el Vaticano II" es uno de los problemas más complejos que ha debido afrontar y seguirá afrontando la Iglesia Católica. Han pasado más de 50 años de aquel acontecimiento, podemos hablar ya de una historia del pos-concilio y de una historia de los debates sobre la interpretación y recepción del mismo. Historia no siempre serena, sino más bien tensa y por momentos oscura que ha llevado a posturas un tanto extremas como las que se refieren a la existencia de una Iglesia "pre-conciliar" y otra "pos-conciliar". Hay dos momentos claves en esta historia que son como hitos, el sínodo extraordinario de obispos del año 1985 y el discurso navideño a la curia romana del papa Benedicto XVI del 22 de diciembre de 2005 en el que aborda de lleno la cuestión hermenéutica del Vaticano II.

Significado del término *hermenéutica*

Es evidente que a esta altura del debate filosófico no es sencillo dar con una definición unívoca del término hermenéutica, más bien habría que renunciar a esa pretensión y dar paso a un complejo mundo de acepciones que van desde Platón y Aristóteles hasta Derrida y Vattimo. Sin embargo, siguiendo a Jean Grondin (Grondin, 2008) podemos distinguir tres grandes acepciones posibles de la hermenéutica que se han dado a lo largo de la historia, pero que continúan siendo absolutamente maneras de entender, del todo actuales y admisibles, la tarea hermenéutica.

1) En el sentido clásico del término, la hermenéutica designaba en otro tiempo *el arte de interpretar los textos*. Este arte se ha desarrollado sobre todo en el seno de las disciplinas que tienen que ver con la interpretación de los textos sagrados o canónicos: la teología (*hermeneutica sacra*), el derecho



(*hermeneutica juris*) y la filología (*hermeneutica profana*). La hermenéutica gozaba entonces de una función auxiliar en cuanto colaboraba en una práctica de la interpretación, que sobre todo necesitaba recurrir a la hermenéutica cuando se enfrentaba a pasajes ambiguos. Tenía sobre todo una finalidad esencialmente normativa: proponía reglas, preceptos o cánones que permitían interpretar correctamente los textos. La mayoría de estas reglas se tomaban de la retórica, una de las ciencias fundamentales de *Trivium* (junto con la gramática y la dialéctica) y en cuyo seno podían encontrarse a menudo reflexiones hermenéuticas sobre el arte de interpretar. Por ejemplo, San Agustín recopiló reglas para la interpretación de los textos en su tratado *Sobre la doctrina cristiana*, que han marcado toda la historia de la hermenéutica.

2) Una segunda concepción de hermenéutica es la que surge en el siglo XIX con el aporte de Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien conocía muy bien la tradición más clásica de la hermenéutica, que él presupone siempre, y la enriquece con una nueva función: como la hermenéutica estudia las reglas y los métodos de las ciencias de la comprensión, puede servir también de fundamento metodológico para todas las ciencias del espíritu (historia, filosofía, teología, ciencias sociales). La hermenéutica se convierte en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu. Si las ciencias del espíritu quieren llegar a ser ciencias respetables (como las ciencias duras) deben apoyarse en una metodología que la hermenéutica debe poner al día.

3) La tercera gran concepción ha nacido en gran parte como reacción a esta manera de entender la hermenéutica desde la metodología. Adopta la forma de una *filosofía universal de la interpretación*. Su idea fundamental (prefigurada en el último Dilthey) es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que encontramos en el corazón de la vida misma. La interpretación se muestra entonces cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo. El padre de esta concepción es sin duda Martin Heidegger. Para él, la hermenéutica en principio nada tiene que ver con los textos, sino con la existencia misma, henchida ella misma de interpretaciones, pero que aquélla puede iluminar. La hermenéutica se encuentra entonces al servicio de una filosofía de la existencia, llamada a

despertarse a sí misma. Se pasa así de una "hermenéutica de los textos" a una "hermenéutica de la existencia". Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur se sitúan en la línea de Heidegger, pero no han seguido tanto la filosofía de la existencia. Han preferido reanudar el diálogo con las ciencias del espíritu. De este modo han restablecido la tradición de Dilthey pero sin suscribir la idea según la cual la hermenéutica estaba en principio investida de una función metodológica. Su propósito es preferentemente desarrollar una mejor hermenéutica de las ciencias del espíritu, deslastrada del paradigma exclusivamente metodológico y que hace más justicia a la dimensión lingüística e histórica de la comprensión humana. Al adoptar la forma de una filosofía universal de la comprensión, esta hermenéutica acaba abandonando el terreno de una reflexión sobre las ciencias del espíritu y elevándose a una pretensión universal.

El Concilio Vaticano II: 20 años después. El sínodo extraordinario de 1985

El sínodo extraordinario de los Obispos, celebrado en Roma entre el 24 de noviembre y el 8 de diciembre de 1985, quiso ser un examen de conciencia de los 20 años de vida de la Iglesia después de finalizado el Concilio Vaticano II. El entonces papa Juan Pablo II convocó a los obispos a hacer un balance sereno y esperanzador de aquel acontecimiento que había cambiado el rumbo de la Iglesia contemporánea. El cardenal Dannels de Bruselas realizó un informe introductorio con el título *La Iglesia a la luz de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo*, en clara alusión a las cuatro constituciones del Vaticano II. Este mismo título, que se convirtió en la tesis central de los trabajos sinodales, preside el texto de la Relación final. "El balance ofrecido bajo estas premisas se situaba en una perspectiva claramente optimista que lo distanciaba del balance presentado por el cardenal Ratzinger. Exculpaba al Concilio de los problemas y sufrimientos del posconcilio, desautorizando y desactivando la lógica del axioma "después del concilio; por tanto, a causa del concilio" (Madrigal, 2002, p. 227). Con estas palabras Santiago Madrigal nos resume la tensión de aquel momento. Para algunos el Concilio era la causa de la crisis de la Iglesia posconciliar, para otros era el pasaporte al futuro. Esta tensión se vio reflejada en el debate acerca de la Iglesia como *communio*. Algunos sectores consideraban que desplazaba la categoría Pueblo de Dios de *Lumen Gentium*, al mismo tiempo surgía voces nuevas desde el tercer mundo que



abogaban por una Iglesia que hiciera explícita la opción preferencial por los pobres. Sin embargo hay que reconocer que tras la celebración del Sínodo se desvanecieron, como sin fundamento muchas de las sospechas y temores que lo habían precedido. La lectura atenta de la Relación final, densa y matizada, con sus ricas sugerencias prácticas, refleja el mismo desarrollo interno de la asamblea: los juicios de los obispos se movían entre las lamentaciones ante un período con elementos negativos y los elogios al empeño renovador de la Iglesia. No se ignoraban las sombras y las dificultades que "en parte han procedido de la comprensión y la aplicación defectuosa del Concilio"; pero se reconoce al mismo tiempo que del Concilio "se han derivado muchísimos frutos espirituales para la Iglesia Universal y para las Iglesias particulares, así como también para los hombres de nuestra época" (Madrigal, 2002, p. 232).

Walter Kasper: principios para la hermenéutica de las afirmaciones doctrinales del Concilio Vaticano II

Dos años después del sínodo de los obispos de 1985 sale un libro de Walter Kasper en Alemania con el título *Theologie und Kirche* que recoge varios artículos sobre la situación de la teología actual. En el capítulo cuarto aparece un breve, pero profundo artículo sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II. Kasper (siguiendo a H. J. Pottmeyer) parte del hecho de que hasta ese momento se sucedieron tres fases en la evolución posconciliar. La primera fase sería la de "las expectativas excesivas", caracterizada por un espíritu liberador respecto de un tiempo pasado que llegaba a su fin. A la primera fase le siguió la del "desencanto", para muchos no fueron satisfechas todas las expectativas sobre todo en lo concerniente al tema de la visión de la Iglesia como *communio* y a la colegialidad. La tercera fase sería la de una nueva recepción en la que Kasper advierte tres tendencias: "Junto al deseo de ir más allá de las conclusiones conciliares está el deseo de frenar en seco el movimiento puesto en marcha por el Vaticano II, pues hay quienes ven en peligro la identidad romano-católica". Finalmente, hay una tercera tendencia, que exhorta a la aplicación estricta del concilio y esgrime el lema: "Sólo el concilio, pero todo el concilio" (Kasper, 1989, p. 403).

Los principios hermenéuticos propuestos por Kasper son:

1. El Principio de totalidad e integridad

Según este principio hay que "entender" y "practicar" integralmente los textos del concilio Vaticano II. No está bien destacar aisladamente determinadas afirmaciones o aspectos. Es precisamente la tensión que genera el "todo" la especial aportación del Concilio.

2. El criterio de fidelidad a la letra y al espíritu

Sólo podrá interpretarse válidamente una afirmación concreta del Concilio si se tiene en cuenta el espíritu del conjunto y a la vez, el espíritu del todo sólo se desprende de una interpretación concienzuda de cada texto concreto. Hay que conocer la "historia textual" y captar la intención del Concilio.

3. El principio de tradición o de continuidad

No es lícito hablar de iglesia pre-conciliar e Iglesia pos-conciliar. El Vaticano II se encuentra en la tradición de todos los concilios precedentes. Hay que interpretar el Concilio dentro de la gran Tradición de la Iglesia.

4. El criterio de continuidad y actualización

La continuidad de lo católico se interpreta y actualiza con vistas a la situación concreta del momento, leyendo "los signos de los tiempos".

Sin duda, hay aspectos del Concilio que son una verdadera novedad. Así, por ejemplo, la existencia de la Constitución pastoral. Kasper remarca la necesidad de aplicar también una "hermenéutica existencial" tal como la proponía Rahner, que no excluya lo esencial, sino que lo realice de modo existencial, es decir, irrepetible, involucrando a cada persona concreta. Aparece aquí la idea de la libertad de conciencia y el propio discernimiento que *Gaudium et Spes* propone.

Peter Hünermann: la pragmática del Vaticano II

Partiendo de la moderna filosofía del lenguaje, Hünermann intenta un acercamiento hermenéutico del Concilio a partir de la pragmática del lenguaje. Siguiendo a Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* la afirmación según la cual las palabras asumen su correspondiente significado a partir de y en un juego de lenguaje específico parece ayudar a esclarecer el problema hermenéutico del Vaticano II. Hay que conocer la pragmática de cada "juego" para entender el sentido de los mismos. Para eso hay que involucrarse en el juego como lectores conociendo las reglas y relacionándonos con ellas. A partir de este análisis, Hünermann descubre que en el tiempo del Concilio existieron



diversas "pragmáticas", a veces enfrentadas. Por un lado estaba la pragmática de los "custodios de la fe" representada por el Santo Oficio. Ellos tenían su propio lenguaje y sus propias reglas. Por su parte está la "pragmática" de Juan XXIII, de apertura y renovación que podemos llamar "profética". Por último surgió una nueva "pragmática" a la que se sumaron la mayoría de los padres conciliares que siguió los impulsos del papa Juan XXIII y que estuvo encabezada por el cardenal belga Suenens. Esta pragmática puede llamarse "global" porque no se circunscribe a cuestiones teológicas particulares. También, señala Hünemann hay una pragmática de la "minoría" más en la línea del Santo Oficio. El resultado de la "pragmática global" se ve claramente reflejado en los textos conciliares. Desde las formas literarias, claramente no escolásticas hasta el tono de las afirmaciones (más positivos y no condenatorios). La historia ocupa un lugar fundamental, hay que hablar de teología dentro de una historia humana y de salvación.

Considerando el desenvolvimiento pragmático del evento, la forma de los documentos conciliares y su modo de argumentar, queda claro que el procedimiento seguido por el Concilio presenta los trazos estructurales de la dialéctica tópica. Discutiendo con la sofística, retomando y transformando el abordaje típico de la dialéctica platónica, Aristóteles ha desarrollado las características fundamentales de una dialéctica tópica. Esta permite tratar racionalmente realidades contingentes e históricas que evaden la episteme, sus principios, deducciones y conclusiones. Esta dialéctica abre, por otra parte, un camino que permite resolver cuestiones controvertidas de modo objetivo y en vista a un consenso razonable (Hünemann en Schikendantz, 2005, p. 148).

Hünemann une la vieja filosofía aristotélica con las nuevas teorías de la filosofía del lenguaje como las de Habermas y Apel. La verdad surge, se devela, en un proceso de debate y diálogo que busca consensos objetivos. El concilio sabemos no definió dogmas, presentó una "idea global" no cerrada que es el comienzo de un nuevo modo de hacer teología. Según nuestro autor la grandeza de los padres conciliares radica también en el hecho de que éstos no recurrieron sólo a trabajar sobre los llamados *topoi* o *loci* de la teología clásica, sino que se animaron por primera vez a atender a los *loci alieni* (antropología, sociología, psicología, ciencias jurídicas y económicas, la cultura).

Benedicto XVI. Hermenéutica de la ruptura y la discontinuidad frente a la hermenéutica de la reforma en la continuidad.

En su primer discurso navideño a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, el papa Benedicto XVI aludió a la conmemoración de los 40 años de la clausura del concilio Vaticano II. Señaló que en muchas partes de la Iglesia la recepción del Concilio se había hecho de modo difícil. El problema radicaría en la interpretación del Vaticano II, al punto de haberse entablado una lucha entre hermenéuticas contrarias:

Por una parte existe una interpretación que podría llamar “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino. (Benedicto XVI, 2005)

El Papa indica que la hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar. Explica que esta posición contrapone los textos y el espíritu del Concilio. Los textos como tales no serían todavía la auténtica expresión del espíritu, sino el resultado de “componendas” (concesiones que se hicieron para lograr la unanimidad, a cambio de reconfirmar cosas antiguas inútiles). En estas componendas no se reflejaría el espíritu del Concilio, sino solo en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos. Benedicto XVI aclara que el problema radica en que así queda un amplio margen para la respuesta acerca de cómo se define entonces “el verdadero espíritu”, dejando espacio a posturas arbitrarias.

La hermenéutica de la reforma encuentra su sentido en los discursos conciliares de Juan XXIII en la apertura (11.10.1962) y de Pablo VI en la clausura (07.12.1965). El Papa explica que esta hermenéutica se expresa de modo inequívoco cuando Juan XXIII dice que el Concilio quiere transmitir la doctrina, sabiendo que la tarea no consiste solo en guardar este tesoro –preocupados solo por la antigüedad–, sino también en dedicarse a estudiar lo que exige nuestra época (considerando que una cosa son las verdades de la fe cristiana y



otra distinta el modo de enunciarlas, pero conservando el mismo sentido y significado). Benedicto XVI destaca que el programa propuesto es sumamente exigente, como exigente es la síntesis de fidelidad y dinámica.

El Papa señala que Pablo VI aludió entonces a una motivación específica por la que la hermenéutica de la discontinuidad podría parecer convincente. Se refiere a que el Concilio debía dedicarse especialmente al asunto de la antropología, debía interrogarse acerca de la relación entre la Iglesia y el mundo actual, debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna. Benedicto XVI explica que el Vaticano II debía definir de modo nuevo las relaciones entre la fe y las ciencias, entre la Iglesia y el Estado moderno y entre la fe y las religiones; al hacer esto, el Concilio distinguió entre los principios permanentes y las aplicaciones concretas, al punto que es adecuado hablar de un conjunto de continuidad y discontinuidad a diferentes niveles.

El discurso del Papa descubre diversos aspectos de la problemática hermenéutica del Vaticano II. Me parece necesario presentar algunas cuestiones que permitan ubicarse en la conversación eclesial sobre la interpretación del Concilio.

La recepción con sentido eclesial

En principio, la interpretación del Concilio se ubica en el marco de su recepción. En un clásico artículo Yves Congar escribía que la *recepción* es "el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida" (Congar, 1972, p. 58). El autor precisa que la recepción no concede legitimidad a una decisión conciliar, sino que reconoce que lo decidido responde al bien de la Iglesia. Se podría decir que la recepción aporta la "credibilidad" a una decisión legítima.

La recepción es una manifestación del sentido de la fe (*sensus fidei*) de los fieles. El Concilio enseña que la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo no puede equivocarse en la fe. Es una propiedad que se expresa en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde los obispos hasta el último de los laicos muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral.

La recepción de un concilio debe ser vista como un proceso con sentido eclesial (*sentire cum Ecclesia*), un camino de aceptación, de consentimiento, de asimilación por infiltración de una determinación doctrinal recibida de la autoridad legítima de la Iglesia (“este proceso se distingue de la obediencia formal porque es activo y porque comporta incluso un juicio sobre la cosa recibida”) (Sesboüé, 2004). Al respecto, el Sínodo de los Obispos (1985) sostuvo que una recepción profunda del Vaticano II exige –entre otras tareas– conocer, asimilar y afirmar el Concilio, unirlo a la propia vida. Existe una diversidad de opiniones sobre el proceso de recepción del Concilio. Se pueden clasificar las actitudes ante el Concilio como de rechazo o de aceptación (esta última en línea de superación o con actitud de reforma o con nostalgia de restauración). En cualquier caso, este proceso de recepción es –al mismo tiempo– una interpretación de textos y un movimiento de renovación. Será oportuno retomar parte de las conclusiones de Sesboüé sobre la recepción, con vistas a iluminar el caso del Vaticano II. En efecto, el autor afirma que la recepción es un acontecimiento que se inscribe dentro de una duración más o menos larga, aunque tenga un final. Llega un momento en que un concilio se convierte en objeto de posesión “apacible” para todos aquellos que lo han recibido. De manera que tal concilio ya no es objeto de recepción, pero será siempre objeto de una hermenéutica (Sesboüé, 2004). Cabe preguntarse entonces, ¿el concilio Vaticano II continúa en estado de recepción?

Con la lucidez que le distingue, el Papa Benedicto XVI no ha contrapuesto a la hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura, una hermenéutica de la mera continuidad, sino más bien una hermenéutica de la reforma: de la renovación dentro de la continuidad de la Iglesia. El ejercicio de releer los textos conciliares deja la sensación de que todavía falta mucho que hacer por la reforma de la Iglesia que estimuló el Concilio. Me refiero a la reforma tanto en las actitudes de las personas como en el funcionamiento de las instituciones en la Iglesia católica: conversión pastoral con cambios estructurales. Es la línea que ha elegido el papa Francisco como programática de su pontificado.



Giuseppe Alberigo: El concilio como "acontecimiento"

La problemática de la recepción se ha intensificado desde mediados de la primera década del siglo XXI, alimentando de nuevo la dialéctica continuidad-discontinuidad en medio del litigio entre las hermenéuticas de la ruptura y la reforma. Ello tiene que ver, en primer término, con la conclusión de la primera historia del Concilio Vaticano II, un proyecto internacional iniciado en 1989 al amparo del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo (†2007) y llevado a cabo por un equipo de investigadores. Hoy en día existe una traducción a las principales lenguas modernas de los cinco volúmenes de esta obra ingente que recoge el actual estado de nuestros conocimientos sobre el Vaticano II.

La perspectiva de fondo, como afirma G. Alberigo en las páginas iniciales del primer volumen, se sustancia en la palabra clave "acontecimiento". Al respecto señala: "Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones normativas abstractas, sino más bien como expresión y prolongación del acontecimiento mismo". El investigador italiano volvió varias veces sobre su opción historiográfica. En el último volumen de la Historia confiesa:

El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y sus documentos. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio. (Alberigo, 2008, p. 569).

Diríase, en suma, que la importancia concedida al acontecimiento no equivale al desinterés por la letra de los documentos, aunque sí parece relegar a un segundo plano la historia doctrinal. Los historiadores insisten en el acontecimiento del Concilio; a algunos les preocupa que la interpretación del Vaticano II como acontecimiento signifique una ruptura radical con el pasado católico reciente. Por el contrario, esta interpretación resulta del agrado de quienes agitan la bandera del “espíritu” del Concilio frente a la “letra” de los documentos. Así, un verdadero contrapunto o, mejor dicho, un complemento, a esa obra nacida de la memoria de los historiadores viene dado en un reciente comentario teológico a los 16 documentos conciliares, bajo la dirección de P. Hünermann y B. J. Hilberath, también concluido en 2005 y centrado en la historia doctrinal. El mismo Hünermann, al reflexionar sobre la orientación del proyecto, destacaba el interés hacia el “texto” del Concilio y su carácter de “comentario teológico”. Entonces, al compararlo con la obra histórica dirigida por G. Alberigo, se hacía esta pregunta: ¿estamos de nuevo ante el contrapunto o el contraste entre el Concilio como acontecimiento y el Concilio como texto? El profesor de Tübinga ha venido haciendo una propuesta de lectura de los documentos conciliares a la luz de “la pragmática del texto” (como hemos mencionado más arriba): la enseñanza del Vaticano II es la respuesta a las expectativas y las cuestiones de su época. Hasta ahora, los documentos de los concilios precedentes podían interpretarse como respuesta a determinadas posturas heréticas o desviaciones doctrinales. Esta propuesta hermenéutica está inspirada en la pragmática del lenguaje, es decir, la relación entre el lenguaje y su uso en un contexto dado; por ello sus decisiones se entienden a la luz de la situación en la que se ha celebrado el Vaticano II. A la vista de estos dos grandes intentos de investigación y reconstrucción histórica y teológica del Vaticano II, C. Theobald evaluó en estos términos la situación de la investigación: La historización del Concilio Vaticano II, tanto por los cinco volúmenes de la historia publicada bajo la dirección de G. Alberigo, como en el nuevo comentario de los textos conciliares dirigido por P. Hünermann y B. J. Hilberath, introduce un “giro hermenéutico” en el proceso de recepción del último Concilio. Theobald ha criticado a Hünermann, a quien atribuye una radicalización del interés por la historia doctrinal inscrita en su propuesta teológica de interpretar el *corpus* doctrinal del Concilio asimilado a una especie



de "ley fundamental de la Iglesia", una suerte de "texto constitucional". Theobald invita a considerar que no todos los documentos pertenecen al mismo género literario ni se pueden poner los documentos conciliares al nivel de la Escritura, el único texto constitucional.

Raniero Cantalamessa: prestar atención al Espíritu Santo que habla

El 11 de octubre de 2012 en las instalaciones de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) el predicador de la Casa Pontificia, el teólogo franciscano padre Raniero Cantalamessa profería una conferencia con motivo del cincuentenario del inicio del Concilio Vaticano II. Allí trazó algunas líneas de lo que hemos venido mencionado en este trabajo acerca de la hermenéutica (o las hermenéuticas) del Vaticano II. Pero en su disertación muy rica, por cierto, en citas y datos históricos hace un aporte interesantísimo y novedoso acerca de lo que considera algo a profundizar: un análisis pneumatológico del acontecimiento conciliar. En el segundo punto de su conferencia desliza una observación crítica al concepto elaborado por el cardenal Newman sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana diciendo que se nota una casi total ausencia del Espíritu Santo en el desarrollo de sus argumentos. "En la dinámica del desarrollo de la Doctrina Cristiana, el Cardenal Newman no tiene bastante en cuenta el papel preponderante que Jesús había reservado al Paráclito para conducir a los Apóstoles y a la Iglesia a la verdad plena".

¿Qué es lo que permite hablar de novedad en la continuidad, de permanencia en el cambio? Hay una contradicción aquí: permanencia y cambio, novedad y continuidad. Lo que resuelve esta paradoja es precisamente la acción del Espíritu Santo. Lo había entendido perfectamente San Ireneo en el siglo II, cuando afirma que la revelación es como un depósito precioso contenido en una vasija valiosa que gracias al Espíritu de Dios rejuvenezca siempre y haga rejuvenecer, también, a la vasija que lo contiene. El Espíritu Santo no dice palabras nuevas, no crea nuevos sacramentos, nuevas instituciones, pero renueva y vivifica constantemente las palabras, los sacramentos y las instituciones creadas por Jesús. No hace cosas nuevas el Espíritu Santo, pero hace nuevas las cosas. La insuficiente atención al papel del Espíritu Santo explica muchas de las dificultades que se han creado en la recepción del Vaticano II. La tradición en nombre de la cual algunos han rechazado el concilio era una

tradición donde el Espíritu Santo no jugaba ningún papel, era un conjunto de creencias y prácticas fijadas una vez para siempre, no la onda de la predicación apostólica que avanza y se propaga en los siglos y que como toda onda sólo se puede captar en movimiento. Congelar la tradición y hacerla partir o terminar en un cierto punto, e incluso el Concilio de Trento, significa hacer de ella una tradición muerta y no como la define Ireneo una tradición viva. Charles Peguy, este gran poeta francés, expresa poéticamente esta gran verdad teológica; en el texto, es la Iglesia Católica en el poema personificada por Madame Gervaise que habla a una de sus hijas que en el drama es Juana de Arco, dice:

Jesús no nos ha dado palabras muertas que nosotros debamos encerrar en pequeñas cajas o en grandes y que debamos conservar en aceite rancio como las momias de Egipto; Jesucristo, niña, no nos ha dado conservas de palabras que haya que conservar, sino que nos ha dado palabras vivas para alimentar. De nosotros depende, enfermos y carnales, hacer vivir, alimentar y mantener vivas en el tiempo esas palabras pronunciadas vivas en el tiempo. Enseguida hay que decir, sin embargo, que también en el lado del extremismo opuesto al tradicionalismo, las cosas no iban de modo distinto, aquí se hablaba gustosamente del espíritu del concilio, pero no se trataba, lamentablemente, del Espíritu Santo. Por espíritu del concilio se entendía ese mayor impulso, valentía innovadora que no habría podido entrar en los textos del concilio por la resistencia de algunos y de los compromisos necesarios entre las partes. (Cantalamesa, 2012)

Cantalamesa propone entonces una lectura pneumatológica del Concilio, siguiendo a San Agustín y luego a Santo Tomás de Aquino habla de la letra y el espíritu, la gracia, la ley y la libertad que no se oponen, más bien se reclaman en una unidad siempre superadora, gracias a la acción del Espíritu Santo.

Entonces nos preguntamos cuál es el significado del Concilio, entendido como el conjunto de los documentos producidos por el concilio: *Dei verbum, Lumen gentium, Gaudium et Spes...* ¿dejaremos de lado la letra del concilio para esperar todo del Espíritu? La respuesta a esta pregunta está contenida en la frase con la que Agustín resume la relación entre la ley y la gracia, dice: "la ley fue dada para que se buscara la gracia, y la gracia fue dada para que se observará la ley". Por tanto, el Espíritu no dispensa de valorar también la letra, es decir, los decretos



del Vaticano II, al contrario es precisamente él quien empuja a estudiarlos y a ponerlos en práctica. Y de hecho, fuera del ámbito escolar y académico, donde ellos son materia de debate y de estudios y de tesis de doctorado, es precisamente en las realidades eclesiales recordadas donde son tenidas en mayor consideración los documentos del Vaticano II. Lo he experimentado yo mismo: yo me libré de los prejuicios contra los judíos y contra los protestantes, acumulados durante los años de formación. Por haber hecho, por mi pequeñez y por los méritos de mi hermanos, la experiencia del nuevo Pentecostés. Fue una conversión; primero a los judíos, regresando de Israel una vez en el avión me di cuenta que Jesús era judío y que no amar a los judíos implicaba no amar a Jesús, que ama la gente de su pueblo. Y después me convertí también a la unidad de los cristianos. Mi presencia aquí es un signo, porque estoy aquí invitado conjuntamente por una organización que es al mismo tiempo católica y evangélica. Y de hecho, llego de un lugar de retiro donde tuvimos un retiro con ochenta sacerdotes y diez pastores evangélicos. Y había tanta unidad que al final no sabía quiénes eran los sacerdotes católicos y quiénes los protestantes, ¡era una unidad maravillosa! (Cantalamesa, 2012)

Conclusión

A lo largo de la exposición de los temas que nos han ocupado en este breve trabajo de investigación podemos llegar a algunas conclusiones. La primera tiene que ver con la complejidad del *factum* llamado Concilio Vaticano II. La complejidad le viene de varios ángulos, ha sido como mencionó alguna vez Karl Rahner un "concilio universal", representado por todas las voces del mundo como nunca antes había ocurrido en la vida de la Iglesia. La segunda conclusión tiene que ver con la problemática que ha surgido a partir de aquel adjetivo adosado al Concilio: "Pastoral". Cientos de interpretaciones surgieron de ese término tan antiguo y a la vez tan novedoso. El problema de la recepción y la interpretación a más de 50 años de finalizado el Concilio permanece vigente, sin duda, aunque ya ha corrido bastante agua bajo el puente. El desafío de hoy es seguir el "impulso" del *aggiornamento* propuesto por el papa Juan XXIII y por la mayoría de los padres conciliares. La agenda y los problemas que la Iglesia debe afrontar hoy no son los mismos que ayer. Hoy vivimos en un contexto que algunos llaman "pos-religioso" y "pos-secular". El papa Francisco en su exhortación programática *Evangelii Gaudium* ha mencionado que seguimos en el camino marcado por el Concilio Vaticano II, camino irreversible

en la Iglesia. Por eso el papa va "hacia adelante" con la reforma (en la continuidad) que Benedicto XVI sugirió al comienzo de su pontificado. En estos momentos de la historia la Iglesia se contempla des-centrada, yendo hacia las "periferias" geográficas y existenciales del mundo. "Ahora la perspectiva evangelizadora invita a ir más allá de la concentración en cuestiones identitarias intraeclesiales; el lugar de la Iglesia al lado de los pobres y de los marginados relativiza el protagonismo de los conflictos entre tendencias tradicionalistas y modernizantes" (Del Cura Elena, 2015, p. 274). Muchos han criticado al Concilio Vaticano II como demasiado "eclesiocéntrico", ahora, con 50 años de distancia, vemos un positivo descentramiento (un progresivo alejamiento de lo autorreferencial), una mirada puesta más en los hombres y mujeres concretos de este mundo y de este tiempo para los que la Iglesia debe ser siempre "sacramento universal de salvación" para que "todos los hombres se animen con una nueva esperanza". Cuando le preguntaron al obispo auxiliar de Viena Helmut Krätzl hace unos años que debería ser lo más importante para la Iglesia, él respondió:

Lo más importante en el nuevo milenio es, a mi juicio, la renovación de la Iglesia en el espíritu del Concilio Vaticano II. Una condición previa para esta tarea es que nos pongamos finalmente de acuerdo en la interpretación de los textos conciliares. Éste es un deber para con la sociedad, que mira desconcertada el nuevo milenio; pero para nosotros los cristianos es también un deber para con Jesús, que nos manda continuamente al mundo para hacer que todos sean sus discípulos (Krätzl, en Filippi-Strozzari, 2001, p. 92).

Referencias

Libros

- Alberigo, G. (2008). *Historia del Concilio Vaticano II*, volumen V. Salamanca: Sígueme.
- Botella Cubells, V. (1999). *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio, hermenéutica y teología*. Salamanca: San Esteban-Edibesa.
- Filippi, A.-Strozzari, F. eds. (2001). *Lo más importante para la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona: Herder.



- Kasper, W. (1989). *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Kehl, M. (1997). *¿Adónde va la Iglesia?, un diagnóstico de nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Madrigal, S. (2002). *Vaticano II: Remembranza y actualización, esquemas para una ecclesiológica*. Santander: Sal Terrae.
- Madrigal, S. (2006). *Karl Rahner y Joseph Ratzinger, tras las huellas del Concilio*. Santander: Sal Terrae.
- Madrigal, S. (2009) *Tiempo de Concilio, el Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae.
- Madrigal, S. (2012). *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Pablo.
- Schickendantz, C. (Ed.) (2005). *A 40 años del Concilio Vaticano II, lecturas e interpretaciones*. Córdoba, Argentina: EDUCC.
- Sesboüé, B. (2004). *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*. Bilbao: Mensajero.

Artículos en revistas

- Congar, Y. (1972). La recepción como realidad ecclesiológica, *Concilium* 77, 57-85.
- Del Cura Elena, S. (2015). El Vaticano II como evento, doctrina y estilo, su significado y entrelazamiento, *Lateranum*, 81, 229-275
- Kasper, W. (2015). El Vaticano II: intención, recepción, futuro, *Teología* 117, 95-115.
- Madrigal, S. (2015). El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización, *Teología* 117, 131-163.

Sitios Web

- Benedicto XVI, (2005). Discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005. Recuperado en https://w2.vatican.va/.../benedictxvi/.../2005/.../hf_ben_xvi_spe_2005.
- Cantalamesa, R. (2012). Conferencia sobre el concilio vaticano II en la UCA. Recuperado en www.elenciclopedista.com.ar/sobre-el-concilio-vaticano-ii-disertacion-del-padre-cantalamesa-sobre-el-concilio-vaticano-ii-UCA-11 de octubre de 2012.



LA CAUSALIDAD DE LA VOLUNTAD EN LA SABIDURÍA HUMANA

The Causality of Will in Human Wisdom

Pbro. Lic. Gonzalo Huarte

gonzalohuarte@gmail.com

Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino – Roma – Italia

Resumen

El presente trabajo se propone estudiar la relación de cooperación de la voluntad y la inteligencia en el conocimiento de sabiduría según la visión de Tomás de Aquino. Se hace un especial hincapié en el aporte de la voluntad, particularmente de la caridad, en este tipo de conocimiento que, como dice el aquinate, reside en la inteligencia, pero su causa se encuentra en la caridad.

Palabras clave: Sabiduría, inteligencia, voluntad, unidad de la vida, contemplación.

Abstract

The present work aims to study the cooperative relationship of will and intelligence in the knowledge of wisdom according to the vision of Thomas Aquinas. A special emphasis is placed on the contribution of the will, particularly of charity, in this type of knowledge that, as the Aquinas says, resides in intelligence, but its cause lies in charity.

Key words: Wisdom, intelligence, will, unity of life, contemplation

Recibido: 05/04/2019

Aceptado: 01/06/2019

Publicado: 16/06/2019



Introducción

Me propongo estudiar en este trabajo, la relación entre la inteligencia y la voluntad en un caso particular planteado por el Aquinate, esto es, en su relación con las realidades divinas. Santo Tomás sostiene que en este caso particular, la relación no se da del mismo modo que como se da en relación a las demás cosas creadas.

De un modo más específico aún, me propongo desarrollar la causalidad de la voluntad en la sabiduría humana, que como dice el doctor angélico (Suma T., II-II, q. 45, a. 2), es un cierto conocimiento experimental, en el que tiene una gran participación el amor.

Por esta doble vertiente que da origen a la sabiduría, es decir el conocimiento y el amor, y para comprender adecuadamente el aporte de uno y otro, me parece necesario comenzar por estudiar las relaciones de las dos facultades que les dan origen, inteligencia y voluntad. Santo Tomás desarrolla este tema especialmente en la q. 82 de la primera parte de la Suma, pero es en la q. 22 del *De veritate* donde encontramos un estudio más detallado de esta relación, es por ello que nos concentraremos en estas dos obras para estudiar el tema. En la última cuestión mencionada, el Aquinate trata primeramente la voluntad en sí misma, para luego pasar a estudiar la relación con la inteligencia. En esta relación se pueden tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar la jerarquía de una respecto de la otra, en segundo, la relación de moción o causalidad entre ellas. Lógicamente son aspectos íntimamente relacionados. Ambos aspectos nos permitirán comprender más profundamente cómo se da el acceso a Dios, cuáles son las condiciones que se necesitan para este acceso, así como, también, la colaboración mutua que se necesita entre ambas facultades.

Una vez vistos estos dos aspectos, pasaremos a tratar la sabiduría en sí misma. Primero nos preguntaremos cuáles son sus características esenciales, para pasar luego a plantear el aporte de la voluntad a dicho conocimiento. El cual es considerado por Santo Tomás como el más elevado (Suma T., I-II, q. 65 a. 2. ad 3).



1. Capacidad de la inteligencia y la voluntad para alcanzar a Dios.

El estudio de la jerarquía entre estas dos potencias del alma permite a Santo Tomás comparar la capacidad que tienen, tanto la inteligencia como la voluntad, de alcanzar su objeto y, dentro de él, la particularidad de alcanzar a Dios. El estudio de dicha jerarquía tiene sus complicaciones dado el gran número de aspectos a tener en cuenta en dicha comparación⁵. Se ha discutido su jerarquía “a nivel de objetos, de actos u operaciones inmanentes, de hábitos y virtudes, en cuanto a las mismas potencias, y también sin especificar y de modo absoluto” (SELLÉS, 2001, p. 51).

Antes de adentrarnos en el estudio de esta jerarquía, será de gran utilidad recordar muy brevemente los puntos esenciales que Tomás atribuye a estas dos facultades. La inteligencia es aquella potencia espiritual por la cual la *quiddidad* universal se hace presente en el sujeto mediante alguna semejanza (Cfr. Suma T., I, q. 78, a.1, co.; ECHAVARRÍA, 2014, p. 350). Esta es la presencia intencional de la cosa conocida en el cognoscente (Cfr. Suma T., I, q. 14, a. 1, co)⁶. Dicha presencia se da por medio del concepto, en el cual se haya impresa la forma de la cosa conocida. Es por eso que no es una presencia de la cosa misma, sino de su esencia. Sin embargo, a través de ella conocemos realmente la cosa real. En cambio, la voluntad es aquella potencia espiritual que nos hace inclinar y tender a aquellas cosas que el intelecto⁷ percibe como fines, es decir como buenas (cfr. SCG., lib. 3, cap. 151, n. 4; ECHAVARRÍA, 2016, p. 49; SHERWIN, 2005, p. 21ss). Pero el acto de la voluntad no se reduce a tender y

⁵ Para este tema voy a seguir especialmente la introducción que hace Sellés a la q. 22 del *De Veritate* (SELLÉS, 2001, pp. 51-60). Para las citas en español en general voy a seguir la traducción hecha por Sellés. Sin embargo en varias ocasiones he preferido parafrasear la cita para tratar de expresar mejor lo que Tomás de Aquino quería decir. En algún caso, incluso he modificado ligeramente la traducción para, en mi opinión, ser más fiel al original.

⁶ Recordemos que el conocimiento de los singulares se da de un modo indirecto. El de los singulares materiales por composición de conceptos o ideas universales (Suma T. I, q. 86, a. 1); el de Dios por analogía y vía negativa remontándonos de los efectos a su causa (Suma T., I, q. 88).

⁷ Ha habido un gran debate sobre si, para Santo Tomás, habría una independencia de la voluntad respecto a la inteligencia. Algunos, basándose en un supuesto cambio de postura del Aquinate respecto al origen del acto de la voluntad en De Malo 6 y Suma T., I-II, q. 9, afirman que, para sostener que la voluntad es realmente libre, hay que afirmar una moción en ella anterior a cualquier influencia de la inteligencia. En su libro sobre teología moral (2005, pp. 11-25), Michael Sherwin explica esta postura y luego fundamenta por qué él sostiene que esta no es la postura de Santo Tomás, sino aquella de la preeminencia, en cuanto al origen, del acto de la inteligencia.

apetecer aquello que no posee sino también a amar lo que tiene y deleitarse en ello (cfr. Suma T., q. 19, a. 1, ad. 2; ECHAVARRÍA, 2016, p. 47⁸). Por último esa facultad tiende necesariamente a la felicidad, este objeto no está liberado a su propia elección. Esto no significa que haya una coacción de la voluntad, ya que apetece dicho objeto natural y espontáneamente.

Ahora sí podemos retomar la cuestión de la jerarquía entre la voluntad y la inteligencia. El Aquinate comienza la respuesta del tercer artículo de la cuestión 82 de la Suma con una afirmación que es el centro de su respuesta: algo se puede decir más eminente que otra cosa, de un modo simple o absoluto (*simpliciter*) o según algún aspecto (*secundum quid*) (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 3, co; De Ver., q. 22, a. 11, co). Lo que plantea dos modos diversos de análisis, el primero tomando a la "cosa" en su totalidad, es decir, desde la consideración de lo que es esencial a ella, el segundo tomándola desde algún aspecto determinado. Se puede dar el caso de algo que en sí mismo es superior a otra cosa y que, bajo algún aspecto, esta segunda sea superior a aquella. Adelantando la conclusión de esta parte del presente trabajo, podemos decir que este es el caso de la relación jerárquica entre la voluntad y la inteligencia. Comenzaremos por la consideración de estas dos facultades tomadas de modo esencial, para luego pasar al caso particular de lo divino.

El intelecto, cuando conoce las cosas sensibles, hace presente en sí mismo la forma del objeto conocido, es decir que posee en sí la forma esencial de dicho objeto. Esta presencia esencial se puede decir que en algún modo es más perfecta en la inteligencia que en la misma cosa. Lo cual se ve si observamos que en la cosa la esencia está realizada particularmente, en una realización concreta y sensible, con lo cual sus muchas otras posibles realizaciones están ausentes (cfr. ECHAVARRÍA, 2014, p. 349). Es decir, está realizada de modo singular y concreto. En cambio, en el entendimiento, al estar la esencia en su forma abstracta (Cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7; Suma T, I, q. 82, a. 3, co)⁹, de algún modo está abierta potencialmente a todas las posibles

⁸ En esta misma página, Echavarría cita una obra de Alberto Berro en la que se denuncia una reducción de la voluntad a su parte efectiva, dejando de lado la parte afectiva de la misma. Sostiene que en Santo Tomás se hayan presentes ambas dimensiones. Echevarría desarrolla el tema de la afectividad espiritual o intelectual a partir de la p. 58.

⁹ Mientras que en el *De veritate* el Aquinate hace referencia a el conocimiento de la inteligencia en relación a cualquier objeto, en la Suma se concentra en el conocimiento propio del bien, así logra acentuar más aún la comparación.



realizaciones de dicha forma. Por esta razón es que podemos decir que la presencia de la esencia en el entendimiento es más noble que en la cosa. En esto consiste la nobleza del entendimiento, en tener las especies de las cosas en sí mismo, y, en el caso de las cosas sensibles, que dicha presencia sea más noble en él que en la cosa misma (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, co).

Por otro lado, la nobleza de la voluntad, consiste en estar dirigida hacia alguna cosa noble, según la existencia que dicha cosa tiene en sí misma (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, co.). Es decir que está dirigida hacia algo fuera de ella, algo que no posee, y que es captado por la inteligencia como un bien. De hecho, en esto consiste la voluntad, en querer aquello que es presentado como un bien, pero que aún no se lo posee. Como se dijo más arriba (ver pp. 3-4), en el caso de que ya se posea el bien (que en el caso del fin último solo puede ser en la otra vida) la voluntad se dedica a deleitarse en ello.

Es en este sentido que hay que decir que la nobleza de la inteligencia es mayor que la de la voluntad. Ya que "es más perfecto, de modo simple y absolutamente hablando, tener en sí la nobleza de otra realidad que compararse a la realidad noble existente fuera de sí" (De Ver., q. 22, a. 11, co)¹⁰.

Lo que se dijo hasta ahora vale para la consideración esencial en relación a las cosas sensibles. Pero luego de este análisis, Tomás se refiere al caso particular de la relación con aquellas cosas que tienen más nobleza en sí mismas de lo que pueden tener en nuestra mente. Es decir que la presencia de la especie en nuestro entendimiento, aun siendo espiritual, es inferior a la nobleza de la cosa en sí. Esto sucede solo con aquellas cosas que son superiores a la mente humana, es decir en el caso de Dios y los ángeles. Un caso particular es la misma alma humana, que es igual ontológicamente a la inteligencia, pero para el tema que estamos tratando nos interesa solamente el caso de lo divino.

La inteligencia al conocer, recibe la forma de la cosa conocida, pero la recibe bajo la forma de la inteligencia humana: todo lo recibido se recibe según la medida del recipiente (cfr. Suma T., I, q. 12, a. 4, co). Y siendo la inteligencia humana más imperfecta que aquellas realidades, no puede recibir la forma con

¹⁰ Es importante comprender que con esto no se está diciendo que una sea más importante o necesaria que otra. Simplemente se está afirmando que, bajo este punto de vista es decir, en su consideración esencial, una tiene una realidad ontológica más noble, es decir, superior, que la otra. Pero como veremos más adelante, la inteligencia tiene necesidad de la voluntad en múltiples aspectos, e incluso ella la supera en nobleza en alguno de ellos.

la misma nobleza que posee en la cosa en sí. En efecto, la inteligencia abstrae de la materia únicamente cuando conoce cosas sensibles y materiales; pero cuando conoce cosas que están por encima de ella misma, no abstrae, sino que las recibe de un modo menos simple a como son en sí mismas (Cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7).

Ahora bien, frente a estas mismas realidades, la voluntad se dirige a la nobleza que ellas poseen en sí mismo, por lo que su acto permanece más simple y noble (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 3, co; De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7). Con lo cual, en este caso, el intelecto posee una capacidad menor para expresar esa nobleza, que la que posee la voluntad para dirigirse hacia ella (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 5). Es por esto que el doctor angélico sostiene que en estos casos, la voluntad es superior a la inteligencia, ya que se dirige a algo más noble: "Así querer es más eminente que entender, como querer o amar a Dios que conocerlo, ya que, a saber, la misma bondad divina está de modo más perfecto en Dios mismo, en cuanto que es deseada por la voluntad, que si es participada en nosotros, en cuanto que es conocida por el intelecto" (De Ver., q. 22, a. 11, co). En el *De Virtutibus* sostiene que respecto a las cosas que son más elevadas que la inteligencia, la voluntad se alza más alto que lo que puede llegar la inteligencia (cfr. De Virt., q. 2, a. 3, ad. 13).

Luego de plasmar este argumento en el cuerpo del artículo, Tomás hace algunas precisiones en las respuestas a las objeciones. Me parece importante mencionar algunas de ellas. En la respuesta a la sexta objeción se plantea si el hecho de que la voluntad necesite que la inteligencia le presente el bien para poder ella elegirlo (cfr. Suma T., I-II, q. 19, a. 10, co.), manifiesta una mayor dignidad de esta respecto de aquella. Responde afirmando que la relación no es directa entre una operación y otra. La voluntad no procede directamente de la inteligencia sino de la esencia del alma, aunque claramente se presupone la actividad de la inteligencia (cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 67). Con lo cual concluye que no se manifiesta por esto un orden de dignidad sino solamente un orden de origen, por el cual la inteligencia es naturalmente anterior (Cfr. De Ver, q. 22, a. 11, ad. 6). Me interesa este punto por algo que veremos más adelante: la colaboración de las potencias entre sí y la necesaria unificación de la actividad de las potencias (cfr. LEGET, 1999, pp. 101-126).



Continuando con estas precisiones se muestra que la voluntad no se excluye de la vida contemplativa (Cfr. Super Sent., lib. 4, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 2 ad. 1), cuyo mérito es mayor que el de la vida activa. Esto lo hace afirmando que aquella consiste en amar a Dios y al prójimo. Con lo cual, el gran papel que en ella juega el intelecto, no cae en desmedro del papel que en ella juega la voluntad.

De entre los otros puntos de vista mencionados más arriba sobre la comparación entre la inteligencia y la voluntad, menciono solo los que me parecen más importantes. Pasa a considerar la perfección de una potencia por el hábito que la perfecciona. En este sentido hay que decir que, en cuanto a la ordenación a Dios, la caridad perfecciona a la voluntad. Y, como la caridad es un hábito más perfecto que la fe y la ciencia, cuyos hábitos perfeccionan a la inteligencia, la voluntad es más perfecta que la inteligencia (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. sc. 1; De Virt. q. 2, a. 3, ad. 13; Suma T. q. 23, a. 6, ad. 1). Por último, el Angélico se refiere a la libertad de estas operaciones, ya que lo que es libre es más noble que lo que no lo es. Así se ve la nobleza de la voluntad, ya que mientras ella es siempre libre, la inteligencia puede ser forzada hacia la verdad. Sin embargo, luego se matiza este argumento. La libertad de la voluntad no muestra de por sí, y simplemente, la mayor nobleza de la misma, sino solamente respecto del movimiento (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. sc. 2).

El planteo que nos queda pendiente es ¿qué es eso “de más” que tiene la voluntad y a lo que el intelecto no puede alcanzar? Claramente no puede ser un mayor conocimiento, ya que la voluntad no es una facultad cognoscitiva. ¿Es sólo un contacto, una mayor adhesión a la realidad divina? Antes de ver este planteo, lo que se hará en la tercera parte de este trabajo, debemos precisar la relación de movimiento y causalidad entre estas dos facultades.

2. Relación de moción y causalidad entre inteligencia y voluntad

Luego de ver el lugar particular que Tomás le concede a la voluntad en el acceso del hombre a Dios, es necesario precisar los rasgos de la causalidad de esta operación, tanto respecto a la inteligencia, como respecto a otras facultades. Lógicamente cuando se habla de moción en la voluntad o en la inteligencia, no se refiere a un movimiento físico, ya que no son realidades físicas. Solo se puede usar este término en sentido impropio, en el sentido de

que hay un cambio de una realidad hacia otra. Estos cambios en las operaciones espirituales es lo que llamamos actos u operaciones inmanentes. Este es el "mover" de la razón o de la voluntad (cfr. SELLÉS, 2001, p. 42).

La cuestión sobre qué facultad mueve a cuál tiene su complejidad:

Tomás de Aquino sostiene en más de 125 ocasiones que la voluntad «mueve» al entendimiento a modo de «causa eficiente», y en unas 40 que la voluntad «mueve» al intelecto a modo de «causa final». En otros pasajes se nos dice que el intelecto «mueve» a la voluntad a modo de «causa formal», y aún en otros, que el intelecto «mueve» a la voluntad a modo de «causa final» (SELLÉS, 2001, p. 44; cfr. Suma T, I, q. 82, a. 4, SHERWIN, 2005, p. 25).

El lenguaje, y nuestra capacidad de comprensión, se quedan cortos a la hora de expresar lo que sucede con estas facultades. Es por eso la cantidad de entrecomillados y los "a modo de" que aparecen en esta frase. Se utilizan términos y comparaciones de cosas físicas para expresar, como se puede, la realidad de estas relaciones y operaciones. No deja de ser un lenguaje comparativo y analógico (cfr. SELLÉS, 2001, p. 44).

La respuesta del artículo doce de la q. 22 del *De Veritate*, comienza indicando esta doble moción: en algún sentido la inteligencia mueve a la voluntad, y en algún sentido la voluntad mueve al entendimiento (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co; Suma T, I, q. 82, a. 4, co; ST, I-II, q. 74, a. 5, ad. 2; GONZÁLEZ-AYESTA, 2010, pp. 37-46). Esto es así ya que en una acción hay que distinguir el agente y la razón por la que ese agente actúa. Esta última es el fin de la acción, en cambio el agente es el que produce el movimiento, es decir, el que hace pasar al móvil de la potencia al acto (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co). Ahora, la "razón" es la forma por la cual actúa el agente (cfr. SHERWIN, 2005, p. 19ss). En este sentido, debe estar en el agente para que pueda actuar a partir de ella. Pero dicha forma no está en él según su modo de ser perfecto, ya que esto es lo que se busca, y en lo que terminara el "movimiento". Sino que está en el agente intencionalmente, ya que el fin es primero en la intención y luego en el ser. De esta forma el fin preexiste en el que mueve intencionalmente y no según el ser. Así la inteligencia mueve a la voluntad en el modo en que el fin mueve, es decir por preconcebir la razón de fin, esto es la razón para mover, para luego proponérselo a la voluntad (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co).



En cambio, la voluntad mueve al modo de la causa agente, ya que ella se refiere a las cosas como son en sí mismas, y no como son en el entendimiento, es decir, intencionalmente. Y el hacer y el mover conviene a las cosas según el propio ser por el que subsisten, y no por el ser intencional. Como dice Santo Tomás, no es el calor en el alma (es decir, como concepto) lo que calienta, sino el calor en el fuego. Así, la voluntad se refiere a las cosas en cuanto les compete el movimiento. El mismo acto de la voluntad es una inclinación hacia algo, es decir, una disposición del que mueve como causa eficiente. Lo que no sucede con el intelecto.

En el caso de estas dos facultades del hombre, por ser espirituales, son capaces de volverse sobre ellas mismas, es decir, son capaces de reflexión. Esto permite que ambas se vuelvan sobre sí mismas, sobre cada una de ellas, sobre la esencia del alma, y sobre las demás facultades. Así la inteligencia se entiende a ella misma (no solo en el sentido de que entiende, sino que entiende que ella entiende y entiende cómo entiende), entiende a la voluntad y sus operaciones, entiende la esencia del alma y a las otras potencias (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co; Suma T., I-II, q. 17, a. 1, co). Y lo mismo sucede con la voluntad pero respecto a la tendencia al bien de cada una. La voluntad quiere que cada potencia tienda hacia su bien, y las mueve, como causa eficiente, hacia su bien. Toda potencia que se mueve, se mueve en la medida en que es movida por la voluntad a moverse, así ella es la causa eficiente del actuar de todas las potencias del alma (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 4, co; De Ver., q. 10, a. 2, ad. 4; Suma T., I-II, q. 17, a. 1, co).

Yendo a la relación entre inteligencia y voluntad, podemos decir que “el intelecto rige la voluntad no como inclinándola hacia eso a lo que tiende, sino como mostrándole a qué debe tender” (De Ver., q. 22, a. 11, ad. 5; Cfr. Suma T., I-II, q. 9, a. 1, co; Suma T., I, q. 82, a. 4, co). Es decir, el intelecto conoce los distintos bienes y se los presenta a la voluntad para que ella elija entre ellos. En cambio “el intelecto es movido por la voluntad” (De Malo, q. 4, a. 2, ad. 16; cfr.

De Ver., q. 22, a. 12, ad. 1; Suma T., I-II, q. 9, a. 1, co) en el sentido de que lo inclina a realizar su acto (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, ad. 2; De Ver., q. 10, a. 2, ad. 4, ST, I, q. 82, a. 4, co), es decir, lo hace pasar de la potencia al acto de conocer¹¹.

Además del papel que tiene la voluntad en la actividad del intelecto, Tomás "coloca los actos conducentes al conocimiento de la verdad en la esfera de los actos morales: actos libres susceptibles de rectitud o maldad moral" (GONZALEZ- AYESTA, 2010, pp. 41 y 45; Suma T., I-II, q. 57, a. 1, ad. 2), ya que sostiene que las virtudes intelectuales son meritorias. Esto coloca el conocimiento inserto dentro de todo el organigrama de las virtudes morales. Estas no pueden crecer aisladas unas de otras, por el contrario se da un crecimiento bastante homogéneo, en el que una contribuye al crecimiento de las otras¹². Se da una dependencia mutua de todas las virtudes. De este modo se comprende que las virtudes intelectuales, en el conocimiento de la verdad, son auxiliadas por las demás virtudes, y en el fondo por toda la vida de la persona que conoce. Y cuanto más alto es aquello que se quiere conocer, más se requiere esta unidad en el obrar de todas las facultades y virtudes. Las verdades más altas, y que por ello se identifican más con el bien (cfr. ST, II-II, q. 167, a. 7, ad. 1), son más simples, por lo tanto requieren de la simplicidad de la vida para alcanzarlas. Esto es, de un conjunto de facultades y operaciones que estén aunadas por una misma forma, por una armonía operante que las conduzca a todas hacía el mismo fin¹³.

Después de haber visto en qué sentido la voluntad supera al entendimiento, esto es, porque se dirige y alcanza al mismo Sumo Bien en su propio ser; y de haber visto la colaboración mutua de todas las facultades en el conocimiento de las cosas más altas, en especial el "movimiento" de la voluntad, podemos finalmente, adentrarnos en el tema de la Sabiduría.

¹¹ En la página 64 del libro *By knowledge and by love*, ya citado, Sherwin muestra como Santo Tomás en sus obras maduras integra más estrechamente los actos de la inteligencia y la voluntad mostrando su mutua dependencia e integración.

¹² Cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 66: "En algunos contextos, santo Tomás dice que, por el hecho de radicar en una misma alma, las potencias se influyen mutuamente, pues participan de la única energía del alma. Por eso, al funcionar intensamente una de ellas, las otras se ven remisas en su obrar, y esto por la redundancia de unas sobre las otras". Cfr. De Ver., q. 26, a. 10, co.

¹³ Interesantes reflexiones sobre este punto en STEIN, 1998.



3. Inteligencia y voluntad en la Sabiduría.

Antes de comenzar a desarrollar el tema de la Sabiduría en Santo Tomás debemos delimitar el alcance de nuestro discurso. El Aquinate distingue tres tipos o niveles de la sabiduría (cfr. PICKETT, 2019, p. 10; RYAN, 2005, p. 60ss). La primera es aquella que ya Aristóteles ponía como la parte más alta de la metafísica. Es decir, una sabiduría a nivel filosófico, que se ocupa de conocer la causa última de todas las cosas (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 1, co). La segunda es aquella que Tomás identifica con la teología, que ya no depende solo de la capacidad meramente humana para descubrir la verdad en relación a la causa última, sino que recibe de la fe (cfr. Suma T., II-II, q. 19, a. 7, co), verdades que la razón no puede alcanzar por sí sola (cfr. Suma T., I, q. 1, a. 1, ad. 2; Suma T., II-II, q. 6, a. 1, co). "Por la fe y la gracia el intelecto humano es movido para llegar a ser capaz de conocer más allá de lo natural: logra acceder a verdades sobrenaturales" (PICKETT, 2019, p. 13. La traducción es mía). Por último está la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Este don hace que las verdades de Dios sean connaturales al cognoscente¹⁴.

Pero este nos presenta un nuevo problema: ¿hasta dónde nos podemos adentrar en la naturaleza del conocimiento por sabiduría desde el ámbito filosófico? Debemos hacer una distinción importante entre el contenido de dicho conocimiento y el modo de conocer. El contenido propio de la sabiduría teológica y del don del Espíritu Santo, claramente exceden el ámbito filosófico, como ya vimos que afirma Santo Tomás. Pero acerca del modo de conocimiento la filosofía puede adentrarse mucho más. Como ha sucedido en la historia de la filosofía, hubo temas que se pueden estudiar filosóficamente pero que sin embargo sólo se alcanzaron gracias al aporte de la teología, como es el concepto de persona. También hay casos en los que la filosofía no puede afirmar la existencia de un hecho, pero si puede estudiar su posibilidad, es decir, si es contradictorio o no con la razón. Aquí buscaremos entender el modo de

¹⁴ Cfr. PICKETT, 2019, p. 13: "Aquinas makes the astounding claim that the gift of wisdom makes the truths of God connatural with the knower. This union of knower with known is achieved because the gift of wisdom is accompanied by charity, which is a unitive force". Cfr. ST. II-II, q. 45, a. 2, co.

conocimiento propio de la sabiduría, sin adentrarnos en el contenido al que ella accede o las fuentes de ese contenido.¹⁵ Así evitaremos el riesgo de sobrepasar los límites propios del análisis filosófico.

El participio *sapiens*, sabio, proviene del verbo latino *sapio*, que significa primeramente tener sabor, luego se enumera los sentidos de tener juicio, inteligencia, saber, etc (Vox, 2003). Este es a su vez, el sentido originario que Santo Tomás le da a este vocablo, y que nos permite captar el sentido en que se refiere al conocimiento. El Aquinate sostiene que “esto es propiamente lo que se llama sabiduría, esto es, un sabroso saber” (Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2)¹⁶ sobre la causa suprema, es decir Dios (cfr. Suma T, II-II, q. 9, a. 2, co). En realidad está hablando de las misiones trinitarias, de la inhabitación del Espíritu Santo y la presencia de la Palabra, en el alma del cristiano, un tema que claramente excede el ámbito de la filosofía. Sin embargo, podemos extraer de él las características de este modo de conocimiento. En este lugar se mencionan dos puntualmente. La primera es que estamos hablando de algo que “es conocimiento con amor” (Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2). Algo que, para ser alcanzado, necesita que el entendimiento prorrumpe en amor (cfr. Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2). La segunda es que a la condición del conocimiento le agrega la de la percepción. Y aclara qué sentido le da a dicha palabra: la percepción significa un conocimiento con cierta experiencia (cfr. Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2; BEATRIZ IRIZAR, 2007, pp. 169-183). Y es esto lo que, según Santo Tomás, se llama propiamente sabiduría.

Tratemos de aclarar un poco más esta apretada caracterización. Comienzo por la segunda ya que está íntimamente relacionada con la expresión “sabroso saber” que citamos más arriba. La metáfora con el sabor, con el gusto, es muy expresiva. De hecho, nosotros podemos saber qué es una cosa, identificarla en relación a su especie, sin siquiera tener contacto con ella, sin saber lo propio y específico de esta cosa en concreto. En cambio, al

¹⁵ Inevitablemente tendré que recurrir a muchos textos que se refieren a la sabiduría en el ámbito teológico e incluso como don del Espíritu Santo, pero trataré de extraer de ellos solo lo que se refiere a este modo de conocimiento, sus fundamentos antropológicos y morales.

¹⁶ En realidad Tomás reconoce que este “saborear” se encuentra en el origen etimológico de la palabra latina, en cambio no se encuentra tan directamente en la palabra griega. Sin embargo, en ella si están presentes los sentidos de conocimiento práctico, habilidad, experiencia (Cfr. Vox, 1967), y recién en un segundo momento se menciona la sabiduría. Así y todo, se da la idea de un saber hacer, de un arte sobre algo difícil e importante, que no es solamente un conocimiento teórico.



“saborearla”, tenemos una experiencia vital de la cosa que colma de un sentido mucho más pleno aquel mero reconocimiento de la especie a la que pertenece. Lógicamente esta metáfora es fácil de comprender en su sentido material, al nivel de los sentidos pero mucho más difícil de aplicar a las realidades espirituales, a las que se refiere en primera instancia la sabiduría. Aquí podemos recordar que ya Aristóteles sostenía que era mejor que la experiencia acompañe a la ciencia (cfr. ARISTÓTELES, 1994, 981a13-24). El “saborear” en ese sentido espiritual se refiere justamente a esta, a una experiencia profunda de la cosa conocida. A una frecuencia en el trato, en el encuentro, que permite enriquecer vivencialmente el concepto de la cosa que el intelecto ya ha captado. La idea de “saborear” alude a una experiencia profunda de la cosa, a un rumiar la cosa para extraerle todo el “jugo” que le da sabor, que le da sentido a la cosa. Para ello hace falta por un lado la presencia de la cosa, y por otro un contacto en lo más profundo del ser tanto de la cosa conocida como del sujeto que conoce.

La presencia aquí requerida está dada en primer lugar por la inteligencia que, se dijo más arriba, hace presente intencionalmente en el sujeto cognoscente la cosa conocida. Esta es la presencia fundante a partir de la cual se puede originar todo lo demás: es decir, primero el amor a ella captada como buena y luego la experiencia sabrosa que da lugar a la sabiduría. Pero la voluntad, de algún modo también hace presente lo amado en el amante (cfr. Suma T., I, q. 27, a. 3, co), aunque claramente no en el sentido de la forma de la cosa, algo que es propio y exclusivo de la inteligencia (es por ello que la sabiduría solo puede residir en la inteligencia).

Para analizar la idea del contacto profundo requerido para esta experiencia podemos pasar a la primera característica mencionada: un conocimiento con amor..., un entendimiento que prorrumpe en amor. Con esto, de algún modo se indica la causa de este tipo de conocimiento tan particular, pero también el efecto. La sabiduría es un tipo de conocimiento, y por ello reside en el entendimiento, pero su causa es el amor, y no cualquier tipo de amor, sino el más alto, es decir, la caridad: “la sabiduría don tiene en la voluntad su causa: la caridad; su esencia, empero, en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente” (Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co; cfr. Super Sent., lib. 3, d. 36, q. 1,

a. 3, s.c. 2)¹⁷. El doctor angélico entiende este acceso a las realidades más profundas como un camino que supera al de la filosofía e incluso al de la Teología, y esto justamente porque requiere no solo del uso de la inteligencia en toda su capacidad sino también de la voluntad¹⁸. Como vimos en la primera parte de este trabajo, la voluntad, por medio de la caridad, puede alcanzar de un modo más pleno objetos que superan la capacidad de la inteligencia¹⁹. Esto es así porque la voluntad los alcanza tal cual son en sí mismos, en cambio la inteligencia los recibe al modo del reciente, es decir de un modo más imperfecto.

Este acceso de la voluntad a las cosas tal como son en sí mismas permite una cierta connaturalidad con ellas que es condición indispensable para el conocimiento que llamamos sabiduría (Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co)²⁰. No es solo el acceso a las cosas divinas lo que da origen a la sabiduría, sino esta

¹⁷ Es importante aclarar que este nivel de amor que llamamos caridad, requiere de una asistencia especial del Espíritu Santo, quien nos da una forma habitual sobreañadida a la potencia natural (Cfr. Suma T., II-II, q. 23, a. 2, co.). Lógicamente este grado del amor no es necesario para todos los niveles de la sabiduría, a los diversos grados de amor le corresponderán a su vez diversos grados de "sabiduría".

¹⁸ En el comentario a la carta de San Pablo a los filipenses, Santo Tomás reafirma esta capacidad de la caridad en hacer que el conocimiento alcance una dimensión más profunda: "Pero acaso la ciencia proviene de la caridad? Si [...] Quien tiene caridad, tiene juicio recto. [...] Nota que la caridad perfecciona el sentido para juzgar/ reconocer el bien; pero la caridad perfecta para juzgar/ reconocer lo mejor" (In Fil., Cap. 1, Lec. 2- traducción mía). También en Suma T., I-II, q. 65, a. 2, ad. 3, se sostiene que la caridad supera a la ciencia e incluso a la prudencia. Cfr. PICKETT, 2019, p. 15: "Wisdom requires affective knowledge, viz., charity, if it is to fulfil its purpose of knowing (in the fullest sense of the word) the highest cause. That is why Aquinas states, "wisdom directs both the intellect and the affections of man (ST, I-II, q. 68, a. 4, ad. 5)". También Sherwin sostiene que en las obras de madurez Santo Tomás integra el conocimiento más profundamente en el dinamismo del amor (2005, p. 75)

¹⁹ Pieper dirá que hay cosas que solo el amante observa, pero sobre todo, que el amante participa de los bienes que están fuera del alcance de los demás, así tiene más altas potencialidades para la felicidad, la cual Pieper viene identificando con la contemplación (cfr. PIEPER, 1958, p. 71ss). Sin embargo aclara que la que "ve" es la inteligencia, que es inspirada por el amor.

²⁰ Cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 62: "Es especialmente interesante por lo que supone respecto del tema del conocimiento por inclinación o connaturalidad. El acto afectivo (en este caso, de afectividad intelectual), provee de una cierta experiencia de la cosa, una experiencia que no es, diríamos, "objetivante", sino una experiencia que se da en la línea de la intimidad consciente, y que es fundamental para el conocimiento interpersonal y, muy especialmente, para el que se da en la experiencia mística. A este tipo de afecto que da una experiencia de lo amado dentro del amante, se lo llama "sentir", sentimiento". Para ver un desarrollo más completo del tema de la connaturalidad cfr. RYAN, 2005.



connaturalidad, una cierta asimilación de la naturaleza, del ser, de la divinidad²¹. Es por ello que el Aquinate sostiene que la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co). Aclara en el mismo artículo que se refiere, no a un uso perfecto de la razón, sino al juicio recto sobre las cosas divinas producto de esta connaturalidad con ellas. Llega a hablar de una *compassio*, un sentimiento común con Dios (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co). Es por este sentimiento común, por esta connaturalidad con Dios, que podemos llegar a juzgar rectamente como lo haría Dios, que podemos llegar a conocer en cierto modo como conoce Dios. Pero esto es posible solo gracias a la actividad del amor que nos une con Dios (cfr. Suma T., II-II, q. 25, a. 4, co; De virt., q. 2, a. 2, ad. 7) y da origen a esta experiencia viva de su ser.

En la q. 23 de la IIda-IIae, al analizar la caridad en sí misma, sostiene que ésta es un tipo de amistad que implica la benevolencia, es decir, el deseo del bien del otro; a su vez, implica que el amor sea mutuo (cfr. SHERWIN, p. 147ss). Pero esa mutua benevolencia está fundada en una cierta comunicación. Es en ella que Dios nos comunica su beatitud. Así, la caridad es el amor fundado sobre esta comunicación (cfr. Suma T., II-II, q. 23, a. 1, co). Al tratar la misericordia (cfr. Suma T., II-II, q. 30, a. 2, co), menciona dos tipos de unión producto del amor, la unión afectiva y la unión real. En ambos casos se plantea una profunda comunicación de la vivencia existencial, y sin embargo la comunicación que planteamos aquí es aún más profunda, ya que no es con alguien que esta fuera de nosotros, sino con alguien que llega a ser más íntimo que mi propia intimidad. Hay una participación de su mismo ser, de su misma naturaleza. "El amante, tomado formalmente como amante, es un hacerse o transformarse afectivamente en el amado" (CRUZ CRUZ, 1996, p. 114; Sherwin, 2005, p. 77). De ahí que la "experiencia" se da al nivel más profundo de la existencia del sujeto, en lo más profundo de la unidad de la persona.

²¹ Sherwin afirma, explicando la posición de Santo Tomás en el comentario a las Sentencias, que el amor es una cierta transformación del afecto del amante en el objeto amado (SHERWIN, 2005, p. 65). Pero luego aclara que en la Suma teológica el Aquinate deja de lado esta consideración del amor, centrada en la idea de forma, para pasar a una consideración centrada en la complacencia y la inclinación, dándole un lugar muy importante a la decisión libre como fundante del acto de amar. Así se pasa de una concepción más pasiva del amor a una más activa (SHERWIN, 2005, p. 70ss, tmb. 80ss).

Por otro lado, la caridad también da origen a la perfección de los juicios, en el sentido que, dicha perfección consiste en que ellos convengan en la unidad de la verdad, pero esto, nuevamente, se realiza por la caridad, que opera el consenso de todos. De este modo su perfección en sentido radical reside en la perfección de la caridad (cfr. Suma T., II-II, q. 184, a. 1, ad. 1).

De este modo puede decir que

lo que hay que creer compete al don de ciencia. Pertenece, en cambio, al don de sabiduría conocer en sí mismas las cosas que se creen por cierta unión con ellas. De ahí que el don de sabiduría corresponde más a la caridad, que une la mente del hombre con Dios (Suma T., II-II, q. 9, a. 2, ad. 1).

Más arriba habíamos hablado acerca de que la característica de la sabiduría que nos hablaba de un conocimiento con amor, o una inteligencia que prorrumpe en amor, expresaba por un lado la causa de la sabiduría, lo que ya hemos visto, pero también sus efectos. Algunos de estos efectos ya han sido mencionados, por ejemplo, la unificación de las afirmaciones de la inteligencia. Pero me quiero concentrar especialmente en dos que están íntimamente relacionados. El primero es mencionado por Santo Tomás en el comentario a la carta a los Filipenses ya citada (cfr. nota 14): la inmunidad de lo malo, la perfección en lo bueno (In Fil., Cap. 1, Lec. 2). La segunda es el gozo, la felicidad del hombre, que consiste en el conocimiento de Dios que llamamos sabiduría.

Esta inmunidad no hay que entenderla como un escudo protector que nos aísla de lo malo. Hay que entenderla como consecuencia de la perfección en lo bueno, es decir, en la realización plena de las potencialidades del alma humana por el conocimiento y la adhesión amorosa del Bien Supremo, que es al mismo tiempo la Verdad Suprema. La sabiduría logra este tipo de adhesión gracias a esa tendencia unificada de toda la persona hacia el bien. En ella todas las capacidades del hombre se ordenan unitariamente bajo la forma de la caridad (cfr. Suma T., I-II, q. 24, a. 3, co; ECHAVARRÍA, 2016, p. 63). Al estar todas orientadas hacia el mismo bien no hay ninguna que "tire" hacia otro lado. Es por ello que la sabiduría no es un mero conocimiento, por el contrario, es un ordenamiento moral, perfectivo de toda la persona, que va permitiendo que, en la medida que se avanza en este camino de crecimiento personal, se vaya avanzando en el camino hacia la sabiduría: un círculo virtuoso que genera que a



mayor perfección moral se alcance mayor sabiduría, y a su vez, la mayor sabiduría, da origen a una más profunda adhesión al bien y por lo tanto a una mayor perfección moral.

El segundo efecto que habíamos mencionado es el gozo. Este es causado por la presencia del bien amado en él amante (cfr. Suma T., II-II, q. 28, a. 1, co; SHERWIN, 2005, p. 81ss). Habíamos mostrado más arriba, que la presencia de una cosa en el sujeto se da principalmente por la inteligencia, y también, en cierto sentido, por la voluntad²². Ahora, dicho gozo será perfecto, y en tal caso lo llamaremos felicidad, si los actos de estas potencias se dan de forma perfecta, lo cual sucede de forma conjunta solo en la sabiduría.

Josef Piper, que es un gran defensor de la primacía de la inteligencia, en su libro sobre *la Felicidad y la Contemplación* resalta que la felicidad consiste en tener los bienes. Pero este tener se realiza por medio del conocimiento. Distingue que entre el amor y el conocimiento, el que posee el bien es el conocimiento (cfr. PIEPER, 1958, p. 63). El conocimiento es la única forma de obtener la totalidad del bien, la realidad en general (cfr. PIEPER, 1958, p. 66). Pero luego aclara que no está hablando de cualquier tipo de conocimiento. El encuentro con la realidad es el premio al más alto tipo de conocimiento, la contemplación. A este punto se refiere al uso que hace la biblia del término "conocimiento" para referirse a la unión del hombre y la mujer, significado que expresa la idea de estar muy unidos, una presencia íntima. Así llega a la conclusión que la felicidad es el estar junto con quien amamos, el tener la presencia (conocimiento) de lo que amamos. Y este conocimiento está potenciado por el amor. "Sin amor no habría contemplación" (Cfr. PIEPER, 1958,

²² "El conocimiento se perfecciona cuando lo conocido se une con el cognoscente, pero sólo a través de una semejanza suya; en cambio, el amor hace que la misma cosa amada sea la que se una en algún modo al amante (cfr. Suma T., I-II, q. 28, a. 1, ad. 3). Porque si la unión de dos personas se toma *dinámicamente*, en tanto que *efectiva* y real, es un efecto propio del amor y no conviene al conocimiento. El amor tiende naturalmente a su consumación, que consiste en la *unión real y efectiva* del amante con el amado: es, pues, esencialmente apetición o volición, movimiento de la tendencia. Pero el conocimiento no exige esto, porque se perfecciona en la *unión intencional* de lo cognoscible con el cognoscente, la cual no requiere aquella unión efectiva y física, pues el conocimiento acontece según que lo conocido está en el cognoscente" (CRUZ CRUZ, 1996, p. 114).

p. 72). Así la felicidad, consiste en un acto de conocimiento pero que está inspirado, causado, por el amor. Este tipo de conocimiento es fruto de la sabiduría (Cfr. BEATRIZ IRIZAR, 2007, p. 174).

Conclusión

Hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo que la indudable prioridad de la inteligencia no va en desmedro del valor incuestionable de la voluntad. Todo lo contrario. Se ve una extraordinaria complementación de ambas, un trabajo en conjunto para ir alzándose mutuamente a alcanzar el punto más alto de su objeto propio. Al estudiar la jerarquía de ambas, quedo de manifiesto las ventajas y límites de cada una al alcanzar a Dios: por un lado la inteligencia posee su objeto por medio de la presencia intencional, pero lo hace sin poder abarcarlo totalmente; la voluntad en cambio, se dirige a la totalidad de su objeto pero no lo posee en sí misma.

Al estudiar la causalidad que una ejerce sobre la otra hemos podido dejar de manifiesto cómo una y otra se entrelazan, se mueven mutuamente, aunque en sentidos diversos, y se ayudan una a otra a alcanzar su objeto más alto, la Verdad y el Bien en sí, que no son otra cosa que Dios mismo.

Finalmente, al introducirnos en el tema de la sabiduría, vimos como ésta se alcanza solo gracias a un trabajo aunado de todas las potencias del hombre, de un modo especial la inteligencia y la voluntad. Esta última tiene un papel fundamental en esta tarea de unificar, por medio del impulso del amor a la verdad, las acciones de todas las demás facultades. Así se imprime en la vida de la persona una armonía de todas las tendencias, que bajo la misma forma, se dirigen, por medio de la caridad, hacia el bien absoluto.

Al alcanzar este bien, al poseerlo y gozarlo, la persona alcanza la plenitud de todas esas potencias, lo que llamamos felicidad. Es por ello que la sabiduría, cuyo acto es la contemplación, es lo más alto que el ser humano puede realizar y en lo que se juega el sentido de su vida.

Referencias

- **Principal:**

(De Malo) Tomás de Aquino (A), Cuestión disputada *De malo*:

<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>



(De Virt.) Tomás de Aquino (B), Cuestión disputada *De virtutibus*:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(De Ver.) Tomás de Aquino (C), Cuestión disputada *De veritate*:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(Super Sent.) Tomás de Aquino (D), Escrito sobre las Sentencias:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(Suma T.) Tomás de Aquino (2001), Suma de Teología, BAC, Madrid.

(In Fil.) Tomás de Aquino (E), Comentario a la carta de San Pablo a los Filipenses:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(SCG) Tomás de Aquino (F), Suma contra los Gentiles:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

- **Secundaría:**

ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

CRUZ CRUZ, Juan (1996), *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 31, Pamplona.

GONZÁLEZ- AYESTA, Cruz (2010), *El amor a la verdad en Tomás de Aquino*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17.

Diccionario ilustrado Vox, Latín-español, español-latín (2003), Spes Editorial, Barcelona.

Diccionario Manual Vox, Griego clásico- español (1967), Spes Editorial, Barcelona.

ECHAVARRÍA, Martín F. (2014), *El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino*, en *Espíritu*, LXIII, n° 148, pp. 347-379:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5244648.pdf>

ECHAVARRÍA, Martín F. (2016), *El corazón; un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*, en *Espíritu*, LXV, n°151, pp. 41-72:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5514165.pdf>

GONZÁLEZ- AYESTA, Cruz (2010), *El amor a la verdad en Tomás de Aquino*, en *Revista española de filosofía medieval*, 17, pp. 37-46.

- IRIZAR, Liliana Beatriz (comp.) (2007), *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda; Sociedad Tomista Argentina.
- LEGET, Carlo (1999), *Moral theology upside down. Aquinas's treatise de passionibus animae Considered through the lens of its spatial metaphors*, en *Jaarboek Thomas Instituut* (Utrecht: Thomas Instituut, 2000) 101-126.
- PICKETT, Thomas, *The role of wisdom and contemplation in Theology according to St. Thomas Aquinas*, recuperado el 31 de marzo de 2019:
https://www.academia.edu/9077803/The_Role_of_Wisdom_and_Contemplation_in_Theology_According_to_St._Thomas_Aquinas
- PIEPER, Josef (1958), *Happiness and contemplation*, Pantheon, New York.
- RYAN, Thomas (2005), *Revisiting affective knowledge and connaturality in Aquinas*, en *Theological Studies* 66, pp. 49-68:
<https://www.deepdyve.com/lp/sage/revisiting-affective-knowledge-and-connaturality-in-aquinas-1uu8HYFd1I>
- SELLÉS, Juan Fernando (2001), *Introducción*, en: Tomás de Aquino, *De Veritate*, Cuestión 22. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona.
- SHERWIN, Michael S. (2005), *By knowledge and by love: charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington.
- STEIN, Edith (1998), *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC.



GÉNESIS, DESARROLLO Y TRANSFORMACIONES DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Primera parte

Emergence, Development and Transformations of the Concept of Ideology

Pbro. Prof. Andrés Marcos Rambeaud

amrambeaud@gmail.com

Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

La *ideología* es un término comúnmente utilizado en la actualidad, tanto en el lenguaje más técnico de las ciencias sociales, como en el hablar popular, para referirse a los conflictos sociales y de las distintas visiones acerca de la realidad. El propósito de este artículo es aclarar el surgimiento del mismo durante el período posterior a la Revolución Francesa, sus antecedentes inmediatos, y el comienzo de las transformaciones que el mismo va a sufrir en pocas décadas.

Palabras claves: Ideología – Ilustración – Iluminismo – racionalismo – modernidad – ciencia de las ideas – sociedad.

Abstract

Ideology is a term commonly used today, both in the most technical language of the social sciences, as in popular speech, to refer to social conflicts and different visions about reality. The purpose of this article is to clarify the emergence of the same during the period after the French Revolution, its immediate background, and the beginning of the transformations that it will suffer in a few decades.

Key words: Ideology - Enlightenment - Rationalism – Modernity – Society - Science of Ideas

Recibido: 14/05/2019

Aceptado: 01/06/2019

Publicado: 16/06/2019



Pongo a consideración del lector, una serie de artículos sobre un tema que me ha interesado desde hace tiempo y me ha llevado a investigar, tanto su contenido como sus ramificaciones y transformaciones, y que ha tenido y tiene una gran repercusión, sobre todo en el ámbito de la filosofía política.

En general, el término **ideología** se ha incorporado ya al lenguaje común de la gente cuando habla de temas sociales y políticos. Esto no quiere decir que se tenga una idea clara y distinta de lo que se entiende por ideología. Podemos adelantar que hoy se tiene una idea más bien neutra del concepto, casi identificándolo con un pensamiento situado, y por lo tanto parcial, sin que esto conlleve un juicio necesariamente negativo. Es común escuchar hoy que *"todo el mundo tiene su ideología"*, con lo cual se termina identificando ideología con pensamiento propio. Pero si esto fuera así, ¿por qué no se dice que *"todo el mundo tiene su pensamiento"*?

En un lenguaje común vemos ya con este simple ejemplo que existen profundas contradicciones no del todo aclaradas ni debidamente expuestas, lo que contribuye a que muchas discusiones se conviertan en diálogo de sordos ya que terminamos hablando con categorías tan excluyentes como inconmensurables entre sí.

Si una de las características de la posmodernidad es el abandono de la unidad de la racionalidad, no debe resultar extraño que términos que se acuñaron en etapas fundacionales de la modernidad, queden seriamente afectadas, tanto en su contenido como en sus fundamentaciones.

Trataremos de hacer desde aquí un aporte en forma de síntesis de las transformaciones del concepto de *Ideología*, desde el surgimiento en los racionalistas ilustrados de la revolución francesa, la crítica de Marx, el derrotero que siguió en la ortodoxia marxista, el desarrollo y surgimiento de las ciencias sociales influidas por la visión positivista, las corrientes historicistas, irracionalistas, el giro lingüístico y el abandono de la metafísica en los últimos pensadores del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Por último, y teniendo en cuenta el origen y el destino de esta publicación, trataremos de ver cómo esto ha influido en la teología y en el discurso eclesial.



Teniendo en cuenta el formato de artículo, el trabajo buscará mostrar los principales acentos sin recurrir a un análisis más profundo y detallado que excedería las posibilidades y la extensión de los mismos. En todo caso, para una mayor profundización se indicarán algunas fuentes de posibles lecturas.

Prehistoria y antecedentes próximos del concepto de Ideología (*Nace una estrella*)

Para rastrear el surgimiento de este concepto es necesario hacer una pequeña prehistoria del mismo, ya que ninguna idea surge por generación espontánea, sino que son el resultado, y a la vez, el principio de una nueva forma de pensar que se está gestando en el núcleo de lo social. Estas ideas permiten avanzar en el pensamiento, ya que sin ellas el mismo no podría sostenerse. En este sentido la *ideología* aparece como un típico concepto surgido de la ilustración y el iluminismo con su pretensión emancipadora de todo poder que pretenda frenar la capacidad ordenadora de la razón humana para organizar el mundo, acorde a las exigencias y posibilidades de la misma.

Si bien el término comienza a ser utilizado a finales del siglo XVIII, en la Francia pos revolucionaria de Napoleón y de la Academia Francesa, bajo la dirección del Marqués Destutt de Tracy, la temática de la ideología ya viene asomando desde hace tiempo en la filosofía burguesa que necesita realizar una crítica a los fundamentos escolásticos medievales que justifican un cierto orden de la naturaleza, del hombre y de sus organizaciones.

El antecedente más manifiesto de este nuevo mundo que se está gestando lo podemos encontrar en la figura de Maquiavelo, quien, sin nombrarla, anticipa algunos temas que se van a desarrollar metódicamente a lo largo del siglo XIX bajo el concepto de ideología. Sobre todo en el análisis del origen de la parcialidad de los juicios de los hombres por sus apetitos e intereses, por el modo en que se relaciona la religión con el poder, y sobre la manera en que se utiliza la fuerza y el fraude para acceder y mantenerse en el poder (Maquiavelo, Discursos sobre la primera década de Tito Livio).

Maquiavelo, miembro prominente de la burguesía incipiente europea, está comenzando a socavar los cimientos sobre los que se sostenía el antiguo orden medieval y al mismo tiempo, introduciendo en el pensamiento político el giro que va desde la contemplación a la producción. Una nueva cosmovisión se

hace necesaria para acompañar los cambios en la política, la economía y la ciencia que, en el paso hacia el paradigma experimental, requiere una nueva actitud por parte del sujeto que actúa sobre la realidad y que, para dominarla, primero la tiene que "romper", para que ella le descubra sus secretos. Sobre el antiguo ideal de humildad y contemplación hacia un mundo jerarquizado y sagrado, se levanta una nueva concepción que valora la función práctica del pensamiento. Esta nueva actitud requiere desprenderse de aquellos elementos artificiales que impiden el acceso al conocimiento desinteresado de la naturaleza. Por eso, de la mano del surgimiento de las ciencias experimentales y naturales, surge la preocupación por aquellos factores que obstaculizaron su desarrollo. En otras palabras, el nacimiento de la ciencia va necesariamente acompañado de una crítica de los métodos anticuados de conocimiento.

El *Novum Organum* de Bacon (1620) (Bacon, 1984) y el *Discurso del Método* de Descartes (1637) (Descartes, 2004) son representativos de este nuevo clima intelectual de crítica de los métodos del conocimiento tradicionales de la ciencia. Es necesaria una nueva metodología para superar los límites del pensamiento medieval. Por su clara posición racionalista, Descartes se mantiene en el nivel de la deducción que surge por el discurrir del Cogito. Bacon, en cambio, por su orientación más empírica, enfatiza el rol de la ciencia positiva con su carácter observacional. El mismo título de la obra *Novum Organum* es una respuesta superadora del *Organum* aristotélico, reemplazando la lógica formal deductiva por un enfoque inductivo.

¿Pero cuáles son los obstáculos que impiden acercarse a un conocimiento nuevo y cierto de la realidad? Son los así llamados *idola* de la tribu, de la caverna, del mercado (o del foro) y del teatro (Bacon, 1984, págs. 39-40).

Con Bacon se comienzan a establecer los fundamentos de la crítica social del conocimiento y de las determinaciones sociales en la configuración del mundo, a pesar de las contradicciones de su pensamiento, ya que ¿cómo sería el sujeto capaz de desentenderse de deformaciones innatas de su pensamiento? Sin embargo, los temas expuestos están en la base de lo que posteriormente va a ser estudiado con mayor sistematicidad.



De los cuatro ídolos, los dos primeros tienen que ver con la manera en que la razón actúa sin una cura, es decir, sin un método que le salve de las supersticiones en las cuales rápidamente cae, tanto por la tendencia innata a tergiversar lo que la experiencia le aporta, cuanto por las deformaciones que brotan de la interacción con los otros hombres, en las cuales entran a formar parte de los juicios aspectos emotivos y pasionales que desfiguran los juicios que deberían ser científicos. La intención de Bacon es aquí bien pragmática, quiere que los hombres se aboquen al estudio de lo natural en sí, antes que involucrarse en discusiones circulares que poco aportan al desarrollo del conocimiento.

Los dos restantes son deformaciones que brotan de la interacción social. Los ídolos del foro provienen del modo en que los hombres se comunican entre sí, lo cual hace maniatar a la inteligencia a una serie de conceptos que, más que ayudar, impiden el acceso a lo real. Se hace necesario una depuración del lenguaje para hacerlo científico. Por último están los ídolos del teatro, los cuales hacen referencia a los sistemas filosóficos que nos llevan a envolvernos en discusiones sobre imágenes creadas por ellos mismos y que terminan por apartarnos de lo real, como representaciones imaginarias en escena.

Bacon le va a dedicar largas páginas al análisis de estas deformaciones del espíritu humano porque ve en ella la puerta de salida para un acercamiento radicalmente nuevo a lo real. Su mérito está en haber expuesto los problemas de fondo en la constitución del concepto posterior de ideología: ¿Tiene un origen social, y por lo tanto históricamente determinado por las configuraciones sociales que le dieron origen, o más bien tiene un origen en elementos irracionales y emotivos que están presentes en la misma razón humana y que, si no se pueden anular, al menos podrían y deberían ser determinados y encerrados al momento de hacer ciencia? El tema no queda cerrado en su obra y las contradicciones no quedan resueltas. Sin embargo lo que en Bacon juega un papel secundario, a la postre va a terminar ocupando el primer lugar en quienes continuarán con estos desarrollos. Los obstáculos de los ídolos del mercado y del teatro posteriormente van a ser asumidos como "prejuicios" por Condillac, Helvecio, Holbach y la ilustración francesa, con la diferencia que para estos últimos, ellos constituyen las representaciones religiosas tradicionales, y para que desaparezcan estos prejuicios debería desaparecer la misma religión.

Para Bacon sin embargo, no es necesario plantearse la desaparición de la fuente, sino separar debidamente los ámbitos de la teología y la filosofía.

La Ilustración, con su pretensión emancipadora va a llevar al extremo la crítica de la religión como forma de dominación sobre los hombres y principal obstáculo en el verdadero desarrollo de una sociedad libre. La herramienta para esto no son las armas, sino la educación de corte enciclopedista que supera la imposición de los dogmas y las verdades religiosas, colocadas en el escaparate de los prejuicios y supersticiones que solo sirven para que una casta sacerdotal obtenga y mantenga las prebendas conseguidas. Por eso, el nombre propio de la religión es la hipocresía.

El orden medieval se sostiene transmutado en las monarquías nacionalistas y absolutas y en el sistema de terratenientes, poseedores de la tierra y la propiedad, amparados por los sacerdotes que actúan como justificadores y protectores de los nuevos amos. El prejuicio principal que sostiene el orden existente es el dogma de la vida futura con sus premios y castigos, que sujeta las pasiones humanas y le permite al estado mantener a sus súbditos bajo su yugo.

El siguiente paso en el desarrollo del concepto de ideología va a encontrar en los hombres de la revolución francesa su marca distintiva. La figura descollante de Destutt de Tracy en el Institut Nationale va a contar en un primer momento con el apoyo de Napoleón Bonaparte, quien ve en los intelectuales de la burguesía francesa, los principales aliados para desarticular el *ancien régime* pero que, en poco tiempo, van a terminar convirtiéndose en su principal enemigo interno al intentar frenar sus pretensiones absolutistas de gobierno.

El término Ideología (*Idéologie*) es acuñado por Destutt de Tracy como una rama nueva de la ciencia que va a permitir superar los obstáculos para una sociedad racional, libre, democrática y republicana. Es al mismo tiempo heredero y realizador de las esperanzas de la ilustración en su intento de extraer de la razón todos los contenidos pasionales e irracionales que nublan el juicio e impiden, no solo el acceso a lo real, sino a la configuración de una sociedad justa. Posee el idealismo de los racionalistas cartesianos y el empirismo de Locke que pretende hacer desaparecer todo fondo metafísico en la configuración de las ideas. Junto con él aparece una pléyade de pensadores entre los cuales figuran Condorcet, Condillac, Siéyes, Daunou, Volney, Cabanis,



La Romiguière que quienes, con sus matices, tienen un fondo común: la idea de Condillac de reducir todo el conocimiento humano a las impresiones sensitivas.

Las leyes que rigen el surgimiento de las ideas en la razón deberían ser conocidas y aprehendidas de forma tan clara y distinta como se conocieron y establecieron las leyes de la gravedad. Tracy pensaba que era necesario que surgiera un Newton para la ciencia del pensamiento. Hay un camino directo desde las sensaciones, hasta las más altas realizaciones espirituales que tienen que estar sujetas a determinadas leyes mentales y fisiológicas. La Ideología se alzaba así como la verdadera ciencia revolucionaria que daría con sus resultados un golpe de muerte a las pretensiones oscurantistas de la teología, en manos de sacerdotes y reyes que se estatuían como custodios y técnicos de la vida interior.

La Teología debe ser destronada y en su lugar debe gobernar la Ideología. Esto no representa sólo un cambio en la concepción del conocimiento, sino ante todo, un cambio político esencial. Si la sociedad debe regirse únicamente por la razón, sin apelar a la Providencia o ninguna fuerza extraña a ella, las instituciones que conforman la sociedad deben configurarse únicamente bajo el conocimiento exacto de la naturaleza humana. Quizás estemos presentes ante el primer gran experimento moderno de ingeniería social, el cual va a ser criticado posteriormente por Marx y Engels.

Pero antes de llegar a esta crítica es interesante ver lo que sucedió ya en tiempos de Tracy con su proyecto, ya que en su primera etapa tuvo la venia del poder encarnado en Bonaparte, sin embargo, con la creciente polarización del poder absolutista del mismo Napoleón, la relación de este con los miembros del Institut National pronto va a resquebrajarse, ya que este va necesitar de los artificios sociales y las esperanzas vanas sobre la identidad del pueblo que los intelectuales atacaban como obstáculos para una sociedad racional. El nuevo emperador, que ha realizado un pacto con la Iglesia Católica reconociéndola como religión oficial de Estado con la firma del concordato de 1802, comienza a tratar como anticatólicos y destructores de la moral del hombre, a la clase intelectual que pretende enseñarle como gobernar, y cambia la denominación *idéologistes* (como así mismos se hacían llamar estos pensadores) por el término *idéologues*, que posee un tono despectivo y burlón (quizá parafraseando al antiguo mote socrático de "sofistas").

Se abre aquí un tema recurrente entre los gobiernos y los intelectuales que va a hacer que vaya variando el rol que los mismos van a ir tomando respecto a la conformación de la sociedad. La crítica de Napoleón, paradójicamente va terminar confluyendo en la crítica posterior que van a realizar Marx y Engels, esto es, la pretensión empirista y científica de una conciencia pura y racional posee en sí misma notas irracionales que, al olvidar esta conexión con los propios intereses de clase de quienes lo sostienen como bandera, terminan haciendo de la ideología un pensamiento aislado, deformado y desconectado de lo real.

La influencia de Destutt de Tracy se va a hacer sentir más allá de las fronteras europeas llegando a los recientes países independizados como Estados Unidos, donde tuvo una fluida relación con Thomas Jefferson, quien realizó una traducción al inglés del Tratado de Política Económica, la obra principal del conde, con clara finalidad de política educativa; y en la propia Argentina en donde, bajo el influjo de la figura de Rivadavia, quien había conocido a Tracy en su estadía en Francia, y con la apertura de la cátedra de Ideología (1821-1827) en la Universidad de Buenos Aires a cargo del Profesor Juan Manuel Fernández de Agüero, se intentó aplicar en el clima de republicanismo presente en estas tierras, lo que el despotismo estaba impidiendo realizar en Europa²³.

La crítica principal que va a recibir la visión del Institut National, paradójicamente no va a provenir de los ambientes "oscurantistas" que pretendían erradicar, sino del corazón mismo del proyecto ilustrado. A su vez, esta crítica va a provocar la mayor transformación en el concepto mismo de ideología, el cual a partir de aquí va a tener como referencia principal la visión orgánica de la teoría marxista, tanto para asumirla como para intentar superarla.

Conclusiones

La ideología, que surge con fuerza y de la mano de las esperanzas y de la confianza en las capacidades de la razón según el ideal europeo del siglo XVIII, rápidamente va a sufrir grandes transformaciones de la mano de los mismos ilustrados y de la crítica que el proyecto social va a recibir por parte de Marx y

²³ Para un estudio más detallado de este tema recomiendo la lectura del artículo del Mariano di Pasquale, *La recepción de la Idéologie en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)* (Pasquale, 2011).



Engels. Esto no debería resultarnos extraño ya que, como muchas de las ideas de ese tiempo, nacen sin contenido, esto es, nacen como proyecto más que como explicación. La ideología era un edificio a construirse, y por tanto, lo que va a seguir, es una discusión de los arquitectos del mismo.

Si intentáramos buscar rastros del término ideología en el discurso eclesial, no hallaríamos casi referencias. Va a ser mucho más tarde que los teólogos y los documentos magisteriales comenzarán a utilizar este término, pero acorde a la visión que recién en el siglo XX se comenzará a tener sobre el tema. Lo cual será material de próximos artículos.

El modo en que los autores eclesiales van a continuar tratando estos temas en general queda enmarcado en la categoría de *Doctrinas perniciosas y equivocadas* frente a la ortodoxia de la fe.

Como aspecto final de esta etapa podemos afirmar que la ideología nace con una visión positiva y con una misión clarificadora de la razón, y por tanto de la realidad. La ideología no nace con una intención de comprender, sino como una herramienta que en manos de la clase intelectual que permitirá a los dirigentes sociales configurar una sociedad más justa y superar los antiguos vicios que la cultural antigua y medieval nunca logró erradicar para hacer una vida más plena a todos los hombres.

Referencias

- Bacon, F. (1984). *Novum Organum*. Madrid: Sarpe.
- Bauman, S. (2003). *En búsqueda de la política*. México: FCE.
- Condillac, E. (1975). *Lógica y extracto razonado del tratado de las sensaciones*. Buenos Aires: Aguilar.
- Condorcet, N. d. (2004). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Centro de estudios políticos e institucionales.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del Método*. Buenos Aires: Losada.
- Egleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción*. Madrid: Paidós.
- Larrain, J. (2007). *El concepto de Ideología*. Santiago de Chile: LOM.
- Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. México: Porrúa.

Maquiavelo, N. (s.f.). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Recuperado el 5 de mayo de 2019, de https://www.annanoticias.com/wp-content/uploads/2014/10/Discursos_de_tito_livio-1.pdf

Pasquale, M. d. (2011). *La recepción de la Idéologie en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)*. Recuperado el 05 de mayo de 2019, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-04992011000100004#nota

Tracy, D. d. (2009). *A treatise on political economy*. Auburn: The Ludwig von Mises Institute.



UNA DISCUSIÓN SOBRE EL SIGNO FORMAL (2)

Si la teoría del signo formal tiene sustento en la realidad

A Discussion about Formal Sign (2)

If the theory of the formal sign has sustenance in reality

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

diegojosebacigalupe@gmail.com

Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

En este artículo, estudiamos si el concepto puede ser llamado 'signo formal'. Respondemos tres objeciones: primera, si el concepto es un signo; segunda, si el mismo concepto existe; tercera, si el concepto es una 'tercera cosa' en la mente que hace que el entender intelectual sea imposible. Finalmente, proponemos ciertos cambios a la teoría del signo formal.

Palabras clave: Signo formal – Concepto – Juan de santo Tomás – Intencionalidad.

Abstract

In this article, we study if concept can be called 'formal sign'. We answer three objections. First, if the concept is a sign. Second, if the concept itself exists. Third, if the concept is a 'third thing' in the mind that makes intellectual understanding be impossible. Finally, we suggest some changes to the formal sign theory

Key words: Formal sign – Concept – John Poincot – Intentionality.

Recibido: 13/01/2019

Aceptado: 10/04/2019

Publicado: 16/06/2019



En la primera parte de este artículo hemos analizado, a partir de algunas objeciones de Roland-Gosselin a la teoría del signo formal, tres temas referentes a dicha teoría:

- La relación entre 'semejanza' e 'identidad', donde establecimos que semejante es ser 'uno en la cualidad'. Esto permite decir que el concepto y la cosa conocida son uno, ya que comparten la misma forma.
- Si el concepto puede ser llamado 'signo', donde exploramos cómo Juan de Santo Tomás aplica la noción de *signo* al concepto. En este sentido, nos apartamos de la postura de este autor sólo en cuanto que no nos parece que el concepto sea un puro medio *para* conocer sino que, además, es *lo conocido* de la cosa dicho interiormente, que reenvía a la cosa concreta por la sinergia del intelecto y la sensibilidad.
- Si existen textos de santo Tomás que puedan avalar las líneas fundamentales de esta teoría, donde mencionamos unos pocos fragmentos pero de una importancia capital. En verdad, a partir de estos textos se vislumbra que el signo formal y el signo instrumental son dichos *analógicamente* 'signo', puesto que estriba entre ellos una diferencia esencial y no de grado. Juan de Santo Tomás, en cambio, sostiene (como lo más probable) que ambos se dicen 'signo' unívocamente.

Roland-Gosselin ponía una cuarta objeción, que podríamos resumir diciendo lo siguiente: no se ve cómo conjugar el hecho de que el concepto y la cosa sean al mismo tiempo idénticos en su contenido noético y uno se pueda decir 'signo' de la otra (Roland-Gosselin, 1925, págs. 201-202). Esta réplica del autor pone el acento más allá de estudiar los *textos* de santo Tomás, apunta a la *realidad* del problema. Se trata de constatar si esta teoría se vincula con el ser de las cosas. A esto es a lo que nos debemos abocar ahora.

Para resolver esta dificultad, convendrá tener presente que hay otros autores que van en la misma línea: la realidad de las cosas refuta la misma teoría del signo formal. Luego, presentaremos los elementos fundamentales del



pensamiento de estos estudiosos para poder analizar si tienen razón, si hay que rechazar o modificar la teoría del signo formal, o si, en cambio, hay que señalar los aspectos en los que ellos se han equivocado.

Respuesta a M.-D. Roland-Gosselin

Roland-Gosselin terminaba sus objeciones a Maritain destacando que fundir en una misma realidad el signo y el significado no parecía sensato: ¿cómo puede ser el concepto un signo de la esencia de algo, del cual él mismo es idéntico, en el decir de Maritain?

Para tomar posición respecto de este tema, conviene volver sobre la doble valencia del concepto. Por un lado es *lo inteligido* de algo de manera abstracta y universal, por otro es *aquello en lo cual* puedo referirme a lo particular y concreto con el concurso de la sensibilidad²⁴. Es el término de la

²⁴ ¿Se da la referencia en los conceptos del tercer grado de abstracción? Habitualmente nos estamos refiriendo al conocimiento de cosas materiales, que son las primeras a las que se vuelca el entendimiento, moviéndonos en el primer grado de abstracción. En dicho grado, la esencia de las cosas materiales es llevada al plano inmaterial, que es el adecuado al intelecto. Ahora bien, la *abstracción* radica en separar la esencia de las condiciones individuantes. Es decir, se hace que la forma manifieste su inteligibilidad en acto, conservando siempre una referencia a la materia. La forma de las cosas materiales es de las cosas materiales y no puede obviar una relación a la materia aunque sea en general. No puede pensarse el hombre sin carne y sin huesos, pero sí sin *esta* carne y *estos* huesos. La definición que expresa lo concebido no tiene en cuenta directamente lo que hace a la individualidad sino a la universalidad y, a través de ella, a la individualidad. En el segundo grado de abstracción encontramos una situación diferente. Lo que se separa es una forma accidental de la sustancia en la cual inhiere. En particular, la *cantidad*, que es el primero de los accidentes de las sustancias materiales, una vez separada por este ejercicio de la luz del intelecto agente, da lugar a la conformación de los conceptos de la matemática. En los dos primeros grados de abstracción, *abstraer* es *separar* algo que en la realidad se da *unido* a la materia: una forma (o esencia) en sus notas universales de todos los particulares o una forma accidental de la sustancia en la que inhiere. En el tercer grado, en cambio, *abstraer* es *separar* algo que en la realidad se da *separado* de la materia, aunque eventualmente esté unido a ella. Así pues, la noción de 'ente' o la de 'sustancia' no dependen de la materia ni en el ser ni en la consideración del intelecto. Por tanto, se trata de realidades de por sí inmatriciales, cuyos conceptos *no difieren de ellas* en cuanto a la separación de la materia. El concepto universal, en sinergia con la sensibilidad, se refiere a lo particular. Ahora bien, en el caso de los conceptos del tercer grado de abstracción, la situación no es semejante, puesto que el concurso de la sensibilidad no es adecuada, ya que nos estamos refiriendo a realidades inmatriciales *per se*. Cuando llegamos a formular que 'el alma racional es una sustancia incompleta', nos encontramos delante de una aplicación analógica del concepto de sustancia material llevado al ámbito inmaterial, es decir, a un uso propiamente metafísico. Ahora bien, este concepto propiamente metafísico, tan separado de la materia en su ser como en la consideración del intelecto, dicho de una realidad inmaterial (el alma racional) para nosotros conocida por analogía a partir de lo que sabemos con cierta precisión sobre lo material, conserva el poder de hacer que la inteligencia exprese en su interior lo conocido y lo refiera

operación cognoscitiva en cuanto inmanente (*esse in*), pero no el término de la relación cognoscitiva (*esse ad*), constituido por el aspecto real conocido de la cosa (Floucat, 2001, págs. 153, 159). Es noéticamente equivalente al contenido cognoscitivo de algo concreto, pero difiere en el ser de eso mismo que ha sido conocido.

Es decir, la cosa conocida y el concepto son *dos* desde el punto de vista del acto de ser. La cosa tiene su acto de ser, el concepto lo tiene como participado del acto de ser propio del hombre que ha puesto el acto de inteligir del cual el concepto se sigue. Pero el contenido esencial, su *ratio*, es uno (lo cual hace al concepto y a la cosa 'semejantes'), por lo que existe unidad noética.

El concepto, a nuestro entender, *se refiere* a algo distinto de él sin ser él en modo alguno *conocido* con anterioridad a ese algo al cual se refiere. Sosteniendo lo que hemos dicho, prácticamente desaparece la noción habitual de 'signo' en el concepto. Un signo es una entidad ordenada a otra cosa, cuya consideración explícita como signo nos lleva a la consideración explícita del significado. Este pasaje de uno en otro parece esencial, si la noción de signo es unívoca. Juan de Santo Tomás, consciente de la necesidad del pasaje de uno en otro, ofrece una solución que, al mismo tiempo, hace de diferencia específica entre el signo formal y el signo instrumental.

Este autor resuelve el problema sosteniendo dos tipos de conocimiento: *formaliter* y *denominative*. En pocas palabras, el primer modo es en cuanto a la *ratio*, esto es, en cuanto a las notas universales, y el segundo es en cuanto cosa explícitamente conocida: las notas esenciales son, de hecho, de *alguna* cosa. El concepto sería preconocido *formaliter*, puesto que expresa las características esenciales de la cosa conocida, y de esta manera salvaría la razón de signo, puesto que pasaría de una cosa en otra, del concepto al objeto conocido. Ahora bien, no siendo conocido *denominative*, esto es, explícitamente en su ser, no cabría dentro de la categoría de 'signo instrumental' y por eso es un 'signo formal' (cf. Juan de Santo Tomás, 1930, II, q. XXII, a. 1).

Sin embargo, la precognición *formaliter* es tanto del concepto cuanto de la cosa. Lo es del concepto en cuanto a las notas esenciales que manifiesta, lo es de la cosa porque esas notas esenciales son de ella. Es más, el concepto *expresa*

inmediatamente a la realidad extramental, a pesar de que no haya un recurso a la sensibilidad, imposible en este caso (cf. Tomás de Aquino, 1992, III, qq. 5-6).



el conocimiento cumplido de ciertas notas esenciales de algo. Luego, no se ve que sea una *pre-cognición*, sino, simplemente, una *cognición*. De allí que el concepto se dirá 'signo', a nuestro entender, sobre todo apuntando al hecho de la necesidad que tenemos de él para referirnos a lo que él, en su ser, no es. No se trata de un *hacer conocer*, sino de un *referir lo actualmente conocido* al ente conocido en cuanto *concreto*. Santo Tomás llama a esta propiedad *intentio universalitatis*, la cual significa 'tener disposición a muchas cosas' (Tomás de Aquino, 1888-1906, I, q. 85, a. 3, ad 1m.). A nuestro entender, en esta *intentio* (nacida de la semejanza) recae toda la posibilidad de decir 'signo' al concepto (Haldane, 1993, pág. 25). *Mutatis mutandis*, el recuerdo participa de la misma *intentio* pero de modo particular: es el recuerdo de *este* suceso, por ejemplo, y por ello también es un signo formal.

Que no existe ninguna precognición del concepto, en vez de eliminar la noción de 'signo', viene a reforzar una idea que hemos sostenido en germen en la primera parte de este estudio: el signo formal y el instrumental no son dos especies de un mismo género, sino que se dicen analógicamente 'signos'.

La analogía de los signos

Al contrario de nuestra afirmación, Juan de Santo Tomás sostiene que el signo instrumental y el signo formal se dicen unívocamente, esto es, que son dos especies del mismo género:

En el parecer de santo Tomás, lo más probable es que el signo formal sea verdadera y propiamente un signo, y al punto [de serlo] unívocamente con el instrumental, aunque en el modo de significar difieran bastante (1930, II, q. XXII, a. 1)²⁵.

El recorrido de algunos textos del Aquinate, en cambio, tiende a mostrar que la relación entre el signo formal y el instrumental sea analógica, como hemos visto en la primera parte de este estudio. En el orden del conocer, es evidente que del primer signo que tomamos conciencia *qua* signo es del

²⁵ Como en la primera parte de este estudio, cuando las traducciones de las citas sean nuestras, pondremos el original a pie de página. "In sententia S. Thomae probabilius est signum formale esse vere et proprie signum, atque adeo univoce cum instrumentali, licet in modo significandi valde differant".

instrumental. Descubrimos que un grito es signo de dolor y que las palabras son signos de las cosas. Llamar al concepto 'signo' no sólo es algo discutido, sino también es claramente posterior al hecho de denominar a otras cosas con ese nombre.

Ahora bien, una prioridad en el orden de la imposición del nombre no refleja necesariamente una prioridad en el orden del ser (Tomás de Aquino, 1918-1930, I, 34). Hay casos como el de 'ente' en el que la sustancia resume las dos prioridades sobre el accidente. Pero otros casos son diferentes. Por ejemplo, 'palabra' se dice en primer lugar de la voz significativa y en segundo lugar del concepto, en cuanto al orden del conocer; pero, en el orden del ser, es más acabadamente 'palabra' el concepto que la voz exterior, puesto que expresa y manifiesta más perfectamente algo en la inmanencia de la potencia cognoscitiva. Así pues, la prioridad en el orden del conocer o de la imposición del nombre no implica necesariamente que exista la misma prioridad en el orden del ser.

¿Cuál signo es más 'signo', el instrumental o el formal? Lo primero que conviene determinar es cuál sea la propiedad analogada en estas realidades esencialmente distintas. Parecería ser el hecho de 'ser *en lo que [in quo]* se conoce otra cosa' (Tomás de Aquino, 1972-1976, q. 9, a. 4, ad 4m.). Si esto se da *como si se discurriera*, estamos delante del signo instrumental, ya que pasamos de una cosa en otra. Si, en cambio, se evita este pasaje explícito, estaríamos delante del signo formal.

Ahora bien, esta propiedad hay que entenderla bien. En el caso del signo instrumental, uno *ya conoce* aquello a lo cual reenvía el signo. Si no conociéramos los significados, vano sería todo signo. Cuando el signo aparece, captándolo explícitamente, captamos también el significado al cual reenvía. *Algo del significado hay en el signo*, es decir, hay una relación, natural o convencional, que dirige nuestra mente más allá del mismo signo en cuanto cosa conocida²⁶.

Podemos llamar a esa relación *intencionalidad*. En pocas palabras, la intencionalidad es la propiedad por la que una cosa remite a otra por llevar en su mismo ser una relación con ella. Esta dependencia se puede dar de múltiples maneras. El humo indica al fuego porque proviene del fuego como de su causa

²⁶ Para la relación entre el signo lingüístico y el significado, cf. las formidables precisiones de A. Contat (2017, págs. 187-190).



eficiente. Las nubes (y otros fenómenos conexos) anuncian la futura tormenta porque son la causa eficiente de dicha precipitación. El reflejo de una montaña en un lago es su imagen natural. La palabra remite a la cosa o la flecha indica una curva porque una y otra han sido dispuestas así por la voluntad de los hombres para entenderse sobre las cosas conocidas. La estatua de Hércules hace pensar en el mismo Hércules porque hay una imitación de un modelo que se realiza (a través de ciertas características típicas) en una imagen artificial.

Esa relación está presente en el signo formal:

La finalidad de la formación del concepto no es, de hecho, dar al intelecto una reproducción para contemplar, sino expresar la relación que el intelecto ha establecido con la cosa conocida (Tuninetti, 2016, pág. 140)²⁷.

Ahora bien, está presente de un modo totalmente distinto. Mientras que en el signo instrumental la relación debe ser conocida temáticamente, en el signo formal dicha relación sólo se conoce por reflexión sobre ese mismo signo. En este caso, la intencionalidad alcanza su sentido propio, porque se trata de una forma *in esse intentionali*, esto es, fuera de su estado natural, que señala su proveniencia *in esse naturae*. La inteligibilidad del concepto proviene enteramente de la inteligibilidad de la misma cosa. El recuerdo proviene enteramente de la situación vivida. Así pues, conceptos y recuerdos llevan inmediatamente a otra cosa porque su forma no es *su* forma, sino la de una cosa que la posee de por sí. El hecho de que la forma sea *perfección, acto*, hace que pueda alcanzar a las potencias cognitivas (bajo un modo distinto de ser) *difundiendo* esa misma perfección (Tomás de Aquino, 1996b, VII, q. 1, a. 4, c.).

Por otra parte, conceptos y recuerdos son esenciales a la hora de interpretar cualquier signo instrumental. Ni las nubes, el reflejo o el humo, ni la flecha o la palabra y tampoco la imagen artificial podrían hacernos entender algo distinto de ellos mismos si no existieran en nosotros los conceptos o los recuerdos por los que la relación de significación instrumental se nos hace patente. Por lo tanto, la intencionalidad de estos signos se revela por los signos formales. En el caso del humo, el reflejo o las nubes, se trata de una relación

²⁷ "Lo scopo della formazione del concetto non è infatti quello di fornire all'intelletto una riproduzione da contemplare, ma quello di esprimere il rapporto che l'intelletto ha stabilito con la cosa conosciuta".

independiente del hombre mismo, pero que se vuelve evidente por los conceptos o los recuerdos. En el caso de la flecha, la palabra²⁸ o la imagen artificial, se trata de una relación que, en cambio, depende de la voluntad del hombre para existir. La voluntad, justamente, instituye señales, voces y monumentos para, a través de los conceptos y los recuerdos, evocar otras cosas distintas de esas señales, voces o monumentos. De allí la diferencia entre signo natural y convencional.

Así pues, los signos formales son tales que por ellos todo signo natural es comprendido y todo signo convencional es instituido. Son *en lo cual (in quo)* se comprende todo lo demás, por su referencia continua a las cosas conocidas y por la expresión interior del conocimiento cumplido. Y, sin embargo, ellos mismos no nos son patentes en su ser en primera instancia. Luego, su calidad de 'signos' está en otro nivel, más perfecto, que la de los signos instrumentales. De allí que se digan con más propiedad 'signos' según su realidad aunque sean conocidos con posterioridad a los signos instrumentales. Los signos formales son los primeros analogados según el orden del ser, aunque los primeros analogados según el orden del conocer (o de la imposición del nombre) sean los signos instrumentales.

La 'tercera cosa en la mente'

Sin embargo, el problema podría extenderse un poco más. La búsqueda del fundamento en la realidad nos puede arrastrar a objeciones de mayor peso que la que pone el mismo Roland-Gosselin.

Una sentencia de santo Tomás nos ofrece un buen punto de partida:

En efecto, es evidente que este hombre entiende. Si se niega esto, entonces el que dice esta opinión no entiende nada [*aliquid*], y no debe ser escuchado; si, por otra parte, entiende, es menester que entienda por algo, formalmente hablando (1984, III, I, 282-286)²⁹.

²⁸ No queremos decir que la palabra sea totalmente convencional. La palabra es natural al hombre, pero que *esta palabra* signifique *esta cosa* es un asunto de convención humana.

²⁹ "Manifestum est enim, quod hic homo intelligit: si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, nec est audiendus. Si autem intelligit oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat".



El acto de entender pertenece a las convicciones y evidencias básicas de la vida humana. Al hablar manifestamos lo entendido, y lo hacemos con nociones universales. Hablamos de la realidad de un modo que a la realidad le es extraña, y, sin embargo, nos referimos a ella con precisión. Algo intelectualmente entendemos, algo *al modo* del intelecto.

No cabe aquí una discusión con quienes niegan tal evidencia, eso tendrá lugar en otro momento y de otra manera. De todos modos, el argumento por el absurdo ofrecido por el Aquinate alcanza a todos los que hablan. Aún quien diga que todo conocer es una construcción individual o social, en la medida que diga *esto es así* hará un juicio en el que pretenderá expresar las cosas tal cual son. Es decir, negará elípticamente lo que al mismo tiempo afirma. Esa afirmación no será una construcción, sino una (presunta) intelección de un estado de cosas. Pero no es este el lugar para desarrollar este tema.

Aquí conviene mirar la última parte de la cita transcrita. *Si entiende, es menester que entienda por algo, formalmente hablando*. El Aquinate, en este contexto, se refiere al intelecto posible como el principio por el cual se entiende. Pero, unas líneas después, menciona también a la especie inteligible (1984 III, I, 311-316). De hecho, la forma del intelecto en cuanto potencia que se actualiza es la especie inteligible (Tomás de Aquino, 1996a, a. 16, ad 8m.). *Por ella* entiende. ¿Es necesaria la afirmación de un concepto? ¿Es necesaria una 'tercera cosa' entre el intelecto y lo conocido? ¿O bastaría en cambio el mero acto de entender para asumir la realidad que hemos llamado *concepto*?

En los últimos años ha habido una interesante polémica sobre este punto, suscitada por algunos estudios de J. P. O'Callaghan. En primer lugar, este autor sostiene que la procesión del *verbum mentis* es un tema teológico, no filosófico. A decir verdad, no se ve qué dificultad haya en que la teología ponga un problema a la filosofía, mientras que dicho problema dependa enteramente de la razón natural (Derisi, 1979). Pero, además, cabe decir que la procesión del verbo mental es el punto a partir del cual se puede encontrar un apoyo para, analógicamente, remontarse al dato de la fe sobre la procesión del Verbo Eterno. Por esto, no es un tema exclusivamente teológico.

En segundo lugar, sostiene O'Callaghan que los conceptos no son nada distinto de los actos de intelección mismos. Así, 'tener un concepto' es sólo 'concebir' como 'dar un paseo' es sólo 'pasear':

La nominalización de los verbos en sustantivos es un modo de hablar sobre nuestras actividades, no un modo de reconocer otro ámbito de cosas que se agrega a nuestras actividades (1997, pág. 527)³⁰.

El gran riesgo que señala este autor es considerar al concepto como una 'tercera cosa en la mente', que se interpondría entre la inteligencia y la cosa conocida, desdibujando la posibilidad real de llegar a conocer las cosas mismas.

Su postura ha sido asimilada, con un poco de ironía, a la de Guillermo de Ockham (Deely, 2008, págs. 356-357). En efecto, ya Ockham entendía que el acto del intelecto era suficiente para explicar las funciones que en la práctica se atribuyen al concepto (1974, I, 12) y negaba la interposición de cualquier *tertium quid* entre el intelecto y la cosa conocida (Perler, 1996, págs. 245-247).

Sin embargo, algún año antes que el mismo O'Callaghan comenzara a publicar su hipótesis de que no hay concepto, A. de Muralt había ya propuesto la existencia de una 'lección de Ockham' que era bueno aprender. No todo el contenido de la enseñanza del llamado Doctor Invicto, puesto que la negación del alcance metafísico de la inteligencia o el voluntarismo son elementos negativos, sino esta eliminación de todo intermediario entre la cosa conocida y el intelecto (de Muralt, 1993, págs. 39-46). No hay lugar para una 'tercera cosa en la mente'. No hay lugar, por lo tanto, para el concepto como distinto del acto del intelecto.

Si no hay lugar para el concepto, toda la realidad del concepto como signo formal se desvanece. Muy a pesar de A. de Muralt, conviene decir que el mismo Ockham consideraba que el concepto –siendo él mismo el acto del intelecto– era un signo. Sin embargo, la elaboración de Juan de Santo Tomás caería en vana palabrería si no hubiera un concepto como distinto del acto intelectual al que se le atribuyera la función de 'signo formal'. Para A. de Muralt, justamente, la procesión del concepto en la inmanencia del intelecto es algo así como *un modo metafórico de hablar* (1993, pág. 42).

A decir verdad, en el desarrollo de este trabajo hemos tomado ciertos principios que vienen de los estudios de A. de Muralt. Nos hemos concentrado insistentemente en la distinción del orden entitativo y el orden operativo y en la

³⁰ "Nominalization of verbs into substantives is a way of talking about our activities, not a way of recognizing another realm of things in addition to our activities". Para un estudio detallado de la discusión, cf. (Bacigalupe, 2014, págs. 166-178 y 332-338).



consecuente necesidad de entender la especie inteligible como forma del intelecto en el orden operativo. Sin embargo, no hemos negado la procesión del *verbum mentis*. ¿A qué se debe que A. de Muralt sostenga que no hay tal procesión?

La idea fundamental que está detrás de la posición de este autor es que hay dos estructuras de pensamiento contrastantes, la tomista y la escotista, la analógica y la unívoca, la de causas totales y subordinadas, y la de causas parciales y coordinadas, respectivamente (León Florido, F.; Fernández Polanco, V., 2002, págs. 14-24). En el curso de la historia, algunos tomistas habrían adherido a tesis de la escuela escotista, lo cual los habría llevado a pensar la realidad de un modo erróneo. En particular, en el problema que nos concierne, la tesis escotista del 'ser objetivo' (*esse objectivum*) habría entrado en el tomismo, *reificando* la realidad de lo conocido en el interior del intelecto. Esto quiere decir que la especie de la cosa en el intelecto tendría, además de su ser de cualidad, un cierto ser (objetivo) independiente del ser del sujeto cognoscente en el que inhiere, y, por lo tanto, el intelecto tendría que, primero, conocer la cosa en su ser objetivo y representativo para, en segundo lugar, conocerla en su ser (real) fuera de la mente³¹.

Ahora bien, cuando A. de Muralt critica a Juan de Santo Tomás lo hace diciendo que ha adherido al modo de pensar escotista, pero que, a través de la teoría del 'signo formal', ha vaciado la tesis del *esse objectivum* del contenido dañino que de por sí contiene (de Muralt, 1985, pág. 20)³². El concepto según Juan de Santo Tomás sería algo intermedio entre el intelecto y la cosa conocida. En favor de A. de Muralt –y de J. P. O'Callaghan por añadidura–, conviene señalar que algunos de los seguidores actuales de Juan de Santo Tomás asumen sin dificultad que el concepto sea una 'tercera cosa en la mente':

³¹ Se pueden hallar textos del beato Juan Duns Escoto que dan pie a esta tesis (Bacigalupe, 2014, págs. 46-49), si bien se habría desarrollado en su escuela después de él (Forlivesi, 2002, págs. 5-7).

³² M. Beuchot muestra la influencia del beato Juan Duns Escoto sobre Juan de Santo Tomás en el estudio de los signos (Beuchot, 1991, págs. 41-43).

Para Tomás y la tradición de comentaristas este concepto es una tercera cosa, aunque no puede existir separadamente del acto de inteligir y sirve sólo como un medio para entender el objeto (Osborne, 2010, pág. 6)³³.

Esta 'tercera cosa en la mente' tiene una función vicaria del objeto conocido, ya que el mismo objeto no puede en modo alguno penetrar a la potencia intelectual. Así constituido el concepto como objeto vicario, sería al mismo tiempo un signo de aquello que es realmente conocido, la cosa extramental, a la cual señala, sin manifestarse él mismo en su ser objetivo. Juan de Santo Tomás, entonces, habría asumido algo de la noética escotista pero vaciándola de su contenido negativo. Sin embargo, sería tributario de la tesis del *esse objectivum*, y, en ese sentido, su postura sería errónea.

A. de Muralt, entonces, sostiene que aceptar la realidad del concepto como réplica vicaria de lo conocido es no sólo traicionar el pensamiento de santo Tomás, sino, aún más, ir contra la realidad misma. No habría concepto en la mente como una 'tercera cosa' entre el intelecto y lo conocido, como una réplica 'vicaria' de la realidad extramental.

El problema, entonces, es doble: si hay concepto como distinto del acto de inteligir, y si, habiéndolo, es tributario de la tesis de la 'tercera cosa en la mente'.

Si hay una 'tercera cosa en la mente'

Veamos en concreto si hay concepto o no. Juan de Santo Tomás sostiene, efectivamente, que el concepto como distinto del acto de entender es necesario:

El verbo es requerido en el intelecto (según santo Tomás y su escuela) no por parte de la potencia o de su operación como productiva, sino por parte del mismo objeto, [1] o para que se vuelva presente, si está ausente, [2] o para que se vuelva suficientemente inmaterial y espiritual en razón del término entendido y conocido dentro del intelecto, y no sólo sea inteligible en acto primero por modo de la especie impresa, [3] o en fin para que se vuelva objeto manifestado

³³ "For Thomas and the commentary tradition this concept is a third thing, although it cannot exist separately from the act of understanding and serves only as a means for understanding the object".



en alguna representación como cosa dicha y expresada. Para las primeras dos cosas se requiere el verbo por la indigencia [*ex indigentia*] del mismo inteligente y del objeto inteligido, para la tercera, en cambio, se requiere el verbo a causa de la abundancia [*propter abundantiam*] del entender, puesto que de la abundancia del corazón habla la boca (1937, q. XI, a. 2)³⁴.

De las razones que da, dos proceden *ex indigentia* y una *propter abundantiam*. La primera de estas razones, hacer presente lo ausente, aunque tiene apoyo en un pasaje del Aquinate (1918-1930, I, 53), no nos parece de mayor peso, puesto que hay concepto sea que lo conocido esté presente o no; basta que la forma de lo conocido sea forma del intelecto. La segunda razón, volver suficientemente inmaterial lo conocido, nos parece, otra vez, innecesaria: la especie inteligible ya cumple con esta condición. La tercera razón, el argumento *propter abundantiam*, nos parece la más acabada: el decir interior de lo entendido nace de la riqueza del mismo entender como acto, como perfección del inteligente, como expansión de la riqueza de su mismo ser.

No cabe duda de que el hombre *es indigente*, en cuanto que debe pasar de la potencia al acto de entender. Pero la procesión del verbo mental se debe a la abundancia del mismo acto, una vez puesto:

Si verdaderamente el inteligente es en acto en cuanto es uno con lo que conoce, no hay ninguna necesidad de inmaterializar o representarse, ulteriormente, el objeto. El 'término conocido' no se explica más que por la perfección del entender, por la comunicatividad del acto (García del Muro Solans, 1992, pág. 505).

Luego, de las tres razones puestas por Juan de Santo Tomás, aceptamos la tercera, el argumento *propter abundantiam*. Este argumento, además, es precisamente el que anula la objeción de A. de Muralt. En efecto, mientras que

³⁴ "E contra vero apud D. Thomam et eius scholam verbum requiritur in intellectu, non ex parte potentiae aut operationis eius ut productivae, sed ex parte ipsius obiecti, vel ut reddatur praesens, si sit absens, vel ut reddatur sufficienter immateriale et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressae, vel denique ut reddatur obiectum manifestatum in aliqua repraesentatione tamquam res dicta et locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis et obiecti intellecti, ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi, quatenus ex abundantia cordis os loquitur".

los dos argumentos *ex indigentia* se orientan a la necesidad de una réplica 'vicaria', el argumento *propter abundantiam* nos habla de la perfección del conocimiento ya cumplido. Es decir, una vez puesto el acto de entender, *bonum* operativo de orden inteligible, se sigue un concepto o juicio como fruto del acto y como difusión del bien alcanzado allí, que ulteriormente se puede comunicar a otros en el hablar interpersonal. Esto no implica ninguna especie de *esse objectivum*: no se trata de establecer un objeto *a conocer*, se trata de *decir lo entendido*, y en eso mismo *ver esto que cae bajo su intentio universalitatis*³⁵.

No es tan fácil negar la realidad del concepto como aquello que *estoy pensando en este momento*, que nace del poder de mi intelecto de comprender lo real y que resulta ser la expresión interior de lo comprendido. La cuestión es cómo pensarlo. La primera manera que se nos viene a la mente es un tanto 'cartesiana': se trataría de una galería de representaciones intelectuales que se corresponden (misteriosamente) a la realidad, un 'museo de imágenes' que alternativamente se van poniendo a la consideración del intelecto. Así veríamos al concepto como una 'tercera cosa en la mente'. Esta postura, pues, más que respetar la natural tendencia de la inteligencia a comprender lo que está frente al hombre, encierra a la misma inteligencia en sus presuntas *representaciones privilegiadas* –criticadas por Rorty (1980)– que, por otra parte, no harían más que transformarse en un *lenguaje privado* –criticado por Wittgenstein (1986)³⁶– .

³⁵ J. Milbank, ferviente seguidor de A. de Muralt en muchos puntos, señala que el concepto como 'palabra' (*verbum*) le llega a santo Tomás más por obra de san Agustín que de Aristóteles. A. de Muralt habría, de alguna manera, privilegiado el lado 'aristotélico' de santo Tomás, negando otras influencias que han sido tanto o más determinantes en su pensamiento (Milbank, 2013, págs. 57-60).

³⁶ A nuestro entender, algunos intérpretes de santo Tomás están en esta línea, aunque, en lugar de situar al concepto como objeto a conocer, lo hacen con la especie inteligible (Pasnau, 1997) (Panaccio, 2001) (D'Onofrio, 2008). Ellos postulan un *realismo representacionista* (o *representacionalismo realista*), según el cual la especie *debe ser conocida* previamente al conocimiento de la cosa. Luego, la especie se establecería como algo *delante de la mente*, en vez de ser la forma del intelecto que entiende. Si bien hay pasajes de la obra de santo Tomás que podrían dar pie a tal interpretación, ya ha habido suficientes refutaciones de estas teorías (Michon, 2007) (Baltuta, 2013). En todo caso, cabe destacar que la especie es ante todo *forma* del intelecto y, por lo tanto, no conviene ceder a la tentación de interpretar a santo Tomás desde el solipsismo gnoseológico moderno, sino que hay que afirmar que la elaboración del Aquinate es una *metafísica del conocimiento* (Jacobs, J. A. - Zeis, J., 1997) (Bacigalupe, 2014, págs. 122-153 y 263-270).



La 'tercera cosa en la mente' es la piedra de tropiezo de cualquier posición realista. Pero el concepto existe. El mismo verbo 'concebir' *grita* que hay 'algo concebido', muy a pesar de J. P. O'Callaghan y A. de Muralt. Sin prole no hay concepción biológica. Sin verbo mental, *prole de la mente* en el decir de Francisco Suárez (1960, disp. 2, sec. 1, n. 1), no hay lugar para que el inteligir se asimile analógicamente a la procreación biológica y pueda ser llamado 'concebir'.

Si lo concebido, el *concepto*, no es 'cosa' que se presenta delante de la inteligencia, ¿qué es? Es, para decirlo una vez más, un *acto*, el acto en el que se manifiesta lo conocido, que nace de la abundancia de un intelecto que pasa a su operación, que efectivamente entiende algo. O'Callaghan no deja de ser tributario de lo mismo que critica, puesto que niega que haya concepto porque lo piensa en el orden entitativo y no en el orden que le es propio, que es el operativo. El concepto es un acto que procede del acto del intelecto como el calor procede del fuego en acto o el placer se sigue de la posesión del bien deseado. No es algo que se opone a la mente como el objeto al sujeto, sino que es decir en el interior de la mente misma lo entendido. Es la expansión del hombre que entiende en el orden operativo, última perfección que nace de haber conocido y que lo dispone a comunicar la verdad hallada.

Conclusión

La objeción de Roland-Gosselin a la teoría del signo formal tiene la virtud de plantear en pocas palabras todas las posibles ambigüedades y flaquezas que tal tesis puede contener. Un recorrido atento a sus indicaciones nos ha llevado a revisar la teoría entera en sus líneas esenciales.

Después de ver que la realidad del concepto es irrenunciable y que señala la expresión de la perfección del entender, las modificaciones que introduciríamos a la doctrina de Juan de Santo Tomás son:

- Indicar que no hay indigencia de la cual surja el verbo mental, sino que surge de la plenitud del intelecto actualizado por la forma de la cosa. Es decir, la indigencia es de la forma de la cosa; una vez habida ésta, el concepto se sigue como la abundancia del inteligir en acto.
- Sostener que el concepto es formalmente *acto*, y que, si se lo denomina *cualidad*, sólo es materialmente hablando.

- Considerar que no existe una precognición que haga que algo sea 'signo formal', sino que, para el signo formal, la razón de 'signo' recae en su *intentio*, es decir, en estar conformado por la forma de otra cosa que reenvía naturalmente a esa cosa.
- Esa *intentio* será universal o particular, dependiendo de si es un signo formal del intelecto o de la sensibilidad interna.
- Señalar, por esto mismo, que los signos formales se dicen 'signos' por analogía, no unívocamente, respecto de los signos instrumentales.

La teoría del signo formal de Juan de Santo Tomás es un inmenso aporte a la comprensión de la metafísica del conocimiento del Aquinate. Las modificaciones que sugerimos, en realidad, no alteran la sustancia de la propuesta, que echa luz sobre las cuestiones centrales en torno al conocimiento humano.

Referencias

- Bacigalupe, D. (2014). *Las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino: Un estudio a partir del debate contemporáneo*. Roma: EDUSC.
- Baltuta, E. (2013). Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species. *Philosophia*(41), 589-602.
- Beuchot, M. (1991). *Estudios sobre Peirce y la Escolástica (Cuadernos de Anuario Filosófico 150)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Contat, A. (2017). Un'analisi del segno linguistico nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino. En A. Contat, *Miscellanea in onore di Marco Arosio* (págs. 173-206). Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- de Muralt, A. (1985). Actuation de l'intellect par la forme intelligible et représentation de l'objet à l'intellect. Le débat entre les critiques thomasiennes et scotistes du concept. *Cahiers de l'École Saint Jean*(107), 18-27.
- de Muralt, A. (1993). *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill.
- Deely, J. (2008). How to Go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thomist Realism and the Linguistic Turn. *American Catholic Philosophical Quarterly*(82), 337-359.



- Derisi, O. N. (1979). *Concepto de la filosofía cristiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- D'Onofrio, S. (2008). *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*. Ann Arbor: ProQuest.
- Floucat, Y. (2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui.
- Forlivesi, M. (2002). *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*. Recuperado el 6 de noviembre de 2018, de <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>
- García del Muro Solans, J. (1992). *Ser y conocer*. Barcelona: PPU.
- Guillermo de Ockham. (1974). *Summa logicae*. New York: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.
- Haldane, J. (1993). Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge. En J. Haldane, & W. Crispin, *Reality, Representation and Projection* (págs. 15-37). New York: Oxford University Press.
- Jacobs, J. A. - Zeis, J. (1997). Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind. *Monist*(80), 539-557.
- Juan de Santo Tomás. (1930). *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*. Taurini: Marietti.
- Juan de Santo Tomás. (1937). In tres libros De anima. En Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae* (Vol. 2). Taurini: Marietti.
- León Florido, F.; Fernández Polanco, V. (2002). Estudio introductorio. En A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (págs. 9-42). Madrid: Istmo.
- Michon, C. (2007). L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio. En L. Couloubaritsis, *Questions sur l'intentionnalité* (págs. 125-155). Bruxelles: OUSIA.
- Milbank, J. (2013). *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: Wiley - Blackwell.
- O'Callaghan, J. P. (1997). The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas. *The Review of Metaphysics*(50), 499-545.
- Osborne, T. (2010). The concept as a formal sign. *Semiotica*(179), 1-21.

- Panaccio, C. (2001). Aquinas on Intellectual Representations. En D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (págs. 185-201). Leiden: E. J. Brill.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perler, D. (1996). Things in the Mind. Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species". *Vivarium*(34), 231-253.
- Roland-Gosselin, M.-D. (1925). Métaphysique – Théorie de la connaissance et systèmes généraux. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*(14), 200-216.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas* (Vol. 1). Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino. (1888-1906). *Summa Theologiae* (Leonina ed., Vols. 4-12). Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fidei.
- Tomás de Aquino. (1918-1930). *Summa contra Gentiles* (Leonina ed., Vols. 13-15). Romae: Typis Riccardi Garroni.
- Tomás de Aquino. (1972-1976). *Quaestiones disputatae de Veritate* (Leonina ed., Vols. 22/1-3). Roma: Editori di san Tommaso.
- Tomás de Aquino. (1984). *Sentencia libri de Anima* (Leonina ed., Vol. 45/1). Romae - Paris: Commissio Leonina - Vrin.
- Tomás de Aquino. (1992). *Super Boetium de Trinitate* (Leonina ed., Vol. 50). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.
- Tomás de Aquino. (1996a). *Quaestiones disputatae de Anima* (Leonina ed., Vol. 24/1). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.
- Tomás de Aquino. (1996b). *Quaestiones de Quolibet* (Leonina ed., Vols. 25/1-2). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.
- Tuninetti, L. (2016). *Persone che giudicano. Lineamenti di epistemologia*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.



LA ECOLOGÍA EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Ecology in the Magisterium of the Church

Prof. Ezequiel Piro

zekepiro@hotmail.com

Universidad Católica de La Plata – La Plata – Argentina

Resumen

La importancia que ha adquirido en los últimos años la problemática del medio ambiente no quedó al margen del interés de la Iglesia. Desde las primeras manifestaciones implícitas hasta las más explícitas de los últimos años, culminando en la Encíclica *Laudato si* del Papa Francisco, realizamos un breve recorrido por los puntos más significativos de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia.

Palabras clave: Ecología – Medio ambiente – Magisterio de la Iglesia – Planeta Tierra – Progreso – Consumismo.

Abstract

The importance that has acquired in recent years the issue of the environment was not apart from the interest of the Church. From the earliest implicit manifestations up to the more explicit in recent years, culminating in the Encyclical *Laudato si's* Pope Francis, we performed a brief tour of the most significant points in the teaching of the Magisterium of the Church.

Keywords: Ecology – Environment – Magisterium of the Church – Earth – Progress – Consumerism.

Recibido: 16/04/2019

Aceptado: 01/06/2019

Publicado: 16/06/2019



Introducción

El interés suscitado desde hace ya algunos años por las cuestiones relacionadas con el medio ambiente no ha sido ajeno a las preocupaciones de la Iglesia. Así se deja ver en la creciente cantidad de páginas destinadas a tal fin que pueden leerse en los distintos documentos eclesiales y discursos de los Sumos Pontífices, conferencias episcopales y obispos de los más variados rincones del mundo.

No decimos nada nuevo cuando afirmamos que el problema surge a partir de la cada vez mayor separación entre la ciencia y la técnica, por un lado y la ética, por el otro. La técnica siempre había sido un medio, un instrumento al servicio del hombre pero desde hace décadas se ha convertido en un fin en sí misma. Es el hombre quien va detrás de ella.

Ahora bien, qué es lo que ha expresado la Iglesia sobre la ecología es lo que intentaremos desarrollar a lo largo de este texto.

El Papa Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra* afirma, en relación a la cuestión del incremento demográfico y desarrollo económico que Dios "ha otorgado a la naturaleza una capacidad casi inagotable de producción y ha enriquecido al hombre con una inteligencia tan penetrante que le permite utilizar los instrumentos idóneos para poner todos los recursos naturales al servicio de las necesidades y del provecho de su vida" (Juan XXIII, 1961, n° 189). Se observa una mirada llena de esperanza en las posibilidades del hombre pero no exenta de prudencia, pues a la vez advierte que "la solución clara de este problema no ha de buscarse fuera del orden moral establecido por Dios..." (Juan XXIII, 1961, n°189). Aun cuando la referencia directa tiene que ver con las cuestiones relacionadas con el control demográfico, se puede extrapolar a otros campos ya que "debe procurar el hombre, con toda clase de procedimientos técnicos y científicos, el conocimiento profundo y el dominio creciente de las energías de la naturaleza" (Juan XXIII, 1961, n°189).

La indicación del Santo Padre de no buscar soluciones fuera del orden moral hay que encuadrarla dentro del mandato bíblico del Génesis. Allí leemos que Dios se dirige al hombre y a la mujer, es decir, a toda la humanidad representada por Adán y Eva en los siguientes términos: "Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se



mueven sobre la tierra». Y continuó diciendo: «Yo les doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra, y todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos les servirán de alimento» (Génesis, 1, 28-29).

El Concilio Vaticano II no hace referencia expresa a la cuestión medioambiental pero recuerda algunas ideas fundamentales para pensar el tema. En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* se lee que “deben... los fieles conocer la íntima naturaleza de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios” (Concilio Vaticano II, 1964, nº36).

En tanto en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual se recuerda que el hombre, como dice el libro del Génesis, fue creado a imagen de Dios y que recibió el mandato de “gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero” (Concilio Vaticano II, 1965, nº 34). Dicho sometimiento del mundo por parte del hombre debe hacerse bajo el reconocimiento de “Dios como Creador de todo” para que así “sea admirable el nombre de Dios en el mundo” (Concilio Vaticano II, 1965, nº 34). Es decir que, según una interpretación adecuada del texto del Génesis, no hay lugar ni justificación para el abuso.

Más adelante refuerza la idea al afirmar que “cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo si los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo” (Concilio Vaticano II, 1965, nº 34).

Al mismo tiempo, el documento hace un llamado de atención respecto del progreso, ya que si bien es “altamente beneficioso para el hombre también encierra, sin embargo, gran tentación, pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno” (Concilio Vaticano II, 1965, nº37). Lo que se observa es que la codicia desmedida de algunos, de los más poderosos, pone en riesgo la calidad de vida e incluso la vida misma de casi todos seres humanos.

El Magisterio post-conciliar

Es a partir de la década de 1970 cuando la cuestión ambiental comienza a volverse un tema central ya que se toma conciencia de la necesidad de realizar acciones concretas destinadas a conservar la habitabilidad en el planeta.

El 16 de noviembre de 1970, el Papa Pablo VI, en el discurso por el 25° aniversario de la Organización Mundial para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas, hace un llamado de atención sobre el peligro que implica el acelerado avance tecnológico para la conservación de la vida sobre el planeta.

Luego de reconocer los aspectos positivos de dicho progreso afirma:

Pero la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza conducir a una verdadera catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos, los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera "muerte biológica" en un futuro próximo, si no se toman pronto enérgicas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas (Pablo VI, 1970).

Menos de un año más tarde, en su carta apostólica *Octogesima adveniens*, conmemorativa por el 80° aniversario de la encíclica *Rerum novarum*, el Sumo Pontífice enmarca antropológicamente la situación descrita ante la FAO, al enfatizar que:

No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera (Pablo VI, 1971, n°21).



Los llamados de atención del Santo Padre se suceden. En 1972, durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente reconoce el surgimiento de una conciencia de lo inseparable que son el hombre y su ambiente natural y de cómo éste condiciona al hombre y, a su vez, el hombre perfecciona al medio ambiente. Pero asegura que “hay que llamar la atención de la humanidad para que sustituya el ímpetu, con mucha frecuencia ciego y brutal, de un progreso abandonado a su único dinamismo, por el respeto a la biosfera” (Pablo VI, 1972).

El Papa sostiene que se deben dejar de lado los objetivos parciales e inmediatos y trabajar para ofrecer a los futuros seres humanos “una tierra que les resulte hospitalaria” (Pablo VI, 1972), pero para que eso sea posible no hay que “afrentar el problema del medio ambiente con las solas medidas de orden técnico” (Pablo VI, 1972), porque aunque estas sean indispensables, no serían suficientes si no estuvieran acompañadas de un cambio de mentalidad de todos los seres humanos.

En 1979, Juan Pablo II reclama que el progreso de la técnica que va marcando el desarrollo del mundo tenga un desarrollo proporcionado en el plano de la moral y de la ética. Por eso se pregunta “¿este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, «más humana»? ¿La hace «más digna del hombre»?” (Juan Pablo II, 1979, n°8).

En esta misma línea de pensamiento el Santo Padre expresa la necesidad de hacer una “radiografía” de las distintas etapas del progreso actual para no perder de vista que “se trata del desarrollo de las personas y no solamente de la multiplicación de las cosas, de las que los hombres pueden servirse” (Juan Pablo II, 1979, n°16).

En el año 1987, San Juan Pablo II da la carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* con ocasión del vigésimo aniversario de la encíclica *Populorum progressio*, acerca de la preocupación social de la Iglesia. En ella hace referencia a “lo que se llama preocupación ecológica” (Juan Pablo II, 1987, n° 26) como una de las señales positivas de la época, que empieza a tomar conciencia de lo limitados que son los recursos naturales y de la importancia de tener en cuenta la integridad de la naturaleza y sus ritmos para llevar adelante un verdadero desarrollo. Éste supone tres consideraciones imposibles de soslayar: no se

pueden utilizar a los seres vivos o inertes solo según el propio beneficio económico; no se pueden usar los recursos naturales como si fueran inagotables; y no se pueden obviar las consecuencias que la industrialización directa o indirectamente trae sobre el ambiente y las personas.

Al conmemorar los cien años de la encíclica *Rerum novarum*, el Sumo Pontífice da a conocer la encíclica *Centesimus annus* en la que manifiesta su preocupación ya que se dan asociados el problema del consumismo y la cuestión ecológica. En ese marco recuerda que “el hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida” (Juan Pablo II, 1991, n° 37). Todo esto tiene sus raíces en un error antropológico por el cual el hombre, en lugar de colaborar con Dios en la obra creadora, ocupa su lugar y así “provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él” (Juan Pablo II, 1991, n° 37).

El Papa reflexiona acerca de la actitud humana, muy valorable, de preocupación por la conservación de los hábitats naturales de las especies que corren peligro de extinción. Incluso destaca la relación entre dicho cuidado y el “equilibrio general de la tierra” pero a la vez advierte que “nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»” (Juan Pablo II, 1991, n° 38).

En la misma línea de pensamiento, advierte también acerca de los graves inconvenientes que ha generado la urbanización cuando se separa de la preocupación por la vida de las personas, y reclama, al mismo tiempo, prestar atención “a una «ecología social» del trabajo” (Juan Pablo II, 1991, n° 38).

Muy interesante es el Mensaje de Su Santidad para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 1990. Allí hace referencia a que la carrera armamentista, los conflictos y las injusticias del momento -las mismas que ahora, casi 30 años más tarde- profundizan la “sensación de inestabilidad e inseguridad que a su vez favorece formas de egoísmo colectivo, acaparamiento y prevaricación” (Juan Pablo II, 1990, n° 1). Remarca que hay en la humanidad una toma de conciencia acerca del inconveniente de continuar usando lo bienes de la tierra como se ha venido haciendo hasta el momento. Y destaca que hay no pocos valores éticos fundamentales que están íntimamente relacionados con la cuestión ambiental. Esto y la interdependencia de muchos



de los temas y retos que el mundo debe enfrentar traen aparejada la necesidad de acciones coordinadas que tengan como fundamento “una coherente visión moral del mundo” (Juan Pablo II, 1990, n° 2).

Justamente, en esta línea, el Papa advierte que “algunos elementos de la presente crisis revelan de modo evidente su carácter moral”. Tal es el caso de “la aplicación indiscriminada de los adelantos científicos y tecnológicos”, aunque “el signo más profundo y grave de las implicaciones morales, inherentes a la cuestión ecológica, es la falta de respeto a la vida, como se ve en muchos comportamientos contaminantes”. Esto se observa muy frecuentemente cuando se ponen por delante los beneficios económicos y se posterga la dignidad humana del trabajador, el bien de la persona individual y hasta de comunidades. “Es el respeto a la vida y, en primer lugar, a la dignidad de la persona humana la norma fundamental inspiradora de un sano progreso económico, industrial y científico” (Juan Pablo II, 1990, n° 3), concluye el romano pontífice.

Sin dejar de lado la responsabilidad que cada nación tiene, Juan Pablo II advierte la necesidad de una acción a nivel internacional y propone que el “derecho a un ambiente seguro” se incluya en la Carta de los derechos del hombre “puesta al día” (Juan Pablo II, 1990, n° 9).

Retomando la idea de que la crisis ecológica está ligada a una crisis moral del hombre, el Papa afirma que “la sociedad actual no hallará una solución al problema ecológico si no revisa seriamente su estilo de vida. En muchas partes del mundo esta misma sociedad se inclina al hedonismo y al consumismo, pero permanece indiferente a los daños que éstos causan” (Juan Pablo II, 1990, n° 13).

En la encíclica *Evangelium Vitae*, Juan Pablo II vuelve a referirse a la cuestión ecológica y a la «ecología humana», recordando el llamado que Dios hizo al hombre a cultivar y custodiar la tierra en el presente y también en relación con la responsabilidad que le compete respecto de las futuras generaciones.

En 1999, en la Exhortación Apostólica Post Sinodal *Ecclesia in America*, el Papa subraya la importancia de que los creyentes intervengan en el cuidado del medio ambiente y llama a todos los hombres de buena voluntad a unirse y colaborar "con las instancias legislativas y de gobierno para conseguir una protección eficaz" (Juan Pablo II, 1999, n° 25) del mismo.

Durante diez años, los llamados del Papa a toda la humanidad para que asuma el compromiso del cuidado del medio ambiente fueron constantes y ya en el comienzo del nuevo milenio incorpora el concepto de "ecología humana", que completa la mirada de la ecología física. En la audiencia general del 17 de enero de 2001, el santo Padre dice:

No está en juego sólo una ecología "física", atenta a tutelar el hábitat de los diversos seres vivos, sino también una ecología "humana", que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador (Juan Pablo II, 2001).

Vemos entonces de qué manera se va entrelazando cada vez más la ecología con el auténtico desarrollo humano, un desarrollo que no solo tiene que ver con mejores condiciones económicas -como lo entiende en gran medida el capitalismo- sino con el bien integral de la persona humana, bien que es a la vez físico y espiritual.

En esta línea hay que entender la advertencia que hace Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*, cuando llama la atención sobre la situación social y asevera que en esta época muchas personas creen que han logrado todo gracias a ellas mismas, exclusivamente por sus propios méritos y que no le deben nada a nadie. Son personas que hacen hincapié en los derechos que les corresponden pero se olvidan de la responsabilidad que tienen respecto del desarrollo integral de sí mismos y de los demás seres humanos. El mismo Papa profundiza dicha línea argumental y explicita sus palabras al decir que:

Se aprecia con frecuencia una relación entre la reivindicación del derecho a lo superfluo, e incluso a la transgresión y al vicio, en las sociedades opulentas, y la carencia de comida, agua potable, instrucción básica o cuidados sanitarios elementales en ciertas regiones del mundo subdesarrollado y también en la



periferia de las grandes ciudades. Dicha relación consiste en que los derechos individuales, desvinculados de un conjunto de deberes que les dé un sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios (Benedicto XVI, 2009, n° 43).

Evidentemente, hay un contexto de inequidad, a partir de la exaltación de lo individual sin importar los perjuicios que eso puede acarrear a los demás, perjuicios que ponen ciertamente en riesgo la propia vida y la vida humana en general.

En la misma *Caritas in veritate*, Benedicto XVI afirma que “la naturaleza es expresión de un proyecto de amor y de verdad. Ella nos precede y nos ha sido dada por Dios como ámbito de vida” (Benedicto XVI, 2009, n° 48). La naturaleza remite al Creador y es una muestra de su amor hacia todos nosotros. Está puesta a nuestra disposición “como un don del Creador que ha diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que se deben seguir para guardarla y cultivarla” (Benedicto XVI, 2009, n°48). Aunque aclara inmediatamente que “es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma” (Benedicto XVI, 2009, n°48). Exceso en el que han caído algunos ecologistas, que concentraron su atención en la defensa del planeta, de los bosques o de las ballenas y no han sido igual de solícitos en la salvaguarda de los derechos de los seres humanos más indefensos.

Francisco y la *Laudato si'*

Al final de este recorrido, encontramos al Papa Francisco con su primera encíclica: *Laudato si'* o *El cuidado de la casa común*, en la que propone que “nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una *ecología integral*, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales” (Francisco, 2015, n° 137).

En el número 95, el Papa afirma que “el medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos” (Francisco, 2015, n° 95), con lo cual queda clara la importancia de su conservación para lograr el bien común. Pero el llamado no termina allí ya que, agrega que “quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos.

Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros” (Francisco, 2015, n° 95).

En el mismo párrafo, Francisco cita un documento de los Obispos de Nueva Zelanda quienes se cuestionan acerca del significado del quinto mandamiento cuando “un veinte por ciento de la población mundial consume recursos en tal medida que roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones lo que necesitan para sobrevivir” (Francisco, 2015, n° 95); (New Zealand Catholic Bishops Conference, 2006).

Por esa razón, es clave comprender que el deterioro cada vez mayor del medio ambiente, si bien repercute sobre toda la humanidad, impacta de manera más brutal sobre aquellos que viven en condiciones de pobreza. De allí la necesidad imperiosa de integrar la ecología con la justicia. Este es el motivo por el que la ecología, el cuidado de la casa común, se convierte en una auténtica cuestión social. Al respecto, en la carta encíclica se lee que “hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (Francisco, 2015, n° 49) porque “la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas” (Francisco, 2015, n° 56).

El llamado a la reflexión se torna insistente debido a la necesidad de un cambio profundo en el modo de comportamiento de los seres humanos. Así el Papa enfatiza que “no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social” (Francisco, 2015, n° 48). Y qué peor degradación puede existir que el egoísmo que anida en el corazón de quienes lo quieren todo para sí y condenan a muchos a vivir en la miseria. La degradación del planeta, que corra peligro y con él todos los que lo habitamos, no puede proceder sino de aquella degradación moral previa.

Referencias

Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de <http://w2.vatican.va/content/benedict->



xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución Lumen Gentium*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Gaudium et Spes*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Francisco. (2015). *Laudato si'*. Recuperado el 9 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Juan Pablo II. (1979). *Redemptor Hominis*. Recuperado el 5 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

Juan Pablo II. (1987). *Sollicitudo rei Socialis*. Recuperado el 6 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

Juan Pablo II. (1990). *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*. Recuperado el 6 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

Juan Pablo II. (1991). *Centesimus annus*. Recuperado el 6 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Recuperado el 6 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Juan Pablo II. (1999). *Ecclesia in America*. Recuperado el 7 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html

Juan Pablo II. (17 de enero de 2001). *Audiencia General*. Recuperado el 7 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html

Juan XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

Levoratti-Truso, P. (1999). Génesis. En S. Pablo (Ed.), *El Libro del Pueblo de Dios, La Biblia*. San Pablo.

New Zealand Catholic Bishops Conference. (1 de septiembre de 2006). *Statement on Environmental Issues*. Recuperado el 9 de marzo de 2019, de <https://www.catholic.org.nz/about-us/bishops-statements/statement-on-environmental-issues/>

Pablo VI. (16 de noviembre de 1970). *Discurso en el 25° aniversario de la FAO*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html

Pablo VI. (1971). *Octogesima adveniens*. Recuperado el 3 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

Pablo VI. (1 de junio de 1972). *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente*. Recuperado el 4 de marzo de 2019, de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html



LA INMATERIALIDAD COMO CONDICIÓN DEL CONOCIMIENTO

Immateriality as a Condition of Knowledge

Juan Francisco Pappalardo

jf.pappalardo@gmail.com

Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

El siguiente escrito ha sido fruto del trabajo final correspondiente al Seminario de Síntesis Filosófica, de la carrera de Filosofía, del Seminario San José. El mismo, propone analizar el acto de conocimiento humano destacando la inmaterialidad como aspecto fundante del mismo. El lector encontrará una descripción del acto cognoscitivo humano, proponiendo no solo un análisis del mismo sino su importancia como acto vital, equiparable, si se quiere, al comer y beber. A continuación, se exponen algunos principios antropológicos que sustentan la tesis del conocimiento humano como acto inmaterial. Así mismo, se muestra qué consecuencias se desprenden de tal afirmación, haciendo foco, principalmente, en la locución de la persona. Hacia el final, preguntamos qué pasaría si el acto de conocimiento fuera propio de un ser sin vida inmaterial, considerando a la persona sólo como animal físico, partiendo de la propuesta de Arnold Gehlen, pero extendiendo la respuesta a cualquier tipo de planteo que pretenda entender al ser humano como realidad meramente físico-material.
Palabras clave: Inmaterialidad, Conocimiento, vida, Arnold Gehlen.

Abstract

The following writing has been the result of the final work corresponding to the Seminar of Philosophical Synthesis (San José Seminary). In this paper, author proposes to analyze the act of human knowledge highlighting the immateriality as a founding aspect of it. The reader will find a description of the human cognitive act, proposing not only an analysis of it but its importance as a vital act, comparable, if you will, to eating and drinking. Below, some anthropological principles that support the thesis of human knowledge as an immaterial act are exposed. Likewise, it shows what consequences stem from such affirmation, focusing, mainly, on the person's locution. Towards the end, we asked what would happen if the act of knowledge were characteristic of a being without an immaterial life, considering the person only as a physical animal, based on the proposal of Arnold Gehlen, but extending the answer to any type of proposal that seeks to understand to the human being as merely physical-material reality.
Keywords: Immateriality, Knowledge, Life, Arnold Gehlen.

Recibido: 04/04/2019

Aceptado: 24/04/2019

Publicado: 16/06/2019



Introducción

Si hacemos un breve repaso por las distintas escuelas filosóficas notaremos la diversidad de propuestas gnoseológicas, sobre todo en las corrientes de este último tiempo. De esta manera, evidenciamos un problema clave: la dificultad para explicar el acto de conocer.

Si bien es de lo más tangible corroborar el acto de conocer, no resulta tan evidente la explicación del mismo, es decir, afirmar que *conocemos algo* es una verdad supuesta de todos los días, pero tratar de echar luz sobre el tema se vuelve engorroso. Lo cual resulta sorprendente, dado que la dificultad de explicar procesos suele provenir de la confusión del mismo, de la oscuridad del asunto, de lo difícil del tema, y en este caso, el acto cognoscitivo es tan claro que carecemos de nociones más claras e inmediatas (Ponferrada, 2010, pág. 93). Frente a esto, proponemos un análisis del hecho cognoscitivo, para luego dar pie al núcleo del trabajo.

Al reflexionar sobre el hecho de conocer, notamos que el acto es nuestro, que actuamos y que lo realizamos nosotros mismos; también, que permanece en nosotros como algo interior, distinto de la acción transitiva (que produce un efecto externo a nosotros); que todo lo que conocemos es *algo*, es objeto (*objectum*, enfrente, enfrentado); que, a pesar de estar dentro nuestro, no somos nosotros mismos, sino que podemos notar cierta presencia; por fin, que el acto resulta espontáneo (*ex-sponte*, desde dentro), lo cual lo transforma en un acto vital. Desarrollaremos a continuación, una explicación más detallada acerca de estas aproximaciones, incorporando terminología y avanzando en torno a nuestra propuesta.

Presupuestos

Al observar los rasgos esenciales del conocimiento afirmamos la existencia de un sujeto que conoce y aseveramos la existencia de la cosa conocida. Esta realidad, se denomina *intelectualidad*.

Con el término *intelectualidad* nos referimos a la inteligencia humana en cuanto que conoce, esto es, la inteligencia, no sólo finita, sino también encarnada, que se hace *uno* con la forma de las cosas. El intelectualismo tomista no se debe confundir con un mero ejercicio racional despojado de todo contacto con la realidad, un ejercicio ajeno al vivir, ni tampoco debe ser visto



como instrumento creador de la misma realidad, dado que adoptar alguna de estas posturas rebajaría y recortaría el alcance vital del acto de conocimiento. El punto de referencia debe ser ubicado en la consideración primaria de la contemplación de lo dado, es decir, la primacía la lleva el develamiento de la realidad. De este modo, el conocimiento humano se nos presenta como operación vital que redundante en la perfección del agente que lo realiza, a la vez que nos abre a la realidad tanto de las cualidades sensibles -conocimiento sensible-, como de las esencias universales -conocimiento intelectual-.

Afirmar esta capacidad de apertura nos permite considerar la recepción de las perfecciones de las cosas que nos rodean y, así, poder decir junto a Sto. Tomás que en el proceso cognoscitivo *el alma se hace en cierto sentido, todas las cosas* (Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q. 14, a. 1) (a su vez, el Aquinate sigue a Aristóteles, quien acuñó esta expresión).

Conocer es entonces, asimilar en nosotros la forma de algo sin perder nuestra misma forma, asimilar la forma que nos es ajena en cuanto tal, volviéndose lo otro en cuanto otro (Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q. 80, a. 1). En otras palabras, las determinaciones formales que se reciben de las cosas permanecen en su alteridad dado que la presencia de las mismas no es material sino *intencional*. Esta asimilación vital de las formas de las cosas se realiza sin el concurso de ningún órgano, es decir, se produce de manera inmaterial, determinando, también, el grado de intelectualidad equivalente.

Afirmamos pues, que la inmaterialidad de la forma del cognoscente es la nota de perfección que permite a este hacer partícipe de su acto a otras formas. Es inmaterial puesto que si las cosas se nos hacen cognoscibles en tanto se encuentran separadas de la materia, del mismo modo, aquello en donde sean recibidas estas perfecciones formales deberá ser inmaterial. En consecuencia, las perfecciones formales de las cosas, no se hallan en el cognoscente de la misma manera en que se encuentran en la realidad; esto no quiere decir que el cognoscente no aprehenda la realidad, sino que las perfecciones formales existen en la realidad acompañadas de la materia, por la cual quedan determinadas, y se encuentran sostenidas por la misma forma del cognoscente al ser abstraídas, a lo que denominamos ontológicamente: *esse intelligibile*.

Se establece, de dicha manera, que el acto cognoscitivo se halla en razón directa con la inmaterialidad (Hugón, 1946, pág. 178), que la causa formal del conocimiento y de la cognoscibilidad de la realidad es la inmaterialidad tanto del sujeto como del objeto (Derisi, 1945, pág. 52).

No obstante la nomenclatura clásica, no nos parece del todo correcto utilizar los términos de sujeto y objeto a la hora de referirnos al acto de entender, dado que en este se da cierto tipo de unidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, al punto que, sujeto inteligente y objeto entendido se *hacen uno*; además, la consideración del vínculo sujeto-objeto, hace referencia a la pasividad del conocimiento -sin atender al aspecto activo del cognoscente-, es decir, lo considera como un acto de intuición, llevando al olvido, consecuentemente, que el **conocer** es **ser**³⁷.

Profundizando en esta última afirmación, decimos que el contenido inteligible de la abstracción -que guarda semejanza con la forma de la cosa real, es decir, que son uno en la cualidad- perfecciona como forma al intelecto, y como consecuencia se produce un *unum perfectum*. Esta idea la dejábamos ver al principio, al asentar que la inteligencia se hace *uno* con la forma de las cosas. Como dijimos, el término correcto sería *unum perfectum*, que alude al intelecto en acto, es decir, al intelecto informado por la *species intelligibilis*³⁸. Ahora bien, esta unión no es al modo de la unidad substancial que presentan el alma y el cuerpo (con los cuales el Aquinate establece una analogía), sino que, al ser el conocimiento una operación humana, afirmamos que el intelecto y la *species* llegan a ser uno en el orden operativo.

Así, la inmaterialidad se presenta como la condición que permite la asimilación de las formas que se encuentran en las cosas por parte del intelecto humano.

³⁷ Estas proposiciones encuentran fundamento en la autoridad de Eudaldo Forment (1946), discípulo del Prof. Francisco Canals, formado en la Escuela Tomista de Barcelona, catedrático de Metafísica en la Universidad de la misma ciudad (Cfr. Forment, 2005, pág. 97).

³⁸ El término *species* posee un amplio contenido temático y, a la vez, diversos contextos de aplicación; en el texto que componemos será caracterizado como una semejanza de la cosa que es el principio del entender por ser la forma del intelecto y que hace que este se ponga en acto de inteligir (Cfr. Bacigalupe, 2015, pág. 213ss.).



Principios Antecedentes

Aseverar, entonces, que la inteligencia humana conoce de manera inmaterial presupone ciertos principios antropológicos que trataremos a continuación: acerca del espíritu encarnado y del tipo de conocimiento que le es propio.

En primer lugar, la asimilación vital de las formas se encuentra exenta de todo órgano, ya que resulta que una cosa se hace cognoscible en la medida en que se la separa de la materia (Tomás de Aquino, Quaestiones Disputatae de Veritate, q. 2, a. 2, in corpore), y para que pueda estar en otra cosa, habrá que considerarla prescindiendo de las condiciones de individualidad que la acompañan en su estado natural, y por tanto, convendrá que sea inmaterial también aquello en lo que es recibida la perfección de esa cosa (Tomás de Aquino, Quaestiones Disputatae de Veritate, Ídem). Esto nos coloca en el ámbito inmaterial y, además, en la consideración de la espiritualidad del alma. *El alma humana subsiste por sí misma* reza la Tesis Tomista n° XV (Hugón, 1946) que nos da la clave para afirmar la inmaterialidad del acto cognoscitivo y comprender lo espiritual de dicho acto.

Que el alma subsista por sí, significa que posee en sí misma razón de ser y existencia. Esto no implica que el alma sea una substancia completa, sino que, más bien, se le atribuye un ser de tipo substancial, sin decir, no obstante, que sea una substancia. Con esto, aclaramos que el alma no depende del cuerpo para su existencia *in esse*, una independencia ontológica que, por más que se diga de manera negativa, explicita una perfección o una plenitud positiva de ser. Insistimos, nuevamente, que el alma no es una substancia completa a pesar de su perfección, ya que la encontramos unida al cuerpo formando un *todo substancial*.

Además de la independencia ontológica, la subsistencia del alma, implica la espiritualidad de la misma. Esto se debe a su incorporeidad, y se ve reforzada la tesis al subrayar la inmaterialidad de los actos de sus facultades: conocer y apetecer -amar, querer-. Las facultades del alma, principios próximos de operación, realizan sus actos propios sin participación del cuerpo, por lo cual asentamos su carácter espiritual; y, si afirmamos la espiritualidad de ambas facultades, que son ontológicamente accidentes, por lo cual deben inherir en alguna substancia que sea también espiritual, afirmamos la espiritualidad del

alma, ser en el cual existen. Debemos decir, también, que toda facultad sensitiva o apetitiva son facultades del alma, dada la unidad hilemórfica entre el cuerpo y el alma.

Las operaciones próximas del alma que señalábamos en el punto anterior, inhieren en el alma, es decir, provienen del alma humana y se vinculan con ella como los accidentes a la substancia. Centrándonos en el estudio de la inteligencia, definiremos a continuación, el objeto de esta, el sujeto, y por último los actos de conocimiento.

Todo lo que la facultad de intelección alcanza, tanto de manera directa como de manera indirecta, por sí y con sus propios recursos, constituye lo que denominamos *objeto adecuado de la inteligencia* u *objeto común a toda inteligencia*. Podría parecernos excesivo ocuparnos de aquel aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza su objeto material, dado que sólo tenemos experiencia de nuestro propio pensamiento humano, el cual, es finito y encarnado. Sin embargo es una inteligencia. Y como tal, vislumbra ciertas notas comunes a toda inteligencia. Así, decimos que lo que el entendimiento concibe en primer lugar como el objeto más conocido, y en lo cual resuelve todos sus conceptos es el **ente** (Tomás de Aquino, Quaestiones Disputatae de Veritate, q. 1, a. 1, in corpore). Con esto, no afirmamos que la única idea que tiene el intelecto humano sea el *ente*, sino que, la inteligencia alcanza su objeto *sub ratione entis*, es decir, lo primero que cae en la inteligencia es el *ente*, y decimos *lo primero* como aquello que funda y posibilita todo otro conocimiento. El ente aparece como despojado de todas las determinaciones de las cosas puesto que las contiene a todas en su virtualidad.

Así, pues, queda aseverado que el objeto común o adecuado de la inteligencia es el ente.

El objeto propio del espíritu humano es el que corresponde a la naturaleza del sujeto cognoscente y que le viene enteramente mediado y proporcionado en el mismo orden de la inmaterialidad. La esencia de las cosas materiales sin las condiciones de la materia o, en otros términos, la esencia abstraída de las condiciones singulares y concretas en las cuales hállase envuelto el universal.

El objeto propio de la inteligencia humana es la *quidditas* de las cosas materiales representada por la imaginación, pero abstracta y universal.



La *quidditas* está tomada en un sentido más amplio que la esencia metafísica -aquello por lo que una cosa es lo que es-, dado que no llegamos a la esencia de algo directamente, sino más bien, que la captación es progresiva y, de este modo, por *quidditas* entendemos: *quid est res*, una naturaleza superficial y parcial, aunque una naturaleza distinta de las cualidades sensibles y del acto de ser, donde además se subraya su carácter abstracto. En otras palabras, en el término *quidditas* encontramos tanto la grandeza del pensamiento humano como la miseria o las limitaciones con las que se topa el mismo. Arrojaremos luz sobre este punto a partir de un artículo tomado de la Suma de Teología de Sto. Tomás de Aquino.

Por ser inteligencia, el intelecto humano lleva por objeto el ente, y por ser finita y encarnada, posee ciertas particularidades que determinan este objeto común, debido a que no alcanza el ente directamente más que en una de sus formas, la más baja: el ente material. Y esto se debe, como dice Sto. Tomás, a la condición actual en la que se encuentra nuestro entendimiento: unido a un cuerpo pasible (Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q. 84, a. 7, in corpore), por lo cual entiende algo recurriendo a las imágenes, es decir, que se vale de los datos de los sentidos y las facultades de la parte sensitiva para entender en acto, a la vez que, también, al querer proponérselo a otro utilizando el conocimiento adquirido, se utilizan imágenes a modo de ejemplares. El fundamento de esto radica en lo que enseña el Aquinate, que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible (Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ídem), y de este modo, lo que es entendimiento angélico -que no posee vinculación alguna con el cuerpo- conoce lo inteligible, lo que equivale a decir que lleva por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo. En tanto que, el entendimiento humano -unido a un cuerpo como ya señalamos- conoce la esencia en la materia corporal, lo que equivale a decir, que llega por la naturaleza de lo visible a la naturaleza de lo invisible. Lo visible y concreto de los cuerpos es captado por los sentidos, y a ellos recurre el entendimiento, a las imágenes, para descubrir la naturaleza universal.

Así afirmamos que el objeto propio del entendimiento humano es la esencia universal presente en un objeto particular.

Principios Consecuentes

Desarrollaremos, a continuación, una serie de proposiciones vislumbradas en el apartado anterior, que podrían ser consideradas como principios nucleares del conocimiento, y que además, se desprenden de la doctrina gnoseológica tomista.

En apartados anteriores, aseverábamos que, a causa de la unidad del acto de entender, hablar en términos de sujeto y objeto para designar al entendimiento y a lo conocido, respectivamente, suena inapropiado. Sólo es posible sostener esta terminología en tanto se considere al entendimiento y al inteligible en potencia. De este modo, el entendimiento humano es considerado *sujeto* en cuanto es intelectual en potencia y necesita ser informado; a su vez, el contenido inteligible, se dice *objeto* debido a que está en potencia en lo sensible y, para pasar al acto, necesita ser abstraído. Por lo tanto, en acto, tanto el entendimiento y el contenido inteligible, se dicen en estricta unidad.

Esta estricta unidad, que habíamos denominado *unum perfectum*, se realiza solo cuando la *specie* informa al intelecto, solo cuando el entendimiento está en acto. Este otro aspecto del entendimiento, la consideración como *activo* o *creativo*, pone de manifiesto también que *conocer es ser*.

«(...) cómo el entendimiento, procediendo de la potencia al acto, no procede sino a la perfección de su ser, y como el entender no es otra cosa que su ser, y la especie, la forma según la cual es aquel ser» Citado en: (Canals Vidal, 1987, pág. 290).

Con esta cita de Tomás de Vio (In de Anima, II, c.5), Canals Vidal deja asentado lo que veníamos exponiendo: que cuando el alma cognoscente abstrae y es informada por la especie, el *acto de conocimiento* trae consigo la identificación con el *ser de la cosa*. Sabemos que entitativamente el entender es una cualidad que posee el sujeto y, así, cuando se produce el acto de entendimiento el cognoscente se vuelve lo que conoce; «el cognoscente es, no sólo él mismo, sino también todo lo que conoce» (Canals Vidal, 1987).

Además, el Gaetano provee otra afirmación esclarecedora del acto cognoscitivo (la cual es también retomada por Canals Vidal) en donde sentencia «sentir y entender, no son sino cierto ser» (Canals Vidal, 1987, pág. 301). No



solo es una excelente glosa al *De Anima*, sino que, al mismo tiempo, se halla en estrecha vinculación con lo dicho por el Estagirita: *el alma es en cierto modo todas las cosas* (Aristóteles, L. III), retomando y reforzando la unidad entre el entendimiento y la especie.

Es en este sentido que Santo Tomás de Aquino ha sostenido, en diversas partes de su obra, la capacidad del espíritu humano para dirigirse a la totalidad de lo real. Así declara el Aquinate:

Las naturalezas espirituales están por su esencia más emparentadas con la totalidad que las otras naturalezas. Puesto que todo ser espiritual es en cierto sentido todo lo que es, en cuanto que es capaz de comprender la totalidad de lo que es mediante su facultad cognoscitiva. En cambio, los restantes seres sólo poseen una participación parcial en el ser (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 112).

Sin embargo, el acto de entender no culmina aquí. Puesto que, fruto de este acto es la *locución intelectual*, que no es algo distinto de dicho acto, sino que, pertenece intrínsecamente a él. De este modo, el carácter locutivo del entender, denominado también concepto o verbo mental, encuentra fundamento ontológico en el entendimiento en acto.

Así lo explica Santo Tomás: «El verbo mental no surge de nuestro entendimiento sino en cuanto éste existe en acto: pues simultáneamente es existente en acto y está ya en él el verbo concebido». La palabra mental no emana «según el brotar de la potencia al acto, sino que es al modo como surge el acto del acto, como el resplandor de la luz» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 14).

A partir de estos textos y a continuación, podemos dilucidar varias características de la locución intelectual y evitar al mismo tiempo varios errores, relacionados, ante todo, con el representacionismo; agregamos que este error brota principalmente de una disociación entre el acto de entendimiento y la locución intelectual.

En primer lugar, cabe reafirmar que el conocimiento no es ningún proceso, sino un acto, un *acto puro*, por lo cual, el entendimiento actualizado no puede suscitar ningún producto distinto de sí. Y, de este modo, se asevera que la locución intelectual se concibe, no como una cosa distinta, sino como

plenitud del acto de entender. Esto también lo decíamos al citar al Cardenal de Vío, ya que el entendimiento, al pasar de la potencia al acto, alcanza la perfección de su ser.

Es en este punto donde se podría plantear cierta objeción a lo expuesto, sobre todo haciendo notar una aparente contradicción, dado que si el entendimiento es un acto y no un proceso, ¿cómo es que Tomás de Vío afirma que el mismo pasa de la potencia al acto y alcanza su plenitud? ¿qué tipo de proceso se realiza entonces? ¿qué tipo de potencia es el entendimiento? Para dar cauce a las respectivas respuestas y reforzar lo dicho con anterioridad, nos parece correcto citar la autoridad de Aristóteles, quien distingue dos tipos distintos de potencias: por un lado, aquellas que encaminan su fin al uso, a su actividad, y por otro, aquellas que agregan algo a dicho uso, un producto distinto. Nos enfocaremos en las primeras. Estas, al ser su fin la actividad misma, su actualización -el pasaje de la potencia al acto- se lleva a cabo en la obra misma que realiza, es decir, el acto es el fin "porque la obra es un fin y el acto es la obra" (Aristóteles, *Metafísica*, 1050a.21-2). A este tipo de potencia pertenece la intelectual y, por lo tanto, queda excluida la productividad en ella, puesto que su fin se encuentra en el acto, lo último que alcanza es su actualización; dentro de este esquema, la locución intelectual aparece asociada a la plenitud de este acto, no como algo distinto, sino como acto del acto, como el resplandor de la luz (Cfr. Anchepe, 2013).

En segundo lugar y en continuación, vale decir que, si la locución intelectual es considerada plenitud del acto de entendimiento, se considera igualmente que ella es aquello que entiende nuestro entendimiento y, por tanto, una representación de las cosas y un signo de las mismas. Se debe aclarar que al decir representación de las cosas no estamos haciendo alusión a una imagen de la cosa, o a una pintura de la misma, ni siquiera a una duplicación de la realidad en nuestra mente, sino que afirmamos que el concepto o verbo es *semejanza* de las cosas entendidas -en otras palabras, son uno en la cualidad como hemos asentado anteriormente-, semejanza que guardan en la forma, no en su aspecto exterior.

Dice Santo Tomás: «Lo entendido en el inteligente es el concepto o verbo» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, 11), y en otro pasaje «Tal concepción, o verbo mental (...) nace de algo y representa algo otro. Pues nace



del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida» (Tomás de Aquino, De Potentia, q. 8, a. 1, in c.).

De este modo, el conocimiento intelectual es apertura a la realidad de las cosas, manifiesta la realidad y no se encierra sobre sí mismo. La actividad intelectual implica entender lo que las cosas son y fijar ese entendimiento por medio de una locución, una palabra interna, que actúa como signo de la realidad.

Por último, debemos mostrar el vínculo que existe entre la locución intelectual y la autoconciencia. Párrafos anteriores mostramos que el alma humana es subsistente en sí misma por ser una substancia inmaterial, más allá de tener que informar al cuerpo. Esta es la condición que le permite ser inteligible para sí misma. Sin embargo, no debemos caer en el exceso de creer que el conocimiento de sí llegue a ser una intelección, de evidencia objetiva, de la esencia el alma, sino más bien, que se presenta como una percepción intelectual de su existencia. Es decir que, debido a su corporeidad y su condición de espíritu encarnado, el intelecto humano sólo posee un *conocimiento habitual* de sí, una disposición permanente que se actualiza en el acto de entender.

Hemos expuesto también, que en dicho acto se produce la asimilación de las esencias de las cosas, por lo cual, el papel de la conciencia de sí, se vuelve necesario debido a que esta presencia intelectual asegura la intelectualidad propia del entendimiento humano y su consiguiente virtud receptiva de los inteligibles. Vale explicar nuevamente, que al ser el entendimiento humano el más bajo de los entendimientos (es decir, que su participación en el ser es la menor en el grado de vida intelectual), esta autopresencia del alma es mínima.

Al respecto declara el Aquinate: «Por eso, las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia en la medida en que les compete esencialmente existir en acto». Y también «El entendimiento humano, con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia, como la materia prima en relación a lo sensible». Por eso es llamada *posible*. Así, pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender, pero no el de ser entendido hasta que no esté en acto». De este modo: «Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto» (Tomás de Aquino, Suma Teológica, q. 87, a. 1.).

Errores opuestos

Podríamos señalar varios errores opuestos al principio que orienta este trabajo dado que cualquier sistema de pensamiento que reduzca o modifique el alcance real del entendimiento humano, recorte su perspectiva metafísica, o parta de una idea de Hombre distinta a la cosmovisión realista, encontrará inviables ciertos pilares gnoseológicos expuestos en los apartados anteriores. Por tanto, elegiremos uno dentro de la amplitud que se nos propone.

Tomaremos, pues, de la gran obra del pensador alemán Arnold Gehlen *El hombre: su Naturaleza y su lugar en el mundo*, ciertas tesis antropológicas que reducen la concepción del ser humano al plano biológico, en detrimento de su aspecto espiritual, lo cual repercute en el modo de conocer del mismo. El estudio antropológico que desarrolla en su libro es una fuerte tesis que, al día de hoy, varios pensadores contemporáneos sostienen y propician; de esto último, se desprende la justificación de la elección de dicho error.

Si bien el pensador alemán inicia su trabajo mostrando la apertura del hombre al mundo y la diferencia que éste tiene con los animales, los cuales sólo se adaptan a un medio circundante, un mundo recortado, luego lo señala como principal límite de su existencia, como aspecto negativo de su *ser humano*.

Que el hombre está abierto al mundo quiere decir que *carece* de la adaptación animal a un ambiente-fragmento» (Gehlen, 1987, pág. 39). «Por el contrario nosotros tenemos en este momento el "bosquejo" de un ser carencial desde el punto de vista orgánico, *por eso mismo* abierto al mundo, es decir, incapaz *por naturaleza* de vivir en un ambiente fragmentario *concreto* (Gehlen, 1987, pág. 40).

De esta manera, la apertura al mundo del ser humano se transforma, o mejor dicho, es tomada como falencia del mismo ya que se convierte principalmente en una carga. Este error, brota de la reducción biológica que realiza del ser humano el autor, puesto que interpreta la apertura al mundo como insuficiencia orgánica que lo incapacita para vivir naturalmente en cualquier medio; la apertura al mundo queda registrada como exposición al mundo. Notamos entonces, que la distinción con los animales no se realiza en razón de la espiritualidad propia del hombre y su consecuente captación de la



inteligibilidad de las cosas -lo que señalábamos como apertura a lo real en apartados anteriores-, sino que, la dotación insuficiente del hombre resalta como carácter distintivo.

Esta insuficiencia orgánica repercute en el ámbito gnoseológico del ser humano, y lleva por correlato la miseria del pensamiento, puesto que, de ahora en más, sólo será tomado este como creador de posibilidades para prolongar la existencia, sólo es un instrumento para «sacar de nosotros mismos» la perpetuación de nuestra vida.

Como la ley estructural del comportamiento humano sensomotor se *continúa en el lenguaje* y como finalmente se hace comprensible lo peculiar de la inteligencia humana. Con otras palabras: de la complejidad morfológica del hombre se siguen las tareas de transformación de los gravámenes elementales en medios para la conservación de la existencia y la prolongación de la vida (Gehlen, 1987, pág. 53).

En esta línea de pensamiento, tanto la vida social como cultural se ven afectadas y transformadas, convirtiéndose en elementos contruidos por el pensamiento del hombre y modificados por el lenguaje para su propia supervivencia. «El conjunto de la naturaleza, transformada para que sirva a la vida del hombre» (Gehlen, *Der Mensch*, pág. 26 citado en Pieper, 2009, pág. 153).

A partir de lo expuesto, vemos que la reducción biológica del hombre, y en consecuencia del entendimiento humano, matiza el alcance del conocimiento humano. En otras palabras, al hacer depender la apertura hacia la realidad de las cosas de una insuficiencia orgánica, se pierde el eje de lo que se está tratando, no se percibe que esta característica del ser humano se encuentra fundada en su lado espiritual. A su vez, ésta virtud inmaterial, posibilita la recepción de las perfecciones de las cosas, que nos terminan enriqueciendo en última instancia, ya que, como hemos insistido una y otra vez, en el acto de conocimiento nos *hacemos uno* con las cosas.

Por consiguiente, el fin y la plenitud del hombre, también de su corporeidad, debemos buscarlo en lo más alto y perfecto que posee, en aquella dimensión inteligible -y por tanto espiritual y eterna-, que manifiesta además, lo más propio e íntimo de sí.

Referencias

- Anchepe, I. M. (29 de 8 de 2013). *Academia*. Recuperado el 2018, de Inmanencia y conocimiento en Tomás de Aquino: a propósito del verbo mental: https://www.academia.edu/15764102/Inmanencia_y_conocimiento_en_Tom%C3%A1s_de_Aquino_a_prop%C3%B3sito_del_verbo_mental
- Aristóteles. (s.f.). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (s.f.). *Metafísica*. Porrúa.
- Bacigalupe, D. J. (2015). *Las Representaciones Mentales en Santo Tomás de Aquino*. Roma: EDUSC.
- Blanco, G. P. (2002). *Curso de Antropología Filosófica*. Buenos Aires: EDUCA.
- Canals Vidal, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- de Vío, T. (s.f.). *In de Anima*.
- Derisi, O. N. (1945). *La Doctrina de la Inteligencia. De Aristóteles a Santo Tomás*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica.
- Forment, E. (2005). *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona: Fundación Gratis Date.
- Gehlen, A. (1987). *El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Hugón, E. O. (1946). *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*. Buenos Aires: Poblet.
- Pieper, J. (2009). *La verdad de las cosas*. (J. F. Franck, Trad.) Buenos Aires: Librería Córdoba.
- Ponferrada, G. E. (2010). *Carpeta de Gnoseología*. Apuntes no editados. La Plata: Seminario San José.
- Tomás de Aquino, S. (s.f.). *De Potentia*. Corpus Thomisticum: <http://www.corpusthomicum.org/>
- Tomás de Aquino, S. (s.f.). *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Corpus Thomisticum: <http://www.corpusthomicum.org/>
- Tomás de Aquino, S. (s.f.). *Suma Teológica*. Madrid: B. A. C.
- Tomás de Aquino, S. (s.f.). *Summa contra Gentiles*. Corpus Thomisticum: <http://www.corpusthomicum.org/>
- Verneaux, R. (1988). *Filosofía del Hombre* (10° ed.). París: Herder.



DIGNIDAD Y LIBERTAD EN LA ANTIGUA GRECIA qué nos dicen los poemas homéricos y la filosofía clásica

Dignity and Freedom in Ancient Greece
What the Homeric Poems and the Classical Philosophy Say to Us

Julián Lanusse

julilanusse19@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata – La Plata – Argentina

Resumen

El objetivo del presente artículo es observar cómo aparece el concepto de dignidad humana, en relación a cómo se concibe la libertad, en la Antigua Grecia teniendo como base las dos composiciones más importantes de ese momento histórico, estas son, La Ilíada y La Odisea del aedo Homero. También se analiza que papel cumple el gobierno en relación con el valor absoluto de cada individuo y como se entremezcla el culto.

Palabras claves: Dignidad, Libertad, Destino, Subordinación, Valor.

Abstract

The objective of this article is to observe how (in relation to how freedom is conceived, the concept of human dignity appears in ancient Greece based on the two most important compositions of that historical moment. These are: The Iliad and The Odyssey of Homer. It is also analyzed what role the government fulfills in relation to the absolute value of each individual and how the cult is intermingled.

Keywords: Dignity, Freedom, Destiny, Subordination, Value.

Recibido: 22/04/2019

Aceptado: 10/06/2019

Publicado: 16/06/2019



Introducción

Si rastreamos la etimología del término *persona*, esta nos conduce directamente a los teatros griegos. Como en estos la voz de los personajes no era lo suficientemente potente como para llegar a ser escuchada por todos los espectadores, los personajes usaban una máscara (en latín *persona*) que hacía resonar (en latín *personare*) su voz. Además, estas máscaras representaban el carácter triste o alegre que el personaje teatral llevaba. El hombre celebraba estos eventos no a solas, sino socialmente y para esto no le alcanzaba su propio rostro así que se disfrazaba buscando en el mundo vegetal y animal distintas formas, figuras y colores. En este hecho cultural tiene origen la palabra *persona* como ser enmascarado (Lobato, 1990).

Sin embargo, los antiguos ignoraron el concepto de *persona* como lo concebimos actualmente y por eso es que, hasta la llegada del cristianismo, no había una palabra que exprese el valor absoluto del individuo en cuanto tal. Por ejemplo en su tarea de definir la realidad de la dignidad humana, los Padres de la Iglesia no pudieron encontrar en la filosofía que los precedió, esta es la de la cultura clásica, una palabra que remita a este concepto.

El valor que se encuentra en la Antigua Grecia, es un valor dependiente del grupo social al que la *persona* pertenecía. La dignidad de la *persona* estaba ligada al puesto que cada *persona* ocupaba, lo que le concedía un carácter fluctuante ya que solamente la *persona* era digna en tanto y en cuanto ocupaba esa posición.

Es por eso que en los poemas homéricos se pueden observar dos tipos de humanidades: Una baja y vil, representada por el hombre ordinario y vulgar, y otra noble, gloriosa y esforzada (Trueba, s.f.). Estos dos tipos humanos opuestos quedan representados en la discusión entre Tersites y Odiseo que se relata en el Canto II de La *Ilíada*, dejando ver también que el uso de la palabra no era un derecho de todos y por eso, el hombre ordinario quedaba relegado a su acceso. Con respecto a esto, Trueba (s.f.) afirma que esa humanidad era “indigna de respeto y de ser escuchada, fea y ridícula”.

En definitiva, se puede plantear que, como afirma Cardona (2015) “para los griegos la libertad ahora era de algunos hombres; sin embargo, no todavía de todos en tanto hombres”.



En síntesis, la Antigua Grecia se caracteriza por ser una sociedad competitiva donde cada persona luchara contra sus "rivales" por la propia gloria personal. Vernant (1991) plantea que "la identidad del individuo coincide con su valoración social, desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración".

El hombre en las obras homéricas

Para lograr comprender mejor el pensamiento de la Antigua Grecia es necesario valerse de las fuentes más importantes de la historia temprana de esta cultura clásica: La Ilíada y la Odisea. Estos dos grandes poemas homéricos nos trasladan a un tiempo cercano al 1200 a. C, donde podemos ubicar la famosa Guerra de Troya.

A través de estas dos composiciones del aedo³⁹ Homero, podemos obtener más información acerca de la realidad cultural, política y social de ese tiempo. En otras palabras, podemos acercarnos al pensamiento de esta cultura clásica ya que los relatos y las leyendas mitológicas van a tener un fuerte impacto en la visión que los griegos tenían del hombre.

La Ilíada

Pero no solamente el hombre carecía de valor a la vista de su grupo social sino que también, a la vista de los dioses⁴⁰, este se encontraba totalmente subordinado a ellos, es decir, que no poseía un valor absoluto ni una libertad propia.

Esto se observa claramente en la doctrina pagana que tiene como poder absoluto y orientador de la vida humana al destino, también llamado fatalidad. Como ejemplo, se puede citar una escena de La Ilíada, de Homero, en la cual Agamenón, líder de los aqueos, le quita una cautiva a Aquiles, que la había tomado como botín. Este, envuelto en rabia, se retira de la batalla y se lleva a los suyos consigo ocasionando que el ejército, ahora conducido incompetentemente por Agamenón, casi sea destruido. En este contexto, el líder de los aqueos le responde un discurso a Odiseo justificando su accionar

³⁹ Los aedos eran poetas de la Antigua Grecia que cantaban y recitaban la leyenda de los dioses y de los héroes mitológicos.

⁴⁰ Las divinidades de los antiguos griegos no poseen los mismos rasgos que definen nuestro concepto de divinidad ya que "Ni son eternas, ni perfectas, ni omniscientes, ni omnipotentes, no han creado al mundo pero han nacido en él y de él" (Vernant, 1991, p.15).

diciendo: "Pero Zeus Cronida, que lleva la égida, me envía penas, enredándome en inútiles disputas y riñas". En definitiva, Agamenón se excusa explicando que se vio enredado en la pelea con Aquiles porque los dioses le enviaron esa pena, haciendo recaer en ellos la causa de las disputas.

En este punto donde el líder aqueo le atribuye a los dioses, específicamente a Zeus, la causa del mal que atraviesa, se puede observar como el hombre, para la doctrina pagana, aparece como víctima de sus acciones y no como responsable de ellas. Lo que guía, en última instancia, la decisión de Agamenón de apartar a Aquiles de la Guerra es el destino. Por eso mismo, el hombre va a estar determinado por la fatalidad y va a carecer de la responsabilidad de sus acciones. Vernant (1991) afirma que "los hombres dependen de la divinidad, sin su consentimiento nada puede realizarse aquí abajo".

Actualmente, a la luz de la Revelación Divina y el Magisterio de la Iglesia, el destino es definido como el conjunto de circunstancias reales que cargan sobre la vida de cada persona, por ejemplo nacer en una determinada época, en una determinada familia, gozar de salud, etc. Pero a diferencia de la concepción pagana, se va plantear que este cúmulo de circunstancias no determinan al hombre sino que este hace uso, en todo momento, de su libertad.

La Odisea

Otro ejemplo sobre la relación entre el hombre y los dioses en la Antigua Grecia lo tenemos en el arduo y extenso retorno a Ítaca que Odiseo protagoniza en La Odisea. En la historia del protagonista del poema, se pone en evidencia cómo las deidades determinan a los hombres sin dejarles a estos oportunidad para usar su libertad. Es por esto que Odiseo, a pesar de que lleve a cabo sus mejores esfuerzos, no podrá volver a Ítaca hasta que los dioses así lo decidan. Así se lo advertía la ninfa Calipso a Odiseo: "Pero, si tu inteligencia conociese los males que habrás de padecer fatalmente antes de llegar a tu patria, te quedarías conmigo, custodiando esta mirada, y serías inmortal".

De este modo, el héroe Odiseo que tanto había hecho en la Guerra de Troya y quería volver a su isla con su esposa Penélope y su hijo Telémaco, se veía privado de esto por haber ofendido a Poseidón luego de herir a su hijo Polifemo. Luego de esta escena, donde con mucha inteligencia Odiseo logra



escapar del ciclope, Poseidón va a imposibilitar su regreso a casa y el héroe ya no tiene nada más que hacer ya que estaba determinado a atravesar diversos males en su retorno. Es por eso que Eolo le dice estas palabras cuando, por segunda vez, Odiseo se dirige a Eolia a pedirle que le conceda la bolsa con los vientos favorables que los tripulantes ciegamente habían abierto:

¡Vete de aquí! ¡Abandona nuestra isla al instante, pues eres el más despreciable de entre todos los hombres vivientes! No puedo recibir o ayudar en su partida a alguien que es odiado por los dioses benditos, y tú eres odiado por los dioses. ¡Fuera!

El culto y la polis

A diferencia de la actualidad, en la Antigua Grecia no había un ámbito religioso que involucre instituciones, dogmas y mandamientos. De hecho, como explica Veggetti (1991), "en la cultura griega no existía un equivalente para el término religión". El término adecuado sería el de culto ya que da cuenta de lo que verdaderamente implicaba la fe en la Antigua Grecia. Este culto va a estar íntimamente ligado a la vida social y se va a desarrollar en el centro de ella siendo muy importante para que la persona *adquiera* valor, y planteando una síntesis a la dicotomía entre credulidad y escepticismo.

A su vez, el gobierno juega un papel importante dentro de la sociedad ya que aquel que, deshonrado, se ve excluido y expulsado de su grupo pasa inmediatamente a no tener dignidad, a no valer nada.

Ejemplificando esto, Vernant expone:

Quien ha perdido su *timé*⁴¹ se encuentra - como vemos en el caso de Aquiles ofendido por Agamenón - errante, sin patria ni raíces, como un exiliado despreciable, como algo nulo, por usar los mismos términos del héroe (Íliada, 1,293 y 9,648); como diríamos hoy, un hombre así no existe, no es nadie (Vernant et al., 1991, pp. 28).

⁴¹ Término griego que hace referencia a la dignidad, el honor y la estima de una persona.

Credulidad y escepticismo

La fe en la Antigua Grecia, al no venir de una revelación positiva, no posee dogmas ni un conocimiento teológico o divino de carácter doctrinal. Es por eso que, esta fe, no se encuentra en el plano intelectual y el hombre griego no va a estar enfrentado a la dicotomía entre creer y no creer.

Esto se debe principalmente a que el culto griego está ligado a la vida cívica, es por eso que se puede honrar a los dioses, siguiendo la más sólidas tradiciones, teniendo una credulidad extrema como el supersticioso ridiculizado por Teofrasto o mostrar un prudente escepticismo como Protágoras, que sostenía que los dioses no existían, y Critias, que afirmaba que las divinidades eran un invento para someter al hombre (Vernant, 1991). Esto puede llegar a parecer una hipocresía, pero no hay que entender esta incredulidad en un sentido actual y cristiano, sino más bien hay que comprender que excluirse de las formas de culto imperantes equivalía a colocarse en el margen y no valer ante la mirada de la sociedad. El hombre que se separa de la sociedad producto de no acordar con la religión cívica, deja de ser lo que es y se encuentra marginado socialmente. Este es el caso de algunos movimientos sectarios como por ejemplo el orfismo⁴².

De hecho, en la Antigua Grecia, se trataba de *idiota* a todo aquel que se preocupaba solamente de sí mismo y no prestaba atención a los asuntos políticos y públicos. Como es evidente, dicho término tenía una acepción diferente al sentido actual de la palabra. En este adjetivo encontramos la raíz en *idios*, que en griego significaba "lo privado, lo particular, lo personal".

Hombre y polis

A pesar de que haya pasado un largo tiempo desde los acontecimientos narrados por Homero y el surgimiento de las polis (aproximadamente a lo largo de los siglos VII y VI a.C.), todavía no todos los hombres eran reconocidos con un valor y una libertad intrínseca.

⁴² Corriente religiosa que apareció en Grecia entre los siglos VII y VI a.C. y que supuso un enfrentamiento con el culto tradicional. Está inspirada en los escritos de Orfeo y conlleva una nueva concepción del ser humano y del destino.



La democracia en Grecia contemplaba tres estamentos claramente delimitados: Por un lado los esclavos, por otro los extranjeros y por último los ciudadanos. No es inocente la nominación del tercer estamentos ya que solo los pertenecientes a él iban a ejercer su ciudadanía verdaderamente, como afirma Cardona (2015) estos últimos eran los “miembros reales de la polis”. Pero además, un requisito para ser ciudadano era tener tiempo libre, aspecto que choca contra la visión moderna donde los hombres andamos privados del tiempo libre. También, de una forma puntual y especial, solo los “varones adultos, hijos de padre y madre ateniense, libres de nacimiento y propietarios” (Saavedra, 2007) ejercían sus funciones como tales.

Con respecto a los otros dos estamentos, los extranjeros tenían prohibido el ejercicio de la vida política y la ciudad, y los esclavos, además de que estaban subordinados totalmente a sus amos, eran el fundamento de la democracia ateniense ya que permitió al noble tener tiempo libre para desarrollar una educación integra. En palabras de Jaeger:

La educación, considerada como la formación de la personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos. Sólo esta clase puede aspirar a la formación de la personalidad humana en su totalidad (Jaeger, 1980, p. 35).

Conclusión

Se puede observar que en ninguno de los diversos aspectos que la Antigua Grecia nos presenta, aparece un término que dé cuenta del valor del individuo en cuanto tal, independientemente a toda mirada y situación social. Es por eso que el hombre se va encontrar en una relación de subordinación frente a los dioses donde, como afirma Saavedra (2007), son ellos los que “determinan por diversos medios los destinos humanos” dejando a los hombres sin libertad ni responsabilidad sobre sus actos. Es por esto que los dioses están tan presentes en el mundo hasta el punto tal de que sus caprichos y rivalidades sean las causas de los males que atraviesa una persona, por ejemplo Odiseo en su largo y desafortunado regreso a Ítaca.

En cuanto al plano social, se observa como el lugar que ocupa cada persona es sumamente importante y es el que le otorga un valor determinado. Así, los esclavos van a estar sometidos ante sus amos mientras que los ciudadanos van a tener el derecho a practicar la vida política.

Por último, se puede ver como un ideal buscado en la Antigua Grecia es el de perpetuar en la memoria de los otros. Por eso es tan preciada la vida gloriosa de los hombres para dejar su huella en el recuerdo de los demás hombres ya que la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la indignidad y la ausencia de renombre (Vernant, 2001). De este modo, el propio héroe Aquiles en *La Ilíada* va a decir: "No, no puedo concebir morir sin lucha y sin gloria, sin realizar siquiera alguna hazaña cuyo relato sea conocido por los hombres del mañana".

Referencias

Carmona, L.A. (2015). Humanismo en la antigua Grecia. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 45-55.

[http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes17\(1\)_3.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes17(1)_3.pdf)

Homero, trad. en 1927. *La Ilíada*

<http://www.traduccionliteraria.org/biblib/H/H102.pdf>

Homero, trad. en 1927. *La Odisea*

<http://www.traduccionliteraria.org/biblib/H/H102.pdf>

Jaeger, W. (1980). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Lobato, A. (1990). *La dignidad del hombre en Santo Tomas de Aquino*.

Carthaginensia: Revista de estudios e investigación (VI)9 . España, Murcia

Saavedra, J. (2007). *Las ideas sobre el hombre en la Grecia Antigua*. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Militar Nueva Granada*, (XV)2.

Trueba, C. (s.f.) *Algunos antecedentes de la noción de dignidad humana en la poesía y en la filosofía griegas*. Universidad Nacional Metropolitana, Iztapalapa, México.

https://asociamecdotmx.files.wordpress.com/2016/02/ii_01_trueba_dignidad.pdf



Vegetti, M. (1991). El hombre griego (pp. 291-320). Roma, Italia: Alianza Editorial. <https://losapuntedefilosofia.files.wordpress.com/2018/05/el-hombre-griego-by-jean-pierre-vernant.pdf>

Vernant, J. (1991). El hombre griego (pp. 9-31). Roma, Italia: Alianza Editorial. <https://losapuntedefilosofia.files.wordpress.com/2018/05/el-hombre-griego-by-jean-pierre-vernant.pdf>

Vernant, J. (2001) El individuo, la muerte y el amor. Barcelona: Paidós.



HOMENAJE A MONS. DR. GUSTAVO ELOY PONFERRADA *Axiología y filosofía cristiana*

Tribute to Msgr. Gustavo Eloy Ponferrada PhD
Axiology and Christian Philosophy

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

diegojosebacigalupe@gmail.com

Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

El 9 de febrero del corriente año falleció a los 97 años Mons. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada. En memoria y agradecimiento por sus muchos años de fecunda docencia en el Seminario publicamos el presente trabajo, dirigido por el mismo Padre Ponferrada en el año 2005, inédito hasta el momento. En el mismo, se hace referencia a la relación entre la filosofía cristiana y la teoría de los valores a partir de un texto de Karol Wojtyła, iluminando también el tema con otros autores del siglo XX y la postura propia del Padre Ponferrada.

Palabras clave: Filosofía cristiana – axiología – Juan Pablo II – Karol Wojtyła – Gustavo Eloy Ponferrada – Valores – Fenomenología – Scheler – Tomismo – Ética evangélica – *Max Scheler y la ética cristiana*

Abstract

Msgr. Gustavo Eloy Ponferrada PhD taught in Saint Joseph Seminary until his death, on February 9th 2019. This paper was written in 2005 and was directed by him. In this work, we study the relationship between axiology and Christian Philosophy. First, we show the view of Karol Wojtyła from his *An Attempt to Develop a Christian Ethics Based on Max Scheler's System*. Second, we study the statements of other Christian philosophers and we show Fr. Ponferrada's position.

Keywords: Christian Philosophy – Axiology – John Paul II – Karol Wojtyła – Gustavo Eloy Ponferrada – Values – Fenomenology – Scheler – Tomism – Christian Ethics - *An Attempt to Develop a Christian Ethics Based on Max Scheler's System*

Recibido: 25/03/2019

Aceptado: 14/04/2019

Publicado: 16/06/2019



Los valores éticos han sido centrales en la reflexión moral de la fenomenología de M. Scheler. Sin embargo, este tema ha sido ajeno por años a la filosofía cristiana. K. Wojtyla, filósofo de inspiración tomista, lo trata en la obra *Max Scheler y la ética cristiana*. El problema general del texto puede sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿puede el sistema de Scheler, en general, interpretar la moral revelada? Este planteo incluye un análisis de la noción de 'valor' en conexión con la Revelación.

Ahora bien, una investigación filosófica hecha por un cristiano se torna diferente de la que hace un no cristiano. La diferencia se halla en el influjo que la Revelación pudiera tener sobre su pensamiento. La llamada *filosofía cristiana* se nutre de ese influjo y se define por él. Por eso, someter el sistema ético de Scheler al tamiz de la moral revelada se vuelve una manifestación particular, un ejemplo, de lo que sucede en la mente de un filósofo cristiano ante el tema que se disponga a tratar. Pero, ¿hasta dónde puede decirse 'filosofía' una elaboración donde tenga parte la Revelación?

Este trabajo se encuentra, entonces, orientado por la complementación de dos temáticas: la noción de valor de Scheler y la filosofía cristiana. Se podría formular la cuestión en una pregunta: ¿tiene sentido hablar de *valores* en la filosofía realista cristiana? Veremos entonces qué es la *filosofía cristiana*, cómo se da el influjo concreto de la Revelación en la exposición de Wojtyla sobre los valores éticos y qué otras respuestas hay en los estudios de otros filósofos cristianos, sin pretender ser exhaustivos.

La esencia de la filosofía cristiana⁴³

La expresión *filosofía cristiana* hace referencia, en una primera aproximación, a un saber racional por los principios (*scientia* para los latinos, ἐπιστήμη para los griegos) que investiga lo que las cosas son, según cierto influjo de la Revelación divina. El problema que suscita la expresión está dado por aquello que implica ese influjo sobrenatural: si entrara en la constitución misma de la filosofía, le haría perder su carácter puramente racional, y ya no sería filosofía; pero si no entrara de ningún modo, no tendría sentido hablar de una *filosofía cristiana*.

⁴³ Seguiremos de cerca en este tema a Mons. Derisi (Derisi, 1979).



La filosofía se elabora en la mente del filósofo: puede aprenderse escolarmente, pero llega un momento donde el alumno o revive la experiencia filosófica (aunque sea de modo bastante primitivo) o deja en el arcón de la memoria un conjunto de conceptos que acabarán perdiéndose. El punto central es descubrir la relación entre lo que le es enseñado y la realidad; esa relación es el nervio del aprendizaje de filósofo y es la fuente de toda sana crítica y de todo real progreso. Puede decirse, entonces, que la filosofía vuelve a empezar en cada filósofo: la inmensa y sabia herencia de veinticinco siglos debe impostarse en un hombre según puede ese hombre vincularse con ella y con la realidad.

En la vitalidad del hombre que filosofa es donde se da el influjo de la Revelación sobre la filosofía. Esta influencia se apoya en la imposibilidad de sostener la teoría de la doble verdad: la Revelación y los resultados del filosofar no pueden oponerse por ser Dios el autor del orden sobrenatural y también del natural.

El influjo de la Revelación sobre la filosofía puede ser negativo o positivo. El influjo negativo es la prevención del error o la corrección ante él. Esto se verifica en todo saber subordinado a otro saber: las ciencias en su jerarquía se controlan de este modo y la filosofía hace lo mismo con las ciencias. También el saber vulgar se somete a este tipo de influencia de otros saberes, y lo mismo sucede con el conocimiento por fe humana. La Revelación, saber superior que cualquier conocimiento natural, previene o corrige el error en la filosofía, saber máximo de orden natural.

Si la Revelación agotara su influencia en lo negativo, la filosofía resultante vanamente sería llamada 'cristiana', porque lo que decide su 'cristiandad' no puede ser un contralor externo, sino algo que, sin deformar su esencia, la impregne desde dentro. Los grandes filósofos cristianos, aún sin denominarse de tal manera, no dan testimonio de una mera influencia negativa, sino de una lucidez nueva. Según las palabras de E. Gilson:

Yo llamo, entonces, filosofía cristiana a toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes [natural y sobrenatural], considera la Revelación

cristiana como un auxiliar indispensable de la razón (Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1948, págs. 32-33)⁴⁴

El influjo positivo de la Revelación sobre la filosofía puede ser ya sobre el objeto, ya sobre el sujeto. Respecto del objeto, se da de tres maneras:

- ayudando a descubrir las verdades filosóficas que podrían haber sido descubiertas por los paganos (como el hecho de que Dios sea el mismo Ser subsistente);
- confirmando la obra filosófica en aquellos puntos que ella ha conquistado, aunque no con la suficiente claridad (como la inmortalidad del alma);
- y agrandando el campo de investigación en aquello que no hubiera sido posible considerar sino por obra de la Revelación (como el problema de la subsistencia, nacido de los dogmas cristológicos).

La Revelación fortalece, por otra parte, la naturaleza del sujeto que filosofa. Este es un hombre herido por el pecado original, que puede llegar a sujetar sus juicios a elementos no racionales, como el odio. La gracia sanante ayuda a eliminar esos impedimentos. Así "[...] los santos, son [...] las inteligencias más adecuadas para el trabajo filosófico" (Derisi, 1979, pág. 67). Además, la fe, siendo una virtud sobrenatural, es superior al hábito filosófico: por esto mismo, es capaz de confortarlo, fortalecerlo y hacerlo más lúcido.

Por último, la Revelación ubica a la filosofía en el plano epistemológico, mostrándole su poder y su debilidad, la estrecha posición del escepticismo y la insostenible pretensión del racionalismo, su lugar propio, superior a todo saber humano e inferior a todo conocimiento, en algún grado, divino.

Ahora bien, la *filosofía cristiana*, ¿es obra acabada o sujeto que filosofa? En primer lugar, es la opción segunda; la obra acabada, perfectamente racional, encuentra su auxilio en la Revelación (ciñéndonos a la definición de Gilson) porque hubo un sujeto que lo halló en ella. Por eso, así como se puede hablar de *filosofía cristiana*, con más razón aún cabe la expresión *filósofo cristiano* para

⁴⁴ "J'appelle donc philosophie chrétienne *toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres* [natural y sobrenatural], *considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison*". La letra cursiva está en el original.



nombrar a aquel creyente que recibe el auxilio de la Revelación en la composición estrictamente racional de su obra filosófica.

Filosofía cristiana y filosofía perenne

“La verdad no admite cronología” (Maritain, 1981, pág. 19). La inteligencia está por naturaleza inclinada a ella, y su obra demostrativa racional más alta es la filosofía. Desde esta perspectiva, puede plantearse el tema de la *filosofía perenne*, o sea, de la existencia de un núcleo de verdades inequívocamente ciertas conocidas por la humanidad en su historia. La naturaleza misma de la metafísica implica que todo progreso no sea otra cosa que “[...] entrar más y más en lo mismo” (Maritain, 1981, pág. 25).

La encíclica *Fides et ratio* distingue la prioridad del ‘pensar filosófico’ (es decir, la actividad cognoscitiva demostrativa de los hombres en la historia) sobre el ‘sistema filosófico’ (la obra de un filósofo). Reconociendo esta jerarquía, puede decirse que hay una serie de verdades adquiridas que son inmutables; ellas no son reconocidas cuando el ‘sistema’ se pone sobre la ‘tradición’, desconociéndola. El Papa Juan Pablo II habla allí de “[...] un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento”, los cuales pueden ser considerados como “una especie de patrimonio espiritual de la humanidad” (Juan Pablo II, 1998, pág. 9).

Las relaciones entre cristianismo y filosofía, que configuran la situación de la filosofía cristiana, pueden considerarse particularmente en la relación entre teología y filosofía. La teología –*quaedam impressio divinae scientiae* (Tomás de Aquino, 1957, I, q. 1, a. 3, ad 2m)– tiene un núcleo perdurable, en sus principios y en muchas conclusiones, dejando de lado los sistemas particulares. Ahora bien, ella se vale de la razón filosófica, que la estructura internamente en cuanto la teología pueda llamarse, en sentido clásico, *ciencia*.

Esta realidad conforma un doble movimiento: por un lado, no cualquier filosofía sirve para la elaboración teológica (Congar, 1962, págs. 178-179); por otro, la teología transmite su perdurabilidad cierta a la contextura filosófica (Maritain, 1981, págs. 27-28). Cada una, según su propio modo de ser, es perdurable, lo cual, insistimos, no impide el progreso.

La *filosofía cristiana* se establece, entonces, bajo el influjo de la luz indefectible de la Revelación y, en muchos casos, bajo la purificación ejercida por el pensamiento teológico. Así, se va conformando una perdurabilidad en su interior que la acerca a la 'filosofía perenne'.

Max Scheler y la ética cristiana como experiencia de filosofía cristiana

En el libro *Max Scheler y la ética cristiana*, Karol Wojtyła plantea un problema muy concreto:

Supuesto que Scheler ha construido un sistema ético tal que puede servir para la interpretación de todos los hechos y contenidos éticos, ¿puede también servir para elaborar los contenidos éticos cristianos? (Wojtyła, 1982a, pág. 41)

El resto del escrito se elabora sobre este eje: la posible interpretación de la ética cristiana por el sistema de Scheler. Para ello, Wojtyła desarrolla los contenidos esenciales de la ética de este autor y los compara con la moral tal como es propuesta por el mismo Evangelio y por la Iglesia; es decir, con la moral de la Revelación.

¿Cuál es, pues, la conexión que hay entre la *filosofía cristiana* y este escrito? Según hemos expuesto, el influjo de la Revelación en la filosofía puede ser o bien negativo (evitar el error), o bien positivo, dándose este de diversa manera en el objeto, en el sujeto y en la ubicación de la filosofía en el orden de los saberes.

En el escrito de Wojtyła no se presenta la temática epistemológica; sin embargo, está detrás inevitablemente, porque al tratar el problema en cuestión, la pregunta podría reformularse de la siguiente manera: ¿puede la ética de Scheler servir a la teología moral católica? (Wojtyła, 1982a, pág. 7). Queda claro que la salvedad epistemológica está implícitamente hecha.

Respecto del sujeto, de la acción de la gracia y de su santidad, no cabe mucho que decir; el proceso de canonización de Karol Wojtyła ya ha comenzado⁴⁵.

⁴⁵ Al momento de ser redactado este manuscrito, Juan Pablo II aún no había sido canonizado. Esto sucedió el 27 de abril de 2014.



Respecto del objeto aparece un problema que no se manifestaría, en general, sin el auxilio concreto de la Revelación: el juicio sobre la ética de Scheler de acuerdo al Evangelio. Hay aquí algo original, porque se trata de conquistar, si es posible, elementos de una filosofía ajena a la tradición cristiana, y esto resultaría un aporte al saber filosófico. Así, desde el objeto se ve un problema nuevo por el influjo de la Revelación.

Muy conectado con lo anterior se halla el influjo negativo. Ciertamente, la Revelación juega aquí un papel de contralor de las tesis schelerianas, previniendo el error.

Este escrito, pues, tiene una peculiaridad que lo hace especial dentro de la filosofía cristiana: en él no se halla sólo el camino racional desde el planteo del problema hasta la solución, sino que también es posible comprobar el influjo positivo y negativo de la Revelación sobre el objeto de la filosofía. De hecho, es continua la comparación entre el sistema de Scheler y la ética revelada; es más, ésta es la misma esencia de todo el trabajo. En palabras del mismo autor:

Aun cuando la ética cristiana –examinada a la luz de sus fuentes reveladas– constituye sólo el objeto indirecto de nuestro estudio, debe, por su parte, arrojar luz sobre el sistema ético scheleriano y ayudarnos a analizar su estructura ética: sus ventajas e inconvenientes (Wojtyla, 1982a, pág. 90).

Nos hallamos, pues, ante la explicitación del influjo interior y silencioso de la Revelación sobre el filósofo. Por eso la obra refleja el verdadero proceso de discernimiento que se da en el filósofo cristiano.

Para analizar este proceso tomamos el tema de los valores de manera general. La pregunta directriz sería: ¿tiene sentido hablar de ‘valores’ en la filosofía realista ‘cristiana’?

La noción de valor en M. Scheler, según la exposición de K. Wojtyla

Según nos indica Wojtyla, hablando de la ética de Scheler:

El objeto de la ética no son los hechos «formales», sino los «materiales»; no las construcciones subjetivas, sino los valores objetivos. Y los valores, según Scheler, son objeto de experiencia (Wojtyla, 1982a, pág. 10).

Scheler delimita el objeto de la ética a los valores; de allí la importancia que tienen dentro de su sistema. Además, probablemente por su enfoque de la axiología, especialmente por la defensa de la objetividad de los valores (Ponferrada, 2003, pág. 10), esta cuestión ha adquirido tanta repercusión.

Los valores se manifiestan en el contexto de la vida emocional humana, en la experiencia fenomenológica. Esta experiencia no debe ser confundida con la introspección, pues esto llevaría a una separación entre experiencia y contenido, cuando, justamente, el valor es el contenido mismo de la experiencia fenomenológica.

El valor se constituye así en “el elemento fundamental (en cuanto a contenido) de las experiencias emocionales humanas” (Wojtyla, 1982a, pág. 11). Es captado por una intuición, dando un «*a priori* objetivo» a la conciencia. La fenomenología se establece como el método apropiado para la ética porque objetiva científicamente el valor, separándolo de la experiencia.

El valor ético se define por el objeto práctico. Ahora bien, la separación del valor y la experiencia, difícil en sí, lleva a que sólo puedan definirse los valores *en* ella. Por otra parte, son datos absolutamente originarios, fundamentales de la pura experiencia emotiva, y no hay datos anteriores por los cuales puedan definirse (Wojtyla, 1982a, pág. 70). Por tanto, Scheler atina a decir antes bien qué no son, que qué son.

Una posible ‘definición’ del valor es decir que es “el objeto entero dado como de una forma nueva” (Wojtyla, 1982a, pág. 13). Esto implica haber descartado que sea una cosa, o una propiedad (aunque oculta) de la cosa. El valor queda fuera del ámbito físico y se instala en el plano de la intencionalidad, de la experiencia emocional. Es un lugar común, fuera del realismo, la conocida frase de Lotze que sostiene que los valores no son, sino que valen (García



Morente, 1992, pág. 291). Scheler es deudor de esta postura: la inteligencia se dirige a las cosas; las emociones, a los valores.

La objetividad de los valores viene dada, ante todo, porque las cosas son los sujetos concretos de los valores (Wojtyla, 1982a, pág. 18). De alguna manera, a pesar de pertenecer a dos órdenes distintos cuyas fronteras son infranqueables, el conocimiento emocional del valor precede al conocimiento intelectual de la cosa. De modo tal que los fundamentos metafísicos de la ética quedan desdibujados y, paradójicamente, habría que hablar de los 'fundamentos axiológicos de la metafísica'.

Esta paradoja tiene su primer exponente en la noción de 'bien'. El valor viene dado en la experiencia vivida; el bien le añade la posición objetiva. Así, los valores son los que constituyen la esencia de los bienes. Estos también quedan separados de las cosas: se reducen a la posición objetiva del valor (Wojtyla, 1982a, pág. 19).

El valor se presenta como fin a la voluntad. La persona entra en relación con el valor no sólo en la experiencia emotiva sino también al percibirlo como su fin. En relación con el fin, la persona experimenta el mal o el bien ético; de esta manera, Scheler evita poner la bondad fuera de la voluntad y también reducirla a ella.

Al entrar en el campo ético, la cuestión de los valores se hace más compleja, porque los valores morales no representan bienes (a diferencia de todo otro tipo de valor) ni tampoco se manifiestan por sí, sino que se perciben en la realización de otro valor objetivo. La persona puede decirse sujeto de estos valores porque en ella se manifiestan; también los vicios y virtudes (en sentido fenomenológico) pueden decirse tales por lo mismo; y, en tercer lugar, los actos concretos, por lo mismo. Es necesario aclarar que la teoría de la persona que asume Scheler es 'actualista': esto significa que la persona "es una unidad de actos de todo tipo dada por entero en la experiencia" (Wojtyla, 1982a, pág. 33).

Confrontación con el Evangelio

¿Cómo aparecen los valores éticos en la predicación de Cristo? Sin duda, relacionados con los bienes sobrenaturales (Wojtyla, 1982a, pág. 85). Dios es el principal Bien sobrenatural y es la fuente de todos los bienes: sólo Él es bueno (cf. Mt 19, 12). La perfección de la persona se halla en relación inmediata con Él.

La objetividad, por tanto, de los valores morales viene dada por la relación que los une a los bienes sobrenaturales. Son objetivos, como sostiene Scheler, pero no de la manera que él los sostiene.

El 'bien' es para Scheler la posición objetiva de un valor, independiente del orden físico. Esta noción de bien no es admisible para la ética cristiana, porque el Bien por excelencia es Dios y sólo sería reconocido como tal si se manifestara en la experiencia emotiva, quedando reducido a fenómeno, desligado, por otra parte, de una posible existencia 'cósica'.

Scheler no sólo apoya la objetividad de los valores morales en su particular noción de 'bien', sino también en la realización de valores objetivos; ahora bien, dicha realización fundamentará verdaderamente la objetividad de los valores éticos si permite definir un acto como bueno o malo. Cada valor objetivo se ubica jerárquicamente en la escala axiológica; según Scheler, quien realice los valores superiores (como los de lo 'santo') puede realizar algo, aunque objetivamente superior, éticamente malo; y también es posible lo contrario (Wojtyla, 1982a, pág. 94). Luego, la realización del valor objetivo no implica el bien o el mal moral de la acción.

El bien y el mal moral no hallan en la ética de Scheler, según la exposición de Wojtyla, un fundamento objetivo, por más que él haya buscado por todos los medios sustentar los valores en el objeto. La oposición con el Evangelio es evidente: según la enseñanza de Nuestro Señor hay acciones que son moralmente buenas o malas en atención a su propio objeto: baste señalar la oración o la limosna entre las buenas, la impureza entre las malas. El magisterio de la Iglesia continúa la misma línea:

Vemos, pues, que la ética cristiana en sus mismas fuentes reveladas toma como base, para definir el valor moral de las acciones humanas, el contenido objetivo de aquellas acciones (Wojtyla, 1982a, págs. 99-100).



El deseo de Scheler de ser objetivista se ve frustrado porque su sistema no capta los actos en su contenido objetivo ni da ninguna pauta para juzgar el valor moral de cada acto. La ética cristiana es plenamente objetivista; de donde se sigue la imposibilidad de interpretar la moral revelada por medio del sistema scheleriano.

Otro aspecto a tener en cuenta es la relación entre el valor ético y la persona. Scheler afirma que estos valores se manifiestan en la experiencia emocional cognoscitiva con ocasión de la realización de otros valores; no son, por tanto, algo a realizar.

La ética cristiana difiere aquí también. La conocida frase de San Pablo: "no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" (cf. Rom 7, 15ss) delata una relación entre la persona y el valor moral que tiene que ver con la realización. Existe, pues, una causalidad entre el individuo y el valor: aquel es causa de este.

Scheler no niega la operatividad de la persona respecto del valor; lo que si niega es que esta productividad se pueda captar del mismo modo que pueden ser conocidos los valores, es decir, en la experiencia emocional fenomenológica. Desde esta postura, la persona no sería causa eficiente de sus actos sino el sujeto en que ellos se manifiestan (Wojtyla, 1982a, pág. 111). De este modo, la aspiración a la perfección, medular en la ética cristiana, se resuelve aquí no como un 'querer ser bueno', sino como un 'querer percibir que soy bueno' (Wojtyla, 1982a, pág. 114).

Los fundamentos de la incompatibilidad

Hemos centrado el análisis de la obra de Wojtyla en dos puntos: en la objetividad de los valores morales y en la relación entre el valor y la persona. En ambos casos, el autor encuentra imposible interpretar la ética cristiana según el sistema de Scheler:

- mientras el Evangelio numerosas veces centra el bien o mal moral de la acción en su contenido objetivo, Scheler sostiene que es independiente de la realización de un determinado valor objetivo;
- mientras el Evangelio enseña que la persona ejerce una causalidad en la realización del valor moral, Scheler afirma que no se puede captar esa relación.

¿Cuál es la razón más profunda de que la compatibilidad no pueda darse? Según Wojtyla, son las premisas del sistema scheleriano. Tres son las fundamentales:

- la ética se funda en la fenomenología;
- la persona es una unidad de actos;
- y los valores se conocen en la experiencia emotiva.

La fenomenología, al limitarse a la captación de 'fenómenos', rompe la relación causal de la persona respecto al valor, porque acción y conocimiento son experiencias distintas (Wojtyla, 1982a, pág. 118), y la experiencia fenomenológica se corresponde al conocimiento, no a la acción (aunque se refieran al mismo valor objetivo). Un valor bien puede manifestarse como valor a realizar; pero esa manifestación, o 'aspiración', no es más que la representación, es decir, el hacer consciente a la persona de la orientación en que se dirige. No hay una conexión en este sistema entre conocimiento y acción que satisfaga el andamiaje de la ética cristiana, y esto por su limitación fenomenológica.

Según Scheler, la persona, vuelta algo no permanente, sino una unidad de actos, le es dada al sujeto no en la esfera metafísica, sino en la fenomenológica. De esta manera, ella se experimenta en la experiencia afectiva intencional, así como experimenta los valores éticos 'en ella' (Wojtyla, 1982a, pág. 207). Los valores se dicen personales por ello, no por alguna causalidad que el individuo ejerza en sus actos respecto a los valores. La persona misma se resume, en esencia, a la emoción (Wojtyla, 1982a, pág. 128).

El conocimiento emotivo intencional de los valores, además de darle un carácter cognoscitivo a las emociones, también rompe la causatividad de la persona. La emoción, que podría ser un coagente de la voluntad en la acción, se ve limitada por haber quedado asociada al conocimiento. Los valores se conocen en lo más profundo de la esfera emotiva, cuya fuente es el amor; por tanto, el amor mismo es subsumido en la función cognoscente y separado de toda función operativa-práctica (Wojtyla, 1982a, págs. 123-124).

De este modo, el carácter práctico del bien y el mal moral y la objetividad de los valores morales se ven desdibujados por el sistema ético de Max Scheler, mientras son elementos interpretativos indispensables para la ética cristiana.



Purificación de la noción de valor ético

El texto estudiado es una experiencia formidable del influjo de la Revelación sobre la filosofía, del momento distintivo y esencial por el cual una filosofía se denomina *cristiana*. Esto se ve en que la noción de valor ético de Scheler se muestra incompatible con la ética revelada; de aquí se desprende que ese concepto, o debe ser desechado, o debe ser transformado, reelaborado, según otros criterios filosóficos.

K. Wojtyla se encuentra lejos de la primera posibilidad, es decir, de desechar la idea de valor; de hecho, la halla en la ética cristiana según nos ha sido transmitida en la Escritura y en la Tradición. Ciertamente, el término no aparece, pero lo que se quiere expresar por ese término sí. Ahora bien, ¿qué se quiere expresar por ese término? ¿Cuál es la definición que hay que dar de 'valor', y, más precisamente, de 'valor ético'? El autor no responde estas preguntas directamente, porque el objetivo del texto no es tratar teóricamente la cuestión de los valores, sino juzgar el sistema de Scheler en cuanto a su aptitud para interpretar la ética cristiana.

Sin embargo, hay elementos que sirven para una elaboración correcta de la axiología. El primero es despegarse de las premisas fenomenológicas y emocionalistas, para poder analizar, instalados en una posición realista, la relación entre la persona y el valor (Wojtyla, 1982a, pág. 209)⁴⁶. El segundo es salvar la objetividad del bien y del mal moral, es decir, su dependencia del objeto de la acción. El tercero es la restauración de la primacía de la metafísica sobre la moral (Wojtyla, 1982a, pág. 217).

Sobre la definición de valor no hay mayores elementos, aunque volveremos sobre otros textos de este autor más adelante; sólo queda expresar una consecuencia de lo dicho, que es el traslado de los valores éticos de la percepción emotiva a la esfera de la perfección real de la persona, y a vincularlos, distinguiéndolos, con Dios, perfección suprema, y con el mundo de los bienes sobrenaturales.

⁴⁶ Empero, la fenomenología puede ser útil al estudiar la moral cristiana (Wojtyla, 1982a, pág. 214).

Problemática de la noción de valor

La noción clásica de *bien* resultó incompatible con el elaborado criticismo kantiano; la ética posterior al filósofo de Königsberg utilizó el concepto de *valor*, nacido en la ciencia económica, para restaurar aquella antigua noción de bien, aunque esta novedad en realidad agregó una dependencia de la afectividad del sujeto, un paso del ámbito de lo real y objetivo al de lo ideal y subjetivo. Así, el término 'valor' entró en la moral.

Los filósofos cristianos, necesariamente realistas, han fluctuado en su postura respecto de la adquisición de esta nueva noción para la ética. De una posición definitivamente opuesta hacia otra capaz de asimilar este concepto en su dimensión propia, ha habido diferentes opiniones.

En su *Vademécum del realista principiante*, É. Gilson escribe:

También hay que apartarse cuidadosamente de toda especulación acerca de los «valores», porque los valores no son otra cosa sino trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlos. «Fundamentar valores»: la obsesión del idealista; para el realista, una expresión vacía (Gilson, 1963, pág. 189).

De esta manera, el filósofo francés rechaza absolutamente la reflexión sobre los valores, elimina del léxico realista esa denominación e intenta restaurar la metafísica perdida en los tiempos modernos.

Más allá de que se pueda estar de acuerdo o no con esta expresión de Gilson, lo que apuntamos es una primera aproximación a la problemática que trae para el realismo esta noción. Nacida fuera del realismo, la denominación 'valor' viene transida de cierto idealismo. Aceptarla implicaría purificarla de ello, pero ¿qué sentido tiene recibirla si ella viene a reemplazar a los atributos ónticos, especialmente al bien, la verdad y la belleza? ¿No es mejor restaurar esas nociones simplemente?

La cuestión es si los valores, al reemplazar a los trascendentales del ente, los suplieron sin más o si aportaron algo que la filosofía anterior no había captado. Si la correspondencia entre los atributos ónticos y los valores no es completa, vale continuar la indagación sobre este tema. Y aún si lo fuera tendría sentido, porque, así como hoy decimos que la filosofía no es 'ciencia' por el uso



vulgar de este último término⁴⁷, así también hoy tanto se habla de 'valores' que precisar el sentido de esta expresión, aunque fuera diciendo que es sinónimo de 'atributo óptico', acabaría siendo esclarecedor.

La problemática de los valores se vuelve más amplia al considerar su carácter absoluto o su relatividad. Los filósofos que instauraron la noción de valor observaron la ligazón que unía esa 'realidad' (por llamarla de algún modo) con el sujeto valorante. De tal manera, puede afirmarse que hay una *relatividad*, que también podría hacer pensar el valor como dependiente de cada época histórica.

R. Jolivet acepta el hecho recién descrito, pero con algunas salvedades. En primer lugar, "para evitar un equívoco, sería mejor hablar de «relación» en lugar de «relatividad»"⁴⁸ (Jolivet, 1947, pág. 15). Así, lo que hay en realidad es una 'relación' entre un sujeto o una época histórica, una tendencia o necesidad suya, y algo valorado. Sin estos parámetros, no se podría hablar de 'valores reales'.

El riesgo latente es el subjetivismo. La percepción que hace cada sujeto, si no tuviera un fundamento en las cosas, se constituiría en el único elemento real del fenómeno 'valor'. Disuelto el valor en el individuo, mejor, en la apreciación que él hace, su realidad se limita a ella (Jolivet, 1947, pág. 17). Sin embargo, sostener una valorización sin un fundamento real dado fuera del individuo no tendría sentido, porque es la cosa la que provoca la apreciación.

El carácter absoluto de los valores debe ser afirmado como fue negada su relatividad. La relatividad, si significa 'relación', es aceptada; si significa 'subjetivismo', es rechazada. Del mismo modo, el carácter absoluto no puede entenderse como un desarraigo total respecto de la persona, sino que se comprende como 'objetividad' (Jolivet, 1947, pág. 18). Ella se afirma principalmente al instalarse una jerarquía y, por lo tanto, un valor supremo, sea este la sociedad (Durkheim), la libertad (Sartre), la persona (Scheler). Jolivet se acerca a la tercera posición al afirmar que la persona humana es el valor supremo del mundo. Pero también pone un problema último respecto de la

⁴⁷ Si este uso de los términos reconoce el orden analógico y jerárquico de los saberes, puede ser aceptado; si está inspirado por alguna ideología y no lo reconoce, debe ser rechazado (Mayerregger, 2004).

⁴⁸ "pour éviter une équivoque, il vaudrait mieux [...] parler de «relation» plutôt que de «relativité»".

objetividad, y es el de la existencia de un Valor Supratemporal, y no al modo de idea platónica, sino como Dios personal, fundamento de todos los valores y Valor absoluto en sí (Jolivet, 1947, págs. 20-21).

Los valores tienen un carácter relativo y otro absoluto. En la concepción de Jolivet, esto se entiende como una afirmación del fundamento en las cosas y en las necesidades del sujeto. Sin embargo, el aspecto absoluto se ve más acentuado que el relativo. En definitiva, podría decirse que nuestro autor, atendiendo a las vertientes filosóficas contemporáneas, trata la cuestión llevando la concepción del valor hacia el atributo óntico 'bien'. Así lo denota cuando asimila la expresión latina *bonus* con *valor* mediando un signo igual (=) (Jolivet, 1947, pág. 17). De este modo, la famosa jerarquía de los valores no sería otra que la de los bienes (que no sería otra que la de los entes) de donde Dios resulta, sin duda, en Ente-Bien-Valor máximo, fundamento de todo otro valor.

La problemática de los valores queda, por lo dicho, resumida en dos puntos principales:

- qué relación haya entre los valores y los entes (los bienes): distinción real o ideal, identidad, independencia óntica;
- y qué relación haya entre los valores y los cognoscentes (las personas): dependencia o no de la posición del valor respecto del sujeto.

La asimilación concreta de la noción de valor

T. Urdániz rescata, en su artículo *Filosofía de los valores y filosofía del ser*, la importancia que ha tenido la fenomenología para clarificar la noción de 'valor'. Salvando los supuestos, restablecida la metafísica, él une el conocimiento teórico con el afectivo y práctico para la constitución de la axiología (Urdániz, 1949, pág. 110).

Urdániz fundamenta sus afirmaciones en la filosofía de santo Tomás de Aquino, especialmente en el juicio llamado 'por connaturalidad afectiva'. Este juicio se define por la fórmula: *lo verdadero del intelecto práctico se recibe por conformidad con el apetito recto* (Urdániz, 1949, pág. 111)⁴⁹. La consecuencia lógica es la importancia que tiene la purificación de la vida afectiva en la captación de la verdad práctica.

⁴⁹ *Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*. La fórmula es de Santo Tomás; en la misma página, el autor cita una serie de lugares donde el Aquinate la utiliza.



Ahora bien, el punto interesante respecto de los valores es el siguiente: el autor identifica la 'recta percepción de los valores morales' con la 'estimación práctica del bien moral y la virtud' (Urdánoz, 1949, pág. 112); esto significa que el valor ético es el bien moral sin más; y si extrapolamos esto, bien y valor serán sinónimos, porque esta teoría ética "corroborra una vez más la solidaridad e identificación del valor y el bien y a través de él con el ser" (Urdánoz, 1949, pág. 112).

De esta manera, Urdánoz afirma, con respecto a los dos puntos que resumen el problema axiológico:

- que el valor ético se identifica con el bien moral (y el valor, con el bien y con el ente);
- y que, para el valor ético, se sitúa en la esfera del conocimiento por connaturalidad y de la verdad práctica.

Esta solución asimila la noción de valor, con todos los aportes fenomenológicos, y, al darle fundamentación metafísica, acaba diciendo que los valores no son algo diferente que los bienes. Es una distinción, según hemos entendido, terminológica.

Otros autores profundizan distintos aspectos al considerar la axiología. Ya hemos analizado como K. Wojtyła toma la noción de valor se Scheler y la purifica de acuerdo a los datos de la Revelación. El concepto en cuestión es asimilable si:

- se suprimen las premisas fenomenológicas y emocionalistas;
- se reinstala la primacía de la metafísica;
- y se restaura la causatividad de la persona (que no es una unidad de experiencias) respecto de los valores morales.

La terminología 'valor' es aceptada por él y él mismo la usa en otros escritos. Su postura es tal que puede decir que el objeto de la ética es "cómo dar a una acción o a un comportamiento el valor de un bien objetivo" (Wojtyła, 1997, pág. 78). El bien objetivo es el objeto de la acción que la hace buena, y que perfecciona a la persona que obra.

De esta manera, hay una respuesta, enigmática por la densidad literaria del pensamiento de nuestro autor, pero que echa luz sobre la cuestión. El bien (moral, no metafísico, aunque lo supone) y el valor se distinguen: el primero es el objeto de la acción, el segundo es aquello del bien objetivo que despierta las

tendencias o necesidades del sujeto. Por otra parte, el sujeto y el valor se distinguen: el primero obra y, al obrar, se hace causa eficiente del valor ético.

El valor tiene una doble dimensión: pertenece al objeto, mas es realizado por el sujeto. La persona se halla en el centro de esta posición: ella conoce un objeto como valioso (verdad axiológica) y ella obra aquello que conoce como valioso (verdad práctica). El valor se constituye como el punto de conexión, junto con la conciencia, de toda la moral, tomando parte en el momento cognoscitivo y en el operativo (Wojtyla, 1982b, págs. 158-167). Conocer el bien no es lo mismo que conocer que el bien vale; en este segundo estadio, razón y voluntad quedan íntimamente ligadas en la dinámica de la perfección de la persona. En esta postura aparece la distinción entre bien moral y valor moral.

Las precisiones del autor respecto de la problemática antes planteada, y su particular asimilación de la noción de valor dentro de un sistema heredero de Santo Tomás, hacen que su pensamiento sea sumamente atractivo; sin embargo, queda en pie la pregunta por la definición real de valor.

Una postura semejante a la de Wojtyla la sostiene J. de Finance en una conferencia titulada *El valor moral*, al sostener que "el valor moral comienza a realizarse para mí cuando reconozco mi bien en el bien" (de Finance, 1965, pág. 181). El aspecto objetivo del valor se sustenta en una metafísica realista: el valor es un aspecto del bien, íntimamente ligado al ente, incluso en su jerarquía.

Este autor agrega un aspecto, que es el de la 'obligación'. El valor, referente de las tendencias de la persona, se presenta como un deber-ser. El orden de la naturaleza así lo dispone; por eso, él puede escribir que "lo propio del valor moral [...] es estar centrado sobre el Ser: expresa el orden del ser espiritual –y, a través de él, del sistema entero del ser– al Ser" (de Finance, 1965, pág. 180). Resulta así que un mismo acto es buscar la felicidad, abriéndose a aquel aspecto del bien que es el valor: y esto puede, análogamente, llevarse hasta el Sumo Bien, en el orden ontológico y axiológico, que es Dios.

La postura de J. de Finance no es más clara que la de Wojtyla; al contrario, tiene menos precisiones respecto de la función del valor en la vida ética de la persona, e incluso no termina de decir en qué sentido el bien moral es distinto del valor ético. Sería fácil reducir, quizás, esta postura a la de Urdániz, cosa que no parece nada sencilla de hacer con la de Wojtyla. La



definición de valor, en los últimos dos casos, es 'intuitiva', es decir, no se lo define, se lo da como un elemento primario que, a lo sumo, se describe.

Los filósofos cristianos sostienen la realidad de los valores: esto es una constante, que sería peligroso evitar. Su categorización es en el accidente 'relación', elemento que ya quedaba vislumbrado en el apartado anterior. ¿Qué relación es ésta? Es la de un objeto bueno a la persona que lo necesita (Ponferrada, 2003, pág. 44). He ahí, pues, la definición real de valor.

El análisis de G. E. Ponferrada establece los tres elementos de toda relación: sujeto, término y fundamento. Respecto de los valores éticos:

- el sujeto es el objeto moralmente bueno, capaz de satisfacer la necesidad de la persona;
- el término es la persona a la que perfecciona, según las exigencias de su naturaleza;
- y el fundamento es la deseabilidad conveniente (Ponferrada, 2003, pág. 29).

Así, respondiendo a la problemática planteada en el apartado anterior:

- los valores éticos son entes (si no, no serían), más precisamente, accidentes del tipo 'relación'; esto implica que no se confunden con el bien (moral), sino que lo tienen como sujeto de dicha relación;
- los valores éticos dicen referencia a la persona, primero, porque ellos son aquello que, al ser realizado, perfecciona al agente (causatividad de la persona, según K. Wojtyla); segundo, porque la persona es el término de la relación que los define.

Los valores morales han sido incorporados por los filósofos cristianos de distintas maneras; esto muestra la vitalidad de la filosofía y la versatilidad del realismo (en especial, del tomismo) para evaluar y acoger en sí lo mejor de las otras filosofías, en cuanto tenga algo de verdad. Las posturas, algunas más intransigentes, otras más oscuras, van llevando hacia una precisión mayor. La definición realista de valor de G. E. Ponferrada es, sin duda, una conquista que vale la pena destacar.

Conclusión

Analizadas ya la naturaleza de la filosofía cristiana y también la noción de valor ético, reiteramos la cuestión, planteada al comienzo: ¿tiene sentido hablar de 'valores' en la filosofía cristiana? Esta pregunta puede resumir las intenciones del presente trabajo.

Al excluir la teoría de la doble verdad, ha quedado claro que la filosofía cristiana, siendo estrictamente racional, se vale de la Revelación para su propia constitución. Este hecho le aporta una agudeza especial para captar la esencia de 'lo que es'. Por eso puede decirse que es más cercana a la 'filosofía perenne', anhelo de todo filósofo en el recto sentido de la palabra.

Puesta en este lugar privilegiado, la filosofía cristiana tiene el poder de asimilar a sí todo sistema filosófico que sea compatible con la Revelación, purificándolo de los elementos que no sean verdaderos. Este proceso es más sencillo de comprobar con los filósofos antiguos, pero se vuelve complejo con los modernos, por ser ellos, a veces, una laicización de las verdades cristianas, despojadas así de la Revelación de Dios y de la fe del creyente, y también por la negación de la metafísica y la exaltación de la crítica que a veces suponen.

El caso de los *valores*, expresión aplicada a la ética en un medio no realista, es un ejemplo de un problema moderno que es tratado por los filósofos cristianos, y que es asimilado por muchos de ellos. Esta adquisición no se hizo (o no se hace) sin desprenderse de las premisas irrealistas que los sostienen: el Evangelio las contradice primero y la razón prueba, iluminada y guiada por la Revelación, la predicha contradicción. Pero el aporte de la noción de 'valor' es aprobado tanto por la Revelación como por la razón, y este concepto puede entrar, y lo hace, en el pensamiento filosófico cristiano⁵⁰.

El texto estudiado, *Max Scheler y la ética cristiana*, aparece como una manifestación concreta del influjo de la Revelación en la filosofía cristiana. Allí queda claro que la ética cristiana es profundamente objetivista: las acciones son calificadas moralmente por sus objetos; también se ve que, en el proceso por alcanzar la santidad a la que Nuestro Señor nos ha instado, se inserta el actuar moral de la persona como realizadora de valores que la perfeccionan. Estos dos puntos no son claros en una postura fenomenológica como la de Scheler; pero, corregidas las deficiencias noéticas y metafísicas, la noción de valor es 'valiosa'

⁵⁰ Esto no implica que no pueda prescindirse de esta noción, como ya hemos mostrado.



para la filosofía moral. Como enseña G. E. Ponferrada, esta noción resalta la relación concreta, existencial, entre el bien moral y el sujeto valorante: el primero es el sujeto del valor, el segundo, el término al cual perfecciona. El fundamento que sostiene esta relación es la *deseabilidad*, esto es, el carácter del bien que lo hace apetecible al organismo moral del sujeto.

La filosofía cristiana puede asimilar exitosamente la axiología. Esto ha sucedido ante todo durante el siglo XX, corto lapso para la historia del filosofar. Es de esperar, pues, que este proceso se continúe y se profundice con el esfuerzo de los futuros filósofos cristianos que, atentos a su tiempo, sepan ver las cosas desde la altura de la más fecunda tradición.

Referencias

- Congar, Y. M. (1962). *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée.
- de Finance, J. (1965). El valor moral. *Sapientia*(77).
- Derisi, O. N. (1979). *Concepto de filosofía cristiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- García Morente, M. (1992). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Editores mexicanos unidos.
- Gilson, É. (1948). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin.
- Gilson, É. (1963). *El realismo metódico*. Madrid: Rialp.
- Jolivet, R. (1947). Problématique de la valeur. En S. S., *Actes du IIIe. Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Louvain: Nauwelaerts - Vrin.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. Buenos Aires: Paulinas.
- Maritain, J. (1981). *Siete lecciones sobre el ser*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Mayeregger, C. (2004). La integración del saber. Puntos para un debate. En L. Florio, *Ciencias, filosofía y teología: en búsqueda de una cosmovisión* (págs. 227-265). La Plata: Fundación Santa Ana.
- Ponferrada, G. E. (2003). *Los valores éticos*. La Plata: UCALP.
- Tomás de Aquino. (1957). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Urdánóz, T. (1949). Filosofía de los valores y filosofía del ser. *La ciencia tomista*(231).
- Wojtyla, K. (1982a). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC.
- Wojtyla, K. (1982b). *Persona y acción*. Madrid: BAC.
- Wojtyla, K. (1997). *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.



LIBERTAD Y AMOR EN GAL 5, 1-25

Con especial consideración del amor conyugal y de familia

Liberty and Love in Gal 5, 1-25

Mons. Dr. Miguel A. Barriola

miganbarriola@gmail.com

Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

Centralidad de la libertad en la persona y sociedad humana - La ley: su necesidad y dificultad - Ayuda sobrenatural para armonizar libertad y ley - Aportes de San Pablo a este asunto tan vital, especialmente en Gal 5 - Amor genuino - Camino de superación - Aplicación a Matrimonio y Familia.

Palabras clave: Libertad - Ley - Amor - S. Pablo - Matrimonio y familia.

Abstract

Liberty's centrality in human person and society - The law: his necessity and difficulty - Supernatural aid in order to harmonize liberty and law - Saint Paul's contributions for this so vital matter, especially in Gal 5 - Genuine love - Way to success - Application to marriage and family.

Key words: Liberty - Law - Love - Saint Paul - Marriage and family.

Recibido: 03/03/2019

Aceptado: 16/05/2019

Publicado: 16/06/2019



1. Reflexiones Previas

No hay casi algún himno nacional, que no entone loas a la libertad: *Oíd mortales...libertad, libertad, libertad*. Fue uno de los más famosos slogans de la Revolución francesa: *Igualdad, fraternidad, libertad*.

Es, realmente, una de las características más propias del hombre, que no está determinado por rígidas leyes instintivas, como el resto de los animales, sino que en muchos ámbitos de la vida es dueño de sus actos.

No de todos, porque también el ser humano está sometido a las leyes de la naturaleza. Así, por más que me crea *Superman*, si me lanzo desde un 10° piso al abismo, no volaré, sino que por la gravedad, me precipitaré al igual que una piedra. Sólo que yo me romperé la crisma y hasta podré morir, mientras que la piedra se partirá o quebrará, pero nada sufrirá.

Esto no quita que cualquier hombre o mujer pueda ser, o bien un malhechor o un benefactor de la humanidad, un santo o un facineroso.

Lo cual, quiere decir que soy libre, para tomar cualquier camino, bueno o malo, si bien no cae bajo mi decisión determinar qué es lo bueno o lo malo.

También eso depende de otro y, para los creyentes, es Dios, quien ha marcado los límites entre el bien y el mal. Así, al borracho o al adicto le atraen el alcohol o las drogas, y puede entregarse *libremente* a ellas, pero nunca podrá decir que eso está bien, tanto médica como moralmente hablando. Además, usando así su albedrío, se vuelve *libremente esclavo* de tremendos vicios. Lo mismo dígase de cualquier otro tipo de infracción o culpa.

2. Utilidad de la Ley

Por eso, la libertad no es el supremo valor, de modo que esté permitido ejercitarla de cualquier modo. Ella está sometida a muchas leyes, ya físicas, ya, sobre todo, morales. Por ejemplo, sin antes conocer, es imposible ejercitar la voluntad y su propiedad, que es la libre decisión. De ahí el célebre aforismo: *Nihil volitum quin praecognitum* (Nada se puede querer, si antes no es conocido). Ahí tenemos una férrea *ley física*, sin la cual es imposible el ejercicio de la misma libertad.

Pero, como ya se dijo, yo puedo libremente usar un cuchillo para cortar pan o para asesinar a alguien; con todo, nunca seré libre como para afirmar: matar a alguien está bien.



Para eso están las leyes: para guiar individual y comunitariamente las libertades humanas hacia el bien común. Puedo yo guiar mi automóvil ebrio o pasando en rojo. Soy libre *físicamente* de hacerlo, pero no por eso estoy facultado *moralmente*, para afirmar que tal conducta es fructuosa para mí y la sociedad. La verdad es que tal comportamiento es nocivo tanto para mí como para los demás.

La ley, entonces, no coarta la libertad, sino que la encauza.

Se impone también considerar, que tenemos diferentes tipos de leyes. Muchas las ofrece la misma naturaleza. Por ejemplo: todos nos dejamos llevar por la ley de la autoconservación o defensa propia. Si algo se nos viene encima, instintivamente nos cubrimos con las manos. Todos hablamos para expresarnos. Si no lo hiciéramos, involucionaríamos a un estado de inferioridad, seríamos como una planta o un conejo. Otras leyes las pone un estado, para reglamentar el bien común. Leyes de educación, de tránsito, de salud pública, etc. Y está la ley de Dios: los 10 mandamientos, los preceptos de Cristo y de su Iglesia.

El pecado o delito consiste en infringir *libremente* esas leyes. Si no está la consciente deliberación previa, no hay culpa en una acción, por más que en sí misma sea inmoral. Así, si un sonámbulo saliera caminando sin rumbo fijo por las calles, no sería culpable del caos que provoca en la circulación.

3. Dificultades ante la Ley

Sin embargo, el hecho es que las leyes, por buenas, que sean, siempre las ha sentido el hombre como reductoras de sus ansias de libertad. Ya lo expresó magníficamente el poeta pagano Ovidio: *Video meliora, proboque, deteriora sequor* -Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor- (Ovidio, 2012, VII, 2°, 21). S. Pablo expresa algo análogo a su manera: "Ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco...y así no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" (Rom 7, 15 y 19). Es que el desorden se ha entrometido en nuestro interior. Los creyentes sostenemos que, sin la ayuda de Dios, que llamamos "gracia" (un regalo indebido, que nadie merece), nos es imposible practicar el bien y huir del mal.

Ahora bien, esto que es excepcional en el orden de la salud corporal, es general en la salud del alma. Todos sufrimos la insuficiencia de nuestras propias fuerzas y necesitamos que el mismo Dios nos sane por dentro.

4. La Nueva Alianza

Por eso, prometió el Señor una "Nueva alianza", que no consistiría, como la primera (en el Sinaí: Ex 19 – 24), en comprometerse los hombres a cumplir la ley, que Dios le dio a Moisés, sino en una vitaminización interior, con la que el mismo Dios nos capacitaría, para poner por obra sus mandamientos.

Así la describe Jeremías 31, 31 ss.: "Estableceré una nueva alianza...no será como la que establecí con sus padres el día en que los tomé de la mano para hacerlos salir del país de Egipto, que ellos rompieron...Esta es la alianza...pondré mi ley dentro de ellos y la escribiré en sus corazones..."⁵¹.

Toda la historia de Israel, posterior al pacto del Sinaí, demostró hasta qué punto los descendientes de Abraham fueron incapaces de cumplir los compromisos, que habían asumido. Sólo que Dios no se arredró, proponiendo un nuevo sistema: interiorizar la ley, no sentirla ya como un yugo externo, opresor, sino como algo que "sale de adentro", porque el mismo Dios la escribe en el corazón.

También aquí nos puede ilustrar alguna analogía. Todo estudiante ha de aprender matemáticas, idioma castellano, geografía, inglés y tantas otras asignaturas. Ahora bien, no podemos presentarnos al examen de cualquiera de estas materias, mostrándole al profesor el manual de aritmética o la gramática, diciendo: "Aquí está todo". Se ha de demostrar también, que se encuentra en la propia cabeza, que uno se ha hecho dueño de lo que ha estudiado.

Así pasa con la ley de Dios, que regula el buen uso de nuestra libertad. No es suficiente "conocer" las reglas, sino cumplirlas y no como un esclavo, a regañadientes, sino de buena gana, con persuasión propia. Pero esto siempre nos será difícil. Recordemos el lúcido dicho de Ovidio, corroborado por Pablo.

⁵¹ Volverá a insistir en esta "nueva alianza" el profeta Ezequiel, 36, 26 - 28: "Les daré un corazón nuevo y pondré en ustedes un espíritu nuevo: les arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que sigan mis preceptos y que observen y practiquen mis leyes". Donde aparece claramente, que no se arrincona la ley, sino que se regala el combustible, para poder caminar por sus sendas. Como bien lo expresa V. Manucci: "El cristiano libre de la ley, no es un *sin ley*. Animado por el Espíritu, él podrá verdadera e íntegramente cumplir la ley (ver: Rom 6, 14; 8, 4)" (Manucci, 1996, pág. 22).



5. Orientaciones paulinas

Por eso, nadie puede eximirse de confesar la propia debilidad en esta empresa. Es lo que Pablo llama *la carne*. Que no se ha de restringir a los pecados sexuales, sino que indica la incapacidad del hombre para cualquier tipo de obra buena. Así, por ejemplo, el Apóstol nos enseña: "Se sabe muy bien cuáles son las obras de la carne: fornicación, impureza y libertinaje, idolatría y superstición, enemistades y peleas, rivalidades y violencias, ambiciones y envidias, ebriedades y orgías y todos los excesos de esta naturaleza" (Gal 5, 19 – 21). Se ve cómo en la enumeración de las desviaciones *carnales* aparecen vicios sexuales, pero también las enemistades, envidias, ambiciones, que son vicios del *espíritu*. *Carne*, pues, en el vocabulario paulino, equivale al general debilitamiento moral, que es propio del hombre sin *transfusión de sangre divina*, sin el *cambio de su corazón*, operación que sólo Dios puede llevar a cabo.

6. Canalización concreta de la Nueva Alianza

Así y todo, Jeremías, el gran profeta de la Nueva Alianza no determinó de qué medios se valdría Dios para realizar la anunciada transformación interior. Será el propio Hijo de Dios, Jesucristo, quien nos dará el remedio preciso, cuando, en la Última Cena y primera Misa de toda la Historia, dirá: "Este cáliz es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por ustedes." (Lc 22,20). Y ya antes S. Pablo: "Esta copa es la Nueva Alianza que se sella con mi sangre" (I Cor 11, 25)⁵². Por lo tanto en cada Eucaristía, en cada comunión, recibimos esa vitamina espiritual, que nos va fortaleciendo, para capacitarnos a realizar nuestro camino hacia Dios, acompañados de todos los hermanos.

⁵² Podría extrañar, que ni Mateo ni Marcos, al narrar la misma "Última Cena", coincidiendo en lo fundamental, sin embargo no califiquen de *nueva* la alianza propuesta por Jesús (Mt 26, 28; Mc 14, 24). Con todo, si las palabras no son idénticas, indican equivalencia en la cosa misma, porque en la celebración de la Pascua judía, se rememoraba la alianza realizada por Moisés en el Sinaí: "Esta sangre es la alianza que ahora el Señor hace con Ustedes" (Ex 24, 8). En cambio, Jesús, tanto en Mateo como en Marcos, al decir: "Esta es **MI** sangre de la alianza" (Mt 26, 28; Mc 14, 24) ya está señalando la "novedad", de esta Alianza, que no es "una más" (como las que se sucedieron con Noé / Gen 9, 9 - 11/, con Abraham /Gen 15, 18/, con Moisés / Ex 24, 8/), sino que es definitiva y última hasta el fin de los tiempos.

7. Gal 5: Libertad, no libertinaje

Como ya hemos adelantado, en toda la Carta a los Gálatas y después de ella, a los Romanos, se ocupa S. Pablo de este tema crucial en la vida cristiana. Siendo imposible detenernos en la exposición de tan profunda y rica temática, nos detendremos algo en el cap. 5º de dicha Carta.

Nos explica el Apóstol: "Esta es la libertad que nos ha dado Cristo. Mantengámonos firmes para no caer de nuevo en la esclavitud" (v. 1).

Esta primera afirmación ya nos indica de qué tipo de libertad se trata. No es una que "yo" o "nosotros" conseguimos a fuerza de pelea y capacidad nuestra, sino que Cristo nos la ha obtenido y regalado. Es como el prisionero, a quien se le quitan las cadenas o las esposas. No fue él quien por sus propios medios logró *liberarse*, sino que el juez o algún otro, le exoneró de los impedimentos, que imposibilitaban sus libres movimientos.

También nos invita a *mantenernos firmes*, es decir, la libertad adquirida no significa que, de ahora en adelante puedo hacer lo que me dé la gana, sino que me ha sido otorgada, para encaminarla al bien. Así igualmente, para los cristianos, no basta haber recibido el Bautismo o la Eucaristía, la libertad obsequiada por Cristo, si no hay posteriormente una colaboración, para usarla de acuerdo a lo que Dios nos pide. O, iluminando con un analogía: sin el médico no sabríamos, qué medicina es la mejor para salir de los achaques de salud, pero le toca a cada uno ingerir los remedios, por más que no sean del sabor que a uno le gustaría.

De ahí, la sabia advertencia del Apóstol: "Ustedes, hermanos, han sido llamados para vivir en libertad, pero procuren que esta libertad no sea pretexto para satisfacer los deseos carnales: háganse más bien servidores los unos de los otros por medio del amor" (Carta a los Gálatas, 5, 13) ¿No es libre el que hace sus caprichos? Claro que sí. No es un bloque de mármol, ni un animal, que actúa sólo por instinto. Pero, como ya se adelantó, se trata de un uso torcido de esta capacidad propia del hombre. Sólo el hombre es capaz de pecar, ejerciendo pésimamente su privilegio de la libertad. Pero, no le cabe a él determinar cuándo su libre albedrío coincide con el bien o se desvía por caminos errados. De ahí que el verdaderamente libre, no se pone a sí mismo como medida de todas las cosas, sino que percibe la genuina libertad al salir de sus límites, agigantándose por el amor: "Porque toda ley está resumida plenamente en este



precepto: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gal 5, 14). El egoísta, narcisista preocupado sólo por su bienestar, de hecho se encuentra aprisionado en su estrecho y pequeño mundo. El amor a Dios y a los hermanos abre perspectivas insondables.

8. El caso histórico de los cristianos de Galacia

S. Pablo, escribiendo a los Gálatas, concretamente quiere preservarlos de que volvieran a la "circuncisión" o prácticas judías, como medio imprescindible para agradar a Dios. Es que en aquellos primeros tiempos muchos cristianos, escrupulosos en demasía, creían que si no cumplían las minuciosas reglamentaciones del pueblo elegido por el mismo Dios, los judíos, no serían perfectamente agradables a Dios.

Pero, olvidaban que todo aquello previo a Cristo, en Israel, había sido sólo una especie de borrador, una remota preparación para la obra perfecta de redención y renovación, que llevaría a cabo únicamente Jesucristo. Algo así como los andadores, que sirven en un primer momento al niño, para ir aprendiendo a caminar, sin darse demasiados porrazos, pero una vez que puede valerse por sí mismo, se los deja a un lado. De manera parecida, muchas leyes judaicas fueron ayudas primerizas, que hay que abandonar, no bien llegada la madurez de los tiempos. Con la diferencia de que no es que podamos nosotros conducirnos por energías propias, sino que, sabiéndonos siempre incapacitados, tenemos a disposición los auxilios interiores que nos vienen sólo de Jesucristo.

9. Difícil, pero saludable

Volviendo a los vv. 13 - 14, es bueno insistir en la muy lúcida advertencia ya vista, para comprender el recto uso de la libertad:

Uds., hermanos, han sido llamados para vivir en libertad, pero procuren que esta libertad no sea un pretexto para satisfacer los deseos carnales: háganse más bien servidores los unos de los otros, por medio del amor. Porque toda la ley está resumida plenamente en este precepto: <Amarás a tu prójimo como a ti mismo>.

Muy útil consideración, para no confundir "libertad" con "libertinaje". Significa ante todo: actuar lejos de todo temor servil, como cuando se piensa: "Me porto bien, porque si no, me castigan". "Cumpló las normas, porque de lo contrario me meten preso". "Atiendo en clase, porque si me ve la maestra distraído, me echa". Actuando así, no se aprecia el bien en sí, sino que se busca sólo escapar de posibles inconvenientes.

En cambio, el verdaderamente libre actúa por convicción propia, ha interiorizado la ley, porque la conducta recta conviene con la racionalidad de la vida moralmente encarada, por más que esto cueste. Así como el hipertenso, aunque le parezca sosa su comida, se priva, con todo, de la sal, porque "sabe", que dicho condimento es perjudicial para su salud. O el diabético, que, si bien le sigue atrayendo todo lo dulce, se aleja del azúcar o el dulce de leche, consciente de que, a pesar de que lo sigan tentando, esos ingredientes o manjares, le son nocivos. Sólo que esta "interiorización" de la ley los cristianos creemos, que es imposible de realizar sin la ayuda de Cristo, el Señor y por eso hemos de pedirla, como un mendigo, ya que no está al alcance de nuestros solos medios. Y la solicitamos a Dios en la oración, con los sacramentos, que son remedios poderosos para nuestro raquitismo espiritual.

10. "Si no tengo amor, nada soy" (I Cor 13, 2) - Amor matrimonial y familiar

Todo esto se resume en el "amor", como culmina su raciocinio y exhortación S. Pablo. Y aquí también hay muchísimo que profundizar. Porque no habrá una palabra y realidad tan manoseada como "el amor".

Siempre, pero muy especialmente hoy en día, se suele entender por "amor" cualquier cosa. Se habla de "amor a mi mascota", de "amor a corto plazo", de "hacer el amor". Pero el amor verdadero "no busca su propio interés" (I Cor 13, 5), no se preocupa solamente de la propia conveniencia o placer, sino que lleva consigo la entrega, el pensar en que "el otro" o "la otra" es tan importante como yo mismo y que jamás "lo" o "la" podré usar únicamente para satisfacer mis caprichos. Por eso, el mismo Pablo, en otra de sus cartas propone algo, que parece una contradicción, para quien sueña sólo en "amores románticos", pero no en el que lo es de verdad: "**Sopórtense** mutuamente en el **amor**" (Ef 4, 2). O sea: en el amor serio, no de telenovela o cinematográfico.



Porque uno no se enamora de una "Miss universo" o de "Charles Atlas". Se trata de una persona con sus atractivos y también sus limitaciones. No nos podemos ilusionar con una Venus despampanante o un Adonis, hermoso a más no poder. Por lo mismo, será siempre oportuno meditar en un lúcido proverbio alemán: "Creo en el amor a primera vista, pero tengo por aconsejable dar un segundo vistazo"⁵³.

Por lo cual todo amor serio ha de contar con saber "soportar" los defectos de la persona amada. De ahí que el mismo Pablo, en el sublime "Himno del amor", la primera cualidad con que lo distingue, sea "la paciencia": "El amor es **paciente, es servicial; no es envidioso...no busca su propio interés**" (I Cor 13,4 ss.). Como se ve: todo lo contrario de un celo acaparador, egoísta, que subordinara a los propios caprichos a la persona querida.

Por eso, S. Agustín sentenció con frase escultórica: *Ubi est amor non est labor, aut ipse labor amatur* (Donde hay amor no hay trabajo o el mismo trabajo es amado) (San Agustín, De bono viduitatis 21, 26). Cosa que expresa también el dicho de la sabiduría popular: "Contigo pan y cebolla". O sea: si el amor es genuino, cualquier situación es soportable (pan y cebolla, nada exquisito, lo más común y corriente).

Por supuesto que toda esta visión *siempre* estará en contra de los fluorescentes atractivos de un amor presentado *a la Tinelli*, con música, insinuante, reflectores y ese *cuarto de hora de gloria* ante la TV.

Pero, si por sus frutos se conoce el árbol (Mt 12, 32), hemos de atender no sólo a los fogonazos inmediatos y pasajeros del espectáculo, sino a los resultados en que desembocan esos "amores caricaturescos": divorcios, niños divididos en su educación, familias destruidas, porque ante la primera dificultad

⁵³ Consejo que vale también, al revés, para una primera impresión desagradable. Sirva de ejemplo la conversión de San Agustín, que no dejó su vida desarreglada por haber encontrado el Evangelio, sino al leer el "Hortensius" de Cicerón (San Agustín, Confesiones 3, 4). Cuenta él mismo, cómo, para afirmar el paso dado, decidió acudir a la Sagrada Escritura. Pero, al principio, se le caía de las manos, porque le parecía una literatura muy poco elegante en comparación con los clásicos latinos (Ibid., 3, 5; 5,9; 8,12). Sólo que, superando esa primera mala impresión, llegó a ser un enamorado de la Palabra de Dios, gran predicador de la misma y sublime comentador de ella en sus escritos.

Otro tanto le sucedió a San Jerónimo. Después de haberse encontrado con Cristo, confiesa que, la Biblia se le hacía una literatura exótica y de poca calidad, para nada a la altura de Cicerón o Plauto (San Jerónimo, Epístola 22, 30). También, desdeñando aquella sensación primeriza de desagrado, se convirtió en ejemplo y patrón de todo estudioso de la Biblia.

se deshacen, pasando a nuevos intentos, sin haber antes hecho el esfuerzo por superar los propios vicios y, por lo mismo, trasladándolos hacia reiterados fracasos. Lo constataba la abundante experiencia de Tony Anatrella, sacerdote y psicoanalista francés:

Las parejas transitorias y las parejas efímeras no poseían los medios necesarios para resolver los problemas de relación, que no dejaban de darse en esa afectividad narcisista que caracterizaba su intimidad, y no es extraño que los hijos nacidos de esta revolución consideren muy frecuentemente a sus padres como grandes adolescentes rezagados. <¡Tienes que crecer, mamá!>, le decía recientemente una joven de diecisiete años a su madre de cuarenta, que acababa de cambiar por tercera vez de pareja (Antarella, 1994, pág. 27).

Asimismo, la inicua "ley de matrimonios homosexuales" se presenta como ampliamente desviada, porque contraria a la naturaleza propia de esta unión, dispuesta por el mismo Dios y sólo posible entre varón y mujer, ya que únicamente a consecuencia de este íntimo encuentro se puede llegar a ser "madre" ("mater", de donde: "matris munus" = oficio materno - matrimonio -).

Ahora bien, no se ha de esconder que un amor verdadero, cristiano, es difícil y muy distinto de meros romanticismos. Por lo cual, para embarcarse en él se necesita preparación. Como ya se advirtió: no basta "el amor a primera vista". El mundo desde siempre, si bien ahora más encarnizadamente, es enemigo a muerte del "amor cristiano". Hasta se ha llegado a acuñar la cínica frase: "El matrimonio de la tumba del amor", porque sólo se tiene en cuenta cómo, en la vida de todos los días se acabaron las fiestas del noviazgo, las visitas a los boliches, la juventud se va yendo y se ha de enfrentar el día a día, tantas veces monótono y sin la excitación de lo novedoso. Pero allí es donde se prueba el amor acrisolado, no el fugaz, el que se limita a "la luna de miel" y no es capaz de subsistir cuando "se va la miel, quedando sólo la luna".

11. Algunos puntos de reflexión.

Tanto para los principales interesados: novios o esposos; como para pastores, párrocos, confesores se podría aterrizar lo expuesto, examinando las siguientes cuestiones:



1. ¿Cómo nos preparamos al matrimonio? ¿Pensando sólo en invitaciones, los trajes, la fiesta, regalos, lugar para la luna de miel?
2. ¿De quién me enamoré: de un "príncipe azul", de "una diva coqueta" o de un hombre o mujer con sus atractivos y también sus debilidades? ¿Conozco realmente al o la futuro(a) consorte?
3. ¿Qué significa para nosotros: "para toda la vida"; "hasta que la muerte nos separe"?
4. ¿Es "aguar la fiesta" pensar en estos aspectos o más bien colaborar a que sea duradera, aún en momentos difíciles?
5. ¿Vemos en el amor sólo lo agradable o contamos que exigirá entrega, sacrificio, tolerables porque "es amado el mismo trabajo" en una auténtica caridad?
6. ¿Conocemos realmente lo que significa el "amor" según el Evangelio y los consejos de S. Pablo o lo vivimos solamente a flor de piel, según lo presentan los medios actuales de comunicación, apabullantes, pero vacuos?
7. ¿Qué pienso sobre los posibles hijos/as, que el Señor nos quiera regalar?
8. ¿Serán un estorbo, fuentes de mayor trabajo y por lo tanto, molestos? ¿O, más bien nueva oportunidad para afinar el amor auténtico, que "no busca lo suyo", sino ser servicial lo más posible?
9. ¿Seremos capaces de amarnos en medio de las dificultades de la vida, con las rebeldías de los adolescentes, mientras vamos envejeciendo?
10. ¿Hemos "soportado" a alguien (en la familia, la escuela, el trabajo) en el "amor" o ante la primera dificultad, nos desentendimos del problema?
11. A la luz de lo reflexionado, guiados por Jesús, San Pablo, San Agustín, ¿qué decir de "los amoríos televisivos", de los "modernos tipos de familia", del "machismo" o del "feminismo"?

Referencias

- Antarella, T. (1994). *Contra la sociedad depresiva*. Santander.
- Levoratti. (2015). Carta a los Gálatas. En *La Biblia libro del Pueblo de Dios*. Verbo Divino.
- Manucci, V. (1996). Lettera ai Romani. En A. VV., *Le Lettere di Paolo* (2° ed.). Génova.
- Ovidio. (2012). *Metamorphoseis*. Madrid: Gredos.



San Agustín. (s.f.). *Confesiones*. Recuperado el 15 de 2 de 2019, de
<https://agustinos.es/wp-content/uploads/PDF/Confesiones.pdf>

San Agustín. (s.f.). *De bono viduitatis* . Recuperado el 16 de febrero de 2019, de
http://www.augustinus.it/latino/dignita_vedovile/index.htm

San Jerónimo. (s.f.). *Epístolas de San Jerónimo*. Recuperado el 15 de febrero de
2019, de
<https://mercaba.org/TESORO/JERONIMO/SAN%20JER%3%93NIMO%20-%20EPISTOLARIO%20I.pdf>



**Dy
h**